

# S T U D I A

## UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

### PHILOSOPHIA

1-2

---

EDITORIAL OFFICE: Republicii no. 24, 400015 Cluj-Napoca ♦ Phone 0264-40.53.52

---

#### SUMAR - CONTENTS - INHALT

##### **Bicentenary Kant**

Gabriel CHINDEA, <i>Kant et le problème de l'intelligible</i> .....	3
Virgil DRĂGHICI, <i>Some Kantian Concepts in the Semantics of Possible Worlds</i> .....	13
Victor POPESCU, <i>Penser l'espace: idealisme kantien et psychologie descriptive</i> .....	23
Marcel BODEA, <i>Espaces mathématiques et l'espace kantien en tant que forme de l'intuition pure [Intuition de la "connexion"]</i> .....	33
Delia POPA, <i>Le rapport imagination - sensibilité dans la Critique de la faculté de juger</i> .....	43
Horațiu CRIȘAN, <i>Arendt sur Kant: la troisième critique et ses implications politiques</i> .....	53
Ana PANTEA, <i>"Sapere aude!". A Kantian Theme in Habermas, Foucault and Heller</i> .....	61
Cornelius ZEHETNER, <i>Hindernisse einer kritisch-weltbürgerlichen Philosophie und das Problem der „vierten Kritik“ Kants</i> .....	71

##### **Politici culturale**

Dan-Eugen RAȚIU, <i>Prezentare a dosarului: Politica culturală și statutul artistului</i> .....	91
Pierre-Michel MENGER, <i>Art, politisation et action publique</i> .....	93
Dan-Eugen RAȚIU, <i>Politica culturală și condițiile consacării artistice: subvenție și sincronizare?</i> .....	123

## Varia

Mădălina DIACONU, <i>Automatul, leul și balerina. Relația dintre kinestezie și tactilitate la Husserl, Straus și în kinetografia lui Rudolf von Laban</i> .....	135
Attila SZIGETI, <i>Dire ce qui ne peut pas être Dit. La phénoménologie du langage de Lévinas dans Autrement qu'être ou au-delà de l'essence</i> .....	147
Sorin MARICA, <i>Le réel et l'idéalité dans la phénoménologie husserlienne</i> .....	161
Ionel NARIȚA, <i>Aspecte privind decizia epistemică</i> .....	175
Virgil DRĂGHICI, <i>Existența și tertium non datur</i> .....	183
Jad HATEM, <i>Marx et Dracula</i> .....	213
Dan-Alexandru ILIEȘ, <i>Teologico-politic și modernitate</i> .....	231

## Recenzii - Book Reviews

Walter Seitter, <i>Physik der Medien. Materialien – Apparate – Präsentierungen</i> , Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften, Weimar, 2002 (Mădălina DIACONU) .....	239
<i>Pași spre integrare. Religie și drepturile omului în România</i> , coordonator Sandu Frunză, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2004 (Aurel-Daniel BUMBAȘ-VOROBIOV).....	245
Ernst Cassirer, <i>Aspecte ale mitului</i> , Editura Institutul European, Iași, 2001 (Adriana POP) ....	248
Cum poate fi masacrat cel mai important filosof clasic: Im. Kant (Rodica CROITORU).....	251
Carte de filosofie la Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, 2003-2004 .....	253

## *Bicentenary Kant*

### KANT ET LE PROBLÈME DE L'INTELLIGIBLE

GABRIEL CHINDEA

**ABSTRACT. Kant and the Problem of Intelligible.** This study starts from noticing the multiple meanings of the object with Kant. The study reveals the intelligible object as the ideal reference of these meanings. Being determinable only negatively, the intelligible object is still only a possibility. However, even if as simple possibility, this should necessarily be supposed due to the imperfection of the object character of the accessible objects of human knowledge. This way we can establish an essential link between the diverse senses of the object of human knowledge (sensitive, intellectual) and a supposed intelligible object. The intelligible object indeed is not only intellectual but also concrete, as well as an knowledgeable object, even if the possibility of its existence does not refer, on the other hand, to something known. Being recognized in this way due to each of the multiple significances of the object, the intelligible object may not be reduced to any of them.

#### 1. L'équivoque de l'objet chez Kant

Si la *Critique de la raison pure* est, par son essence, une analytique de la connaissance théorique, le problème de l'objet, conçu évidemment comme objet de la connaissance, ne peut recevoir chez Kant qu'une réponse analytique. Cela signifie aussi que si, dans un sens très général, on appelle «objet» la référence de la connaissance, et si, pendant l'analyse, cette connaissance se décompose dans une série de facultés distinctes, on a au début une multitude aussi variée d'objets que le nombre des facultés de la connaissance découvertes à travers l'analyse.

De là provient chez Kant une sorte d'équivoque de la notion d'«objet» qui, de même que la notion de «représentation», n'a pas cessé d'engendrer les commentaires les plus divers. Dans une certaine mesure on peut pourtant expliquer le sens général dans lequel – si on parle d'une connaissance fondée sur deux facultés principales, la sensibilité et l'entendement – on peut aussi parler d'un objet de la sensibilité et d'un objet de l'entendement. Car l'«objet» ne désigne ici que le contenu de la connaissance qui appartient exclusivement à une certaine faculté.

D'autre part, le but de toute analyse est finalement la synthèse, de même que la décomposition a un sens seulement pour une recombinaison ultérieure. L'objet analytique et en même temps multiple et équivoque des multiples facultés cognitives ne peut donc être qu'un indice, ou un élément, mais nullement un objet proprement dit de la connaissance humaine. Car dans la mesure où cette connaissance n'est pas purement intellectuelle, ou purement sensible, son contenu, lui non plus, ne peut être un vrai «objet» de la sensibilité ou de l'entendement, même si on a utilisé ce terme d'une manière provisoire.

Mais ainsi on arrive à découvrir que l'équivoque de l'objet kantien est liée profondément à la nature de cet objet. Car elle regarde aussi cet objet final qui devrait

être l'objet proprement dit de notre connaissance. En effet, cet objet ne peut être ni seulement intellectuel, ni seulement sensible, ou, plutôt, il est un objet également intellectuel et sensible. Or, en tant que véritable objet de connaissance, un tel objet devrait avoir une nature d'une plus grande consistance ontologique par rapport aux deux types d'objets (sensible et intellectuel) évoqués ci-dessus. Et, en correspondance avec cette nature plus réelle et plus concrète, il devrait avoir en même temps une unité propre et un nom attaché à cette unité qui ne se réduiraient pas à la réunion seulement extérieure des éléments découverts par l'analyse.

Or, ainsi la *Critique de la raison pure* l'indique, l'unité de l'objet réel de notre connaissance ne peut jamais être déterminée comme une unité en soi, mais seulement comme une réunion d'un contenu sensible et intellectuel, et le grand problème de Kant est justement de découvrir la possibilité de cette réunion. Tout se passe comme si l'objet effectif de notre connaissance – qui aurait dû être le fait le plus évident et la référence immédiatement saisissable de la connaissance – était plus obscur et doué d'une identité moins claire que les éléments dont il nous est dit qu'il se compose. De ce fait cet objet, quoiqu'il soit un objet proprement dit, est néanmoins un composé, n'étant jamais, par son essence, une unité simple. Or, dans un certain sens, cela signifie qu'il n'est jamais complètement et réellement un objet.

Moins encore – même si pour des raisons différentes – on peut accepter comme objet ce qui, d'une manière générale, avait été nommé «objet de l'entendement», ou «objet de la sensibilité». Il est vrai que chacun de ces deux objets a une identité d'objet plus facile à préciser. Mais, de même que leur unité, cette identité n'est que partielle, parce que, en vertu de la totalité pour laquelle ils existent et à laquelle ils renvoient même quand l'analyse semble les séparer, ces objets ne sont pas par eux-mêmes des objets véritables, mais seulement des parties d'un objet.

Pour cette raison nous pouvons dire que, chez Kant, il y a des objets multiples sans qu'il y ait un objet véritable. L'objet de la sensibilité, ou l'objet de l'entendement ne sont pas des objets puisque, en tant que tels, ils ne sont que des éléments, des parties, ou des abstractions. Même s'ils sont des unités simples, ces objets sont, en eux-mêmes, incomplets. D'autre part, ce qui devrait être l'objet concret n'est pas, lui non plus, un objet proprement dit. Car, même s'il est une unité complète, celui-ci n'est pas simple en soi, mais composé et donc fondé essentiellement sur les deux autres objets déjà évoqués. Par conséquent, il y a une prétention à la première place de la part de chacun de ces trois objets (sensible, intellectuel, ou concret), qui, étant également justifiée, ne peut donc être satisfaite. C'est là le grand problème d'où dérive l'équivoque essentielle de l'objet kantien.

D'autre part, l'impossibilité de l'identification d'un objet proprement dit engendre un «idéal objectif», nommé – lui aussi d'une façon équivoque – soit chose en soi, soit noumène. Mais cet idéal qui devrait correspondre à un objet simple et en même temps complet, peut être déterminé seulement d'une manière négative. Son objet est donc absent pour une connaissance humaine qui ne dispose que des objets simples, mais incomplets, ou des objets complets, mais composés.

C'est cet idéal objectif kantien que je me propose maintenant d'analyser, parce qu'il représente, à mon avis, la clé de l'équivoque de l'objet chez Kant. En effet, en se

constituant implicitement dans une référence, cet idéal explique l'équivoque de l'objet réel, qui dans toutes ses hypostases – en tant qu'objet de la sensibilité, de l'entendement, ou en tant qu'objet concret – renvoie à lui. Mais, par son «irréalité», cet idéal ne résout pas, mais fonde et ensuite amplifie l'équivoque. En fait, il arrive à expliquer d'une manière satisfaisante cette équivoque justement parce qu'il l'engendre.

## 2. L'objet intelligible

### 2. 1. Préambule

Dans la *Critique de la raison pure*, plus précisément dans le troisième chapitre du II-e livre, le livre de l'*Analytique transcendantale*, qui porte sur le *principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes*, au début d'un passage gardé seulement dans la première édition de sa *Critique*, Kant fait la remarque suivante:

«Il y a quelque chose d'étrange (*etwas Befremdliches*) et même de paradoxale (*und sogar Widersinniges*) à dire qu'il faut qu'il y ait un concept qui doit avoir une signification mais qui ne serait pourtant susceptible d'aucune explication. Mais c'est là le caractère particulier de toutes les catégories qu'elles ne peuvent avoir un sens déterminé et un rapport à un objet qu'au moyen de la condition sensible universelle.»<sup>1</sup>

Cette situation que Kant appelle «paradoxale» est d'ailleurs bien connue des lecteurs de Kant. Mais pour quelle raison est-elle paradoxale? Quel est le critère et quel est aussi l'idéal implicitement assumé par rapport auquel la situation décrite ci-dessus devient paradoxale et étrange? Et, une fois cet idéal trouvé, ne serait-ce pas justement cette étrangeté qui nous reste comme un dernier moyen pour le comprendre?

### 2. 2. Le scandale

Quant à sa forme, le mot «intelligible» renvoie à l'intellect, il désigne l'objet de l'intellect. Kant, pour sa part, reconnaît cette liaison, et quand il parle d'une possible division des objets en phénomènes et noumènes, il admet que, dans ce cas-là, il faudrait une division du monde en monde des sens et monde de l'entendement (*mundus sensibilis et intelligibilis*)<sup>2</sup>.

Cette liaison à laquelle la tradition métaphysique avait donné un contenu positif par toute une série de doctrines rationalistes, reste pourtant chez Kant exclusivement nominale. En réalité, dit-il, l'objet de l'intellect n'est pas l'intelligible.

«La distinction des objets en phénomènes et noumènes et du monde en monde des sens et monde de l'entendement (*der Verstand*) ne peut donc pas être admise (dans un sens positif), bien qu'on puisse incontestablement admettre la division des concepts en sensibles et intellectuels, car on ne peut assigner aucun objet à ces derniers, ni, par conséquent, leur donner de valeur objective.»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, traduction française A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1993, p. 221.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 229.

Une telle affirmation n'aurait, d'autre part, rien de paradoxal, si elle correspondait à une position empiriste, pour qui tant l'entendement que l'intelligible ne sont que des fantaisies philosophiques. L'affirmation de Kant peut cependant provoquer un scandale théorique dans la mesure où l'entendement reste pour lui une faculté réelle de l'esprit (*Gemüth*), dont les fonctions et les résultats sont analysés selon une perspective positive dans son *Analytique transcendantale*.

### 2. 3. L'objet de l'entendement

a) Il est normal de se demander alors quel est, pour Kant, l'objet de l'entendement ou, dans la situation paradoxale où l'on est arrivé, s'il y a, finalement, un objet de l'entendement. Quelle est, en fait, la relation de l'entendement avec un objet en général? Autrement dit, est-ce que la connaissance intellectuelle, dont l'existence (on l'a vu) est reconnue, a-t-elle pour contenu un vrai objet?

b) Il faut chercher d'abord la réponse dans le chapitre II du premier livre de *l'Analytique transcendantale*, qui présente la *Déduction des concepts purs de l'entendement*.

En effet, Kant fait ici une distinction entre ce qu'il appelle la déduction métaphysique<sup>4</sup> qui ne fait que présenter le contenu d'un concept, à savoir ses propriétés, sa structure et sa nature, et la déduction transcendantale. Celle-ci ne cherche qu'à établir la valeur objective d'un concept, c'est-à-dire l'existence ou l'inexistence dans l'expérience d'un objet qui pourrait lui correspondre.

De leur part, les concepts empiriques n'ont pas besoin d'une déduction transcendantale, car l'expérience dont ils sont abstraits prouve leur valeur objective. Mais les concepts purs de l'entendement ont une nature présupposée *a priori*. Ainsi ils ont besoin d'une preuve de leur valeur, valeur qui autrement pourrait être seulement subjective, et non pas objective.

D'autre part, une telle preuve est plus difficile à trouver pour un concept que pour une intuition. Car l'intuition offre une connaissance immédiate de l'objet connu et, de ce fait, pour une intuition pure, la déduction transcendantale se fait facilement. En effet, les formes pures de l'intuition (l'espace et le temps), prises justement en tant que forme *de l'intuition*, présupposent un rapport immédiat avec les objets et sont, pour ainsi dire, immédiatement objectives, car aucun objet ne peut être donné dans leur absence. En revanche, la connaissance conceptuelle, qui n'est pas intuition, est privée de la présence immédiate de l'objet et, par conséquent, la liaison entre le concept pur et l'objet reste un problème. Comment garantir alors que dans l'intuition immédiate des objets il y a aussi quelque chose qui correspond aux concepts purs de l'entendement?

Certes, le rôle des concepts est justement de déterminer, en rendant intelligible, l'objet de l'intuition qui est présent dans la sensibilité. Tout concept présuppose, donc, un objet qu'il doit déterminer.

Et pourtant, d'où vient la garantie qu'au besoin, nécessaire semble-t-il, des concepts purs de l'entendement de se rapporter à un objet, correspond, avec la même nécessité, un objet dans l'intuition sensible? Ce n'est pas justement ce besoin qui peut devenir fatal à ces concepts, s'il n'y a rien dans l'intuition qui pourrait leur correspondre? Et quel est le secret de cette correspondance?

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 137; § 26 (II-e édition).

On a vu, les concepts en général n'étant pas eux-mêmes des objets doivent pourtant déterminer des objets. Mais la détermination des objets par les concepts signifie deux choses: détermination conceptuelle et référence objective. Certes, pour les concepts empiriques, cette détermination aussi bien que la référence objective est manifeste dans l'expérience. Mais pour les concepts purs, le fait qu'ils déterminent aussi bien quelque chose que cette chose même doit se voir *a priori*. Ainsi, les catégories doivent être *a priori* non seulement des simples déterminations conceptuelles, mais des déterminations conceptuelles visant *des objets*. Aussi, d'une certaine manière, l'objet est-il déjà présent en eux.

«Mais nous trouvons que notre pensée sur le rapport de toute la connaissance à son objet comporte quelque chose de nécessaire, attendu, en effet, que cet objet (*Gegenstand*) est considéré comme ce qui est posé devant (*was davor ist*) la connaissance et que nos connaissances ne sont pas déterminées au hasard ou arbitrairement, mais *a priori* d'une certaine manière, puisque, en même temps qu'elles doivent se rapporter à un objet, elles doivent nécessairement s'accorder entre elles relativement à cet objet, c'est-à-dire avoir cette unité qui constitue le concept d'un objet.»<sup>5</sup>

Or, si l'objet est présupposé *a priori* par les catégories, alors la situation se trouve renversée: aucun objet ne pourra être visé en général en tant qu'objet si ce n'est pas par les catégories dont on cherchait la valeur objective. Les catégories fondent ainsi l'horizon de l'objectivité de tout objet: il s'agit de cet horizon qui n'est pas un objet proprement dit, ni même un simple objet en général, mais cet objet en général qui peut et doit être visé puisqu'il est déterminé dans la manière propre de chaque catégorie (en tant que substance, grandeur, cause, etc.).

La question sur l'objet des catégories nous a donc menés à la conclusion qu'en l'absence de ceux-ci il ne peut y avoir aucun objet. Mais, d'autre part, cet objet n'est qu'un objet transcendantal, le X auquel l'entendement peut se rapporter *a priori* à partir de ses concepts purs. L'entendement confère à travers ses catégories la nature d'objet, mais c'est quelqu'un d'autre qui est appelé finalement à la recevoir: celui qui d'une manière immédiate apparaît dans l'intuition sensible. Ce qui signifie que l'objet que l'entendement peut déterminer *a priori* comme objet n'est pas un objet intelligible, mais sensible. Car, même si l'entendement est celui qui confère l'objectivité, celui qui la reçoit, qui se laisse déterminer en tant qu'objet pour l'entendement c'est la donnée sensible. Et si on appelle cette donnée phénomène, il faut alors dire que paradoxalement c'est le phénomène que l'entendement détermine et reconnaît ainsi comme son objet.

#### **2. 4. La distinction entre phénomène et noumène**

Dans ce cas que peut encore signifier la distinction entre phénomène et noumène, c'est-à-dire la distinction entre un objet de la sensibilité et un autre de l'entendement, que Kant présent dans un chapitre à part?

##### **a) L'équivoque de la distinction**

Prise tout simplement, la distinction reste équivoque, parce que derrière elle se cachent plusieurs couples de termes opposés:

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 117 (I-re édition).

i) premièrement, on a le phénomène, l'objet de la sensibilité, différent par rapport au noumène, l'objet de l'entendement. Il s'agit plutôt d'une opposition nominale, dont le sens reste à préciser.

ii) deuxièmement, on a le phénomène, l'objet de la sensibilité, différent par rapport à la chose en soi, cette réalité dont le phénomène, comme manière particulière d'existence sensible, doit être distingué. Le rôle de cette distinction, affirme Kant, est de marquer la limite de la sensibilité, en nous empêchant de tomber dans l'illusion concernant la nature en soi des choses qui pour nous sont seulement des phénomènes. Ce qui ne signifie pas, d'autre part, que l'idéalité transcendante des intuitions sensibles pures, qui donnent les formes universelles des phénomènes, doit être comprise comme une apparence (*Schein*)<sup>6</sup>, car la subjectivité dont il est question ici est transcendante, et nullement empirique.

iii) troisièmement, on a le phénomène comme objet de la sensibilité différent par rapport à l'objet transcendantal = X de l'entendement, donc par rapport à la nature d'objet qui est le résultat exclusif de la détermination catégorielle.

#### **b) L'illusion de la distinction**

Chacune de ces distinctions est, en soi, justifiée, mais chacune peut engendrer en même temps une illusion.

Premièrement, la distinction phénomène/noumène peut nous faire croire qu'il y a deux types distincts d'objets proprement dits, les objets de la sensibilité et les objets de l'entendement, et donc que les deux facultés fonctionnent séparément.

Deuxièmement, la distinction phénomène/chose en soi peut nous faire croire que l'idée de chose en soi, impossible à saisir par l'intuition sensible, peut avoir un sens positif pour nous, précisément si l'on fait abstraction du phénomène, c'est-à-dire de la chose telle qu'elle se donne dans la sensibilité.

Troisièmement, la distinction phénomène/objet transcendantal peut nous faire croire que l'entendement, ayant en soi la puissance de fonder par la détermination catégorielle un horizon objectif, a aussi la puissance de produire un objet déterminé par les mêmes catégories, autrement dit que l'objet transcendantal peut être objet d'intuition intellectuelle.

En fin, toutes ces distinctions peuvent nous conduire à une illusion totale: qu'il y aurait des objets intellectuels proprement dits (les noumènes) qui peuvent être saisis en tant qu'objets par l'intuition à partir de leur simple détermination catégorielle (par ce que Kant appelle *l'usage transcendantal des concepts purs de l'entendement*) et que ces objets, qui ne sont nullement liés à la sensibilité sont justement les choses en soi, qui se trouveraient à la base des phénomènes.

«Mais aussitôt il se présente ici une équivoque qui peut occasionner une grande erreur; c'est qu'en effet l'entendement, tout en nommant phénomène un objet pris sous un certain rapport, se fait en même temps, en dehors de ce rapport, une autre représentation d'un *objet en soi* et se persuade par conséquent qu'il peut aussi se faire des *concepts* d'objets de cette espèce, et que, puisque l'entendement ne fournit pas d'autres concepts que les catégories,

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 74 (*Remarques générales sur l'Esthétique transcendantale*).

l'objet, du moins dans ce dernier sens, doit pouvoir être pensé au moyen de ces concepts purs de l'entendement; il est ainsi conduit à prendre le concept entièrement *indéterminé* d'un être de l'entendement, considéré comme quelque chose en général en dehors de notre sensibilité, pour un concept *déterminé* d'un être que nous pourrions connaître de quelque manière par l'entendement.»<sup>7</sup>

### c) Le sens de la distinction

Cependant, la distinction avait, dans tous les trois cas, aussi un sens positif.

Ainsi, quoique l'objet de la sensibilité et de l'entendement soit le même et qu'on ne puisse parler de deux types distincts d'objets, cet objet n'est pas pourtant d'un seul type: il n'est ni seulement sensible, ni seulement intelligible. L'objet est plutôt atypique, fracturé, dédoublé.

De même, quoique la sensibilité ne soit pas consciente de sa limite et, par conséquent, de la limite de son objet (le phénomène), cette limite devient évidente par l'entendement. L'entendement est capable, même s'il ne connaît pas la chose en soi, au moins d'indiquer par lui-même que le phénomène n'est pas tout. Etant différent par rapport à la sensibilité, l'entendement peut donc rendre manifeste la limite de la sensibilité. Que la chose en soi n'est pas phénomène, c'est-à-dire qu'elle n'est pas sensible, c'est seulement l'entendement qui peut le dire. Et si la chose en soi peut être indiquée intellectuellement, même si elle ne peut être saisie intellectuellement, elle est alors un noumène. Mais un noumène négatif, son seul rôle étant de préciser les limites de la sensibilité<sup>8</sup>.

Enfin, même s'il le fait d'une manière négative, ce noumène limitatif reflète la nature de l'entendement de conférer une signification objective. L'entendement est en fait celui qui, fondant un objet transcendantal = X, ne peut être supprimé de la connaissance sans priver l'intuition de nature objective, tandis que la suppression de l'intuition laisse intacte la forme de la pensée et la visée de l'objet par la détermination. C'est cette suprématie de l'entendement par rapport à la sensibilité qui lui permet de faire place en lui-même à une possibilité qui dépasse la sensibilité. Et cela même si cette possibilité, justement parce qu'elle ignore la sensibilité, doit rester une pure possibilité.

«Si je retranche toute la pensée (opérée par les catégories) d'une connaissance empirique, il ne reste plus de connaissance d'un objet quelconque, car par la simple intuition absolument rien n'est pensé, et de ce que cette affection de ma sensibilité se produit en moi, il ne s'ensuit aucun rapport de ces mêmes représentations à un objet quelconque. Si je supprime, au contraire, toute intuition, il reste encore la forme de la pensée, c'est-à-dire la manière d'assigner un objet au divers d'une intuition possible. Aussi les catégories s'étendent-elles plus loin que l'intuition sensible en ce qu'elles pensent des objets (*Objecte*) en général, sans considérer la manière particulière (de la sensibilité) dont il peuvent être donnés. Mais elles ne déterminent pas par là une plus

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 226 (II-e éd.).

<sup>8</sup> «Le concept d'un noumène est donc simplement un concept limitatif qui a pour but de restreindre les prétentions de la sensibilité, et qui n'est donc que d'un usage négatif. Il n'est pourtant pas une fiction arbitraire, et il se rattache au contraire à la limitation de la sensibilité, sans toutefois pouvoir établir quelque chose de positif en dehors du champ de la sensibilité.» (*Ibid.*, p. 229).

grande sphère d'objets, puisqu'on ne peut supposer que des objets de cette sorte puissent être donnés, sans présumer comme possible un autre mode d'intuition que le mode sensible, ce à quoi nous ne sommes nullement autorisés.»<sup>9</sup>

En conclusion, malgré l'amplitude plus grande de l'entendement, qui dérive de sa capacité de fonder un horizon objectif, il y a une limitation réciproque de l'entendement et de la sensibilité. Car, si la sensibilité est limitée par l'idée de noumène, qui nous empêche de confondre les phénomènes avec les choses en soi, l'entendement doit à son tour se limiter à déterminer comme objets précisément les phénomènes. De ce fait, comme il l'a été déjà dit, le phénomène devient le véritable objet fondé par l'entendement.

## 2. 5. Sur l'intelligible pur

Pris dans un sens négatif, le noumène est donc la limite du phénomène. Il n'est pas la chose en soi, mais seulement sa possibilité qui devient visible pour nous en tant que noumène négatif.

Mais le noumène négatif ne renvoie pas seulement à la possibilité d'une chose en soi. Il envoie également à la possibilité d'un noumène positif.

Mais un tel noumène que pourrait-il être? Comment pourrait-on l'exprimer seulement à partir de sa possibilité qui est le noumène négatif?

On a vu que le noumène positif devrait être l'objet intelligible. Et justement parce qu'il n'est pas un objet proprement dit, parce qu'en tant qu'objet transcendantal = X le noumène négatif est seulement un horizon d'objectivité, le noumène négatif ne peut coïncider avec le noumène positif.

Mais dans ce cas-là une question supplémentaire se pose: comment ce qui n'est pas un objet, c'est-à-dire le noumène négatif, peut-il renvoyer à l'existence possible d'un objet, c'est-à-dire du noumène positif? Ne faut-il pas toujours un objet pour saisir à partir de lui cette possibilité d'un objet purement intelligible?

Or, l'objet réel de l'entendement c'est le phénomène. Il faudrait, par conséquent, que la possibilité même du noumène positif soit pensée à partir non seulement du noumène négatif, mais à partir du phénomène, plus précisément à partir du phénomène déterminé en tant qu'objet par l'entendement.

Soyons plus précis. En parlant du lieu de la constitution de l'objet de notre connaissance, Kant hésite. Sous le nom d'objet transcendantal = X, il le place, on a vu, dans l'entendement. Mais il voit également dans la sensibilité le lieu de l'apparition de l'objet. Ainsi, parlant des catégories, il affirme:

«Seulement, elles ne sont, à leur tour, que des *formes de la pensée* renfermant simplement le pouvoir logique d'unir *a priori* dans une conscience le divers qui est donné dans l'intuition, et ainsi, quand on leur enlève la seule intuition qui nous soit possible, elles peuvent avoir encore moins de sens que ces formes sensibles pures par lesquelles du moins un objet (*Object*) nous est donné, tandis qu'une manière propre à notre entendement de lier le divers ne signifie plus rien du tout, si l'on n'ajoute pas l'intuition dans laquelle seule ce divers peut être donné.»<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 223 (II-e éd.).

Il y a assurément une explication à ces hésitations kantienne concernant la nature de l'objet de notre connaissance. Car le vrai objet appartient également à l'entendement et à la sensibilité, il est l'unité entre le phénomène et l'objet transcendantal: il est le phénomène comme objet donné dans la sensibilité et déterminé par l'entendement, il est l'objet que l'entendement détermine comme donné dans la sensibilité.

Pour cette raison, le scandale qui fait du phénomène l'objet de l'entendement est plus radical qu'il ne semblait l'être au début. Car il ne concerne pas seulement l'inexistence d'un noumène positif, qui soit l'objet de l'entendement. Même la possibilité en tant que simple possibilité de ce noumène positif ne se laisse plus saisir en dehors du phénomène. Seule le noumène négatif et seul l'entendement ne suffisent plus pour l'indiquer.

De ce fait on peut dire que, finalement, c'est ce qu'on pourrait appeler (avec un terme absolument non kantien) le phénomène-intellectuel (donc ni seulement le noumène négatif, ni le phénomène en tant que tel, mais le phénomène déterminé comme objet par l'entendement) qui exprime vraiment, par sa réalité effective, la possibilité qui reste seulement une possibilité du noumène positif.

Que la situation soit telle, cela se voit aussi du fait que ce noumène positif devrait être, selon Kant, un intelligible intuitif. Or, pour nous, l'intuition est une réalité seulement sensible, et non pas intellectuelle. Le fait que, pour nous, l'intelligible coïncide finalement avec un phénomène, qu'il peut donc être saisi seulement d'une manière sensible, marque bien sûr la différence entre nos concepts et les purs intelligibles, mais il y a aussi une indication pour comprendre la possible nature de l'intelligible véritable, lequel doit, lui aussi, pouvoir être saisi par l'intuition, même si en tant qu'intelligible. C'est seulement parce qu'en réalité nous aussi saisissons les concepts par l'intuition, mais en tant que sensibles, que nous pouvons affirmer que les intelligibles, en eux-mêmes, devraient être saisis eux aussi par l'intuition, que leur nature intuitive est pour eux une condition indispensable.

Ce n'est pas donc par hasard si Kant appelle intuition originaire (*intuitus originarius*) cette connaissance pure de l'intelligible, dont la possibilité ne peut être imaginé par nous qu'à partir d'une intuition dérivée (*intuitus derivativus*), qui est l'intuition sensible.

«Dans la Théologie naturelle où l'on conçoit un objet qui non seulement ne peut être pour nous un objet d'intuition, mais qui ne saurait être pour lui-même l'objet d'aucune intuition sensible, on a bien soin d'écarter de toute l'intuition qui lui est propre les conditions d'espace et de temps (je dis de son intuition: en effet, toute sa connaissance doit être intuition et non *pensée*, car la pensée suppose toujours des limites).»<sup>11</sup>

### 3. Conclusion

En conclusion on peut dire que ce qui semblait tout au début un scandale se révèle finalement un fait positif. Car, quoique détourné en tant que phénomène, l'intelligible de l'entendement humain ne peut indiquer autrement que par sa phénoménalisation la possibilité d'un intelligible un soi.

<sup>11</sup> *Ibid.*, § 8, *Remarques générales sur l'Esthétique transcendentale*, p. 74-75.

Certes, l'idéal de l'intellectualisme métaphysique a vu depuis toujours l'intellect coïncider avec son objet. Leur liaison était tellement forte, et l'intellect dominer tellement son objet qu'on pouvait dire, comme le fait Aristote et puis la tradition péripatéticienne ou néoplatonicienne, que l'intellect est lui-même son propre objet.

Face à cet idéal, dont l'écho se fait entendre encore dans la *Critique de la raison pure*, le détournement de l'intelligible par rapport à l'entendement, le fait que l'objet de l'entendement est le phénomène, que cet objet est fracturé en sensible et intellectuel, ou que l'entendement pour connaître son objet doive se détourner à son tour et se lier à la sensibilité (comme le prouve le schématisme des concepts purs de l'entendement), tout cela pouvait être le sujet d'un scandale théorique.

D'autre part on voit que c'est uniquement cette dualité comprenant le sensible et l'intellectuel qui peut vraiment exprimer la possible unité simple, intelligible mais simultanément concrète et individuelle de l'intelligible pur de la métaphysique; et, de plus, qu'une telle possibilité peut être comprise d'une façon plus complète si l'on n'essaye pas de séparer le concept d'une manière abstraite, mais si on le laisse dévoiler sa signification dans la sensibilité.

En effet, ce n'est pas le simple concept, c'est-à-dire l'aspect intellectuel de l'objet connu par l'esprit humain, mais c'est tout l'objet, intellectuel et sensible, qui indique par son unité, serait-elle fracturée, la possible unité simple d'un pur intelligible. Autrement dit, pour notre esprit, ce n'est pas ce qui est un, mais seulement ce qui est deux qui peut exprimer la possibilité de ce qui est un dans l'intuition originaire.

L'abstrait, le général ne représente pas une image adéquate pour le pur intelligible. Voilà le dernier conseil que Kant adresse à la métaphysique.

## SOME KANTIAN CONCEPTS IN THE SEMANTICS OF POSSIBLE WORLDS

VIRGIL DRĂGHICI

**ABSTRACT.** This paper is a “reading” of some Kantian concepts, including the relationships between them, made by means of the semantics of possible worlds. The analysis shows, at the same time, the logical and philosophical relevance of the metaphysical supposition “the actual world as a distinguished world”.

### § 1. Conceptual delimitations

Indisputably, the concepts *necessary*, *a priori*, *analytic*, and their pairs represent the central concepts of philosophy. Every success in elucidating their meaning and their possible interdependences is, therefore, praiseworthy. The first notable step in this sense belongs, of course, to Kant.

“Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die *schlechterdings* von aller Erfahrung unabhängig stattfinden. Ihnen sind empirische Erkenntnisse, oder solche, die nur a posteriori, d.i. durch Erfahrung, möglich sind, entgegengesetzt. Von der Erkenntnissen a priori heißen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist”<sup>1</sup>.

“In allen Urteilen, worinnen das Verhältnis eines Subjekts zum Prädikat gedacht wird [...] ist dieses Verhältnis auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädikat B gehört zum Subjekt A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urteil *analytisch*, in dem andern *synthetisch*”<sup>2</sup>.

“... durch analytische Urteile unsere Erkenntnis gar nicht erweitert werde...”<sup>3</sup>.

“*Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch*”<sup>4</sup>.

“Findet sich also *erstlich* ein Satz, der zugleich mit seiner Notwendigkeit gedacht wird, so ist er ein Urteil a priori”<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Imm. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1, *Werkausgabe*, Band III, Suhrkamp t.w., 13 Aufl., 1995, 46. “By the term “knowledge a priori”, therefore, we shall in the sequel understand, not such as is independent of this or that kind of experience, but such as is absolutely so of *all* experience. Opposed to this is empirical knowledge, or that which is possible only *a posteriori*, that is, through experience. Knowledge *a priori* is either pure or impure. Pure knowledge *a priori* is that with which no empirical element is mixed up”.

<sup>2</sup> *Kritik...*, 52. “In all judgments wherein the relation of a subject to the predicate is cogitated [...] this relation is possible in two different ways. Either the predicate B belongs to the subject A, as somewhat which is contained (though covertly) in the conception A; or the predicate B lies completely out of the conception A, although it stands in connection with it. In the first instance, I term the judgment *analytical*, in the second, *synthetical*”.

<sup>3</sup> *Kritik...*, 53. “...through analytical judgments our knowledge is not at all extended”.

<sup>4</sup> *Kritik...*, 55. “Mathematical judgments are always synthetical”.

<sup>5</sup> *Kritik...*, 46. “Now, in the first place, if we have a proposition which contains the idea of necessity in its very conception, it is a judgment *a priori*”.

A specification must be made from the outset. Contemporary debates around analyticity give up the psychological interpretation entailed by the Kantian notion “Urteil” (“judgment”), in favour of “sentence” or “statement”. An analytically true sentence is a true sentence in virtue of the meanings of its words<sup>6</sup>. Correlative, a synthetically true sentence is true in virtue of the facts.

The distinction necessary – contingent is stipulated (explained) in the following way: a necessary true sentence is true in all possible worlds, the contingent one is true in some possible worlds. These formulations, easy to see, are not so much explanatory. We shall operate with this distinction only after a strict delimitation of their meanings.

Another distinction entailed by the Kantian conceptual distinctions is the one between *logical* true sentences and non-logical true sentences. A logical true sentence is a sentence which remains true irrespective of non-logical constants. Frege, for example, considered that logical truths are a subset of analytic truths<sup>7</sup>.

Finally, the meaning of the concepts *a priori*, *a posteriori*, is obvious from the Kantian text.

How do these classes of truths interfere?

R. Carnap considered the two classes of truths (necessary and a priori) as co-extensive, therefore the two concepts are interchangeable. The same goes for contingent and a posteriori truths<sup>8</sup>.

S. Kripke has distinguished from the outset two different conceptual pairs, the one epistemological (a priori – a posteriori), and the other metaphysical (necessary – contingent). What kind of relationship is there between them?

“The terms “necessary” and “*a priori*”, then, as applied to statements, are not obvious synonyms. [...] (I will argue below that in fact they are not even coextensive – that necessary a posteriori truths, and probably contingent a priori truths, both exist)”<sup>9</sup>.

“Another term used in philosophy is “analytic” [...]. At any rate, let’s just make it a matter of stipulation that an analytic statement is, in some sense, true by virtue of its meaning and true in all possible worlds by virtue of its meaning. Then something which is analytically true will be both necessary and *a priori*”<sup>10</sup>.

Quine, on the other hand, rejects the idea of a clear distinction analytic – synthetic<sup>11</sup> and the only accepted necessity is the natural necessity<sup>12</sup>.

We do not plan to investigate all philosophical options in respect to these concepts, impossible for a paper of this kind. We shall pursue only the relevance of the possible worlds discourse for the above conceptual pairs and their correlations.

<sup>6</sup> Comp. J. Hintikka; *Logic, Language Games and Information*, Oxford UP, 1973.

<sup>7</sup> More exactly, the analytic truths are either logical truths, or the truths reducible to the logical truths by means of definitions (e.g. arithmetical truths); cf. G. Frege, *Grundsetze der Arithmetik*...

<sup>8</sup> R. Carnap, “Testability and Meaning”, *Philosophy of Science* 3/1936 and 4/1937.

<sup>9</sup> S. Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge: Harvard UP, 1980, 38.

<sup>10</sup> *Naming and Necessity*, 39.

<sup>11</sup> Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, 1951.

<sup>12</sup> “... I see no higher or more austere necessity than natural necessity; and in natural necessity, or our attribution of it, I see only Hume’s regularities...” (“Necessary Truth”, in *The Ways of Paradox* and other essays, Cambridge, Mass., London 1986, 76.

**§ 2. The supposition of “the actual world as a distinguished world” and its logic-philosophical relevance**

The most concise form of a discourse on the possible worlds is a first-order modal language. Therefore, we construct such a language.

*A first-order modal language ( $L^\circ$ )*

$L^\circ$  is determined by the common symbols of all first-order modal languages (propositional connectives ( $\neg, \supset$ ), quantifiers ( $\forall, \exists$ ), modal operator ( $\Upsilon$ ), individual variables ( $x, y, z, \dots$ ), nonlogical symbols (brackets, punctuation)), plus the following symbols that *specifies* the first-order modal language considered:

1. A finite or countable set of predicate symbols: P, Q, R, ..., with or without indices (in fact we use only two predicate symbols: P, Q).
2. A finite or countable set of constant symbols:  $c_1, c_2, \dots$
3. The symbol „ $\iota x$ ” – a primitive logical notion „the x such that” (definitive descriptor).

*Terms of  $L^\circ$  ( $\tau$ )*

1. Every variable  $x, y, z, \dots$  is a term
2. Every constant  $c_i$  is a term
3. If  $\varphi$  is any formula and  $x$  is any variable, then  $\iota x \varphi$  is a term

*Formulas of  $L^\circ$  ( $\varphi$ )*

1. If P is a n-place predicate symbol and  $\tau_1, \dots, \tau_n$  are terms, then  $P(\tau_1, \dots, \tau_n)$  is a formula (atomic formula).
2. If  $\varphi$  and  $\psi$  are any formulas, and  $x$  is any variable, then  $\neg \varphi, \varphi \supset \psi, \forall x \varphi, \exists x \varphi, \Upsilon \varphi$  are formulas.

*First-order modal semantics*

We adopt (use) in the following, essentially, Kripke’s interpretation<sup>13</sup> of the above first-order modal language  $L^\circ$ . We define a *model* for the language  $L^\circ$ .

Let  $M = \langle W, w_0, \Omega, I \rangle$  be a 4-tuple of items, where:

1.
  - a.  $W$  is a nonempty set of possible worlds
  - b.  $w_0$  is a distinguished world in  $W$  (actual world)
2.  $\Omega$  is a domain of (possible) objects.
3.  $I$  is a mapping (interpretation) that associates
  - a. To every constant symbol  $c$  some  $c^I \in \Omega$ .
  - b. To every n-place predicate symbol P some n-ary relation, the extension of which is a mapping from a world to a set of n-tuples:  
 $P^I : w_i \in W \rightarrow \Omega^n$  (i.e.  $P^I_{w_i} \subseteq \Omega^n$ ).

<sup>13</sup> S. Kripke, “Semantical Considerations on Modal Logic”, *Acta Philosophica Fennica* 16/1963, 83-94; reprinted in L. Linski, ed., *Reference and Modality*, New York: Oxford, 1971, 63-74.

*Definition 1.* An *assignment* in a model  $M = \langle W, w_0, \Omega, I \rangle$  is a mapping  $\alpha$  from the set of variables to the set  $\Omega$  (the image of the variable  $x$  under  $\alpha$  is  $x^\alpha$ ).

*Definition 2.* Let  $x$  be a variable. The assignments  $\alpha$  and  $\beta$  in the model  $M$  are *x-variants* provided  $\alpha$  and  $\beta$  assign the same values to every variable except possibly  $x$ .

If we have an interpretation and an assignment, we have the means to calculate values for arbitrary terms. To each term we associate a value  $\tau^{I,\alpha}$  in  $\Omega$  as follows:

1.  $c^{I,\alpha} = c^I$
2.  $x^{I,\alpha} = x^\alpha$
3.  $[Ix\varphi(x)]_{w_0}^{I,\alpha} = \{e \in \Omega \text{ iff there is some assignment } \beta \text{ (x-variant of } \alpha) \text{ and } x^\beta = e \text{ and } [\varphi(x)]_{w_0}^{I,\beta} = T \text{ and for every assignment } \gamma \text{ (x-variant of } \beta): \text{ if } [\varphi(x)]_{w_0}^{I,\gamma} = T \text{ then } \gamma = \beta; \text{ undefined, otherwise.}$

The notation  $\varphi(x)$  shows the presence of the variable  $x$  in the formula  $\varphi$  ( $\varphi$  contains at least the variable  $x$ ).

$[Ix\varphi(x)]_{w_0}^{I,\alpha}$  has the following sense: for  $Ix\varphi(x)$  to denote an element  $e$  in the domain  $\Omega$ , there must be a certain assignment to the variables which uniquely satisfies  $\varphi$  at the actual world. The definite description  $Ix\varphi(x)$  selects uniquely such a thing (in the case there is one).

In the item 3, above, we used the concept truth of a formula in a given interpretation and assignment:  $[\varphi(x)]_{w_0}^{I,\alpha} = T$ . Now we define this concept.

*Definition 3.* Let  $M = \langle W, w_0, \Omega, I \rangle$  be a model for the language  $L^\alpha$  and let  $\alpha$  be an assignment in this model. To each formula  $\varphi$  of  $L^\alpha$  we associate a truth value  $[\varphi]_w^{I,\alpha}$  (T or F) as follows:

1.  $[P(\tau_1, \dots, \tau_n)]_w^{I,\alpha} \text{ eq } \langle \tau_1^{I,\alpha}, \dots, \tau_n^{I,\alpha} \rangle \in P_w^I$
2.  $[\neg\varphi]_w^{I,\alpha} = \neg[\varphi]_w^{I,\alpha}$
3.  $[\varphi \supset \psi]_w^{I,\alpha} = ([\varphi]_w^{I,\alpha} \supset [\psi]_w^{I,\alpha})$
4.  $[\forall x\varphi]_w^{I,\alpha} = T \text{ eq } [\varphi]_w^{I,\beta} = T \text{ for every assignment } \beta \text{ (x-variant of } \alpha) \text{ in } M.$
5.  $[\exists x\varphi]_w^{I,\alpha} = T \text{ eq } [\varphi]_w^{I,\beta} = T \text{ for some assignment } \beta \text{ (x-variant of } \alpha) \text{ in } M.$
6.  $[\Upsilon\varphi]_w^{I,\alpha} = T \text{ eq } [\varphi]_w^{I,\alpha} = T \text{ for every } w \in W.$

These definitions of truth of a formula in a given assignment (in a world) are the usual definitions in a modal language of first-order logic. But, how define we the concept of *truth* in M, respectively the concept of *validity* (logical truth) of a formula in M?

It may seem that on the basis of the concept of truth in a given assignment, „truth in M” and „validity in M” can be univocal defined. But the things are different. We take two notable examples.

In the Kripke’s sense, Zalta <sup>14</sup> introduces the following definitions:

*Def. Z<sub>1</sub>*: A formula  $\varphi$  is *true* in the model  $M = \langle W, w_0, \Omega, I \rangle$  at world  $w$  iff

$$[\varphi]_w^{l,\alpha} = T \text{ for every assignment } \alpha.$$

*Def. Z<sub>2</sub>*: A formula  $\varphi$  is *true* in the model  $M = \langle W, w_0, \Omega, I \rangle$  iff  $\varphi$  is *true* at  $w_0$ .

*Def. Z<sub>3</sub>*: A formula  $\varphi$  is *valid* iff  $\varphi$  is true in *every*  $M = \langle W, w_0, \Omega, I \rangle$ .

On the other hand, Hughes and Cresswell do not include in the concept „model” the idea of „actual world as a distinguished world” <sup>15</sup>. They define the truth of a formula in a world  $w$  in the sense of  $Z_1$  and, then, define the concept „validity” of a formula directly, in the sense of  $Z_3$  (above), without any appeal to the meaning of  $Z_2$  <sup>16</sup>.

Zalta (in Kripke’s sense) *stipulated* the existence of actual world  $w_0$  in  $W$  as a *distinguished* world and defines the concept of truth in M (and, therefore, of validity) in such a way that the thesis of actual distinguished world becomes a component of the meaning of these concepts (cf.  $Z_2$  and  $Z_3$ ). Is there a difference?

Let be the following sentence: „If the Q-thing is P, then something is Q”, i.e.:  $(\varphi_1) P(tx)Q(x) \supset \exists yQ(y)$  <sup>17</sup>.

1.  $\varphi_1$  is a valid formula of the language  $L^\circ$ . The proof of this fact is simple. We take an arbitrary model  $M_k = \langle W, w_0, \Omega, I \rangle$  and an assignment  $\alpha$  in  $M_k$ . Then one of the following items is the case

$$\text{a) } [P(tx)Q(x)]_w^{l,\alpha} = T(\text{true}) \qquad \text{b) } [P(tx)Q(x)]_w^{l,\alpha} = F(\text{false})$$

Suppose a) is the case, i.e.  $[P(tx)Q(x)]_w^{l,\alpha} = T$ . So, there is in  $w_0$  an assignment  $\alpha$ , so that the object  $(tx)Q(x)$  is P. According to Def. 5.5. the existence of such an object  $(tx)Q(x)$  makes the sentence  $\exists yQ(y)$  true at  $w_0$ . In this case  $\varphi_1$  is true in an *arbitrary* model  $M_k$  in  $w_0$  (i.e.  $\varphi_1$  is valid; cf Def.  $Z_2, Z_3$ ).

<sup>14</sup> Cf. E Zalta, *Logical and Analytic Truths That Are Not Necessary* in *Journal of Philosophy* 85/2/1988, 57-74; 6.

The def.  $Z_1 - Z_3$  were written in the symbolism of the modal language  $L^\circ$ .

<sup>15</sup> Cf. G.E.Hughes; M.J. Cresswell, *A New Introduction to Modal Logic*, Routledge, London and New York, 1996, 243.

<sup>16</sup> Cf. 244.

<sup>17</sup> Cf. Zalta, 6.

If b) is the case, then  $\varphi_1$  is true in  $M_k$  (in  $w_0$ ) and the assignment  $\alpha$  (by the semantics of  $\supset$ ). So,  $\varphi_1$  is valid.

Another proof of the validity of  $\varphi_1$ <sup>18</sup>.

We show the contrapositive. Suppose there exists a model  $M_l$  in which the formula  $\varphi_1$  is false. That is

$$[P(tx)Q(x) \supset \exists yQ(y)]_{w_0}^{l,\alpha} = F, \text{ i.e.}$$

$$\text{a) } [P(tx)Q(x)]_{w_0}^{l,\alpha} = T \quad \text{and} \quad \text{b) } [\exists yQ(y)]_{w_0}^{l,\alpha} = F$$

From a) we deduce the existence of the object  $[[tx]Q(x)]_{w_0}^{l,\alpha}$ , hence  $[Q(x)]_{w_0}^{l,\beta} = T$  (according to Def. 2.3) for some assignment  $\beta$  x-variant of the assignment  $\alpha$ . That is  $[\exists xQ(x)]_{w_0}^{l,\alpha} = T$  (or, the same,  $[\exists yQ(y)]_{w_0}^{l,\alpha} = T$ , according to Def. 3.5), contrary to b).

2.  $\Upsilon \varphi_1$  is *not* a valid formula of the modal language  $L^\circ$ . Equivalent, there is a model  $M_n$  in which  $\Upsilon \varphi_1$  is false. That is

$$[P(tx)Q(x) \supset \exists yQ(y)]_{w_0}^{l,\alpha} = F, \text{ respective}$$

$$\{ [P(tx)Q(x)]_{w_0}^{l,\alpha} \supset [\exists yQ(y)]_{w_0}^{l,\alpha} \} = F, \text{ cf. Def. 3.3, hence}$$

$$[P(tx)Q(x)]_{w_0}^{l,\alpha} = T \text{ and } [\exists yQ(y)]_{w_0}^{l,\alpha} = F.$$

For the truth of the antecedent we choose the following conditions:

a).  $[txQ(x)]_{w_0}^{l,\alpha} = e$  and  $[PtxQ(x)]_{w_0}^{l,\alpha} = T$  for every  $w \in W$ , i.e. the (uniquely) Q-thing in the *actual* world is P in every world.

For the falsity of the consequent we take

b).  $[\exists yQ(y)]_{w_n}^{l,\alpha} = F$ , for some world  $w_n$ , i.e. there is a world at which nothing is Q.

At  $w_n$   $\varphi_1$  is not true, the antecedent of implication being true and the consequent false. So, in  $M_n$ ,  $\Upsilon \varphi_1$  is not true. Hence,  $\Upsilon \varphi_1$  is not valid. But we have to notice the following fact: the truth of the antecedent of  $\varphi_1$ , at  $w_n$ , is strictly conditioned by Def.  $Z_2$ , above. At  $w_n$ ,  $P(tx)Q(x)$  is true *on the basis* of the truth of this formula at *actual world*,  $w_0$ .

---

<sup>18</sup> According to Kripke's semantic (*Sem. Consid.*, 66) we assume that the truth value of a sentence entails the existence of the rep. object.

From these considerations, Zalta concludes:

A.  $\varphi_1$  is a valid formula but not necessary, for in  $M_n \ \forall \varphi_1$  is not true.

Therefore its negation,  $\neg \forall \varphi_1$ , is true, and then there exists a possible world at which  $\varphi_1$  is false. Consequently, the definition of validity must not use the concept necessary (as in the traditional logic).

B.  $\varphi_1$  is an analytic truth that is not necessary.

What is the basis of these distinctions?

Indisputably, they are founded by the Kripkean concept of validity, defined, in its turn, with respect to the actual world. What we earlier named „model”, in Kripke’s semantics is a „*model structure*”, i.e. an ordered triple  $(G, K, R)$ , where  $K$  is the set of all possible worlds,  $G$  is *the real* (actual) world and  $G \in K$ , and  $R$  is a reflexive relation on  $K$ , so that if  $H_1 R H_2$ , where  $H_1, H_2 \in K$ , then  $H_2$  is a possible world relative to  $H_1$ . A *model*  $\varphi$  on a model structure  $(G, K, R)$  assigns to each atomic formula a truth value in each world  $H \in K$ . For a given model, we can define, inductively, the assignments of truth values for every formula. From the *Completeness theorem* we can infer that a formula  $A$  is valid iff  $\varphi(A, G) = T$ , for every model  $\varphi$  on a model structure  $(G, K, R)$ , i.e. iff  $A$  is true in the *actual world*<sup>19</sup>.

Certainly, things were different in the case in which from the definition of the concepts „truth” and „validity” of a formula in a model we remove the specification: „in the actual world as a distinguished world”. We mention only two such definitions.

„... $\varphi$  is  $K$ -valid in  $L$  if and only if  $\varphi$  is a true sentence of  $L$  with respect to every member of  $K$ ”<sup>20</sup> (where  $K$  is a class of models for a language  $L$ ).

„ $A$  wff  $\alpha$  of modal logic is valid (with respect to a class  $C$  of frames) iff, for every  $\langle W, R \rangle \in C$ , and every model  $\langle W, R, V \rangle$  based on  $\langle W, R \rangle$ ,

$V(\alpha, w) = 1$  for every  $w \in W$ ”<sup>21</sup> (where  $W$  is the set of possible worlds,  $R$  is the accessibility relation and  $V$  is the valuation function).

Therefore, a modal formula  $\varphi$  is valid iff  $\varphi$  is true in every model and in every possible world. Two specific features emphasize the difference between Kripke’s (and Zalta’s) definition and the two definitions just mentioned. The first, elimination from the definition of the concept of truth (and consequently of validity) of the syntagm „in the actual world as a distinguished world”, and the second, defining the validity with respect to the *modal concept* of possible worlds.

<sup>19</sup> Cf. S. Kripke, *Semantical Considerations on Modal Logic*, 64.

<sup>20</sup> R. Montague, in *Formal Philosophy*, R. Thomason, ed., New Haven, Yale, 1970, 229-230.

<sup>21</sup> G. E. Hughes; M. J. Cresswell, *A New Introduction to Modal Logic*, Routledge, London and New York, 1968, 72; comp. and 244.

Is this difference relevant?

With respect to modal/intensional languages developed in Hughes-Cresswell or Montague the difference is harmless, these definitions being equivalent with Kripke's definition. Certainly, Zalta is right in saying that if the considered languages contain rigid descriptions, then things change. In this case the formula  $\varphi_1$  is not valid. For in  $M_n$ , under conditions a) and b) (above) (i.e. a) the (uniquely) Q-thing in the actual world is P in every world, and b) there is a world,  $w_n$ , at which nothing is Q)  $\varphi_1$  is not true, and hence  $\varphi_1$  is not valid.

Therefore, all depends on the reference to the actual world<sup>22</sup>. The inclusion in the truth definition of the syntagm of reference to the world  $w_0$  (Zalta's option) would be „a matter of logic!” (11) (I do not see how!). Certainly, in this way, the extension of a modal language with „references to the actual world” keeps the definitions of truth and validity unchanged. But this option is of the same „metaphysical” sort as the alternative option, that of cancellation of syntagm, case in which the definition of validity, for instance, includes the modal concept of necessity. This alternative is similar, after all, to the Davis's and Humberstone's distinction between two different concepts of validity: „real world” validity (Kripke's sense) and „general” validity (alternative option)<sup>23</sup>.

The two options based on „actual world as a distinguished world” legitimate two distinct ways of discourse. In Hughes's and Cresswell's sense, mentioned above, the valid formulas are *logical and necessary truths*, a way of speaking unacceptable for the alternative option, in which validity is a logic-formal concept and necessity a *metaphysical-material* one<sup>24</sup>.

In this last case  $\varphi_1$  is an example of a valid formula (i.e. logical truth) that is *contingent*, for neither  $\varphi_1$  nor its negation is necessary (both of them,  $\varphi_1$  and  $\neg \varphi_1$ , are possible). More,  $\varphi_1$  is an analytic truth and, therefore, *a priori*<sup>25</sup>.

In Kripke, the idea of „actual world as a distinguished world”, from the modal semantics, comes out also in *Naming and Necessity*. A rigid designator denotes something in *every* possible world (48). And „possible worlds” are nothing but „counterfactual situations” (15) to the factual situation (i.e. actual world). From this results the meaning of modal concepts. A rigid designator denotes something *necessary*, e.g. the name Nixon. But this does not mean that the *existence* of Nixon is a

<sup>22</sup> This reference can be made explicit using the rigid designators, actuality operators etc.

<sup>23</sup> M. Davis, L. Humberstone, „Two Notions of Necessity”, *Philosophical Studies*, 38/1980, 1-30.

<sup>24</sup> In “logic of demonstratives”, D. Kaplan distinguishes the two concepts on basis of a preliminary distinction between character and content:

“The bearers of logical truth and of contingency are different entities. It is the *character* (or, the sentence, if you prefer) that is logically true, producing a true content in every context. But is the content (the proposition, if you will) that is contingent or necessary” (“Demonstratives”, in *Themes from Kaplan*, 540).

<sup>25</sup> Unlike Kripke, where analytic = necessary + a priori: “something which is analytically true will be both necessary and *a priori*”, *Naming and Necessity*, 39.

necessary one. Similarly, numerical symbols necessarily denote the respective numbers. The appeal to the concept of possible worlds for the explanation of the meaning of „necessary” shows that *metaphysical possibility* is the fundamental modal notion (whether something could or could not have failed to be so) (36)<sup>26</sup>.

Finally, we mention another author for whom the idea of actual world as a „distinguished world” is conceptual relevant. In Putnam, the Kripkean doctrine, according to which the terms that designate natural kinds (natural-kind words) are rigid designators, becomes the doctrine of indexical expressions. „... words like "water" have an unnoticed indexical component: "water" is stuff that bears a certain similarity relation to the water *around here*. Water at another time or in another place or even in another possible world has to bear the same relation (liquid) to *our* "water" in order to be water”<sup>27</sup>.

Similar to Kripke’s doctrine, for Putnam the essential features of an *x* in *actual world*, once uncovered, become rigid designators. „Once we have discovered that water (in the actual world) is  $H_2O$ , *nothing counts as a possible world in which water isn't  $H_2O$* ” (233).

But what happens when the syntagm „in the actual world” is removed? Certainly, Putnam’s conceptualization would be radically distorted. „Water” ceases to be a rigid designator, the sentence „Water has the structure  $H_2O$ ” is not a necessary truth and the space of possibility coincides with that of conceivability.

By keeping this syntagm, on the other hand, the extension of possibility is restricted. „... if a "logically possible" statement is one that holds in some "logically possible world", it isn't logically possible that water isn't  $H_2O$  [...] Conceivability is no proof of logical possibility” (233).

Of course, this thesis of rigidity of the terms that denote natural kinds has another consequence than its elimination. We mention only one. In the case „water” is  $H_2O$  in every possible world results that scientific language has the same sense in every possible world and, further, that the world is intelligible by itself, independent from some way by which we „read” it. But this is a very difficult thesis.

### § 3. Concluding remarks

The reflection on the metaphysical concept „necessary”, by introduction of an elaborate conceptual device (i.e. the semantics of possible world) entails a re-interpretation of the kantian conceptual pairs. More, the analysis reveals that the interrelations between these kantian concepts depend on incorporation of some thesis,

<sup>26</sup> The concept of *metaphysical possibility* replaces, beginning with “Semantical Analysis of Modal Logic I” (*Zeitschrift für math. Logik und Grundlagen der Math.* 9/1963, 67-96), the previous concept of *logical possibility*. The pioneer of this concept is R. Carnap (“Modality and Quantification”, *Journal of Symbolic Logic* 11/2/1976, 33-64), where “worlds” are the *logical* possible worlds (state descriptions or models), in which *every consistent* assignment is admitted. In a such sense of the concept, the essentialist doctrine from *Naming and Necessity* becomes unacceptable.

<sup>27</sup> H. Putnam, *Philosophical Papers*, II, (*Mind, Language and Reality*), Cambridge U.P., 1986, 234.

whose nature is a *metaphysical* one. We showed only the relevance of the thesis of „actual world as a distinguished world”. The elimination or keeping of this item establishes the naming of a truth as necessary or not and, implicitly, the relationships with the other kantian concepts. Finally, an option determines the meaning of some fundamental logical concepts (e.g. validity) and, therefore, the whole configuration of formalism.

## PENSER L'ESPACE: IDEALISME KANTIEN ET PSYCHOLOGIE DESCRIPTIVE

VICTOR POPESCU

**RESUME.** L'auteur propose un parallèle entre l'esthétique transcendantale de Kant, surtout le chapitre dédié au problème de l'espace, et la théorie de l'espace du philosophe autrichien Carl Stumpf (1848-1936). Après une courte exposition du criticisme kantien, il présente les principaux points de la théorie psychologique et «phénoménologique» de l'espace du philosophe autrichien, ancien élève de Brentano, et finit par avancer une solution de compromis, l'ontologie écologique, inspirée par Barry Smith.

### 1. INTRODUCTION

Après deux siècles d'exégèse philosophique, le dossier de la réception de la pensée kantienne est devenu un mélange ample et déconcertant. Aujourd'hui l'on n'est plus capable de dessiner un tableau intégral des études et des thèmes kantien. Cependant, en dépit de la diversité thématique des recherches kantien, une classification des courants philosophiques qui ont dialogués avec l'héritage kantien n'est pas impossible. Par exemple, à l'intérieur de l'espace de langue allemande, l'on parle souvent des «néo-kantiens» (Windelband, Cassirer), des «idéalistes allemandes» (Hegel, Fichte), des «phénoménologues» (on connaît l'intérêt de Husserl pour la «logique transcendantale», mais aussi les interprétations ontologiques de Heidegger), des «épistémologues constructivistes» (voir l'Ecole d'Erlangen) ou bien des «rationalistes kantien» (Habermas, K.-O. Appel)<sup>1</sup>. Toutefois l'on ne peut pas accepter cette vue générale sans défavoriser les penseurs «autrichiens», c'est-à-dire les philosophes issues de l'Ecole de Brentano ou du Cercle viennois. C'est pourquoi on considère qu'il serait juste de revivifier cette veine philosophique et de tirer profit de son attitude critique, même négative, à l'égard des idées kantien. Concrètement, ce sera à travers la théorie de l'espace de Carl Stumpf (1848-1936), ancien élève de Brentano, que l'on tentera de souligner les enjeux et les raisons qui définissent les rapports critiques des philosophes autrichiens avec Kant.

En ce qui suit, on résumera d'abord la théorie kantienne de l'espace intuitif pur (forme *a priori* de l'expérience externe) et la théorie concurrente de l'espace-contenu proposée par Stumpf. Ensuite on rappellera les principaux arguments contre le transcendantalisme kantien, tels qu'ils sont avancés par la psychologie de la perception. Puis on démontrera qu'il n'y s'agit pas d'une opposition effective entre deux théories incompatibles, car les significations de l'espace chez Kant et Stumpf ne sont pas totalement

---

<sup>1</sup> Pour le débat concernant l'homogénéité du dernier courant, voir Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, Aubier, Paris, p. 31.

superposables. Enfin, on proposera l'intégration de ces deux points de vue (chacun pertinent localement) dans une ontologie élargie. Il s'agit d'une «ontologie écologique», adéquate pour comprendre d'un même coup la représentation de l'espace (concept ou intuition) et les lois matérielles de l'organisation des objets spatiaux.

## 2. LES ÉCHOS DE LA PHILOSOPHIE KANTIENNE EN AUTRICHE

Même si l'activité proprement-dite de Stumpf ne se déploie pas en Autriche<sup>2</sup>, son appartenance à l'école brentanienne et même son catholicisme sont de arguments suffisants pour l'admettre dans le courant de la «philosophie autrichienne». L'étiquette n'est pas arbitraire, car la philosophie diffusée autour de Vienne à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle possède sa propre individualité et ses propres constantes (réalisme, scientisme, critique du langage, etc.). Une fois qu'on reconnaît l'appartenance de Stumpf à la tradition qui remonte de Brentano jusqu'à Wittgenstein, l'intégration de Carl Stumpf à l'intérieur du «continent spirituel nommé Autriche»<sup>3</sup> devient un acte nécessaire et récupérateur. Pour mieux comprendre la critique de Stumpf dirigée contre le transcendantalisme kantien, il serait utile de faire un bref inventaire des rapports entre la pensée autrichienne (syntagme qui n'a pas un sens strictement géographique) et la philosophie de Kant. Les quatre points que l'on considère pertinents pour cet article caractérisent à la fois l'école brentanienne et le cercle néopositiviste viennois.

1. Si l'on prend en compte le contexte social et idéologique de l'Autriche, l'on parle d'un «rejet institutionnel» de la philosophie kantienne. Aux yeux de l'Eglise catholique autrichienne, l'éthique formelle et rationnelle de Kant risque d'effacer l'élément affectif de la croyance et d'écarter Dieu en le remplaçant par une raison pure autonome (qui se donne ses propres lois). Pour Brentano, philosophe proche au réalisme de la philosophie catholique, le kantisme est le signe du régresse en philosophie et les idéals synthétiques *a priori* ne sont que des «préjugés aveugles». De plus, la science ne doit pas être séparée de la foi religieuse<sup>4</sup>.

2. Une autre marque de l'espace philosophique autrichien vient du refus du relativisme et de l'historicisme, attitudes imposées par la révolution kantienne. En revanche les penseurs autrichiens sont plutôt des adeptes du réalisme et de l'«objectivisme». Ils trouvent que la réalité coïncide avec les atomes et les énergies de la physique et que l'on peut déceler des lois logiques et psychologiques qui n'ont rien à faire avec la subjectivité transcendante.

3. En ce qui concerne le problème de l'*a priori*, le terme perd ses connotations kantienne et désigne soit une vérité analytique (le cas où on nie la possibilité des jugements synthétiques *a priori*) soit une structure ordonnatrice du monde objectif, indépendant par rapport aux représentations du sujet.

<sup>2</sup> Carl Stumpf, ancien élève de Brentano, soutient sa thèse à Würzburg (1868) avec son maître. Puis il enseigne la psychologie à Berlin et y fonde un laboratoire de psychologie expérimentale, d'où partiront plus tard les trois cofondateurs de la psychologie de la forme: Wertheimer, Koffka et Köhler. Stumpf est devenu connu surtout grâce aux études dédiées à la psychologie du son (voir les deux tomes de *Tonpsychologie*, 1883 ; 1890), raison pour laquelle il est maintenant vu comme l'initiateur de l'étude expérimental de la musique (cf l'article *Carl Stumpf* dans l'*Encyclopaedia Universalis*, 1995)

<sup>3</sup> Cf. Peter Kampitz, *Zwischen Schein und Wirklichkeit. Eine kleine Geschichte der österreichischen Philosophie*, Vienne, 1984.

<sup>4</sup> Voir David F. Lindenfeld, *The Transformation of Positivism. Alexius Meinong and European Thought. 1880-1920*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1980, pp. 43-44.

4. Enfin, on peut signaler une tendance à bâtir des structures ontologiques (voir les totalités méréologiques de l'école brentantienne) et un intérêt manifeste pour la hiérarchisation ontologique des diverses entités conçues dans les sciences du réel<sup>5</sup>.

Ces idées typiques pour la philosophie autrichienne retentissent visiblement dans la théorie de l'espace construite par Stumpf, penseur qui suit les conseils de Brentano et critique l'«esthétique transcendantale» mise en oeuvre par Kant.

### 3. LES PREMISSES DE L' «ESTHÉTIQUE TRANSCENDANTALE»

L'*Esthétique transcendantale*, chapitre qui ouvre la *Critique de la raison pure*, est le produit d'une démarche prolongée, jalonnée par diverses influences philosophiques. Si l'on dirige l'attention vers le thème de l'espace, telle qu'il est présent dans les écrits kantien, on y découvre un trajet assez compliqué, qui a comme point de départ une position réaliste et physicaliste. C'est dans le texte de 1768, *Le premier fondement de la différence des lieux*, que l'on trouve une conception tributaire à la physique mathématique de Newton. Les figures spatiales ne reçoivent pas leurs déterminations à partir des relations réciproques. Car le rapport entre deux lieux suppose seulement la région particulière qui les entoure. Or cette région a besoin, elle aussi, d'un encadrement plus large. Dans ce cas, comment pourra-t-on surpasser la progression à l'infini (car, chaque fois, ladite région requière un espace plus large, etc.)? Kant nous répond: c'est la relation avec l'*espace absolu* qui assure toute «localisation» et toute coordination du système des régions et des lieux. Notons encore que l'espace absolu n'est pas un objet de la sensation car il est censé soutenir la représentation *a priori*, qui rend possible les rapports externes. L'espace absolu n'est pas accessible immédiatement à la perception; pourtant il est «entrevu» à travers les rapports externes<sup>6</sup>.

En 1768 Kant est un partisan de la théorie newtonienne de l'espace. Le problème qui surgit toute de suite peut être formulé de la manière suivante: l'espace est quelque chose de *réel*, alors il ne pourra toucher notre esprit qu'à l'entremis des sens. L'espace sera alors apporté par une «impression» venue du dehors. La suite ne sera pas convenable à l'épistémologie de Kant, parce que la science de l'espace deviendrait une simple «impression» et la géométrie un «impressionnisme»<sup>7</sup>. Il faut encore deux ans pour que ce paradoxe ait un effet sur la théorie de Kant. C'est en 1770 qu'il publie une nouvelle dissertation (originellement, en latin): *La forme et les principes du monde sensible et du monde intelligible*, tout court *La dissertation de 1770*. Maintenant il refuse la réification de l'espace. Son but est d'éviter la relativisation de la science géométrique: «L'espace n'est pas quelque chose d'objectif et de réel, ni une substance, ni un accident, ni une relation; mais quelque chose de *subjectif* et d'idéal, issue de la nature de l'esprit par une loi fixe à la manière d'un schéma destiné à coordonner absolument tout ce qui est apporté du dehors par les sens. Ceux qui soutiennent la réalité de l'espace, ou bien le conçoivent comme un *réceptacle* absolu et sans limites des choses possibles [...] rejettent la géométrie du sommet de la certitude dans les rangs des sciences dont les principes sont empiriques. Car si toutes les modalités de

<sup>5</sup> Voir Barry Smith, *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, Chicago, Open Court, 1994, pp. 3-4.

<sup>6</sup> Voir Augusto Guzzo, *Kant precritico*, Torino, Fratelli Bocca Editori, 1924, p. 137 et sq.

<sup>7</sup> L'usage de cette expression plastique est proposé dans Jean Beaufret, *Leçons de philosophie*, t. II, Paris, Editions du Seuil, 1998.

l'espace sont empruntées simplement par l'expérience aux relations extérieures les axiomes géométriques n'ont qu'une universalité comparative, telle qu'on obtient par induction»<sup>8</sup>.

Dans la *Dissertation de 1770* l'espace ne peut plus être «donné» comme un objet réel nous affectant du dehors. Le concept de l'espace n'est pas abstrait des sensations externes, il est par contre une «représentation singulière comprenant en soi toutes choses», une intuition de l'âme capable de soutenir chaque démonstration géométrique<sup>9</sup>.

La «critique de la raison pure» reprend en gros les idées présentes dans le texte de 1770. L'*Introduction* de la première *Critique* anticipe en quelque sorte quel sera le statut de l'espace dans le système transcendantale: les intuitions pures doivent apporter l'élément de nouveauté (c'est-à-dire assurer la synthèse) dans les jugements de la mathématique pure. Par exemple, le concept de la ligne droite s'ajoute indépendamment au concept quantitatif de «la plus courte» droite et, ainsi, on aboutit à l'axiome (qui reste un jugement synthétique) selon laquelle la ligne droite entre deux points est la plus courte<sup>10</sup>. L'intuition de l'espace devient le support fondamental des jugements géométriques apodictiques; elle est une connaissance pure au sens transcendantal, voir «une pure forme de la sensibilité» indépendante de tout objet réel<sup>11</sup>. La conception kantienne de l'espace comme intuition pure qui organise les sensations n'est pas imposée comme une vérité allant de soi. La pureté et l'apriorité de l'espace font l'objet d'une «exposition métaphysique» et d'une «exposition transcendantale». En ce qui suit l'on va analyser le premier point et le deuxième point de l'«exposition métaphysique» en polémique avec les arguments contraires soutenus par Carl Stumpf, qui nie l'apriorité de la forme subjective de l'espace. Jusqu'à cela, on va tenter d'offrir une brève présentation de la conception de Stumpf concernant la nature et l'origine de l'espace.

#### 4. L'ESPACE SELON LA «PHÉNOMÉNOLOGIE» DE STUMPF

Lorsque l'on parle de l'école Brentanienne, on invoque toujours l'évidence inébranlable de la «perception interne» (Brentano) ou la méthodologie scientifique de la mensuration et des expérimentations psycho-physiologiques (Stumpf, von Ehrenfels). Toutefois on court le risque de minimaliser l'importance de l'école de Brentano. Aux traits déjà mentionnés on doit ajouter également l'intérêt considérable (a) pour les phénomènes (*Erscheinungen*) en tant que contenus sensibles (étendues, couleurs, sons), (b) pour les actes (fonctions) psychiques auto-donnés (jugements, désirs) et (c) pour les structures conceptuelles, les «formations» de l'esprit (états de choses, valeurs), qui n'ont aucune autonomie et doivent leur existence aux actes de la psyché humaine<sup>12</sup>. Notons que les structures conceptuelles font l'objet de l'«eidétique» et que les actes psychiques sont décrits par la «psychologie fonctionnelle» (*Funktionspsychologie*), c'est-à-dire la psychologie au sens strict. Quant aux «phénomènes», ils sont pris en compte par une

<sup>8</sup> Emmanuel Kant, *La dissertation de 1770* (traduction par Paul Mouy), Paris, J. Vrin, 1976, p. 69.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 65-67.

<sup>10</sup> Voir Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié), Paris, Gallimard, 1980, p. 76.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>12</sup> Cf. Carl Stumpf, «Erscheinungen und psychische Funktionen» in *Abhandlungen der philosophisch-historischen Classe der königlich bayerische Akademie der Wissenschaften*, Abh. V, Berlin, 1906, pp. 4-6.

discipline distincte – *la phénoménologie (Phänomenologie)*<sup>13</sup> – qui décrit les phénomènes selon leurs lois structurelles immanentes, qui doivent être distinguées soigneusement des lois causales (physiques)<sup>14</sup>. Concrètement, le but d'une phénoménologie de l'espace sera de décrire les lois d'organisation de la matière sensible du champ perceptif sous une forme déjà «synthétisée», selon les relations spatiales (en haut – en bas, à droite – à gauche) et en conformité avec les rapports de dépendance entre les contenus sensibles (couleur, étendu, son, sensation tactile, odeur).

Pour Stumpf l'espace n'est ni un ordre (un ordre de coexistence – Leibniz), ni une «condition psychique subjective», une faculté kantienne préalable<sup>15</sup>, il est plutôt un contenu – un contenu des sensations<sup>16</sup>. En outre l'espace n'est pas un contenu indépendant (autonome) qui puisse être appréhendé, dans l'expérience factice, pour lui-même. Par contre, l'espace apparaît chaque fois accompagné par une qualité sensible spatialisée, avec laquelle il compose un «contenu indivisible», un «tout»<sup>17</sup>. On peut, bien sûr, distinguer entre qualité et espace, mais cette distinction reste une simple abstraction, car en réalité la perception ne peut pas se manquer des qualités: «en tout cas, il est absurde de vouloir voir les rapports spatiaux et le mouvement sans couleur»<sup>18</sup>. De plus, l'association qui les rejoint dans un tout unitaire n'est pas une relation contiguë, obtenue suite à une association psychique fortuite des deux représentations indépendantes. Par contre, elle a un caractère nécessaire et objectif, c'est-à-dire une valeur ontologique: «Le propre de ces deux contenus n'est pas seulement le fait qu'ils soient perçus et représentés toujours ensemble, mais aussi le fait que dans le premier moment de la conscience l'un soit d'ores et déjà avec l'autre. Cette connexion n'est pas l'effet d'un mécanisme empirique quelconque, mais il y a une nécessité logique qui est en œuvre ici (situation analogue à l'impossibilité de représenter la qualité sans aucune intensité)»<sup>19</sup>.

Réduire l'espace-extension à une «tache colorée» serait une erreur évidente, car l'espace comprend aussi l'idée d'une structuration du champ perceptif (tactile, visuel, auditif etc.). Toute sensation occupe son propre lieu dans l'ordre des choses en s'individualisant par rapport aux autres sensations (complexes de sensations). Pour qu'elle soit possible, l'individuation présuppose une spatialité *a priori*, donnée en avance ou au moins en même temps avec les sensations. L'empirisme perde de vue le fait que chaque donnée empirique s'arrange dans un ordre spatial et est localisée dans une structure préalable. Quand l'on regard le ciel l'on ne voit pas d'abord des morceaux étendus qui fusionnent après coup, mais, par contre, ce qu'on voit premièrement c'est un tout: «je n'ai pas une somme de sensations particulières, mais un tout»<sup>20</sup>. Il en découle non seulement que toute couleur sera étendue, mais aussi que toute étendue

<sup>13</sup> La phénoménologie de Stumpf (comprenant exclusivement les contenus sensibles) ne se confond pas avec la phénoménologie husserlienne: celle-ci décrit non seulement les données hylétiques, mais aussi les actes et les objets intentionnels.

<sup>14</sup> Cf. C. Stumpf, «Zur Einleitung der Wissenschaften» in *Abhandlungen der philosophisch-historischen Classe der königlich bayerische Akademie der Wissenschaften*, Abh. V, Berlin, 1906, p. 28.

<sup>15</sup> C. Stumpf, *Über den psychologische Ursprung der Raumvorstellung*, Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1873, pp. 15, 26, 275.

<sup>16</sup> C. Stumpf, «Erscheinungen und psychische Funktionen», ed. cit., p. 4.

<sup>17</sup> C. Stumpf, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, ed. cit., pp. 7-9.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 19-21.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 114-115.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 82; 121.

s'intégrera dans un système de places interdépendantes, un système similaire à ce que les géomètres appellent par le nom de «multiplicité» (le concept topologique appartient de droit à Riemann): «On sait que les couleurs s'ordonnent dans l'espace et que les mêmes qualités nous apparaissent sous divers ordres spatiaux. [...] En général, il y a plusieurs types de principes d'ordre qui peuvent être détachés partant du contenu des sensations. On aboutit à ce qu'on peut appeler, selon une expression moderne, une multiplicité (*Mannigfaltigkeit*) d'une ou de plusieurs dimensions et on comprend par cela non seulement l'espace et le temps mais aussi le système des qualités (couleur, son, intensité, luminosité, degré de saturation et toute autre chose qui peut être distingué dans une sensation). Ces multiplicités permettent, jusqu'à un certain point, l'emploi de la méthode mathématique sans qu'il s'agisse d'un simple transfère des analogies spatiales. Le système des lieux qui définit l'espace n'est qu'une classe particulière de multiplicité»<sup>21</sup>.

Contrairement aux autres théories concurrentes (Lotze, von Helmholtz), les sensations musculaires n'ont pas, selon Stumpf, un rôle constitutif, fondateur, pour la représentation de l'espace. Il n'y a aucune liaison nécessaire, aucune motivation, entre les sensations du mouvement et les sensations localisées. Les dernières sont des contenus (visuels, tactiles) purs et doivent conserver leur «pureté», malgré tout essai «empirique» ou physiologique de les réduire ou mélanger avec les «stimuli» du monde réel ou avec les sensations musculaires<sup>22</sup>. Le champ perceptif est présent effectivement, dans toute sa plénitude, dans chaque regard, toucher etc., car l'espace-multiplicité n'est pas une représentation mais une structure onto-logique des objets libres de tout constituant empirique – sensations kinesthésiques, données visuelles, tactiles etc. C'est sera seulement à partir de ces arguments (mi-ontologiques, mi-psychologiques) qu'on pourra comprendre les raisons pour lesquelles Stumpf prend l'*Esthétique transcendantale* kantienne pour inadéquate.

## 5. LA CRITIQUE DE STUMPF. L'ESPACE ENTRE REPRÉSENTATION PURE ET MULTIPLICITÉ SENSIBLE

Dans son premier livre de 1873 (*L'origine psychologique de la représentation de l'espace*) Stumpf considère utile de reprendre les principales doctrines concernant la nature de l'espace. Le moment «Kant» n'est pas oublié dans le panorama des théories de l'espace. On lui accorde plus de vingt pages très critiques: la théorie transcendantale de l'espace est démolie pas à pas avec les outils de la psychologie descriptive. Les principales objections soulevées par Stumpf peuvent être rangées selon trois types d'argumentation (concernant la pureté de l'espace transcendantal), tels qu'ils sont présents dans l'*Esthétique transcendantale*. Ces arguments renvoient aux points suivants: (1) la différence radicale entre matière sensible et forme purifiée; (2) les relations externes des choses qui supposent une représentation antérieure (le premier paragraphe de l'exposition métaphysique du concept de l'espace); (3) la possibilité de concevoir l'espace en absence des couleurs (le deuxième paragraphe de l'exposition métaphysique). Le principal but visé par les objections de Stumpf est de prouver que l'espace perceptif n'est pas une «représentation subjective pure», mais, par contre, un contenu qui devient «visible»

<sup>21</sup> C. Stumpf, «Psychologie und Erkenntnistheorie» in *Abhandlungen der philosophisch-historische Classe der königlich bayerische Akademie der Wissenschaften*, 19 (2. Abtheilung), Franz, München 1891, pp. 484-485.

<sup>22</sup> Voir C. Stumpf, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, ed. cit., p. 93 et sq.

dans un instant coïncidant avec celui de l'apparition des données sensibles (couleurs, sons). En d'autres termes, Stumpf veut démontrer que l'espace (la forme du phénomène externe) n'a pas une autre nature (origine) que les qualités sensibles (la matière).

C'est bien dans le premier paragraphe de l'*Esthétique transcendantale* que l'on apprend la différence, essentielle pour Kant, entre *matière* des phénomènes (sensation) et *forme* des phénomènes. Cette différence assure l'organisation du divers sensible sous certains rapports. Mais, «comme ce en quoi seulement les sensations peuvent s'ordonner et être mises en une certaine forme ne peut pas être lui-même sensation, il suit que [...] sa forme doit se trouver prête *a priori* dans l'esprit» de telle manière que cette forme (espace ou temps) doit être considérée indépendamment de toute sensation<sup>23</sup>. Autrement dit, l'espace, en tant que forme du phénomène, est un *critère d'organisation* qui ne peut pas être mêlé à la matière sensible. Il n'est pas donné comme un contenu sensible, mais il est présent seulement à titre de représentation pure de l'âme humain.

A ce type d'argumentation, Stumpf rétorque que le critère d'organisation est perçu toujours de la même façon que les choses mises en ordre. Ce critère-là est un «contenu absolu» qui ne peut pas manquer du champ perceptif. Autrement, il ne pourrait pas être reconnu, fait qui annulerait tout rapport possible. Dès qu'on prend l'exemple du rangement des livres selon leurs auteurs ou leurs grandeurs, on voit que ces critères sont donnés positivement et concrètement. Fait qui vaut aussi pour l'espace, qui sera un contenu *donné* dans le champ de la perception et censé ordonner les choses spatiales: «Il n'y a aucun ordre (ou relation) sans un contenu positif absolu, qui assure cet ordre»<sup>24</sup>. Dans ce cas-là, si l'on acceptait la position de Kant, on aboutirait au paradoxe suivant: l'espace ordonne les sensations *en conformité* avec lui, sans pourtant être un contenu *donné* dans l'expérience intuitive, même s'il est un critère d'organisation. Or, si on prend en compte la définition du critère d'organisation, on conclut qu'il doit être perçu ensemble avec la matière sensible mise en ordre. Ainsi, la thèse de Kant s'avère être contradictoire. Elle doit être remplacée par la théorie selon laquelle et l'espace, et les sensations (les qualités) arrivent dans l'expérience «à travers une sensation immédiate dans la même façon»<sup>25</sup>.

Un deuxième argument mise en cause par Stumpf est le premier point de l'«exposition métaphysique» du concept de l'espace (inclus dans l'*Esthétique transcendantale*) dont on propose le nom de l'«argument des rapports externes». Le voilà dans sa propre expression qui implique l'opposition tacite par rapport à Leibniz: «L'espace n'est pas un concept empirique, qui ait été tiré d'expériences externes.» Car «pour que je puisse me représenter les choses comme en dehors et à côté les unes des autres, et par conséquent comme n'étant pas seulement différentes, mais placées en des lieux différents, il faut que la représentation de l'espace soit déjà posée comme fondement. Par suite, la représentation de l'espace ne peut pas être empruntée aux rapports des phénomènes externes par expérience, mais cette expérience externe n'est elle-même possible qu'au moyen de cette représentation»<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, ed. cit., p. 88.

<sup>24</sup> C. Stumpf, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, ed. cit., p. 15.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 15-16.

<sup>26</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, ed. cit., p. 91.

L'espace kantien doit fonder *a priori* chaque représentation spatiale, y compris le rapport d'être à côté. Pour réfuter ce deuxième argument, Stumpf relève d'abord que la thèse kantienne implique le fait que chaque représentation du rapport qui met A à côté de B nécessite encore une co-représentation, un intervalle percevable: entre A et B, on devrait donc co-percevoir un lieu intermédiaire – le lieu C. Pourtant, en réalité, la différence de lieu entre deux choses est percevable sans aucun lieu intermédiaire. On peut, par exemple, balayer le regard à partir d'une chose vers l'autre tout en ignorant les choses interposées (on pourrait même fermer les yeux au moment où le regard travers l'espace intermédiaire, affirme Stumpf). Le troisième lieu (C) ne surgit pas nécessairement dans la perception de rapports externes, donc l'«argument des rapports externes» n'est pas soutenable. Il ne découle que l'espace n'a pas le droit de se réclamer comme forme subjective pure qui range les contenus sensibles. Pour Stumpf, la structure de l'espace-multiplicité (comme structure totale) comprend la possibilité de mesurer l'intervalle qui sépare deux lieux, sans qu'on soit obligé à le percevoir comme partie d'une série des lieux consécutifs.

La troisième cible de la critique psychologique de Stumpf est le deuxième point de l'«exposition métaphysique» du concept de l'espace, baptisé par nous comme l'«argument de l'indépendance unilatérale»: si l'on imagine un corps dépourvu des attributs essentiels (force, substance, couleur, appartenance), Kant nous assure qu'il reste toujours quelque chose qu'on ne peut éliminer sans détruire le corps même: ce «résidu» est l'étendu, c'est-à-dire la forme spatiale. Ce qui revient à dire qu'«on ne peut jamais se représenter qu'il n'y a point d'espace, quoiqu'on puisse penser qu'il ne s'y trouve pas d'objets»<sup>27</sup>. On peut donc représenter l'espace sans qualités, mais la réciproque est inacceptable: il est impossible de penser une qualité indépendamment de la forme pure de la sensibilité externe, voir l'espace. En conclusion, c'est l'espace qui détermine le phénomène, et non pas l'inverse, l'espace est une forme pure séparée de la matière, il est une «représentation *a priori*, servant nécessairement de fondement aux phénomènes externes»<sup>28</sup>.

Kant nous suggère de nous figurer un espace complètement dépourvu de tout contenu sensible. Pourtant cet expérience est illusoire. On peut pas, d'aucune manière, «représenter l'espace sans qualité, c'est-à-dire dire sans couleurs, si on parle du sens de la vue, ou sans sensations tactiles, si on prend en compte le sens du toucher»<sup>29</sup>. Stumpf accepte que l'espace est concevable séparément, mais seulement d'une manière abstraite, voir géométrique. En réalité, la qualité est inséparable par rapport à l'espace. Car, argumente Stumpf, même quand je ferme les yeux, il y a une qualité qui persiste – la couleur (la tache) noire. Partant, Stumpf réfutera l'«argument de l'indépendance unilatérale» de l'espace, en affirmant: «Lorsque Kant a dit que 'si on élimine de la pensée les couleurs, l'espace perdure', il aurait dû dire: 'si on écarte toute couleur de la pensée, c'est le noir (la tache noire) qui perdure'»<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> C. Stumpf, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, ed. cit., p. 19.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 23. Un autre contre-exemple psychologique offert par Stumpf vise les aveugles innés pour lesquelles «l'espace n'est qu'une manière d'élargir les sensations tactiles», fait qui prouve encore une fois qu'on ne peut pas penser l'espace sans admettre l'apport nécessaire et fondateur de la matière sensible (voir *ibidem*, p. 23-24).

Après toutes ces trois critiques de la théorie transcendantale de l'espace, Stumpf conclut en disant que l'espace n'est pas une faculté subjective, mais un principe ordonnateur immanent au champ perceptif. L'espace et ses rapports surviennent dans le champ perceptif avec leurs propres lois, qui ne doivent rien à l'activité structurante de la subjectivité transcendantale. Si l'espace était une activité intervenant dans la représentation, cela signifierait que les qualités sensibles ne se rangent pas du premier coup et que «c'est nous qui le rangeons l'une après l'autre»<sup>31</sup>. Cependant, l'on a vu déjà, «l'espace ne désigne pas la réalisation d'un ordre, [...] mais plutôt le contenu positif absolu qui soutient l'ordre et qui la distingue d'autres genres d'ordre (voir, l'ordre temporelle)»<sup>32</sup>. Une fois qu'on a rejeté la conception transcendantale de l'espace, il faudrait ajouter que l'espace n'est en plus ni un objet, ni une réalité effective. L'espace est plutôt une possibilité spécifique (dans le sens d'Aristote) qui s'actualise quand la chose y est présente. Il est un «médium» virtuel, une «quasi-substance qui englobe et pénètre toutes les choses, sans qu'il soit pourtant une substance au sens commun du terme»<sup>33</sup>. Pour Stumpf, l'espace doit être figuré comme une multiplicité potentielle des lieux, comme un réseau d'alvéoles possibles s'actualisant au même moment de l'individualisation d'une chose matérielle. Il y a donc des «lieux vides», qui ne sont pas encore réalisés, tout en étant logiquement et physiquement possibles. Dans ce cas, le mouvement n'est qu'une «actualisation» de ces alvéoles vides (non-réalisés ontiquement), car «par son déplacement continu, le corps actualise sans cesse des nouveaux lieux possibles»<sup>34</sup>.

## 6. CONCLUSIONS. L'AMBIGUÏTÉ DE L'ESPACE

Suivant la critique que Stumpf adresse, en tant que psychologue, à l'esthétique transcendantale mise en œuvre par Kant, l'on peut s'interroger qu'est-ce qu'il reste du transcendantalisme kantien. L'*Esthétique transcendantale* de l'espace, est-elle encore en état de nous livrer une description soutenable concernant la nature de l'espace? Apparemment, c'est Stumpf qui propose le concept de l'espace le plus propre à l'expérience. Quant à Kant, on a l'impression est qu'il détourne son regard du monde réel, en parlant d'un espace abstrait, trop formelle pour assurer la cohérence interne de la matière sensible. Toutefois, pourra-t-on rétorquer, l'espace kantien n'est pas obligatoirement superposable à l'espace perceptif dont Stumpf nous parle. Suivant l'«exposition transcendantale» du concept de l'espace, l'on trouve que l'espace comme intuition pure (non empirique) n'a rien à faire avec le champ perceptif psychologique. Il s'agirait plutôt d'une représentation qui soutient la «conscience de nécessité» des propositions géométriques pures et synthétiques *a priori*<sup>35</sup>. C'est qui est en question dans l'*Esthétique transcendantale* de l'espace c'est l'espace du géomètre, notamment la représentation immédiate qui est opérante, d'une manière intuitive, dans chaque construction et démonstration apodictique de la géométrie. La critique entamée par Stumpf deviendrait alors sans objet. Car le concept de l'«espace» peut signifier deux choses complètement différentes: un champ perceptif total (Stumpf) et une représentation mathématique (Kant). L'espace est un concept ambigu (complexe), dont les sens multiples doivent être mises en lumière.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 25-26.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>33</sup> C. Stumpf, *Erkenntnislehre*, Band II, Leipzig, 1940, p. 662.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 664.

<sup>35</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, ed. cit., p. 93-94.

En reconnaissant le caractère ambigu de la spatialité, on constate l'inefficacité de toute approche unilatérale, quoi qu'il soit son caractère – psychologique ou mathématique. On propose en revanche une vision «pacifiste» capable d'intégrer la diversité sémantique du concept de l'espace. Il s'agit notamment d'une ontologie en couches superposées, une «ontologie écologique», pour reprendre l'expression avancée par Barry Smith<sup>36</sup>. Ce type d'ontologie comprend une série des «unités physiques et comportementales», voir des structures globales incluant en même temps les êtres humains concrets (les sujets qui lisent, regardent, mangent, marchent) et les objets matériels (les chaises, la rue, le couteau, etc.<sup>37</sup>). De plus, ces unités psycho-physiques seront hiérarchisées selon leurs propres «niches» écologiques, autrement dit selon leurs niveaux dans l'échelle ontologique. Pour ce qui est de l'espace, la «niche» du géomètre en se représentant le concept géométrique de l'espace, ne coïncide pas avec l'espace instrumental quotidien de l'homme qui marche dans la rue et ni avec l'espace cosmique visé par l'astronome. De même, la niche de l'humain n'est pas congruente avec les horizons d'un insecte ou d'un souri. Ce qui ne veut pas dire que chaque espèce biologique vie exclusivement dans son espace clos, comme une monade sans fenêtres. Ce type de solipsisme n'est pas possible parce que l'espace ne dépend pas seulement de la structure subjective des organes des sens. L'espace suppose en même temps un ajustement au monde objectif externe, de telle manière qu'on évite l'incommunicabilité entre les organismes doués des facultés perceptives différentes (situation imaginable du point de vue du constructivisme kantien). En conséquence, «tous les membres d'une famille d'espaces perceptuels mutuellement incompatibles peuvent s'avérer compatibles, après tout, si on les interprète comme des expressions de *partitions* distinctes, par exemple des partitions, à des niveaux différents de granularité, d'une seule et même réalité. Le monde (comme un fromage) peut être coupé en morceaux de plus d'une façon»<sup>38</sup>.

Cette nouvelle conception de l'«ontologie écologique» ne considère pas l'espace d'une manière unilatérale. Il n'est pas seulement une représentation intuitive pure du géomètre, et encore il ne se réduit pas à la structure physique du champ perceptif. L'espace comprend plusieurs facettes en fonction des partitions opérées par notre pouvoir abstraitif. Partant, la discussion en marge de la critique de Stumpf contre l'«esthétique kantienne» pourra être reprise en prenant en compte les divergences et les convergences des divers sens de l'«espace». Une étude approfondie sur ce thème pourra prouver aussi le fait que même les philosophes ne sont pas toujours cohérents lorsqu'ils pensent sur l'origine et la nature de l'espace, tout en mêlant les figures psychologiques et mathématiques de la spatialité.

---

<sup>36</sup> Voir Barry Smith, « Objects and Their Environments. From Aristotle to Ecological Ontology », in Andrew Frank (ed.), *The Life and Motion of Socioeconomic Units*, London, Taylor and Francis, 1997.

<sup>37</sup> Voir Barry Smith, « Les objets sociaux », in *Philosophiques*, 26 (2), Automne 1999, p. 330-331.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 343.

## ESPACES MATHÉMATIQUES ET L'ESPACE KANTIEN EN TANT QUE FORME DE L'INTUITION PURE [INTUITION DE LA "CONNEXION"]

MARCEL BODEA

**ABSTRACT.** *Mathematical Spaces and Kantian space as forms of "de pure intuition".* Kant has proposed that: space is a "form of intuition" for objects in experience. Kant's point is that it is impossible for us to have any experience of objects that are not represented in a tri-dimensional space. Under the intuition of **connection** we have constructed in this text a topological argument for Kant's claim.

Dans ce texte est traité l'applicabilité de la notion de "connexion" (au sens topologique) à l'espace kantien. La géométrie qui s'applique à notre espace ne peut être une science empirique, mais doit être reliée à la science empirique. La question de fond est la relation entre la géométrie abstraite et l'expérience. La géométrie n'est pas ouverte à la réfutation par 'tests' ou 'contrôle' expérimentaux. En échange, pour les géométries applicables à notre espace, nous pouvons avoir des "**tests' d'intuition**".

### I. Exposition préliminaire

La connaissance constitue une certaine relation entre 'un' sujet et 'un' objet. Mais la connaissance ne présuppose pas seulement un simple lien entre celui qui connaît et ce qui est connu. "La création préalable" de connaissances présuppose la possibilité d'être affecté par le monde, que ce soit nous qui soyons affectés ou nos 'instruments'. Dans *la connaissance transcendante* interviennent en outre des "structures transcendantales", et de telles structures sont inhérentes à toutes les relations de connaissance unissant **les sujets** -quel que soit le niveau de ces connaissances à **des objets** -quelle que soit leur variété et cela à partir déjà des objets de la perception. "L'objet" n'est connu que par l'expérience, et l'expérience est toujours elle aussi celle d' "un sujet", dont il est alors indispensable de savoir comment il l'organise.

Pour Kant, la connaissance ne se réduit pas à un simple enregistrement par le sujet de données déjà tout organisées indépendamment de lui dans un monde extérieur. Pour Kant les rapports de causalité étaient dus à la déduction transcendante et les rapports spatio-temporels à l'organisation interne transcendante de nos perceptions sans que nous sachions ce que sont les objets indépendamment de nous. Pour Kant la science est un dialog avec la nature et la philosophie est un dialog avec la science. Kant développe une épistémologie qui est née par la "collaboration" des mathématiques avec l'expérience physique. L'espace en tant qu'intuition pure de la sensibilité, telle qu'elle est abordée ici, est en étroite lien avec le rapport entre la physique pure kantienne et la physique newtonienne. L'espace est une condition formelle de représentation et a un rôle de 'cadre a priori': un cadre auquel notre esprit doit nécessairement soumettre toute expérience et toute perception qu'il reçoit, l'objet vu ou pensé.

Kant nous dit:

- “[...] pour que je puisse rapporter certaines sensations à quelque chose d’extérieur à moi (c’est-à-dire à quelque chose placé dans un autre lieu de l’espace que celui où je me trouve) et, de même, pour que je puisse me représenter les choses comme en dehors et à côté<sup>1</sup> les unes des autres, et par conséquent comme n’étant pas seulement différentes, mais placées en des lieux différents, il faut que la représentation de l’espace soit déjà posée comme fondement.”<sup>2</sup>
- “[...] toutes les choses, en tant que phénomènes extérieurs, sont juxtaposées dans l’espace, cette règle a une valeur universelle et sans restriction.”<sup>3</sup>

L’importance de ces questions pour la compréhension de la signification “de l’espace kantien” sera mise en évidence, j’espère, par la notion mathématique de “connexion”, notion essentielle dans la topologie.

L’hypothèse kantienne d’un espace transcendantal en tant que forme de l’intuition pure de la sensibilité est, je crois, soutenue par la modélisation physico-mathématique moderne. C’est la solution gnoséologique la plus adéquate dans le problème de la possibilité de la connaissance des phénomènes physiques. Pour Kant, l’espace de représentation intuitif-sensible de ce qui nous est donné dans l’expérience, est tridimensionnel et euclidien.

En admettant l’hypothèse d’un espace physique objectif, avec laquelle opère la physique, celui-ci est tridimensionnel, local euclidien et globalement riemannien. L’hypothèse scientifique n’affecte pas la solution philosophique kantienne. Notre “intuition” est ‘tridimensionnelle’ et ‘euclidienne’ au niveau de la sensibilité; le restant est concept mathématique ou physico-mathématique.

Nous allons essayer d’illustrer ces affirmations à travers de deux exemples modernes.

## **II. L’espace kantien en tant que forme de l’intuition pure est tridimensionnel. Il est une condition formelle de notre sensibilité qui permet seulement la représentation de ce qui nous est donné dans l’expérience.**

Kant nous dit:

- “[...] l’espace et le temps (avec l’ensemble de tous les phénomènes qui y sont inclus) [...] sont uniquement des manières de représentation [...]”<sup>4</sup>.

L’espace est une représentation a priori de notre esprit qui précède nécessairement tout phénomène externe et il ne représente aucune qualité des objets par eux-mêmes et ni des objets en relation les uns avec les autres.

<sup>1</sup> Dans l’édition roumaine citée, le surlignage apparaît dans le texte de Kant.

<sup>2</sup> Pour l’analyse du texte kantien nous avons utilisé: Immanuel KANT - *Critica rațiunii pure* [traducere Nicolae BAGDASAR și Elena MOISUC], *Estetica transcendentă*, Secțiunea întâi-Despre spațiu, §2. *Expunerea metafizică a acestui concept*, Editura IRI, București, 1994, p. 74 et pour la variante française des cités utilisés dans notre travail: Emmanuel KANT - *Critique de la raison pure* [traduction J. BARNI revue et corrigée par P. ARCHAMBAULT], *Esthétique transcendentale*, Première section-De l’espace, §2. *Exposition métaphysique du concept de l’espace*, Ernest FLAMMARION, Editeur, 26, Rue Racine, 26, Paris, p. 64

<sup>3</sup> Immanuel KANT - *Critica rațiunii pure*, *Estetica transcendentă*, Secțiunea întâi-Despre spațiu, *Concluzii trase din paragrafele precedente*, Editura IRI, București, 1994, p. 78 / Emmanuel KANT - *Critique de la raison pure* [traduction J. BARNI revue et corrigée par P. ARCHAMBAULT], *Esthétique transcendentale*, Première section-De l’espace, §4. *Conséquences tirées de ce qui précède*, Ernest FLAMMARION, Editeur, 26, Rue Racine, 26, Paris, p. 69

<sup>4</sup> Immanuel KANT - *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, § 52 (c), p. 114

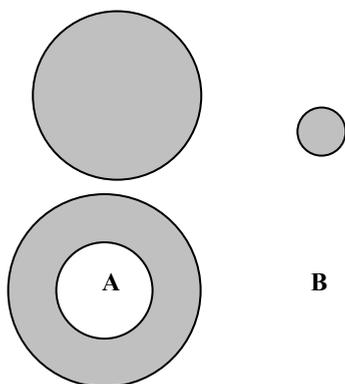
“La solution” de certaines conjectures en mathématique est parfois donnée par la formulation d’un contre-exemple. Analogiquement à la formulation des certaines conjectures, nous allons faire cette affirmation: *l’espace en tant que forme de l’intuition pure peut être n-dimensionnel*. Comme réponse première à cette affirmation, nous allons construire un exemple mathématique qui représentera un contre-exemple philosophique. Ce contre-exemple sera suivi d’un court commentaire sur la signification de l’espace dans le principal model cosmologique scientifique de l’origine et l’évolution de l’Univers, le ‘Model du Big-Bang’.

L’espace kantien en tant que forme de l’intuition pure est tridimensionnel.

Kant nous dit:

- “[...] l’espace n’a que trois dimensions, [...]”<sup>5</sup>

La topologie, comme domaine distinct de la mathématique, s’impose au début du 20-ème siècle. Elle apparaît comme conséquence de certains problèmes d’analyse mathématique. Pourtant, la topologie n’est pas une branche de l’analyse mathématique, mais une forme de géométrie pour laquelle l’appareil mathématique de l’analyse mathématique est essentiel.<sup>6</sup> Généralement, les théorèmes topologiques visent les propriétés des ensembles de points. Les propriétés des ensembles qui dépendent uniquement de leur connexion s’appellent topologiques. Intuitivement et dans un langage courant, dire qu’un ensemble M est connexe, revient à affirmer qu’il ‘est formé d’un seul morceau’. Autrement dit, un dessin est connexe s’il n’est pas composé de plusieurs parties disjointes. Plus précisément, un ensemble de points M est connexe si quel que soit deux de ses points peuvent être unis par un chemin entièrement contenu en M.



L’ensemble représenté par la réunion de deux cercles fermés et disjointes n’est pas connexe.

L’ensemble représenté par la couronne circulaire est connexe.

L’ensemble représenté de **A** (à l’intérieur de la couronne circulaire) réuni avec l’ensemble **B** (l’extérieur de la couronne circulaire) n’est pas connexe.

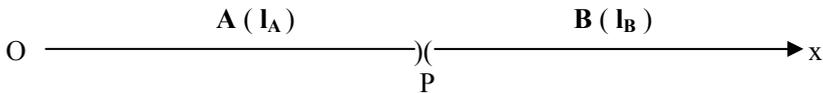
<sup>5</sup> Immanuel KANT - *Critica rațiunii pure, Estetica transcendentală*, Secțiunea întâi-Despre spațiu, § 3. *Expunere transcendentală a conceptului de spațiu*, Editura IRI, București, 1994, p. 76 / Emmanuel KANT - *Critique de la raison pure* [traduction J. BARNI revue et corrigée par P. ARCHAMBAULT], *Esthétique transcendante*, Première section - *De l’espace*, §3. *Exposition transcendante du concept de l’espace*, Ernest FLAMMARION, Editeur, 26, Rue Racine, 26, Paris, p. 67.

<sup>6</sup> Généralement, étant donné l’importance de la topologie dans la recherche mathématique actuelle et pour avoir quelques repères historiques quant à la constitution de la topologie, nous livrons les noms de quelques mathématiciens dont les recherches et les contributions dans ce domaine ont été décisives: K. Weierstrass (le concept de limite d’une fonction); G. Cantor (la théorie des ensembles de points); H. Poincaré (topologie algébrique); F. Hausdorff (topologie dans le sens des théories des ensembles); L. E. Brower (la recherche du concept de dimension) etc.

La dimension topologique est une construction mathématique dans le prolongement de la dimension géométrique ou analytique euclidienne traditionnelle.<sup>7</sup>

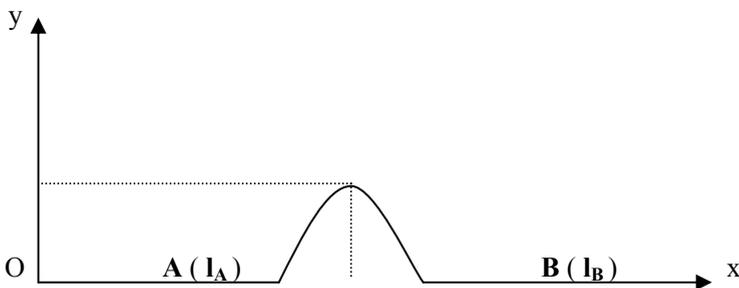
Voilà une brève caractérisation de ce qui est, dans un certain sens, *la dimension topologique*. Nous appelons «coupure» tout ensemble de points (une possible figure géométrique) qui divise l'espace donné en deux régions complètement séparées, autrement dit, en deux ensembles disjoints, dont leur réunion dans cet espace n'est pas connexe.

Ainsi, pour une droite infinie, considérée comme espace euclidien unidimensionnel continu, un point arbitraire de cette droite est une coupure; cela dans le sens où si l'on fait abstraction de ce point frontière, nous ne pouvons pas 'passer' d'une partie à l'autre de la droite si on prend en considération seulement son unidimensionnalité. [Pour une courbe (unidimensionnelle) continue fermée, une coupure est représentée par deux points frontière distincts, qui découpent la courbe en deux parties distinctes (disjointes) de l'espace, en faisant impossible le passage d'un côté à l'autre, en considérant uniquement l'aspect unidimensionnel de celle-ci.]



La réunion des ensembles A et B dans l'espace unidimensionnel Ox n'est pas connexe et elle *ne peut pas être faite connexe*. Les objets ne sont pas les uns *à côté* des autres.

La solution des passages d'une région de l'espace à l'autre, dans le cas unidimensionnel, serait la 'sortie' dans un espace bidimensionnel.

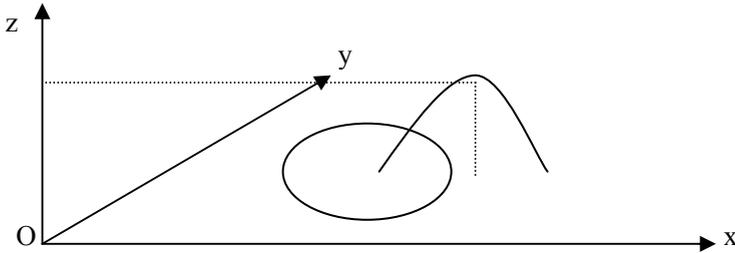


<sup>7</sup> L'idée apparaît, dans une forme de début mathématique à H. Poincaré (1912), suite à la relation entre le nombre des dimensions et la notion topologique de continuité. [Henri POINCARÉ - *Dernières pensées*, Flammarion, Paris, 1963 (reed. Ed. 1913), p.137]

Les travaux particuliers de Poincaré sur la topologie et les géométries non euclidiennes l'ont conduit à se poser la question de l'espace du monde réel ou des connexions entre la géométrie et la physique. Il s'est posé le problème de savoir s'il était possible de décider lequel des espaces métriques convenait le mieux au monde physique et pourquoi, et il s'est posé aussi le problème relatif à l'intuition du nombre et à l'intuition géométrique. Poincaré cherche dans les conditions préalables des activités du sujet les racines des propriétés nécessaires et générales des espaces métriques.

Dans l'espace bidimensionnel  $xOy$ , la réunion des ensembles A et B *peut être faite connexe*. Par le rétablissement de la connexion les objets sont les uns *à côté* des autres.

Pareillement, en considérant un espace euclidien bidimensionnel, un plan, et une coupure représentée par une courbe-frontière fermée, par laquelle le passage est interdit, l'espace continu bidimensionnel plan est ainsi séparé en deux parties distinctes (disjointes). Et dans ce cas, la solution du passage d'une région à l'autre sans l'intersection de la frontière, est de 'sortir' dans une troisième dimension.



Considérons maintenant un espace euclidien tridimensionnel. La construction mathématique continue pareillement: si nous avons dans l'espace tridimensionnel une coupure représentée par la surface fermée d'une sphère, la pénétration à l'intérieur de la sphère ou le passage de l'intérieur de la sphère à l'extérieur de celle-ci, sans l'intersection de sa surface, peuvent être fait par la 'sortie' dans une quatrième dimension. (Etc.) Intuitivement, sous la forme d'une image métaphorique, il s'agit d'un 'contournement' de "l'objet frontière" par le "tunnel" ou par le "pont" d'une dimension supplémentaire. Un espace continu  $a$ , ainsi, la *dimension topologique* ' $n$ ', s'il peut être séparé par des "coupures" (toujours des espaces continus) de dimension ' $n-1$ '.<sup>8</sup> Cet exemple nous suggère des considérations philosophiques dans la lignée kantienne très importantes. La construction rigoureusement mathématique se déploie à partir de la 'dimension 1' jusqu'à la 'dimension  $n$ '. Notre *intuition*, notre capacité 'familiale', 'innée' de représentation spatiale, *accompagne* la construction et *les concepts* 'abstract-mathématiques' jusqu'à la 'dimension 3' inclusivement. Au-delà de cette dimension, notre intuition "se bloque", *l'intuition et les concepts mathématiques se séparent*. Il est clair, chez Kant, que sa conception de l'espace -l'espace pour les phénomènes externes, pour ce qui nous est donné dans l'expérience- exclut toute éventualité d'un espace irréprésentable.

On constate, aux niveaux représentatifs les plus élémentaires, la présence d'un certain nombre d'intuitions topologiques fondamentales. Un exemple est "la connexion".

Nous faisons la suivante considération importante:

- la possibilité de la connexion spatiale est une **CONDITION NÉCESSAIRE** pour l'intuition pure kantienne de l'espace: l'espace kantien  $\Rightarrow$  la connexion «à côté» pour ce qui est donné dans l'expérience

mais,

<sup>8</sup> Les mathématiciens: L. BROUWER (1913), K. MENGER (1922), P. URYSON (1922) mettront les bases mathématiques des ces questions.

- non seulement une CONDITION SUFFISANTE: la connexion «à côté»  
 $\neq$  l'espace kantien.

L'espace kantien est une condition formelle de notre sensibilité qui permet seulement la représentation de ce qui nous est donné dans l'expérience.

Un modèle cosmologique nous dit quelque chose sur l'origine de l'univers (les premiers trois minutes de l'Univers, par exemple), son évolution et éventuellement sa fin (les derniers trois minutes de l'Univers). Toute cosmologie scientifique n'est pas une science de la nature dans le sens strict du terme. Il y a des formulations théoriques suffisantes qui ne se trouvent pas d'une manière évidente sous contrôle empirique. Une cosmologie est scientifique lorsqu'elle s'appuie sur les résultats des sciences et dans la mesure où dans l'élaboration d'un modèle cosmologique sont utilisées des méthodes scientifiques. Mais, par ses objectifs, elle transcende la science, en s'approchant de la métaphysiques et devient finalement un modèle ontologique de la réalité dans son ensemble.

Dans son livre "Les premiers trois minutes de l'univers – un point de vue modern sur l'origine de l'univers" (1976), Steven WEINBERG affirme "Au début a été une explosion. Ce n'était pas une explosion comme sur la terre, en partant d'un centre bien défini et en se répandant dans l'air qui l'entourait, mais une explosion simultanée **par tout**, en remplissant dès le début tout l'espace, où chaque particule a été projetée loin de toute autre particule."<sup>9</sup> Dans le texte on souligne une chose importante, mais qui n'est pas explicitée, ni dans l'immédiateté, ni plus tard en parcourant le livre. Cela peut mener facilement à l'étonnement, à l'incompréhension ou à la confusion. Une confusion de principe -générée par l'expérience quotidienne- est la suivante: la matière et l'expansion de celle-ci (l'explosion) apparaissent et se manifestent dans un espace préexistant. Par ailleurs, on souligne dès le début que la matière occupe tout l'espace ! En conséquence, l'absence d'une explication engendre l'apparence d'une contradiction, on se confronte avec un état de confusion.

Dans un modèle cosmologique de même nature - de type Big-Bang – formulé par John D. Barrow en 1994, l'origine de l'Univers est formulée autrement, plus explicite: "Le temps, l'espace et la matière semblent trouver leur origine dans un événement explosif duquel est né l'univers expansif d'aujourd'hui, en se refroidissant graduellement et en se raréfiant continuellement. Le début de l'Univers a été un enfer de radiations [...]"<sup>10</sup> Dans cette formulation, la compréhension de ce modèle met en évidence d'avantage le rôle constructif du sujet qui décrit et représente. Pour que l'affirmation: *Le temps, l'espace et la matière semblent trouver leur origine dans un événement explosif*<sup>11</sup> duquel est né l'univers expansif d'aujourd'hui, soit possible, il est nécessaire d'être familier avec une certaine construction mathématique abstraite et non intuitive, qui intervienne dans l'élaboration d'une telle vision ontologique ayant un support scientifique. Au-delà de la théorie mathématique proprement dite, la difficulté

<sup>9</sup> Steven WEINBERG - *Primele trei minute ale Universului*, Editura politică, București, 1984, p. 22

<sup>10</sup> John D. BARROW - *Originea universului*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 9

<sup>11</sup> Remarquons que l'idée selon laquelle l'explosion est source de la matière, semble plus familière que l'idée selon laquelle l'explosion est la source de l'espace et le temps.

supplémentaire réside dans le fait qu'au niveau du modèle lui-même on doit distinguer entre un espace mathématique pur et un espace physique. Dans une perspective transcendantale kantienne: nous devons distinguer, au niveau du modèle, entre un espace conceptuel exclusivement mathématique et l'espace comme condition formelle de notre sensibilité de représentation de ce qui peut être donné dans l'expérience. **L'espace tridimensionnel.**

Essayons maintenant un bref éclaircissement de cet aspect dans une perspective kantienne. J. D. Barrow nous dit: "Nous pourrions craindre les implications nées du fait que tous les tourbillons galactiques s'éloignent de nous. Pourquoi de nous ? Mais il n'est pas le cas. [...] L'espace courbé de notre univers est comme la surface tridimensionnelle d'une sphère quadri-dimensionnelle -quelque chose que nous ne pouvons pas imaginer. [...] L'Univers inflationniste ne se manifeste comme une explosion qui a son origine dans un point de l'espace [*l'espace en tant qu'intuition pure (nn)*]. Il n'y a pas un espace [*condition formelle de représentation de la sensibilité (nn)*] fondamental dans lequel l'univers se dilate. [*mais, il y a un espace conceptuel mathématique dans lequel se passe l'explosion (nn)*] L'Univers contient tout l'espace [*de représentation (nn)*] existant."<sup>12</sup> Autrement dit, le centre d'expansion ne se trouve pas quelque part dans l'espace pur kantien, mais dans un espace mathématique sans aucune signification physique et sans la possibilité de son intuition. On entend pas espace avec signification physique, l'espace auquel nous associons les phénomènes donnés dans l'expérience. En ce sens, l'espace kantien est un espace avec une signification physique. "L'intérieur" et "l'extérieur" de la sphère quadri-dimensionnelle sont uniquement des concepts mathématiques. La surface de la sphère est celle, dans ou sur, laquelle se 'localise' les phénomènes donnés dans l'expérience.

Le modèle physico-mathématique cité plus haut, est pleinement cohérent avec la vision kantienne sur l'espace en tant que forme de l'intuition pure, respectivement il est condition formelle de notre sensibilité de représentation de l'expérience.

J. Barrow fait une analogie entre l'univers physique bidimensionnel et la surface d'un ballon qui gonfle, ce dernier étant situé dans un espace mathématique tridimensionnel, le centre de la sphère en expansion n'étant évidemment pas sur la surface de la sphère et n'existant pas un centre privilégié sur la surface de celui-ci. De plus, l'espace physique comme surface d'une sphère est fini, mais illimité: "[...] il est possible que l'espace-temps ait la largeur finie et pourtant qu'il n'ait pas des singularités qui forment une limite ou un bord. L'espace-temps serait comme la surface de la Terre, soft qu'il aurait deux dimensions supplémentaires. La surface de la Terre a une largeur finie, mais elle n'a pas de limite ou de bord."<sup>13</sup>

#### *Le problème réciproque*

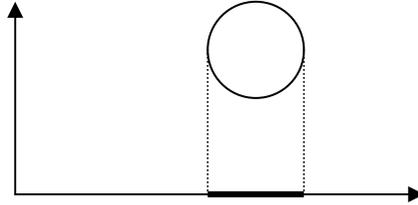
L'espace transcendantal kantien, est donc, une forme spécifique de la subjectivité humaine pour se représenter dans l'intuition ce qui est donné dans l'expérience. Ainsi, un espace physique présumé objectif, peut être n dimensionnel et euclidien, mais sa « projection » cognitive au niveau du sujet humain se fait dans l'espace kantien tridimensionnel euclidien.

<sup>12</sup> John D. BARROW - *Originea universului*, Editura Humanitas, București , 1994, pp. 19-20

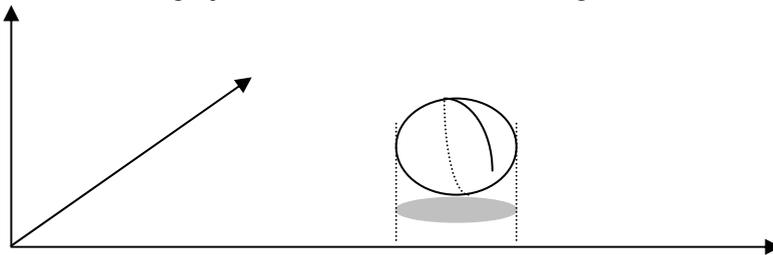
<sup>13</sup> Stephen W. HAWKING - *Scurtă istorie a timpului*, Editura Humanitas, București , 1995, p. 167

Observation.

Un segment est la projection unidimensionnelle d'un cercle bidimensionnel.



Un cercle est la projection bidimensionnelle d'une sphère tridimensionnelle.



Une sphère est la projection tridimensionnelle d'un objet quadri-dimensionnel dont nous ne pouvons pas nous le représenter dans l'intuition. Si on suppose, par un `abus ontologique` que c'est un objet physique, celui-ci est donné dans l'expérience seulement par sa projection. En ce qui concerne l'objet physique tel quel nous ne pouvons rien dire de plus que de lui formuler l'équation. En conséquence, il n'y a pas de sens de parler d'un objet proprement dit. C'est ce que le modèle cosmologique antérieur suggère. Un tel objet serait donnée dans l'expérience seulement par sa projection, donc il serait réduit comme phénomène à celle-ci (projection).

### III. Conclusion. La formulation d'une analogie mathématique.

Nous ne savons pas si "la réalité physique" présente une structure euclidienne tridimensionnelle ou n-dimensionnelle ou une structure non euclidienne, mais nous la percevons et la concevons communément comme euclidienne tridimensionnelle.

Faisons la suivante présupposition: "nous nous situons" dans un espace quadri-dimensionnel et que "nous opérons" avec un tel espace. Acceptons la suivante *analogie intuitive*: pour notre intuition, dans notre représentation, l'espace tridimensionnel est pour l'espace quadri-dimensionnel, ce que la surface de la sphère est pour la sphère. De même qu'au niveau local – l'échelle des phénomènes accessibles à notre expérience directe – nous pouvons faire l'approximation de la surface de la sphère (Terre) avec une surface plane [dans laquelle `est valable` la géométrie euclidienne], nous allons `faire l'approximation` de la sphère quadri-dimensionnelle avec l'espace euclidien tridimensionnel classique.

Nous pouvons imaginer une “tache”- bidimensionnelle comme “l’ombre d’une sphère”- tridimensionnelle, sans pour autant avoir besoin de nous imaginer la sphère. Dans “notre représentation” il n’y a aucun “rapport nécessaire” entre “la tache” et “la sphère”. Nous pouvons “construire théoriquement” un tel rapport (par des ‘projections mathématiques’ etc.), mais il n’est pas nécessaire de nous imaginer [représenter] les deux termes du rapport (en particulier, pour le cas des espaces euclidiens bi- et tridimensionnels nous avons des représentations des deux termes, mais ce-ci ne change rien à notre discussion). Nous allons considérer en ce sens, qu’une “tache” n’est pas ‘approximation’ d’une “sphère” telle que ‘l’approximation’ d’une “ellipse” peut l’être.

(Les dessins suivants ont la même connexion



et l’un pourra être considéré ‘l’approximation’ de l’autre. Mais la “Sphère” et la “tache” ‘appartiennent aux dimensions différentes’ et en ce sens nous ne pouvons pas les comparer par ‘approximation’.)

Le concept mathématique de “CONNEXION” permet une telle analyse de l’espace kantien comme forme pure de l’intuition sensible. Ce qui présente ici un intérêt ce n’est pas ‘la déformation’ du cercle dans une ellipse, mais ‘l’extension’ du cercle dans une sphère. Nous avons vu comment une telle ‘extension’ présente les limites concernant nos capacités de représentation, autrement dit des limites de notre intuition spatiale.

“*Nous ne pouvons donc parler d’espace, d’êtres étendus, etc., qu’au point de vue de l’homme.*”<sup>14</sup>

Présupposons que nous nous situons dans un espace quadri-dimensionnel totalement connexe. Nous proposons l’analogie suivante: un *objet quadri-dimensionnel* est l’analogie de *l’objet en soi kantien*. Alors, la projection de l’objet quadri-dimensionnel dans l’espace euclidien tridimensionnel n’est pas une forme de cet objet, qui serai propre de l’objet comme tel. L’objet reste complètement inconnu. Ce qui nous est accessible en rapport avec l’objet c’est la représentation de celui-ci par sa projection.

“*[...] le concept transcendantal des phénomènes dans l’espace nous suggère cette observation critique que rien en général de ce qui est perçu dans l’espace n’est une chose en soi, et que l’espace n’est pas une forme des choses considérées en elles-mêmes, mais que les objets ne nous sont pas connus en eux-mêmes et que ce que nous nommons objets extérieurs consiste dans de simples représentations de notre sensibilité dont la forme est l’espace, mais dont le véritable corrélatif, c’est-à-dire la chose en soi, n’est pas et ne peut pas être connu par là. Aussi bien, ne s’en enquiert jamais dans l’expérience.*”<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Immanuel KANT - *Critica rațiunii pure, Estetica transcendentă*, Secțiunea întâi-Despre spațiu, Concluzii trase din paragrafele precedente, Editura IRI, București, 1994, p. 77 / Emmanuel KANT - *Critique de la raison pure* [traduction J. BARNI revue et corrigée par P. ARCHAMBAULT], *Esthétique transcendentale*, Première section-De l’espace, §4. *Conséquences tirées de ce qui précède*, Ernest FLAMMARION, Editeur, 26, Rue Racine, 26, Paris, p. 68

<sup>15</sup> Immanuel KANT - *Critica rațiunii pure, Estetica transcendentă*, Secțiunea întâi-Despre spațiu, Concluzii trase din paragrafele precedente, Editura IRI, București, 1994, p. 79 / Emmanuel KANT - *Critique de la raison pure* [traduction J. BARNI revue et corrigée par P. ARCHAMBAULT], *Esthétique transcendentale*, Première section-De l’espace, §4. *Conséquences tirées de ce qui précède*, Ernest FLAMMARION, Editeur, 26, Rue Racine, 26, Paris, p. 70

L'espace projectif tridimensionnel est comme tel un espace de représentation dans lequel rien n'appartienne aux sensations, mais dans lequel la diversité des phénomènes est représentée dans certains rapports. La connexion est l'élément fondamental qui accompagne et fait possible tous ces rapports.

*„J'appelle **pures** (dans le sens transcendantal) toutes représentations où l'on ne trouve rien qui se rapporte à la sensation. La forme pure des intuitions sensibles en général dans laquelle tout le divers des phénomènes est perçu par intuition sous certains rapports, est donc **a priori** dans l'esprit. Cette forme pure de la sensibilité peut encore être désignée sous le nom d'**intuition pure**. [...] l'intuition pure, laquelle se trouve **a priori** dans l'esprit, comme une simple forme de la sensibilité, indépendamment même de tout objet réel des sens ou de toute sensation.”<sup>16</sup>*

Observation. On pourrait nous objecter qu'au niveau d'une 'représentation intuitive' la projection 'tache sphérique' ressemble quelque part avec 'l'objet sphère'. Mais, par une succession de deux projections, la projection 'segment de droite' ne ressemble plus à 'l'objet sphère'. De même, nous pouvons considérer 'le travail en soi' comme objet n-dimensionnel et sa projection dans l'espace tridimensionnel, la première projection pour laquelle nous avons une représentation intuitive. Dans ce cas, il apparaît plus évidente, notre affirmation antérieure selon laquelle la projection de l'objet dans l'espace euclidien tridimensionnel n'est plus une forme de cet objet qui serait propre à l'objet comme tel, et que l'objet comme tel reste complètement inconnu; ce qui nous est accessible en rapport avec l'objet est seulement la représentation de celui-ci par sa projection.

---

<sup>16</sup> Immanuel KANT - *Critica rațiunii pure*, *Estetica transcendentă*, § 1., Editura IRI, București, 1994, p. 72 / Emmanuel KANT - *Critique de la raison pure* [traduction J. BARNI revue et corrigée par P. ARCHAMBAULT], *Esthétique transcendantale*, I., Ernest FLAMMARION, Editeur, 26, Rue Racine, 26, Paris, p. 62

## LE RAPPORT IMAGINATION - SENSIBILITE DANS LA CRITIQUE DE LA FACULTE DE JUGER

DELIA POPA

**ABSTRACT. The Relation between Imagination and Sensibility in the third “Critique” of E. Kant.** The paper focuses on the “phenomenological” project of Immanuel Kant, since the Dissertation he wrote in 1770 until the “Critique of the Faculty of Judgement” published in 1790. A mere epistemological tool in the beginning, the theory of the sensibility, which constitutes the very kern of this project, becomes in the last “Critique” the centre of Kant’s reflection by putting into relation the faculties of sensibility and imagination in order to found the judgement of taste. The power and the limits of each faculty, revealed in “the free play” of the feeling of beauty and sublime are described insisting on the changing status of imagination, faculty which presents sensibility to intellect. Both singular and universal, the subjective principle of the judgement of taste opens a new way of reconsidering the appearing things and the ego’s relation with other humans not as objective, but as subjective and aesthetical - a perspective which announces the phenomenological project of the XXth century.

**Key-words:** Kant, imagination, sensibility, phenomenology.

La question que je voudrais soulever à travers l’approche du rapport entre imagination et sensibilité dans la *Critique de la faculté de juger* est celle de la dimension subjective de l’expérience – de ce qui en nous est passible de transformer la donnée naturelle, neutre et anonyme de nos vies, en une expérience «mienne» ou «notre», intimement solidaire d’un horizon ouvert par un point de vue irremplaçable par un autre et irréductible aux paramètres objectifs d’après lesquels toute existence peut être par ailleurs mesurée, pesée et organisée. En suivant certaines des inquiétudes de Husserl<sup>1</sup> je partirai de la remarque que si nous nous trouvons entraînés par les mouvements d’objectivation naturaliste qui habitent de larges pans de nos existences, nous sommes en même temps sujets de nos expériences, ceci en vertu d’un principe actif dans nos vies, occulté souvent, mais jamais absent. Plutôt que d’une dimension subjective assurée il faudrait ici parler d’un mouvement de *subjectivation* – on ne naît pas sujet, on le devient – à gagner parfois difficilement au sein de nos vécus qui, pour appartenir à une conscience qui goûte de façon singulière ce qui lui arrive, ne sont pas moins inscrits dans l’ordre indifférent du monde naturel et soumis à sa logique

---

<sup>1</sup> Son combat contre le naturalisme objectiviste répond à la nécessité de mettre en évidence la teneur intentionnelle et idéale de la conscience: «Ce qui caractérise toutes les formes de naturalisme extrême et radical (...) c’est, d’une part, qu’elles réduisent à un fait de nature la conscience et toutes ses données immanentes à l’intentionnalité, et, d’autre part, qu’elles réduisent à des faits de nature les idées, donc toutes les normes et tous les idéaux absolus.» Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, 1911, traduction française par Marc de Launay, Paris, P.U.F./Epiméthée, 1989, p. 20.

inébranlable. Or, retrouver et renforcer en nous ce filon de la vie subjective c'est suivre justement ce qui, dans le chemin de la connaissance, branle, ce qui vibre et ne saurait demeurer le même, en vertu d'un devenir singulier qui tantôt obéit, tantôt dépasse le grand devenir de l'universalisation.

Poser ainsi le problème c'est s'engager dans une «récupération» de soi dans ce qu'il a d'unique, la régression dans une foncière *idiotie* régie par un «principe de l'incertitude» à exhiber. Cette appropriation de l'expérience est celle d'un retrait vers un domaine que Kant s'emploie à décrire dans sa troisième *Critique* parue en 1790. L'atteinte de ce domaine demande une recherche patiente de ce qui, en ce que nous vivons, est redevable à l'aperçu singulier que nous tenons de ce qui nous entoure, aux sensations uniques que provoquent en nous certains paysages et aux sentiments, violents ou paisibles que nous formons, souvent au-delà de toute volonté et à notre propre insu. Comment l'insu se dérobe au su, pour rendre cependant possible une expérience, une vie qui, de surcroît, peut être appelée *notre*, voici la question pour laquelle je voudrais, par ce qui suit, me préparer. Cette question n'est pas étrangère aux textes kantien; elle me semble les sous-tendre tout au long, depuis la période pré-critique jusqu'à la consécration que lui octroie la dernière grande *Critique*, celle qui examine le «si» et le «comment» de toute doctrine des facultés en examinant les prétentions que soulève leur nature<sup>2</sup>, c'est-à-dire les conditions et les modalités d'une théorisation de ce large champ constamment travaillé par leurs poussées entrelacées où elles tentent d'étaler toujours plus loin la visée de leur forces.

Dans l'*Introduction* de sa *Critique de la Faculté de Juger* Kant présente le domaine de la philosophie comme découpé en deux grandes parties: une, sensible, délimitée par la connaissance théorique de la nature et l'autre, supra-sensible, que vise la connaissance pratique de la liberté<sup>3</sup>. La connaissance théorique, explorée en détail par la *Critique de la raison pure* de 1781 a pour Kant le sens d'une véritable *phénoménologie*: elle saisit par l'intuition non pas les choses en elles-mêmes, mais leur phénomène, la manière qu'elles ont de nous apparaître et de se laisser connaître par nous. Quant à la connaissance pratique, proprement métaphysique, si elle ambitionne d'aller directement aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, elle ne pourra jamais les saisir dans l'intuition. Le principe esthétique transcendantal que Kant dégagera dans cette troisième *Critique* parue en 1790 sera pour lui un outil à l'aide duquel il s'agira de défricher la zone frontalière qui s'étend entre le théorique et le pratique, entre une phénoménologie et une métaphysique, afin de garantir leur unité intrinsèque et leur appartenance à un commun territoire, celui de l'expérience subjective.

La faculté de juger, nous dit Kant dans cette même *Introduction*, a pour but de subsumer le particulier à l'universel. Lorsque l'universel est donné, la faculté de juger détermine le particulier en le subsumant à lui d'une façon objective. Quand seul le particulier est donné, elle requiert un usage réfléchissant. Dans ce dernier cas elle est

---

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Köln, Könenmann, Werke 4, 1995 (notée *KU* pour la suite), *Einleitung*, III, p.24, traduction française par A. Philonenko, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1993 (notée *CFJ* pour la suite), *Introduction*, III, p. 36.

<sup>3</sup> Cf. *KU*, p. 22-24, *CFJ*, p. 33-36.

animée exclusivement par le principe *a priori* subjectif propre au jugement de goût et détient «quelque territoire»<sup>4</sup>, celui du sentiment de plaisir et de peine qui conditionne l'harmonie esthétique de ce que l'entendement ne peut contenir objectivement. Là où l'universalité objective fait défaut il y donc, Kant nous l'annonce, encore une chance pour atteindre une cohérence, voire un consensus au sein de ce qui se présente à première vue comme hétérogène: cette chance est sensible et dépend de nos pouvoirs subjectifs mis à l'œuvre par un nouvel usage des facultés qui est à décrire.

Ce «quelque territoire», fragile ligne de partage apparemment dépourvue de signification propre, ressortira petit à petit au milieu des eaux séparées pour garantir leur mélange. La découverte de ce continent caché, cette nouvelle territorialisation que la troisième *Critique* propose à la philosophie, sera conditionnée par une mise en rapport de deux facultés à l'usage ambigu, deux facultés mentionnées à peine dans cette *Introduction* de 1790 qui met plus volontiers l'emphase sur le rôle de l'entendement, responsable de la connaissance théorique et de la raison, faculté de la connaissance pratique: il s'agit de la sensibilité d'une part et de l'imagination de l'autre, devenues solidaires afin de rendre opérant un usage *autre* de nos possibilités d'expérimenter le monde, affranchi des limites qui leur étaient assignées par la connaissance objective. Ce rapport ne peut être pris en compte hors de ses articulations avec la fonction de l'entendement qui, pour devenir effective dans ce domaine du sensible subjectif, le demande. Si je choisis pourtant de privilégier ici uniquement le lien entre imagination et sensibilité c'est parce qu'il me semble que de la mutation de fonction qui a lieu à ce niveau dépend une approche possible du monde des phénomènes responsable de notre devenir-sujet. Ce qui revient à dire que la *subjectivation* n'est possible que grâce à ce rapport.

### 1. Le rôle de la sensibilité dans la «phénoménologie» kantienne

Le §3 de la *Dissertation*<sup>5</sup> de 1770 posait déjà l'attribut principal de la sensibilité:

«La sensibilité est la réceptivité du sujet, par laquelle il est possible que son état représentatif soit affecté d'une certaine manière par la présence de quelque objet.»<sup>6</sup>

La rencontre sensible de l'objet produit dans le sujet des modifications dont la spécificité dépend de la manière que chacun a de se rapporter à ce qui l'entoure. Ces altérations composent ainsi l'histoire proprement subjective de notre expérience lui accordant la marque qui signe sa cohérence singulière. Sachant que l'intellect est la faculté de représenter ce qui ne tombe pas sous les sens, Kant défend dans ce texte de 1770 la nécessité de distinguer soigneusement la connaissance ayant sa source dans les sens de celle développée indépendamment de ceux-ci.

<sup>4</sup> «... wenn ihm gleich kein Feld der Gegenstände als sein Gebiet zustände, doch irgend einen Boden haben kann und eine gewisse Beschaffenheit desselben, wofür gerade nur dieses Prinzip geltend sein möchte.» *KU*, p.25, «... alors même qu'aucun champ d'objets ne lui conviendrait comme domaine propre, [il] peut cependant avoir quelque territoire et dans des conditions telles que ce principe seul pourrait y avoir de la valeur» *CFJ*, p. 37.

<sup>5</sup> *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, in *Dissertation de 1770. Lettre à M.Herz*, traduction française par P. Mouy, Paris, Vrin, 1995.

<sup>6</sup> «*Sensualitas est receptivitas subiecti, per quam possibile est, ut status ipsius repraesentativus obiecti alicuius praesentia certo modo afficiatur.*», *Idem*, Section II, § 3, p.34-35, souligné dans le texte.

Peu de temps après la soutenance de sa *Dissertation* Kant décrit dans une lettre adressée à J.H. Lambert son projet de mettre les fondements d'une *phaenomenologia generalis*<sup>7</sup>, science qui assumera la tâche de déterminer «les principes sensibles, leur validité et leurs limites» afin de les séparer des jugements de la pure raison; elle devra donc contribuer, d'une façon limitative, à l'élucidation des rapports que la connaissance sensible entretient avec la connaissance intellectuelle afin de garantir un meilleur accès aux choses telles qu'elles sont. Car il y a toujours pour la pensée un danger que signalera plus tard avec force la *Critique de la raison pure*, évident pour Kant depuis cette période précritique: celui de fonctionner à vide, sans s'appuyer sur l'expérience intuitive des choses et perdant ainsi son lien avec elles. La connaissance des choses telles qu'elles sont que vise l'intellect ne pourra devenir possible que par un détour par l'approche sensible de leur phénomène. La «phénoménologie» constituera donc une sorte de nécessaires prolégomènes à la métaphysique afin de garantir un juste accord entre le sujet et ce qu'il expérimente. C'est cette difficile consonance qui requiert un arrêt dans le domaine du sensible et une attention à ce commencement perpétuel qui s'opère en lui, ce «commencement où rien ne commence» [encore] pour reprendre l'expression de Gérard Granel, mais dont dépend tout ce qui se déploie dans le champ de notre expérimentation.

La question qui préoccupe Kant dans ses réflexions autour de sa *Dissertation* n'est cependant pas celle de la spécificité du sensible; ce qu'il a en vue est la sauvegarde de la pureté de l'intelligible. La lettre à Markus Herz écrite deux ans plus tard invoque le dilemme qui pèse sur l'accord présent dans toutes nos représentations entre la configuration objective (par l'entendement) des choses et les modifications que le sujet subit en lui-même (par la sensibilité) à la rencontre de ces mêmes choses. Cette épreuve qu'elles nous font subir est par ailleurs, c'est la découverte de cette période précritique, notre seule voie d'accéder à elles par intuition. Dépourvu du sol sensible de l'expérience l'entendement risque de s'éloigner de ce que ses concepts s'évertuent à définir: «sur quel fond repose le rapport de ce qu'on nomme en nous représentation à l'objet?»<sup>8</sup> se demande Kant dans cette même lettre qui annonce une œuvre portant sur «Les limites de la sensibilité et de la raison» tout en mesurant l'importance de l'étape préparatrice, proprement phénoménologique, du projet.

Telle sera la ligne qu'il suivra dans la *Critique de la raison pure* dont l'ouverture est assurée par une *Esthétique transcendantale*, qui décrit les formes sensibles de notre expérience, celles qui modulent *a priori* notre réceptivité. Cette ouverture consacre l'importance de l'intuition sensible dans le cadre de notre connaissance:

«...il faut que toute pensée, soit en droite ligne (directe), soit par détours (indirecte) [au moyen de certains caractères] se rapporte finalement à des intuitions, par conséquent, chez nous, à la sensibilité, parce que nul objet ne peut nous être donné d'une autre façon.»<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Lettre à J.H.Lambert de 2 septembre 1770 citée par Gérard Granel dans *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Paris, Gallimard/Tel, 1970, p. 35.

<sup>8</sup> *Dissertation de 1770. Lettre à Markus Herz*, op. cit., p.132.

<sup>9</sup> «Alles Denken aber muss sich, es sei geradezu (*directe*), oder im Umschweif (*indirecte*), vermittels gewisser Merkmale zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann» Immanuel Kant *Kritik der reinen Vernunft*, Köln, Könenmann, Werke 2, 1995 (noté *KRV* pour la suite), p. 71, traduction française par A. Tremesaygues et B. Pacaud *Critique de la raison pure*, Paris, PUF/Quadrige, 2001(noté *CRP* pour la suite), p. 53, souligné dans le texte.

C'est dire que le sol de toute expérience est pour nous constitué par cette intuition limitée qu'est la sensibilité, vaste déploiement des singularités, des perceptions réunies par les formes pures du temps et de l'espace, mais ne manifestant pas encore de portée logique. C'est l'intuition qui fournit la matière nécessaire de nos vécus, celle dont doit se nourrir sans cesse la pensée si elle veut penser juste, c'est-à-dire en restreignant son application au champ où elle peut se rendre effectivement opérante. En suivant les analyses de Husserl portant sur l'appréhension on pourrait avancer que la spontanéité innée de la pensée doit s'accompagner d'une limitation continue à ce qui ne se donne jamais d'une façon complète, mais seulement à travers des profils divers, fragiles et changeants. C'est l'apprentissage de sa condition éphémère, reposant sur des esquisses de mondes et d'êtres, sur des impressions qui apparaissent et s'évanouissent qui l'introduira effectivement dans l'ordre des choses qu'elle voudra connaître.

## 2. L'intervention de l'imagination

On comprendra dès lors la difficulté de concilier la donnée de l'esthétique transcendantale avec l'exigence de la logique transcendantale, autrement dit, si l'on s'en tient à la terminologie kantienne, la phénoménologie et la connaissance. L'enjeu de ce lien sera non pas seulement celui de la possibilité de connaître les choses à partir de l'expérience sensible que nous en faisons, mais aussi celui de son unité et de sa certitude, à laquelle la sensibilité et l'entendement seront appelés à présenter chacun leur tribut.

L'affirmation qui rabat toute expérience sur son terrain sensible du §1 de l'Esthétique transcendantale sera nuancée par celle qui ouvre la *Logique transcendantale*:

*«Notre connaissance dérive dans l'esprit de deux sources fondamentales; la première est le pouvoir de recevoir des représentations (la réceptivité des impressions), la seconde, celui de connaître un objet au moyen de ces représentations (spontanéité des concepts). Par la première un objet nous est donné; par la seconde il est pensé en rapport avec cette représentation (comme simple détermination de l'esprit). Intuition et concepts constituent donc les éléments de toute notre connaissance; de sorte que ni des concepts, sans une intuition qui leur corresponde de quelque manière, ni une intuition sans concepts, en peuvent donner une connaissance.»<sup>10</sup>*

La question que posera la *Logique* sera: comment réunifier le divers sensible? comment harmoniser logiquement ce qui se présente comme séparé, au-delà de la cohérence que confèrent le temps et l'espace? comment est-il possible que l'apparaître fasse *sens* pour nous et qu'il ne se réduise pas à une succession (dans le temps) et à une simultanéité (dans l'espace) de présentations éparses des choses? La sensibilité ne pourra pas assurer seule la réponse à ces questions. Le passage du pur apparaître dans le connaître sera garanti par le travail schématisant de l'imagination, faculté qui produit non pas seulement des images inspirées par l'expérience perceptive, mais aussi, au niveau transcendantal, des schèmes qui la structurent *a priori*. Par le biais des schèmes de l'imagination pure la multiplicité du sentir<sup>11</sup> se trouve réunie sous des concepts. De son subtil «art caché» dépend notre sens de la réalité, notre capacité de l'appréhender selon des lois logiques et sensibles à la fois, dans une concordance inébranlable.

<sup>10</sup> *KRV*, p. 100, *CRP*, p. 76.

<sup>11</sup> La matière des schèmes est la temporalité pure des intuitions et non pas leur contenu empirique. Les schèmes imaginatifs sont en fait des temporalisations des concepts qui ainsi se rendent aptes à subsumer le sensible. Cf. *KRV*, *op. cit.*, p. 175-176, *CRP*, *op. cit.*, p. 151.

Il ne faudra pas oublier les minutieuses analyses de la première édition de la *Critique de la raison pure* qui décrivaient l'imagination comme d'une fonction de synthèse: c'est la deuxième synthèse<sup>12</sup>, de reproduction, nécessaire à la déduction des concepts de l'intellect qui suit à celle de l'appréhension sensible et prépare celle de la reconnaissance intellectuelle; par elle le divers sensible est parcouru, assemblé et relié avant d'être connu, en faisant naître en lui une unité qui fonde le lien conceptuel.

L'intervention de l'imagination transcendantale au niveau de l'*Analytique* semble obéir à des buts purement méthodologiques: elle réconcilie l'usage hétérogène de notre réceptivité et de notre spontanéité pour nous garantir la possibilité de donner une tournure logique à nos vécus, de dompter la richesse ambiguë du sensible par des concepts clairs et simples. L'*Introduction* de la *Critique de la faculté de juger* remarquera néanmoins, en marge de cette victoire de la connaissance, que tout n'est pas déterminable par le travail logique de l'entendement et que des larges domaines de notre expérience continuent toutefois à nous apparaître comme unitaires, tout en gardant leur état d'indétermination. Le principe de cohésion du schématisme transcendantal trouvera dans ces domaines des échos multipliés, alors que le rôle de l'entendement sera soumis à des transformations.

Du point de vue développé dans la *Critique de la raison pure*, ce constat peut sembler paradoxal. Toujours est-il qu'au sein même de la description du fonctionnement schématisant de l'imagination pure Kant ne cesse de mettre l'emphase sur la divergence entre la réceptivité sensible et la spontanéité intellectuelle, comme pour marquer l'incomplétude foncière de notre approche du réel, le trouble et la violence qui l'habitent. C'est comme si quelque chose, un «quelque territoire», était toujours à conquérir et à perdre pour que nous soyons au monde, comme si le schématisme imaginatif était le dernier recours, éveillé à la fois à l'exercice de notre finitude et à celui de notre liberté, pour accéder à son objectivité assurée. Une déchirure intérieure<sup>13</sup>, vécue au niveau de la temporalisation transcendantale, est le prix à payer pour cette entrée dans le réel objectif.

### 3. De variables dégradés de dérèglement...

C'est cet écart que les analyses de la troisième *Critique* s'évertuent à récupérer, non pas en ignorant ou en fuyant la réalité des choses, mais en ménageant un accès subjectif à celle-ci, par un usage réfléchissant et non pas déterminant de notre pouvoir de juger ce que nous vivons. Par ce pouvoir nous nous représentons la partie indéterminée de la nature «comme si un entendement contenait le principe de l'unité de la diversité de ses lois empiriques»<sup>14</sup>. Cet entendement intuitif nous manque, mais nous pouvons néanmoins faire *comme si* son principe fondamental nous était familier. Nous constaterons qu'à chaque fois nous obtiendrons une satisfaction étrangère au jugement logique: celle de maîtriser, d'une façon merveilleuse et mystérieuse l'indéterminé en nous sans lui enlever par cela son aura de vague et d'incertitude. Pour cela le jugement

<sup>12</sup> Cf. *CRP*, *op. cit.*, 1<sup>ère</sup> édition, pp. 112-115.

<sup>13</sup> «Une telle coupure est nécessairement sous-entendue en effet pour que le sujet puisse être décrit comme ce qui ne s'ouvre au réel qu'à tâtons, c'est-à-dire à travers soi» G. Granel, *op. cit.*, p. 50.

<sup>14</sup> «...als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte» *UK*, *Einleitung*, IV, p. 30, *CFJ*, *Introduction*, IV, p. 41.

réfléchissant supposera un procédé inverse à celui du schématisme transcendantal: si par ce dernier il s'agissait de soumettre le particulier à l'universel, cette fois-ci il faudra procéder à rebours, en procurant une signification universelle au particulier<sup>15</sup>. D'où une fonction modifiée de l'imagination et de la sensibilité qui sera ici décisive.

Kant semble trouver ainsi la voie pour nous dire qu'une expérience transcendantale esthétique peut contenir en soi son principe de cohérence, sans faire appel à la détermination logique de l'entendement et qu'il y aurait pour nous une possibilité de penser le monde autrement, en restant sur un terrain de la pure phénoménologie. La théorie du sensible qui avait en 1770 le rôle simplement négatif de débayer le terrain de la connaissance intellectuelle retrouve quelques vingt ans plus tard une teneur toute autre. Elle sera le lieu d'un accord universel et cependant proprement subjectif concernant la beauté du monde, son harmonie sans concept, son rythme qu'il s'agit de suivre et non pas d'inventer. Là où nous ne pensons pas encore nous pensons déjà si nous entrons dans cette consonance et répondons aux appels sensibles que les choses nous adressent avant de devenir objets de connaissance. Par ailleurs, c'est, peut-être, par cet accord subjectif qu'il s'agit d'apprendre effectivement ce que penser veut dire.

Jamais les prétentions spécifiques des facultés ne seront plus mises à l'essai que dans cette épreuve du sensible, jamais leur force ne sera affirmée avec plus d'entrain, jamais leur empiètement mutuel n'aura été plus flagrant. Jamais notre finitude n'aura été par cela même savourée avec plus d'ouverture et de disponibilité. Le rigoureux dispositif critique se trouve ainsi mis au service d'une théorie du sensible. La première partie de la *Critique de la Faculté de Juger* se garde de prescrire ou d'exiger: elle ne fait que décrire les conditions selon lesquelles le monde est beau pour nous. Ces conditions n'obéissent plus à la nécessité intellectuelle de connaître: elles doivent même l'oublier partiellement pour affirmer une autre nécessité – celle, sensible, de rencontrer les choses au-delà ou en deçà de la connaissance, sans renoncer pour cela à une universalité et à l'unité de ce que nous vivons. Si l'on se rappelle l'enseignement de la 1<sup>ère</sup> édition de la *Critique de la raison pure*, on pourrait dire que ce à quoi elle se dérobe c'est la troisième synthèse, celle de la reconnaissance par l'intellect. A travers l'usage réflexif de notre jugement nous apprenons que, dans un sens strictement subjectif, penser n'est pas reconnaître, mais se laisser surprendre par ce qui se présente à nous. Cette part de surprise et d'événement que la théorie du sensible met en œuvre n'est pas, en outre, forcément étrangère à la connaissance, car on peut considérer que l'étonnement nous met sur le chemin ouvert du connaître, nous poussant à connaître plus et encore.

#### **4. ...pour atteindre un libre accord et le dépasser**

Si la détermination objective des choses avait exigé un usage schématisant de l'imagination, tout autre sera le rôle de cette dernière dans le domaine de l'esthétique élargie de la troisième *Critique*. De faculté qui assurait, par-delà les scissions, le lien interne de la représentation (*Vorstellung*), conciliant donation sensible et organisation intellectuelle, elle se meut en faculté de présentation (*Darstellung*) du sensible, productrice

---

<sup>15</sup> Cf. A. Philonenko, *Introduction, CFJ*, p. 11.

et spontanée<sup>16</sup>. Dans le jugement de goût tout a lieu comme si la sensibilité ne saurait s'épanouir sans s'investir d'une manière imaginative dans son commerce avec les choses: cet investissement, s'il est authentique, ne met pas en œuvre la matière sensitive des vécus, mais leur aspects formels, figuraux et ludiques<sup>17</sup>. L'imagination apparaît ainsi comme faculté des intuitions qui produit en nous non pas une synthèse d'association, mais un *sentiment*, cette intuition sensible des choses vouée à rester toujours subjective, refusant de se laisser soumettre à des déterminations objectives<sup>18</sup>. L'imagination semble opérer ainsi une cristallisation du sensible en faisant naître en lui des sentiments afin d'affirmer la force de son autonomie subjective. C'est le mystérieux fruit de cette cristallisation, semblable plus à une vibration de l'âme qu'à un état (stable) de l'esprit, que l'imagination présente à l'intellect de manière à l'entraîner dans un jeu libre, le distrayant de l'application de ses fonctions logiques, mais sans excéder par cela forcément le domaine de ce qui est à sentir.

Mais le but du jeu libre entre les facultés n'est pas celui du dépassement des limites du champ de l'expérimentable que craignait la première *Critique* lorsqu'elle assignait des limites strictes aux prétentions absurdes qu'élèvent parfois nos pouvoirs de connaissance. Une fois que le sol sensible de l'expérience aura été rendu évident, il s'agira de le creuser, de développer en lui des dynamismes qui font croître nos puissances de sentir, nous apprenant ainsi plus sur le monde. La sensibilité devenue spontanée par son investiture imaginative et l'entendement renonçant à la soumettre à ses déterminations, un autre rapport devient possible entre eux, par lequel ils se stimulent et se vivifient mutuellement. La déchirure qu'essayait de colmater le schématisme est ici résorbée par la nouvelle liberté subjective que les deux facultés découvrent dans leur accord esthétique.

Le principe d'unité de la conscience semble d'ailleurs trouver dans cet accord ludique sa meilleure assise. Si dans la *Critique de la raison pure* l'aperception transcendantale «je pense» était présentée comme une forme logique vide de contenu, on pourrait dire qu'elle apparaît cette fois-ci comme opérant grâce au libre jeu des facultés, jeu interne de notre expérience équivalent à une montée en puissance du sentir qui atteindra son apogée et par cela même, sa limite, dans le sentiment du sublime. Ce dernier présente dans la sensibilité ce que l'imagination ne peut contenir, le difforme ou l'informe d'un excès de matière sensitive. Du beau au sublime c'est la force cristallisante de l'imagination (*Darstellungsvermögen*) qui est mise à l'épreuve et paralysée<sup>19</sup>. Mais cette défaite équivaut aussi à une victoire singulière de la sensibilité en nous qui brise les possibilités d'accord auxquelles œuvre la liberté de l'imagination. Dans son intensité, l'épreuve du sensible anéantit la possibilité du goût esthétique et toute sa violence, cause probable du régime de séparation qui est le sien, ressort pour bouleverser l'usage fraîchement transmué des facultés et pour les plonger dans un véritable dérèglement. On pourra ainsi parler du sublime comme du moment de séparation entre la sensibilité et l'imagination, fin effective de leur solidarité au sein du jugement de goût.

<sup>16</sup> Cf. *UK, op. cit.*, §35, p. 164, *CFJ, op. cit.*, p.177.

<sup>17</sup> Cf. *UK, op. cit.*, § 14, p. 85, *CFJ, op. cit.*, p. 91.

<sup>18</sup> Cf. *UK*, § 3.

<sup>19</sup> Le sublime est inapproprié à la faculté de présentation du sensible, violant l'imagination. Cf. *UK, op. cit.*, §23, p.111, *CFJ, op. cit.*, p.119.

Il ne reste pas moins que l'accord qui le conditionne, rendu possible par la présentation imaginative du sensible est actif à chaque fois que nous laissons prévaloir en nous la dimension esthétique de ce que nous vivons. Si l'expérience du sublime est rare, le monde nous sollicite souvent par sa beauté. Le jeu libre qui naît entre la sensibilité imaginative et l'entendement n'est que le résultat de la fine, presque insaisissable, mutation de rôle que subit l'usage des facultés et de cette orientation esthétique désintéressée de nos jugements qui annonce par beaucoup de ses aspects l'exigence proprement phénoménologique de changement d'attitude quant au monde qu'élèveront plus tard les textes husserliens.

Le jeu du sensible et de l'intelligible rendu opérant par les mutations imaginatives de leurs fonctions renvoie à la fois à la conquête d'une nouvelle liberté au sein de la subjectivité transcendantale et à un nouvel ordre que le vécu esthétique requiert, porteur de la gravité spécifique au goût authentique. La première édition de la *Critique de la raison pure* parlait déjà des phénomènes comme d'un «simple jeu de nos représentations»<sup>20</sup> et le jeu des facultés dans la *Critique de la faculté de juger* ne fait que mettre en évidence cette dimension ludique, signifiant ouverture de l'indétermination et régulation interne, présente au sein de toute phénoménalité.

### 5. Subjectivation et intersubjectivité

Lorsque l'architectonique mise en place par le jugement déterminant s'écroule, lorsqu'il s'agit de revenir sur soi sans quitter pour cela le monde, des liens continuent à vibrer entre nos diverses puissances d'approcher des choses en nous plaçant au plus près des autres, ceux qui sentent comme nous:

*«Ce n'est que lorsque l'imagination en sa liberté éveille l'entendement et que celui-ci incite sans concept l'imagination à un jeu régulier, que la représentation se communique, non comme pensée, mais comme sentiment intérieur...»*<sup>21</sup>

La véritable portée du jugement réflexif est, comme Alexis Philonenko la remarque dans son *Introduction à la Critique de la faculté de juger*<sup>22</sup>, intersubjective. En creusant le sol sensible de l'expérience afin d'exhiber sa teneur subjective nous nous mettons en rapport avec les autres autrement que par le biais des déterminations objectives qui nous rassemblent. L'inexplicable universalité du sentiment du beau est le premier fondement d'une communauté du sentir que l'imagination révèle en chacun d'entre nous, qui est là avant celle du savoir.

Soulever la question de l'unique et du particulier, c'est aussi se rendre attentif à celle du semblable et du similaire, à ce qui, surtout, par-delà divergences et coupures devient semblable et comparable, partageable dans le sentiment. La particularité des vécus esthétiques, Kant nous l'enseigne, n'est pas incommunicable; elle s'accompagne de la nécessité d'un partage, nécessité qui n'est pas certitude ou garantie, mais espoir de sortir de l'isolement auquel nous condamnons ce que nous ressentons. On pourra dire

<sup>20</sup> CRP, 1<sup>ère</sup> édition, p. 114.

<sup>21</sup> UK, *op. cit.* § 40, p.175, CFJ, *op. cit.*, p. 188.

<sup>22</sup> CFJ, *op. cit.*, p. 12-13.

alors avec Merleau-Ponty que l'art caché de l'imagination se trouve à la racine de ce partage: «*ce n'est plus seulement le jugement esthétique, mais encore la connaissance qui repose sur lui, c'est lui qui fonde l'unité de la conscience et des consciences.*»<sup>23</sup>

Le rapport imagination-sensibilité tel qu'il est mis en évidence dans la *Critique de la faculté de juger* révèle la fonction propre à chacune de ces facultés. Si la sensibilité laissée à elle-même affirme la séparation et la diversité c'est toujours en elle que le jugement réfléchissant formera la première esquisse d'unité de notre expérience. Pour que ce saut devienne possible il nous faut nous placer près de ce qu'elle présente et la rendre, par l'imagination, présentable à la pensée, afin de troubler ses habitudes et lui apprendre à jouer. Ce jeu est la chance d'une appropriation et d'un partage de l'apparaître, où il s'agit de trouver, dans la surprise et le ravissement, un sens commun et un sens propre à ce qui est à vivre.

---

<sup>23</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard/Tel, 1983, Avant-propos, p. XII.

## ARENDT SUR KANT: LA TROISIEME CRITIQUE ET SES IMPLICATIONS POLITIQUES

HORAȚIU CRIȘAN

**RESUME.** Après les analyses phénoménologiques de Marc Richir et Jacques Garelli, consacrées à la troisième *Critique* de Kant, un texte souvent ignoré par les fondateurs mêmes de la phénoménologie – Husserl et Heidegger –, on peut maintenant reconstituer, rétroactivement, la contribution que Hannah Arendt a apportée à la réévaluation de la théorie kantienne du jugement esthétique et, surtout, de ces conséquences possibles pour une philosophie politique ainsi impliquée. L'auteur insiste surtout sur le rôle que Arendt accorde au sens commun dans le fonctionnement de la théorie kantienne dédiée au jugement de goût et à sa signification politique implicite.

### 1. Interpretations politiques à la troisième critique kantienne

La *Critique de la faculté de juger* kantienne a exercé son influence sur la phénoménologie à partir des années '80. Nous pensons en première instance aux oeuvres de Marc Richir et de Jacques Garelli où l'on trouve des thèmes et des ressources kantienues qui sont exploités en vue de développer et de consolider des analyses extrêmement techniques qui concernent surtout le statut de la phénoménalité et des phénomènes, le processus de phénoménalisation chez Marc Richir<sup>1</sup> et la dimension préindividuelle et le processus d'individuation chez Jacques Garelli<sup>2</sup>. Les questions concernant la crise des sciences, après la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* de Husserl<sup>3</sup> sont aussi traités à partir d'une inspiration kantienne dans *La crise du sens et la phénoménologie* de M. Richir, où les concepts clé de la troisième critique jouent un rôle important.

C'est donc évident que la *Critique de la faculté de juger* a eu un effet tardif sur la phénoménologie transcendantale, les maîtres-phénoménologues, Husserl et Heidegger n'ont certainement pas lu et commenté en détail l'ouvrage kantien, lui aussi tardif, mais éclaircissant l'architecture de l'édifice critique et avec des énormes conséquences sur ce que Marc Richir appelle l'architecture de la phénoménologie transcendantale.

Nous avons commencé par la phénoménologie à cause de l'intérêt pour ce courant de pensée qui a permis une ouverture du point de vue *politique* sur la troisième critique, et qui a été faite il y a treize ans, en 1991 dans l'ouvrage *Du sublime en politique*<sup>4</sup> par Marc Richir. Cette ouverture d'une interprétation ou une re-évaluation politique du sublime kantien garde bien sur une perspective phénoménologique transcendantale.

---

<sup>1</sup> Marc Richir, *Recherches phénoménologiques*, Editions Ousia, Bruxelles, 1981. Voir aussi Marc Richir, *Phénomènes, temps et êtres*, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1992 et *La crise du sens et la phénoménologie*, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1990.

<sup>2</sup> Jacques Garelli, *Rhythmes et mondes*, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1991.

<sup>3</sup> Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, 1989.

<sup>4</sup> Marc Richir, *Du sublime en politique*, Payot, Paris, 1991.

## 2. Arendt et Kant

Mais, bien avant les années '80, on peut voir qu'il y a eu une autre considération, proche d'une perspective phénoménologique, de la troisième critique et de son importance pour la philosophie politique cette fois-ci. Nous envisageons l'interprétation de Hannah Arendt sur Kant qui prend comme principal point d'appui la première partie de la *Critique de la faculté de juger*.

Elle écrit dans *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*: "Si j'ai raison de penser qu'il existe chez Kant une philosophie politique, mais, qu'à l'inverse des autres philosophes, il ne l'a jamais écrite, il paraît dès lors évident que nous devrions être à même de la retrouver, si tant est que ce soit possible, dans l'ensemble de son oeuvre et pas seulement dans les quelques essais habituellement regroupés sous cette rubrique."<sup>5</sup> Pour Arendt l'existence d'une philosophie politique kantienne est certaine, en dépit d'un livre du même volume que les critiques écrites par Kant et qui se situent au milieu des principales directions de pensée philosophiques. Paradoxalement pour Arendt, même les opuscules qui ont des sujets politiques évidents ne sont pas à considérer comme l'essentiel de la pensée politique kantienne, mais plutôt ce que Kant a exposé dans sa troisième critique en analysant une question qui dans l'ordre philosophique n'est pas la plus importante, mais qui se trouve en première ligne quand nous retournons les choses et les considérons du point de vue politique. Cette question concerne le jugement et elle est explicitée sous la forme de la question "comment est-ce que je juge?" qui se résout dans la *Critique de la faculté de juger* et qui apporte avec elle des réponses politiques en même temps que philosophiques.

Arendt observe dans *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*<sup>6</sup>, consistant en des conférences données à New School for Social Research de New York en automne 1970 et publiées après sa mort en 1975, que la question principale de la dernière critique kantienne n'est pas mentionnée parmi les questions philosophiques fondamentales énoncées par Kant: "Que puis-je connaître?, Que dois-je faire?, Que m'est-il permis d'espérer?". C'est seulement la deuxième qui s'approche, tant soit peu, de la question de l'action et de l'intersubjectivité qui sont caractéristiques pour le domaine politique. Mais se laisser guider par cette seconde question signifierait tomber dans une "grave erreur"<sup>7</sup>. Donc ce n'est pas la liberté ou la question de l'action (morale) qui éclaireront la philosophie politique kantienne, d'ailleurs absente en tant que partie autonome dans son oeuvre. L'action renvoie à "la conduite du moi indépendamment des autres"<sup>8</sup> et c'est seulement une facette du moi connaissant qui n'est pas partie comme telle d'une communauté incarnée au sens phénoménologique, ou terrestre dans les termes d'Arendt.

Le niveau du jugement n'est donc pas traité par les trois questions philosophiques fondamentales, ce qui ne veut pas dire que dans l'ensemble des trois critiques le jugement ne joue un rôle architectonique très important, souligné d'ailleurs par les phénoménologues de dernière génération. Il assure la médiation entre la connaissance (qui se situe dans le même registre que la nature ou le sensible) et la liberté (qui relève de la faculté de désirer et du suprasensible) en recoupant les deux contre l'abîme qui les sépare.

<sup>5</sup> Hannah Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Editions du Seuil, Paris, 2003, p. 55.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>8</sup> *Ibidem*

En mettant tout cela en termes politiques, et Arendt insiste sur cela, la question propre à la *Critique de la faculté de juger* fait “référence à la condition humaine de pluralité” qui est évidemment absente dans les trois questions philosophiques fondamentales énoncées par Kant. Les relations entre philosophie et politique sont donc problématiques, mais au moins, selon Arendt, il traite cette question beaucoup mieux que d’autres philosophes qui en effet ont écrit des philosophies politiques, mais ont tenu ces dernières toujours pour secondaires.

Cette rupture est naturelle si nous pensons à la très vieille distinction entre théorie et pratique, entre vie contemplative et vie active. La politique ne peut se situer que du côté de l’action et donc le philosophe doit nécessairement en prendre des distances. Il y a donc dans toute l’histoire de la philosophie un accent mis sur cette vision que l’homme authentique, que la vie authentique est la vie théorique et solitaire. La vision change quand même chez Kant chez on trouve plusieurs perspectives de l’homme compris dans son humanité. Seulement une d’entre elles est liée à la *theoria* selon Arendt, celle qui voit dans l’homme un être raisonnable, autonome, appartenant à un domaine des êtres intelligibles qui peuvent se donner des lois et qui constituent leurs propres fins. Cela correspond aux deux premières Critiques, la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique*. La troisième critique propose et explicite à ses yeux deux autres perspectives sur l’humanité de l’homme: une qui porte sur l’humanité en tant que membre de “l’espèce humaine”<sup>9</sup> et donc comme “partie de la nature” et qui peut être analysé dans la perspective de la deuxième partie de la *Critique de la faculté de juger* en utilisant le jugement téléologique. Et une toute autre perspective, où l’on ne trouve réellement le lieu du politique, qui suppose la nature communautaire de l’homme et aussi un concept très important pour l’interprétation arendtienne de Kant, qui est celui de *sensus communis*. C’est dans la première partie de la *Critique de la faculté de juger* consacrée au jugement esthétique qu’on trouve ces questions. Arendt prend comme appui cette partie de la troisième Critique parce que le jugement esthétique avec tous ses concepts connexes apparaît à ses yeux comme la véritable clé de la conception kantienne de la politique.

Avant de détailler cette question revenons à l’ensemble du système architectonique de la pensée critique kantienne. Nous sommes confrontés à plusieurs différences capitales chez Kant et aussi dans l’exégèse arendtienne et phénoménologique: la première concerne la distinction entre *Vernunft* et *Verstand*, c’est à dire entre raison et entendement (intellect), ou entre *comprendre* et *entendre* conçus à partir du sens de la perception et des opérations égologiques qui sont impliqués en elle. Pour Arendt cela signifie, et nous trouvons une longue analyse dans le premier volume de “*La vie de l’esprit*”, intitulé “*La pensée*”, qu’il y a une nette séparation entre signification et vérité qui a été découverte pour la première fois par Kant et a malheureusement été aussitôt occulté par son obsession pour les fins “cognitifs” de la philosophie. L’utilisation kantienne du terme “*Vernunftkenntnis*” est un exemple révélateur en ce sens pour Arendt. Le penser se situe donc du côté de la *Vernunft*, du côté de la raison, et la vérité ne peut et ne pourra jamais “sortir” de la pensée. Cette différence est liée à la troisième Critique

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 50.

simplement à cause de la question de la médiation et de l'accord qui ouvre, dans la deuxième édition de *l'Introduction*, la Critique de la faculté de juger. Médiation entre raison et entendement assuré par la faculté de juger, mais aussi médiation entre nature et liberté ou sensible et suprasensible.

Toute la vision de l'édifice critique change avec l'introduction de la faculté de juger: une toute autre perspective s'impose, celle du sens dans des termes phénoménologiques, et celle de la signification dans les termes arendtiennes. On ne peut plus comparer le savoir (pratiqué par la science) avec la pensée comme le fait parfois Kant, tout en affaiblissant sa "découverte majeure"<sup>10</sup>. La pensée ne peut plus être conçue comme moyen en vue d'une fin, c'est-à-dire comme savoir, mais elle doit être conçue comme s'exersant "pour son propre plaisir" et donc en vue d'elle-même. Si la pensée n'est plus subjuguée par la vérité qui, à son tour, est conçue sur le modèle intuitif-perceptif de l'entendement, ce dernier critère sera exclu de l'analyse. Le résultat, avec la prise en considération du jugement esthétique et de l'œuvre d'art, se constitue en un champ d'analyse de type phénoménologique, où la hiérarchie ontologique entre les apparences est mise hors circuit et donc n'est plus présente dans l'analyse du phénoménologue et la différence entre l'ontologique et le transcendantal est donc mise en évidence. La question si ce qui apparaît, ce qui relève du phénomène est vrai, est vraiment ou est authentique, ne se pose plus. Les concepts de l'entendement ne sont plus utilisés comme tels, mais seulement l'entendement comme principe de l'unité, et donc l'imagination et le jugement réfléchissant s'actualisent.

### 3. Esthétique et politique

Nous pouvons donner un exemple politique tout en menant ces différences plus loin. L'exemple concerne la Révolution française considérée en tant que phénomène. Arendt utilise dans *"Juger. Sur la philosophie politique de Kant"* les paragraphes du *Conflit des facultés* pour souligner encore une différence, celle entre le spectateur et l'acteur qu'elle assimile à la différence de la *Critique de la faculté de juger* entre l'artiste (ou le génie) et le goût (ou le spectateur). La production des œuvres d'art est dépendante d'un type propre au génie de l'utilisation de l'imagination pour schématiser sans concept les idées de la raison. Le jugement sur les œuvres est très étendu, chacun s'y connaissant un peu en matière d'art. Mais le goût sera paradoxalement défini par Kant comme plus important que le génie, "la discipline du génie" étant le goût ou la faculté de juger en général, et la part d'une œuvre qui peut être sacrifiée selon Kant étant toujours celle qui appartient au côté "génial" de l'artiste. La Révolution peut donc être conçue à l'image d'une œuvre d'art pour nous permettre de nous approcher des questions politiques. Pour Kant ce n'est pas tant l'originalité des actions des participants, qui sont simplement des acteurs à l'événement, mais l'opinion et l'enthousiasme des spectateurs qui a fait et a donné le sens de la révolution dans l'histoire du monde. Sans spectateurs l'inscription historique de la révolution comme événement d'une telle importance serait impossible aux yeux de Kant. Les spectateurs ont donc créé la "publicité" de l'événement.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 82.

Du point de vue phénoménologique, au sens large, on peut se demander, dans la même lignée de pensée qu'Arendt, *comment* ils ont fait cela? La réponse est bien sur liée au goût et au jugement esthétique réfléchissant qui donne l'unité aux autres facultés impliquées chez les acteurs et les spectateurs de l'événement. Arendt souligne la note de Kant qu'on peut trouver dans le paragraphe 50 de la *Critique de la faculté de juger* où il dit explicitement que le goût (ou le jugement) assure l'accord et l'unité des facultés nécessaires à la production et au jugement des oeuvres d'art. Ces facultés sont l'imagination, l'entendement et l'âme. Il y a donc deux questions concernant la "publicité", c'est à dire la création d'une sphère ou domaine publique, même potentielle, dans laquelle l'événement prend l'ampleur historique connue. La première vise la pluralité, jusque là implicite, des spectateurs. Comment ces derniers forment-ils une communauté? Est-ce qu'il y aurait un spectateur en solitude qui faisait le sens de l'événement tout seul et puis devait le mettre en commun avec les autres spectateurs qui serait tout aussi solitaires, ou bien, pour être plus précis, solipsistes? Comment peuvent-ils produire, tous ensemble, le même sens de l'événement? D'où vient cet accord dans leur communauté? Quelle est la source de la communicabilité implicite dans les remarques de Kant?

Premierment les spectateurs ne peuvent exister qu'au pluriel, soutient Arendt dans l'esprit kantien. L'acteur participant à l'événement, l'artiste ou le génie qui produit une oeuvre, le philosophe solitaire qui pense comme si personne avant n'avait pensé, peuvent tous exercer leur activités de production dans la solitude mais sans la capacité de communiquer ils n'aboutiront jamais à la production d'une oeuvre d'art, et cela parce que l'oeuvre est oeuvre pour des spectateurs et pour des critiques, c'est à dire pour un public potentiel sans lequel l'apparition mondaine même de l'oeuvre d'art serait mise en question. Le solipsisme du spectateur déterminerait son implication dans l'action ou l'oeuvre jugée, elle anéantirait son impartialité, ou la mise hors jeu, en termes phénoménologiques, de tout rôle réel ou possible sur la scène ou dans la production. Cette impartialité ne signifie pas du tout son neutralité absolue, qui n'est qu'une vieille illusion phénoménologique que suppose plutôt le solipsisme. Le spectateur est spectateur parce qu'il juge, et il juge parce qu'il a du goût dans les deux sens du mot, et ensuite, parce que cet goût peut être rendu universel par le concept le plus important de l'interprétation arendtienne de Kant et qui est celui de *sensus communis*. Ce dernier constitue la base à partir de laquelle la communication entre les spectateurs est possible tout comme est possible l'accord entre les acteurs et les spectateurs, leur goût commun. Le jugement politique est mis en relation avec l'espace de l'apparence, espace qui est implicitement commun, qui forme un monde commun<sup>11</sup>. De la manière la plus claire cet dernier apparaît sous la forme du domaine public dans peut-être la plus connue des oeuvres arendtiennes, *La condition de l'homme moderne*. Est public en premier lieu ce qui peut être vu et écouté par tous, et en second lieu le domaine public est le monde même dans la mesure où il est l'élément qui nous est commun à tous et simultanément est différent de notre place que nous occupons individuellement<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Cf. James G. Hart, *Hannah Arendt: The Care of the World and of the Self*, in John J. Drummond and Lester Embree (editors), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy - A Handbook*, Contributions to Phenomenology series, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2002, p. 99.

<sup>12</sup> Cf. Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1961, p. 60.

Dans le premier volume de “*La vie de l’esprit*”, “*La pensée*”, Arendt arrive au concept de sens commun dans la discussion du caractère invisible et illocalisable de la pensée. Elle peut être confondue avec le sens commun parce qu’il est aussi invisible, et, malgré sa “réalité”, ne peut pas être localisé, même pas au niveau des sensations du corps propre. Pour Arendt le sens commun correspond à la sensation générale de réalité, qui fait que l’identité des objets perdure, même s’ils sont perçus sous cinq sens différents et avec des qualités différentes. Les sensations tout à fait personnelles et donc incommunicables qu’on peut avoir de n’importe quel objet sont universalisées par le sens commun et élevées au niveau de la communauté<sup>13</sup>, c’est à dire au niveau du monde comme monde unique partagé par les hommes. “L’attribut correspondant du sixième sens, dans son rapport au monde, est le sens du réel et l’inconvénient de cet attribut est qu’on ne peut pas le percevoir, comme les autres qualités sensorielles”<sup>14</sup>. Pour Arendt donc, comme pour les phénoménologues, et le dernier Husserl peut être mentionné ici en première instance, le réel ne peut pas se constituer seulement pour moi, mais il faut la présence, au moins potentielle, des autres, avec leurs perceptions et leur perspectives sur les objets qui sont les mêmes objets et sur le monde qui est du même coup le monde même.

Arendt continue son analyse sur le goût et le sens commun dans le courant de l’année 1970 et se demande pourquoi le sens commun qui sert de base à la faculté de juger (même s’il n’y a aucune hiérarchie entre eux) doit “reposer sur le sens du goût”? Le sens du goût est ici considéré dans son sens “commun”, c’est à dire comme un sens parmi les cinq autres et pas encore comme opinion ou position judiciaire esthétique. Le sens du goût est, avec l’odorat, beaucoup plus subjectif que la vue, l’ouïe et le toucher, dont les objets sont aisément communicables justement à cause de leur “objectivité”. Le goût et l’odorat “procurent des sensations intérieures, entièrement privées et incommunicables; ce que je goûte et ce que je sens ne peut absolument pas se rendre en mots”<sup>15</sup>. En tant que sens, ce sont des sens privés et, en plus, ce sont des sens irréprésentables, ce qui veut dire qu’ils ne peuvent pas représenter (présentifier) un objet ou une sensation absente ou déjà passée, et cela parce que la liaison avec le pouvoir synthétique de l’imagination leur fait défaut.

D’un autre côté le pouvoir de discrimination de ces deux sens est situé au maximum par rapport aux trois autres. Cela est prouvé par le fait qu’on ne peut pas “suspendre” notre jugement sur ce qu’on ressent en matière d’odeur ou de goût. Comme les catégories aristotéliennes, ils sont ou actualisées ou restent potentielles, mais dans le dernier cas on ne pourrait rien sentir du tout. Tout se résume donc au postulat du cela me plaît ou ne me plaît pas. Mais le problème de l’incommunicabilité des sensations de ces sens demeure toujours. Arendt trouve la solution à ce paradoxe dans l’imagination qui est strictement liée dans son interprétation à l’intersubjectivité, et cela dans un esprit phénoménologique que Husserl a inauguré avec ses cours sur les formes de l’imagination (phantasia) qui sont mises en relation avec le rapport

<sup>13</sup> Hannah Arendt, *La vie de l’esprit. La pensée*, Presses Universitaires de France, Paris, 1987, p. 67.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>15</sup> Cf. *Juger*, op. cit., p. 101.

intersubjectif de l'ego transcendantal. Dans les cours sur Kant les questions de goût dans leur incommunicabilité sont donc une première fois solutionnées par l'intermédiaire de l'imagination et après par l'imagination et le sens commun dans leur relation: "La solution de ces énigmes réside dans deux autres facultés: *l'imagination* et le *sens commun*"<sup>16</sup>.

L'explicitation kantienne de ce problème se trouve condensée dans quatre paragraphes<sup>17</sup> de la *Critique de la faculté de juger*. Kant débouche sur la nécessité de concevoir un sens commun sur lequel se constitue la communicabilité, nécessité qui est d'ordre transcendantal et pas psychologique et qui est définie comme le pouvoir de transmettre aux autres le sentiment de l'accord entre les facultés qui ne se soumet à aucun concept et qui ne varie que selon les proportions des facultés impliquées. Pour Kant, et Arendt le souligne également, le sens commun est différent du bon sens, ce dernier opérant avec des concepts, même obscurs, et pas du tout avec des sentiments. La définition kantienne du sens commun est très simple et fait référence aux facultés de connaissance: le sens commun n'est pas "un sens externe, mais l'effet résultant du libre jeu de nos facultés de connaître"<sup>18</sup> et "ce n'est donc qu'à condition qu'il y ait un tel sens commun qu'il est possible qu'on porte un jugement de goût". Au paragraphe 40, intitulé "Le goût est une sorte de *sensus communis*", Kant parle de l'opération de réflexion qui est faite par le sens commun, et qui a comme but l'élimination des contingences subjectives qui affectent le jugement humain. Il arrive à dire qu'il "ne faut prendre en compte que les caractéristiques formelles de notre état représentatif"<sup>19</sup>. Sur cette voie Kant trouve des maximes du sens commun qui se situent hors-critique, mais qui, à ses yeux, peuvent expliciter les principes critiques. Ces maximes visent toutes les trois la pensée et sont les suivantes: la première dit qu'il faut "penser par soi-même", la deuxième qu'il faut "penser en se mettant à la place de tout être humain" et la troisième qu'il faut "penser toujours en accord avec soi-même". Il est évident que la deuxième maxime, celle qui vise la faculté de juger, a le plus de portée politique dans la ligne de l'interprétation arendtienne: l'application de la deuxième maxime révèle, selon Kant, "*l'ouverture d'esprit* d'un homme – si limités que soient l'ampleur et le degré des capacités propres à nos dons naturels – lorsqu'il est à même de s'élever au-delà des conditions subjectives, d'ordre privé, du jugement, dont restent en quelque sorte prisonniers tant d'autres, et lorsqu'il réfléchit sur son propre jugement à partir d'un point de vue universel (qu'il ne peut déterminer qu'en se mettant à la place des autres)"<sup>20</sup>.

Le sens commun dépasse donc les contingences subjectives et découvre ainsi l'humanité universelle de l'homme qui se situe, de cette manière, sur le niveau d'un point général, esthétique en première instance mais qui est interprété ensuite comme publique et politique.

L'interprétation d'Arendt, qui rejete dès le début tout rôle du jugement moral dans les questions relevant de la politique, suit cette ligne de pensée esthétique tout en gardant un oeil sur les autres écrits politiques de Kant.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>17</sup> Il est question ici des paragraphes 20, 21, 22 et 40.

<sup>18</sup> Kant, *Critique de la faculté de juger*, Gallimard, Paris, 1993, p. 174.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 246.

En conclusion, le lien entre réflexion esthétique et réflexion politique fait possible une interprétation du point de vue politique de la première partie de la Critique de la faculté de juger, interprétation qui ne doit pas mettre à côté les autres opuscules politiques de Kant, mais seulement le fournir une base dans la philosophie critique transcendantale proprement dite. Ce mouvement du particulier au général qui s'effectue sans concept et qui en même temps crée mais aussi s'appuie sur une communauté de goût a certainement une relevance politique, surtout avec l'analyse du sens réfléchi de la Révolution française.

## OCCURRENCES OF THE KANTIAN *SAPERE AUDE!* IN THE 20<sup>TH</sup> CENTURY THOUGHT

ANA PANTEA

**RESUME.** L'auteur propose d'abord une analyse du syntagme d'Horace «*sapere aude!*», que Kant invoque dans son célèbre texte sur les Lumières pour désigner en fait l'état d'immaturation – *Unmündigkeit* – de l'humanité. Il fait, ensuite, le point sur les philosophes contemporains qui se sont sentis inspirés, *via Kant*, par ce syntagme - Gadamer, Foucault, Habermas, Rorty - pour conclure sur les rapports philosophiques et historiques entre la modernité et le totalitarisme.

Kant's celebrated essay, *An Answer to the Question: "What Is Enlightenment"*, emphasizes two main ideas, central to the self-understanding of European modernity; the theme of autonomy and that of defence of freedom in the public use of reason. The essay stirred the imagination of some contemporary thinkers involved in different traditions, who found that the questions they asked were significant to today's world.

Firstly, this analyse will approach with the themes discussed by Kant himself. His essay was published in 1784, not long after the publication of his *Critique of Pure Reason* (1781)<sup>1</sup>; his statement is immediate and clear:

"Enlightenment is the human being's emergence from his self-incurred minority. Minority is the inability to make use of one's own understanding without direction from another. Self-incurred is this minority when its cause lies not in lack of reason but in lack of resolution and courage to use it without direction from another. *Sapere aude!* Have courage to make use of your own understanding! is thus the motto of enlightenment."<sup>2</sup>

*Nota bene*, "*Sapere aude!*" was adopted as a motto in 1736 from an important circle in the German Enlightenment, The Society of the Friends of Truth, but it was enounced first by Horace<sup>3</sup> as his main maxim.

The German term used for "minority" is *Unmündigkeit* (frequently translated as "immaturity"). *Unmündig* covers two conditions that in law are distinguished as "non compos mentis" (a Latin term applied to adults who cannot manage their own affairs, because they "don't have mastery of their minds") and "tutelage" in the sense

---

1 Published in December 1784 issue of *Berlinische Monatsschrift*, a major organ of the Berlin Aufklärung, the essay in response to a call in an earlier issue of J. Fr. Zöllner for answer the question "What Is Enlightenment?". On the historical context, see John Christian Laursen "The Subversive Kant: The Vocabulary of 'Public' and 'Publicity'" rep. in *What is Enlightenment? Eighteenth Century Answer and Twentieth Century Question* (Schmidt ed.), Berkeley, University of California Press, 1996, pp. 253-69

2 Kant, Immanuel, *Practical Philosophy* (Mary Gregor ed. and trans.), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 17

3 "Dimidium facti qui coepit habet: sapere aude!" - Who has begun has half done. Have courage to make use of your own understanding! (Horace *Epistles*, I. ii. 40) *apud* Horatius, Flaccus Quintus, *Epistole*, Editura Ancora, București, p. 105

of “not being of age”. It comes from the word *Mund* (“mouth”), and thus literally means “not being able to speak for oneself”. Correspondingly, the term for “legal guardian” is *Vormünder* – “one who speaks for another”. Both terms, *Unmündigkeit* and *Mündigkeit*, are used in a legal and, as well, in an anthropological sense. Some exegetes find one of this aspect more relevant than another; for Hinske the moral sense “on which “maturity” implies an inner resolution to use one’s reason independently”<sup>4</sup> is the basic sense used by Kant. In contrary, Ciaran Cronin suggests that “Kant is also involving the legal sense, which would be consistent with a persistent equivocation on moral versus legal sense of key terms in the essay”<sup>5</sup>

Minority, tutelage, immaturity or nonage – all this terms converge to the idea of an inability to use one’s understanding without direction or guidance from another. This inability is self-incurred if the cause lies in the control of human beings themselves. In other words, it is not a lack of capacity to think for oneself, but lack of resolution and courage in the use of our understanding. Further on, Kant speaks of the use of one’s reason. But the fundamental point remains the same: the importance of thinking for oneself rather than relying on others to think in one’s place. Here we have the first key term of Kant’s answer: understanding or reason as a capacity of autonomous human beings as such.

On the basis of this answer to the question, Kant goes on to suggest that it is fundamentally a matter of moral failure that individuals do not think for themselves: laziness and cowardice are the reasons why so many remain immature. It is convenient for individuals to leave it to others to think for them: thinkers, spiritual advisors, medical doctors. Kant alludes on the idea that it is also more convenient for “others to set themselves up as their guardians”: Kant gives three examples: we are in a state of “immaturity” when a book takes the place of our understanding, when a spiritual director takes the place of our conscience, when a doctor decides for us what our diet is to be. (It had to be noticed that the register of these three critiques is easy to recognize, even though the text does not make it explicit)

But also have to notice the distinction between the private and the public use of reason: “by the public use of one’s reason I understand that use which someone makes of it as a scholar before the entire public of the world of readers. When I call the private use of reason is that which one may make of it in a certain civil post or office with which he is entrusted”<sup>6</sup>. So, reason is used publicly when it is put in the service of a common good or a general interest. For I. Kant, to be “convinced by reason” means to be convinced by public reason.

What is common to the Kantian examples of the private use of reason<sup>7</sup> is the passive role occupied by the individual in respect to the exercise of his or her rational

---

4 Hinske, Norbert, “Kant als Herausforderung an die Gegenwart”, *apud* Cronin, Ciaran, *Kant’s Politics of Enlightenment* in *Journal of the History of Philosophy*, Jan 2003; Vol. 41, Nr. 1, Academic Research Library, p. 52

5 *Op.cit.*, p. 52

6 Kant, Imm., *Practical Philosophy* (Mary Gregor ed. and trans.), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 18

7 Kant defines it as: “Private use I call that which one may make of it in a particular civil post or office which is entrusted to him”, *op. cit.* p. 18

capacities. By contrast, in what Kant calls the public use of reason, no such restrictions apply. The public use of reason “must always be free”. While the cleric is bound by the creed of his church in his preaching, “as a scholar he has complete freedom and is even called upon to communicate to the public all his carefully examined and well-intentioned thoughts about what is erroneous in that creed”<sup>8</sup>. Thus, even though we might be inclined to think of this scholarly use of reason as private pursuit, for Kant it is the public use of reason, where that use is defined by its activity, rather than passivity, and by its freedom, rather than constraint<sup>9</sup>.

But if the public use of reason is free in the sense outlined, why can it not voluntarily undertake to set certain limits to its exercise? Kant asks whether a society of cleric cannot bind itself by oath to a certain unalterable creed. This question is analogous to a larger paradox in the idea of freedom: can one freely choose to abrogate one’s freedom? Kant is concerned with this paradox particularly in relation to the freedom of public reason, and his answer is an unequivocal “no”:

“Such a contract, concluded to keep all further enlightenment away from the human race forever, is absolutely null and void [...]. One age cannot bind itself and conspire to put the following one into such a condition that it would be impossible for it to enlarge its cognitions (meaning increase its knowledge, exercise its understanding to increase its knowledge) and to purify them of errors and generally to make further progress in enlightenment. This would be a crime against human nature, whose original vocation lies precisely in such progress”<sup>10</sup>.

Further down, Kant adds that to renounce enlightenment would be “to violate the sacred right of humanity and trample it underfoot”<sup>11</sup>. Here it could be encounter another key term of Kant’s answer to the question “What is Enlightenment?”, namely the human nature that is defined not only by its capacity to reason but also by its vocation to do so: humanity has the vocation to enlarge its cognitions and therefore to make progress in Enlightenment. Kant’s teleological humanism is restated at the end where he refers to the effect of enlightened thinking on government itself and the eventual acceptance of the idea of that government which should treat the human being with dignity.

In the convergence of these three key terms – reason, freedom and human nature – Kant answer to the question “What is Enlightenment?” and connect it to his philosophy and indeed to enlightenment philosophy as a whole. Kant’s critical philosophy is at once the culmination and the transformation of enlightenment thinking. It does not endorse a naïve faith in human progress, but does lead to the critique of all dogmatic philosophy and to the discovery of the intimate association between human reason and freedom in the concept of autonomy: freedom as self-legislation.

---

8 Op.cit., p. 18

9 Ciaran Cronin argues in his article that, there is a idiosyncratic distinction between the public and private use of reason which rests “on the contractualist conception of governmental authority that underlies the theory of right” in Cronin, Ciaran, op.cit., p. 54

10 Kant, Imm., *Practical Philosophy* (Mary Gregor ed. and trans.), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 19

11 Op.cit., p. 20

It was mentioned earlier the sense in which he views Enlightenment as a social and political process. At the end, he raises another question: do we live in an enlightened age? The answer is no, but we do live in an age of enlightenment. In other words, the process is ongoing. Kant then turns this answer in some words of admiration for the enlightened monarch of Prussia, Frederick the 2<sup>nd</sup>. Not that Frederick's Prussia was by any means a liberal state. Kant points to the apparent paradox here and even seeks to turn this to advantage: "Argue as much as you like and about whatever you like, but obey!"<sup>12</sup>.

The distinction of the Kantian principles between "public use of one's reason" had determined Habermas to argue, that Kant anticipated the liberal model of public sphere in which all citizens have the possibility to participate in the creation of political public opinions. Jürgen Habermas argues, in *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*<sup>13</sup>, that the tradition of public sphere in the tradition of Kantian liberalism is closed to his end. But, Habermas' "official" position on Kant is well known from *The Philosophical Discourse of Modernity*. Kant is presented by Habermas as the very first moment of modernity's self-critique but he chooses to interpret reason from the point of view of subject and not from an intersubjective perspective. In this way, Habermas identifies Kant with Descartes and Max Weber as equal participants in the philosophy of subjective consciousness<sup>14</sup>.

Michel Foucault at the end of his life was thrilled by Kant's enlightenment project writing an essay what encouraged other contemporaries to participate in a debate on Kant's essay. This remarks about the Kantian enlightenment perplexed his critics and supporters as well.

In 1983 Michel Foucault invited a small group of thinkers - Richard Rorty, Hubert Dreyfus, Charles Taylor, and Jürgen Habermas<sup>15</sup> - to consider a private colloquium to be held at Berkeley on the subject of Kant's essay "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?". Then, Michel Foucault "[...] was nearing the end of one of the most remarkable and, to many, incomprehensible "turns" in recent intellectual history. Throughout his career, Foucault had been at pains to reject in the most uncompromising terms Kant's account of the conditions of knowledge, the autonomy of the subject, and the universalizing rule of reason – all of which could be taken as historical errors, metaphysical masks worn by 'discourse'"<sup>16</sup>. The very idea of such a conversation goes straight to the heart of the enlightenment project, suggesting a

---

12 Ibid, p. 19

13 Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, (trad. L. Burger and Fr. Lawrence), Cambridge, M.I.T. Press, 1989 pp. 102-5

14 He shows that the principle of subjectivity was established by the Reformation, the Enlightenment and the French Revolution. See Habermas, Jürgen, *Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri* (trad. Lepadatu Gilbert V., Zamfir Ionel, Stan Marius), Editura All, Bucuresti, 2000, p. 18

15 See Jürgen Habermas, "Taking Aim at the Heart of the Present: On Foucault's Lecture on Kant's What Is Enlightenment?" or Christopher Norris, "What Is Enlightenment? Foucault on Kant" in *The Truth about Postmodernism*, Oxford: Blackwell, 1993 and as well Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, "What Is Maturity? Habermas and Foucault on 'What Is Enlightenment?'" in *Foucault: A Critical Reader* (David Couzens Hoy ed.), London, Basil Blackwell 1986,

16 Harpham, Geoffrey Galt, *Shadows of Ethics Criticism and the Just Society*, Duke University Press Durham and London 1999, p. 67

dialogue of rational, self-determining subjects sharing their insights with other similar beings. Perhaps Kant's "reasonable hope" that men can develop themselves through thought was adopted in Foucault's thinking. This is how Michel Foucault begins his essay:

"Today when a periodical asks its readers a question, it does so in order to collect opinions on some subject about which everyone has an opinion already; there is not much likelihood of learning anything new. In the eighteenth century, editors preferred to question the public on problems that did not yet have solutions. [...] From Hegel through Nietzsche or Max Weber to Horkheimer or Habermas, hardly any philosophy has failed to confront this same question, directly or indirectly. What, then, is this event that is called the *Aufklärung* and that has determined, at least in part, what we are, what we think, and what we do today?"<sup>17</sup>. Any analysis must proceed with the question of ourselves as historically determined beings, by the Enlightenment.

Foucault says in his own "What is Enlightenment?" that "In any case, Enlightenment is defined by a modification of the pre-existing relation linking will, authority, and the use of reason. Thus Enlightenment must be considered both as a process in which men participate collectively and as an act of courage to be accomplished personally. Men are at once elements and agents of a single process. They may be actors in the process to the extent that they participate in it; and the process occurs to the extent that men decide to be its voluntary actors."<sup>18</sup> In Foucault's late thinking, that modern person must obey orders or instructions, not seek to argue the point. One case is the military example, but equally the tax collector or the citizen compelled to pay taxes, or the cleric who is obliged to proclaim in accordance with the creed of the church he serves, "for he was employed by it on that condition"<sup>19</sup>.

Foucault is not as sceptical with the axiology of Kant as he was in *The Order of Things*<sup>20</sup>. The background of the fact is Foucault's central concern to articulate an ethics grounded on the value of autonomy, freedom and self-determination. What remains of the Enlightenment project is not the theory, but rather – in Foucault words – "an ethos, a philosophical life in which the critique of what we are is at one and the same time the historical analysis of the limits that are imposed on us and an experiment with the possibility of going beyond them"<sup>21</sup>.

Christopher Norris in his article, "What in Enlightenment?: Kant according to Foucault", argues – for the beginning – that there is a fundamental difference between Kant and Foucault regarding the understanding of modernity. "For Kant, it is a matter of attaining intellectual and moral maturity through the exercise of criticism in its various modes, whether applied to issues of a theoretical understanding [...] to

17 Foucault, Michele, "What is Enlightenment?" (trans. Chaterin Porter) in *The Foucault Reader* (Rabinow, P. ed.), Random House INC, p. 32

18 Op.cit., p. 35

19 Ibid, p. 42

20 In *Order of Things*, Foucault proclaimed the collapse of „man”, or the Kantian transcendental subject, as a specular chimera of a discourse. In *Discipline and Punish*, as well, Kant's moral philosophy is involved when Foucault talks about "soul as a prison of the body".

21 Op.cit p. 50

questions of an ethical or political order [...], or to issue in the sphere of esthetic judgment where the relevant tribunal can only be that of an intersubjective community of taste appealing to shared principles or criteria or value”<sup>22</sup>. For Foucault, this doctrine of faculties is a “transcendental” illusion. The principle will be soon eclipsed by an advent of “counter-modernism”, by an artistic movement.

Foucault says that “modern man, for Baudelaire, is not the man who goes off to discover himself, his secrets and his hidden truth: he is the man who tries to invent himself”<sup>23</sup>. Following Baudelaire and the aesthetic self-fashioning of modern man, Foucault redefines *modernity* and *enlightenment* on his own preferential terms. Norris says that “what such an attitude promotes [...] is a wholesale estheticization of ethics and politics that typically seizes upon certain passages in Kant”<sup>24</sup>.

But, his final argument is that “Foucault come around to a viewpoint [on Kant] strikingly at odds with his earlier (skeptical-genealogical) approach, and that one major consequence – manifest in his late work – was a radical rethinking of the subject’s role in the relation to issues of truth, critique, self-knowledge, and practical reason”<sup>25</sup>. This way of understanding the essay shows some similarity with Habermas’ suggestion regarding the existence of two Kants in the work of Foucault. The German thinker considers that “In Foucault lecture, we do not meet the Kant familiar from *The Order and Things* [...]. Instead we encounter a different Kant who was the first to make a serious break with the metaphysical heritage”<sup>26</sup>

When Hans Georg Gadamer talks in *Praise of Theory (Lob der Theorie)* (1983), about practical philosophy as hermeneutics, he considers the Aristotelian meaning (that he directly mentions) and the Kantian one as well. Hermeneutics as practical philosophy is based on comprehension as self-understanding. Practical problems are for the nowadays human being, especially after The Second World War, the ones that focus on existence (will, relationship with the Another, aesthetic or justice sense, etc.)

As one can read in the part entitled “Science as Utensil of Enlightenment”, Gadamer interprets the idiom “Sapere aude!” as the specific characteristic of modern spirit. He argues that any enlightenment supposes a critique of religion; for this reason, at first glance, there can be distinguished two distinguish Enlightenment moments: the Greek one belonging to Homer and Hesiod where philosophy replaces the myths – stretching from Pythagoras to the science of the Hellenism epoch. The second Enlightenment moment is represented by the modern Galileo-Newtonian one where acquiring the truth demands a principle of freedom.

---

22 Norris, Christopher, “What in Enlightenment?: Kant according to Foucault” in *The Cambridge Companion to Foucault* (ed. Gary Gutting), Cambridge, Cambridge University Press, p. 172-3

23 Foucault, Michele, “What is Enlightenment?” (trans. Chaterin Porter) in *The Foucault Reader* (ed. Rabinow, P.), Random House INC, p. 41

24 Norris, Christopher, “What in Enlightenment?: Kant according to Foucault” in *The Cambridge Companion to Foucault* (ed. Gary Gutting), Cambridge, Cambridge University Press, p. 180

25 Op.cit. p. 179

26 Habermas, Jürgen, “Taking Aim at the Heart of the Present: On Foucault's Lecture on Kant's What Is Enlightenment?” in *Critique and Power* (ed. Kelly), p. 150 *apud* Amy Allen “Foucault and Enlightenment” in *Constelation* Volume, 10, Nov. 2, Blackwell Publishing LTD, 2003, p. 196

The contrast between these two stands in understanding the sense of science. Science, in a Greek acceptance of the term, is not aiming a practical, pragmatic function; it is desirable for its beauty (*kalos*). Rhetoric (as art of speech and argumentation) developed by Sophists has preceded scepticism with their pragmatic relativism.

“We notice here a difference between the first and the second Enlightenment even in the restricted meaning of the term. Antiquity eventually rises even against science while the modern epoch claims herself entirely from science”<sup>27</sup>. The Greek Enlightenment was followed by metaphysics as rational theology and the modern one by generalized technologizing. Gadamer argues for a scission of modern Enlightenment into two parts, the one from the 18<sup>th</sup> century and the one from the 20<sup>th</sup> century. Nowadays, society obeys another organizational structure. The faith in science has altered the natural, social and psychological structures. The cult of the expert<sup>28</sup>, industrialization, secularisation of Christianity are all effects of a new understanding and a new way of relating to science.

The 18<sup>th</sup> century philosophy was facing an aporia. The new science is one of never bordered research that encounters a conflict with the practical needs of that time’s knowledge. Kant solved the problem by introducing the ideas of the conscience of moral freedom as well as the conscience of moral responsibility. The immaturity that Kant speaks of is now, for Gadamer, the technologic dream and the utopia of emancipation. This thesis is the continuation of Heidegger’s statements on *Ge-stell*, about the capacity of making, producing, and administering. But now, more than ever, science leads us to a new Enlightenment: the world we live in is limited.

The human being is constrained by the limitations of the Earth and of his own limitations and because of this he has to appeal to anyone’s conscience as a common conscience (intersubjectivity). Gadamer believes that the Enlightenment ideal has remained unchanged, the parameters of approach have changed: “...the power of judgement, own thinking and cultivating this faculty are important. Thus, the present sense of the Kantian motto “*sapere aude*” is defined in a new way, as an appeal to our social reason to wake up from the technologic sleep.”<sup>29</sup>

When Ernest Cassirer, in *Die Philosophie der Aufklärung*<sup>30</sup> wants to analyse the enlightenment device elaborated by Kant, he starts from the Cartesian pattern of knowledge as the only viable modality to reach the truth and explains the emergence of error whose guilt is carried by the will. Kant and, together with him, the entire Enlightenment movement, would consider the peculiar conditions of committing an error at human beings that come out of individual’s guilt on his judgement line. The mistakes, inerrant to human nature are caused by his constitutive limitation but he cannot carry the responsibility for causing them. The error itself occurs when reason

---

27 Gadamer, Hans-Georg, *Gasammeltein Werke 4, Neuere Philosophie II*, UTB Fürwissenchaft, Mohr Siebeck (ed.) Tübingen, 1999, p.49. See. Gadamer, Hans-Georg, *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei* (trad. Nicolae Octavian, Panaitescu Val.), Editura Polirom, Iași, 1999, p. 72

28 An eulogy of the expert is also made by Giddens in *The Consequences of Modernity*

29 Gadamer, Hans-Georg, op.cit, p.76

30 See the Romanian version; Cassirer, Ernest, *Filosofia luminilor* (trad. Adriana Pop), Editura Paralela 45, Pitesti, 2003 pp. 155-161

expresses judgments regarding totality of things. The faith in critical research will also imply the demand of tolerance as a religious ground. *Pathos* will be replaced with *ethos*, in other words with a pre-eminence of fact, action as constitutive element next to inner freedom. Enlightenment wants an establishment of “religion within limits of reason alone” as well as to emancipate itself independent from intellect.

We surprisingly find this theme reformulated in some way by Agnes Heller<sup>31</sup> in everyday issues of our times. One of her’s main theme is the worry of consequences of modernity and its possibility of survive.

In a quite recent article entitled “911, or Modernity and Terror”<sup>32</sup> she argues for an understanding of religious question, fundamentalism, of our time as a characteristically modern phenomenon. It could be seen as a reaction to the process of enlightenment, this term being used here especially in a Kantian sense, to the deconstruction of traditional social arrangement, to the idea of progress, to belief of rationalism, to the loss of natural communities or identities. It is a “reaction of contingency and to the burdens of an abstract freedom the individual can use for better or worse”<sup>33</sup>. By defining the principle of fundamentalism as a closed system of beliefs or a rejection of any dialog as being invalid or improper, the American thinker says:

“Fundamentalism is a closed system of beliefs, secular or religious, [...] this offers fundamentals in a world where there are none. It operates with the traditional monotheistic religious concept of truth (everything else is heresy or paganism, wicked, evil, etc.). The desire to belong, the uneasiness of being a minority, the impulse to get rid of the burden of independent thinking – all make for the tendency toward fundamentalism, and are present everywhere in the modern world, even among liberals”<sup>34</sup>.

As a closed system, fundamentalism is a precondition of modern terrorism, yet it is just one among many. The second condition is a totalitarian organisation<sup>35</sup>. “The center issues commands and each unit, at all the hierarchically structured levels of the organisation, obeys. Such a party, argued Lenin, can safely operate underground and illegally”<sup>36</sup>. Lenin’s party became the model of all subsequent totalitarian organisations, such as communist parties or Nazi parties of Europe, Asia or Middle East. Nowadays the common enemy is not any more the bourgeoisie or Jews, but the liberal democracy, human rights and secularism.

“Modernity is based on freedom, yet freedom is a fundament which does not found. In freedom one can opt against freedom, one can freely choose unfreedom. Such is the choice of fundamentalism. They do not renounce modernity; they do not renounce capitalism or modern technology; they do not renounce rationalism or enlightenment in

---

31 Agnes Heller is known as author of books as *The Power of Shame, From Yalta to Glasnost – The Dismantling of Stalin’s Empery, Can Modernity Survive?*

32 Heller, Agnes, “911, or Modernity and Terror” in *Constellations*, Volume 9, No. 1, 2002, Blackwell Publishers, USA

33 Heller, Agnes, op.cit, p. 57

34 Ibid., p. 58

35 Heller notices that the first totalitarian organization was created by Lenin by inventing a party organization that was to operate like an army.

36 Ibid., p. 58

general. But they renounce one interpretation of enlightenment, namely Kant's. Enlightenment, says Kant, is the escape from our self-incurred tutelage. (In modernity, tutelage is always self-incurred.) Fundamentalism, or membership in a totalitarian organisation, is a return to tutelage. It thus means renouncing the tree maxims of enlightened human understanding: think with your own head (independent thinking), think in the place of other (enlarged thinking) and think consistently. Fundamentalism renounces independent thinking, reject enlarged thinking, and – in its propaganda exercises – attempts to make a fool of consistent thinking<sup>37</sup>.

Perhaps, writing at a time when intellectual Europe was living in the euphoria of the ideals of freedom and rationalism, Kant was over-optimistic regarding enlightened time. Yet he was clear-sighted and perceptive enough to realize that, much as it was gratifying to see the good work accomplished by some great thinkers and the liberalizing reforms introduced by Frederick the Great, the fulfilment of an enlightened age was a far-off goal.

During the twentieth century the hopes and dreams that were generated in the preceding two centuries were dissipated. Today, two centuries after Kant, we cast a look on the condition of humankind that should by now have become united in peace, goodwill, and prosperity, but we see the opposite. Just as Kant's philosophy was vital at the time of the Enlightenment trying to answer problems that did not yet have solutions, so too is it needed today<sup>38</sup> in re-addresses the unsolved question of citizenship and cosmopolitan character.

The Kantian question still has pertinence, a capacity to provoke critical reflection on the ways and means of the enlightened self-knowledge that exists for us as modern subjects. Now we seriously need to re-assume the Kantian lesson.

---

37 Ibid., p. 65

38 Jürgen Habermas and Jacques Derrida in *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* (ed. Giovanna Borradori, published by the University of Chicago Press in 2003) or in *Europe: A Plea For a Common Foreign Policy* (Libération, 05, 2003) the two main continental philosophers write together reminding us, against the conceptual opposition that stand between them, of the relevance and the present state of the Enlightenment. Reason, rationality and discourse always will be essential components of any society wishing to realise the Enlightenment ideal.

## HINDERNISSE EINER KRITISCH-WELTBÜRGERLICHEN PHILOSOPHIE UND DAS PROBLEM DER „VIERTEN KRITIK“ KANTS

CORNELIUS ZEHETNER\*

**ABSTRACT. Obstacles of a Critical-World-Civil Philosophy and the Problem of the Kant's "Fourth Critique".** Cosmopolitanism takes up a crucial systematic point in Kant's philosophy: between philosophy of history and anthropology on the one hand, the three critiques on the other hand. Binding together the three questions – What can I know, shall I do, may I hope? – by the fourth question – What ist human? – is not possible without cosmopolitanism, as the eminent expression of character of mankind in history. Thus the synthesis of all parts of philosophy has already been called Kant's „Fourth Critique“, i.e. Critique of historical reason connected with critical anthropology. Kant's systematic, metaphysical, but critical concepts for eschatology as well as „origin“ are pointed out, whereas their devastating uncritical understanding provides radicalistic obstacles for cosmopolitanism. Overwhelming these obstacles, however, consequently requires self-criticism of enlightenment.

### A) DAS WELTBÜRGERLICHE DER PHILOSOPHIE

Eine Philosophie des Weltbürgerlichen ist mit Syndromen und Themen konfrontiert, deren Zusammenhang strittig ist: Menschenrechte, Globalisierung, internationales Recht, Migration, Öko-Technik, Medien- und Datenvernetzung, Cyberspace, um nur einige vordringliche zu nennen. Hierzu ein spekulativ-regulatives Zentrum anzusetzen, wie Kant es in seiner prononcierten Steilvorlage anbietet, nämlich das übersinnliche Substrat in seinen notwendig unterschiedlichen Zugängen, wiegt viel. Ist es doch nach Kant nicht nur philosophischer Extrakt der Erfahrungswelt, sondern ebenso praktischer Brennpunkt der Geschichte. So steht die Positionierung des Weltbürgerlichen nicht bloß in der Geschichtsphilosophie stricto sensu zur Debatte, sondern vielmehr deren Vermittlung im systematischen Rahmen kritischer Philosophie. Gleichwohl sind es Fragen der Geschichte, ihrer praktischen Bestimmung und theoretischen Erfassung, die einen nochmaligen Umbruch des von Kant zunächst entwickelten Systems der kritischen Philosophie veranlassen, hin zur Anthropologie.

Strikte Verbindlichkeit, wie von der Aufklärung für die Vernunft propagiert, kann in Kants Lesart anthropologisch begründet und manifestiert werden. Allgemeingültigkeit ist zwar nach Kant dreifach zu differenzieren in Generelles (induktive Verallgemeinerung), Universalität (logische Ausnahmslosigkeit) und individuelle Einheit (Allheit, Universitas)<sup>1</sup>. Doch erheischt diese begriffliche Struktur zum Zweck der notwendig einzuräumenden Erweiterung des Vernunftgebrauchs in der Erfahrung zweierlei anthropologische Bestimmungen: die Bestimmung ihres (streng allgemeinen) „Apriori“ als anthropologische Ableitung aus „ursprünglicher Erwerbung“ zum einen, die

---

\* *Wien*

<sup>1</sup> Vgl. Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft B 3 f., 379, 600.

anthropologische Perspektive als ihr empirisches Feld der Übereinstimmung und intelligibles Feld der Zukunftsbestimmung zum anderen. Diese zweifache Anthropologie sprach Kant als transzendente Anthropologie und als pragmatische Anthropologie an – letztere in der Aufstufung vom empirisch verfestigten Naturell bis zum kreativ-intelligiblen Gattungscharakter der Menschen. Ihre Zusammenführung impliziert aber nun eine kritische Bestimmung von Geschichte, und zwar in doppeltem Sinn: dass zum einen der Dualismus zwischen Theorie und Praxis (Natur und Freiheit) hinsichtlich des geschichtlichen „Fortschreitens“ der Menschheit, zum anderen das philosophisch als „Ganzes“ fixierbare dreiteilige „System“ von Wissen, Tun und Hoffen – das auf den drei Kritiken dreier anthropologischer „Vermögen“ basiert – in einer überprüfbaren, erfahrungsrelevanten Artikulation zusammengebunden werden.

Somit findet das „universale“ Weltbürgerliche weder – wie üblich – mit einer juristisch-politischen Diskussion allein, noch mit bloßer (Kritik der) Globalökonomie, noch auch mit bloßer Kulturanthropologie, mit Humanökologie oder mit Weltethos je für sich das Auslangen. Vielmehr fordert es als geschichtliche Größe eine Kritik der historischen Vernunft in Auseinandersetzung mit philosophischer Anthropologie, was Kant in seiner Geschichtsphilosophie demonstriert: durch deren Kontaktstellen zu den genannten philosophischen Feldern (einschließlich philosophisch limitierter Religion). Die ungeschriebene, manchmal so bezeichnete „Vierte Kritik“<sup>2</sup> Kants meint also, als Kritik der historischen Vernunft, die Zusammenführung der drei angedeuteten Grundfragen der Philosophie durch die vierte – „Was ist der Mensch?“ – in ihrer geschichtlichen Verbindlichkeit.

### 1. Völkerbund oder Weltrepublik nach Kant

In der Schrift über den „Gemeinspruch“ vom angeblichen Missverhältnis zwischen Theorie und Praxis (1793) spricht Kant folgende Alternative an:

„So wie allseitige Gewalttätigkeit und daraus entspringende Not endlich ein Volk zur Entschließung bringen mußte, sich dem Zwange, den ihm die Vernunft selbst als Mittel vorschreibt, nämlich dem öffentlicher Gesetze zu unterwerfen, und in eine *staatsbürgerliche* Verfassung zu treten: so muß auch die Not aus den beständigen Kriegen, in welchen wiederum Staaten einander zu schmälern oder zu unterjochen suchen, sie zuletzt dahin bringen, selbst wider Willen, entweder in eine weltbürgerliche Verfassung zu treten; oder, ist ein solcher Zustand eines allgemeinen Friedens (wie es mit übergroßen Staaten wohl auch mehrmals gegangen ist) auf einer andern Seite der Freiheit noch gefährlicher, indem er den schrecklichsten Despotismus herbei führt, so muß sie diese Not doch zu

<sup>2</sup> Vgl. zunächst die Kritik der historischen Vernunft bei Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften (1883). Ges. Schriften I, Göttingen 1961, S. 116 ff.; ders.: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Einleitung von Manfred Riedel. Frankfurt am Main 1981, S. 136, 235 ff. Zu den Vorläufern Droysens (1842) oder Harms' unter Anwendung der kantschen (theoretischen) Kritik auf Geschichte vgl. Köhnke, Klaus Christian: Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Frankfurt am Main 1993 (<sup>1</sup>1986), S. 133. Über Dilthey hinaus der Neuanatz mit verstärkt anthropologischer Verankerung bei: Alois Dempf: Kritik der historischen Vernunft. Wien 1959. Zur Kritik historischer Vernunft explizit als Kants (offener) „vierter Kritik“: Renato Composto (La quarta critica Kantiana, Palermo 1954) und vor allem neuerdings He Zhaowu: Kritik der historischen Vernunft (chines.), 2. Aufl. Beijing 2002.

einem Zustande zwingen, der zwar kein weltbürgerliches gemeinsames Wesen unter einem Oberhaupt, aber doch ein rechtlicher Zustand der *Föderation* nach einem gemeinschaftlich verabredeten *Völkerrecht* ist.“<sup>3</sup>

Kants politische Geschichtsphilosophie lässt die zunächst praktische konkrete Frage zwischen Weltstaat und völkerrechtlicher Föderation offen – die Alternative scheint heute zu schwinden oder zu verschwimmen, die Völkerbundadministrative UNO, flankiert von internationalem Gerichtshof, provoziert von Konzernen, Armeen, Staaten und NGOs, unter Druck. Doch setzt Kant geschichtsphilosophisch diese politische Frage an die Spitze der anthropologischen Überlegung: nämlich des Fortschritts der menschlichen Gattung auf ihren Endzweck hin (Entfaltung der Anlagen zur Vollkommenheit, Glückseligkeit, moralische Würde, Friede; vgl. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Zweiter Streit der Fakultäten, Idee zu allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Zum Ewigen Frieden, Gemeinspruch usw.). Auf die unsichtbare Hand der Naturabsicht (Idee zur allgemeinen Geschichte) lässt sich allerdings Kants Geschichtsphilosophie, wie wir wissen, nicht reduzieren, und somit auch nicht seine politische Philosophie. Unter der Hand sind nämlich radikal freie Bestimmungsgründe zu veranschlagen, die nicht bloß antinomisch in die Theorie gegenständlicher Erfahrung, sondern faktisch in die Praxis der Geschichte eingreifen. Die meist scharfe Unterscheidung zwischen einzelnen Menschen mit ihrer Willkür hier und Menschheit, Gattung, da unterliegt allerdings einer Notwendigkeit der Vereinbarung. Der intelligible Charakter der Menschen, der mittels „Menschheit“ eben auch der Gattung die menschliche Würde sichere, stellt eine Zweckbestimmung *sui generis* dar (Mensch ist sich selbst Zweck) und ist nicht mit jener „Naturabsicht“ gleichzusetzen.

„Cosmopolitismus“ ist nun nach Kant jene regulative Idee – d.h. eine Idee, die immerhin Regeln für konkrete Erfahrung liefert<sup>4</sup>, auch wenn diese nie eintreten sollte –, die dem Gattungscharakter der Menschen angemessen ist.<sup>5</sup> Unter der Devise „universorum, non singulorum“<sup>6</sup> unterstreicht Kants Geschichtsanthropologie die Gattung als Kollektiv, das seine umfänglichen Zweckanlagen nicht je in den Einzelnen realisiert, während die Ethik entschieden die Menschheit in jeder Person anspricht. Geschichte ist aber auch als Effekt und Resultat freien moralischen Handelns zu verstehen, dem das Ahistorische der naturalen Animalität gegenüber steht. Dem entspricht die geschichtsphilosophische Antithese (analog zwischen empirischem und intelligiblem Charakter), die Kant nur beiläufig skizzierte: „Der Charakter der Gattung kann nur aus der Geschichte gezogen werden“ – „Der Charakter der Gattung kann nicht historisch durch Geschichte allein ausgemacht werden“<sup>7</sup>.

Kants Geschichtsphilosophie bricht daher im anthropologischen Rekurs Fragen nochmals auf, die weder in der theoretischen (Natur)Philosophie noch in der praktischen je für sich gelöst und zum Abschluss bzw. in eine Einheit (Fundierung)

<sup>3</sup> Kant: Über den Gemeinspruch..., Weischedel XI, S. 169 f.

<sup>4</sup> Vgl. Kant: Kritik der reinen Vernunft B 222 f.

<sup>5</sup> Vgl. Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht B 329 f., Weischedel XII S. 687 f.

<sup>6</sup> Kant: Zweiter Streit der Fakultäten § 1, Weischedel XI, S.351; Anthropologie in pragmatischer Hinsicht B 325, Weischedel XII S. 683

<sup>7</sup> Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, hs. Anmerkung, Weischedel XII S. 687

gebracht werden konnten, und schließlich auch nicht in der Urteilskraftkritik, also jener der Zweckstrukturen – zwischen subjektiver Zweckmäßigkeit und innerer wie auch äußerer Zweckmäßigkeit von natürlichen oder quasi-natürlichen Organismen, Systemen, kybernetischen Totalitäten: Deren Erfassung oder Gestaltung etwa durch Ökonomie, Politik, Technik sei ohnehin nur angewandte Natur-Theorie, nicht eigentlich praktisch.<sup>8</sup> Insbesondere hinsichtlich der Frage der Bonität der Handlungsfolgen mündet jedoch Kritik der Urteilskraft, als „Verbindungsmittel“ von theoretischer und praktischer Philosophie zu einem Gesamtsystem, bei Kant in Ethiktheologie. Diese entspringt ihrerseits der Idee der Freiheit und dem Faktum des Sollens, dessen Konsequenzen in der empirischen Welt jene Bonität aufweisen sollten, die dem moralischen Handlungsprinzip auch entspricht, von diesem aber nicht garantiert, sondern bloß erhofft werden kann, und zwar in Gestalt eines umfassenden „nexus finalis“, einer Zweckordnung.<sup>9</sup> Systematische Grundlage der auf diese Weise ausgestalteten Kritiken ist jedoch nicht die Theologie, sondern der anthropologische Rückgang auf die menschlichen „Vermögen“ (Dreiteilung des Systems Philosophie nach Erkenntnis, Begehren und Lust) statt der doppelten, zweigeteilten Philosophie von Freiheit gegenüber Natur. Und in dieser Perspektive auf den Menschen, in der Zusammenfassung der berühmten drei Fragen nach Wissenkönnen, Tunsollen, Hoffendürfen, scheint eine neuerliche kritische Philosophie herausgefordert, die eine, der Vernunft zurechenbare, Bestimmung von Geschichte in verbindlicher Bezugnahme auf faktische und mögliche Erfahrung durchführt und insofern kritisch ist. Der Mensch ist demnach nicht bloß gemäß der „pragmatischen“, sondern auch der „transzendentalen Anthropologie“<sup>10</sup> die Basis einer „Kritik der historischen Vernunft“, die als Kants mögliche vierte Kritik – wie angemerkt – zur Debatte gestellt ist. Wie gesagt hatte die dritte Kritik, der Urteilskraft, bloß in Ethiktheologie und (nach verworfener Physikotheologie in die Schranken gewiesene) physische Teleologie geführt; in diesem Zusammenhang hatte Kant sogar noch die Möglichkeit einer Doktrin der Urteilskraft auch hinsichtlich der Religion erwogen<sup>11</sup>, was zunächst in der Kritik der Urteilskraft ausdrücklich ausgeschlossen worden war.

## 2. Anthropologische Geschichte

Weltbürgertum wird als geschichtsphilosophisches Scharnier zwischen Anthropologie und kritischer Philosophie in der Vorrede zur „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ vorgeführt:

„Eine ... Anthropologie, als *Weltkenntnis*, welche auf die Schule folgen muß, ... wird eigentlich alsdann noch nicht *pragmatisch* genannt, wenn sie ein ausgebreitetes

<sup>8</sup> Vgl. Kant: Kritik der Urteilskraft, Einleitung, B XIV f., Weischedel X, S. 80.

<sup>9</sup> Vgl. bes. die Dialektik der praktischen Vernunft, K.d.p.V. A 198 ff.

<sup>10</sup> Zur „anthropologia transcendentalis“ vgl. Kants Reflexion 903 in AA Bd. XV, S. 394 f.: das zweite Auge für die einäugigen trotzigen Wissenschaftszyklopen.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Benedikt, Michael: Philosophischer Empirismus III Spekulation, T. 1: Eine Passage zwischen Cyberspace und Anthro-Narzißmus. Wien 2001, S. 70 f., 154 f.; Kein Ende der Zukunft. Wien 1997, S. 62 f., sowie passim in weiteren Werken – der Kants Brief an Stäudlin vom 4.5. 1793 unter dem Aspekt der „kompositiv“-bestimmenden Urteile, die auch zur Doktrin taugen, gegenüber den bloß „retorsiv“-reflektierenden, in diesem Sinn unterstreicht.

Erkenntnis der *Sachen* in der Welt, z.B. der Tiere, Pflanzen und Mineralien ..., sondern wenn sie Erkenntnis des Menschen als *Weltbürgers* enthält.“<sup>12</sup>

Die „Erkenntnis des Menschen als Weltbürgers“ ist komplex. Weil (nach Kant) das Weltbürgerliche einen intelligiblen Gattungscharakter indiziert (antizipiert), genügt der empirische Charakter (von Person über Geschlecht, Nation, Rasse, als Resultat aus Natur und Geschichte) zu seiner Implementierung nicht. In den Gattungscharakter mengt sich das intelligible Charakteristikum der Moralität ein: vom Tier das einen Herrn nötig hat, über das gesellig-ungeselliges Wesen; zum bösgarteten mit moralischer Anlage begabten vernünftigen Wesen und zur Personenmenge, die aus Zwang zur weltbürgerlichen Gesellschaft überzugehen bestimmt ist –<sup>13</sup>

„eine aus dem Bösen zum Guten in beständigem Fortschreiten unter Hindernissen emporstrebende Gattung vernünftiger Wesen...; wobei ... ihr Wollen, im allgemeinen, gut, das Vollbringen aber dadurch erschwert ist, daß die Erreichung des Zwecks nicht von der freien Zustimmung der einzelnen, sondern nur durch fortschreitende Organisation der Erdbürger in und zu der Gattung als einem System, d.i. kosmopolitisch verbunden, erwartet werden kann.“<sup>14</sup>

Und die solchermaßen differenzierte und skizzierte Charakteristik der Gattung ist noch nicht das ganze Aufgebot. Entsprechend der Kritik der praktischen Vernunft ist der weltbürgerliche Zustand unter zwei weiteren Aspekten zu bedenken: einmal als Willensgegenstand, der innerhalb des Titels des *höchsten Guts* hier auch als *Zweck* bestimmt ist. Zum anderen als *intelligibles Substrat* bzw. Vernunftgegenstand mittels der *Kausalitätskategorie*: nämlich *Freiheit*, der als solcher eine eigene Kausalität im Gegensatz zum Naturmechanismus zukomme. Wie ist das höchste Gut praktisch möglich? fragt die K p V, A 203 – eine transzendente Frage, die eine apriorische Synthesis (von Glückseligkeit und moralischer Würde) beinhaltet, mit transzendentaler Deduktion. Wie ist das höchste Gut historisch möglich? fragen die geschichtsphilosophischen Texte, gefiltert (hinsichtlich Zweckbestimmung) durch die Kritik der Urteilskraft. Geschichte bringt also einen erweiterten Horizont mit sich, in dem die Fragen verschmelzen: wie ist das höchste Gut praktisch/theoretisch/teleologisch (und ästhetisch) sowie/anthropologisch möglich?

### 3. Zum Unterschied zwischen juridischem und ethischem Gemeinwesen der Weltbürger

Im dritten Stück seiner Religionsschrift: „*Der Sieg des guten Prinzips über das böse, und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden*“, bei der Präsentation des ethischen Gemeinwesens<sup>15</sup> – also einer Gesellschaft unter öffentlichen Tugendgesetzen – geht es Kant nicht ausdrücklich um die weltbürgerliche Perspektive. Gleichwohl folgt aus der nötigen Allgemeinheit und Einheit (Kap. VII)<sup>16</sup> eines ethischen

<sup>12</sup> Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht BA VII, Weischedel XII, S. 399 f.

<sup>13</sup> Vgl. Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte 6. Satz, Weischedel XI, S.40; Anthropologie in pragmatischer Hinsicht B 326, 329 Weischedel XII, S. 684, 687; et al.

<sup>14</sup> Ebd. S. 690 (B 332)

<sup>15</sup> Vgl. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (bis c. IV), Weischedel VIII, S. 751-762.

<sup>16</sup> Vgl. ebd. S. 777.

Gemeinwesens nichts anderes, liegt doch zudem die Idee einer „Weltherrschaft“ resp. das Ideal eines „Weltherrschers“<sup>17</sup> zu Grunde. Wir kennen die enormen Ressentiments gegen diese Idee, die freilich die Frage der Herrschaftsform einer ethischen oder politischen weltbürgerlichen Gesellschaft ohnehin von vornherein abblocken. Im Zusammenhang der Grauzone, die bei Kant gelegentlich zwischen Völkerrecht, Völkerbund und Weltstaat<sup>18</sup> unentschieden gemalt wird, ist diese Idee aber beachtenswert. Der unbefriedigenden Zuweisung an Naturabsicht oder Vorsehung, welche den (individuellen und kollektiven) Egoisten aller Art Vorteile durch Aggressionsverzicht und gesetzliche Regelungen verschaffe und so Hoffnung und vernünftigen Glauben an Besserung und Eintreten des (von Kant meist in Parenthese und Apostroph gesetzten) „Reiches Gottes“ nähre, ist damit eine praktikable Aufgabe entgegen gesetzt. Obwohl die Implementierung des ethischen Gemeinwesens, moralischen „Reichs Gottes“, vom Menschen allein nicht zu erwarten und der menschliche „Mangel der Tat“ zu „ergänzen“<sup>19</sup> sei, geht es jetzt eben nicht mehr um die unbeabsichtigten Effekte ungeselliger Geselligkeit, nicht mehr um fromme Hoffnung (Glauben) und sich Verlassen auf eine „höhere Weisheit“, sondern darum, dass der Mensch „so verfareh[ ] , als ob alles auf ihn ankomme“<sup>20</sup>.

Welche geschichtliche Zusammenführung, oder zumindest welches geschichtlich konkrete Verhältnis zwischen politischer und ethischer universaler Gesellschaft zeichnet sich ab, einschließlich auch des Verhältnisses zwischen (Welt)staat und (Welt)kirche, (Welt)politik und (Welt)religion? Selbst wenn nach Kant die Verfassungsform der aus den geschichtlichen Schlachtfeldern ausgetretenen ethischen Gesellschaft – er nennt sie Republik nach Tugendgesetzen, gelegentlich als menschlich „verkleinerte“ Form Kirche mit statutarischen Gesetzen – weder monarchisch noch aristokratisch noch demokratisch, sondern „am besten“ familiär (wenn auch patriarchal, doch mit geschwisterlichen Anklängen) gestaltet sei<sup>21</sup>, fließen doch in beide gemeinsame Merkmale ein: zunächst das Heraustreten aus dem Naturzustand (hier politischen, da ethischen) in eine verbindliche Gesellschaft, was (gemäß Sittenmetaphysik) aus der Moralität beider Bereiche, der Tugend und auch des Rechts<sup>22</sup>, folgt; somit Gesetzlichkeit, dann Öffentlichkeit und Freiheit (hier äußere, da innere).<sup>23</sup> Diese Gemeinsamkeiten sind zu unterstreichen, da es ohnehin durch internationale Rechtsangleichung und Verengung der zwischenstaatlichen Spielräume kaum mehr tunlich ist, den bloß juristischen Aspekt des *Weltbürgerrechts*, im Gegensatz zur

<sup>17</sup> Ebd. S. 785 [et passim]. Zur Parallelisierung des ethischen (oder apostrophiert „kirchlichen“) Gemeinwesens und dessen Austritt aus dem ethischen Naturzustand mit dem entsprechenden Status des politischen Gemeinwesens und dessen juridischem Übergang ins Völkerrecht vgl. ebd. S. 787.

<sup>18</sup> Zum „allgemeinen Völkerstaat“ vgl. u.a. Kant: Über den Gemeinspruch..., Weischedel XI, S. 172; zur Alternative Weltrepublik oder Föderation vgl. ebd. S. 169 f.; ders.: Zum ewigen Frieden, ebd. S. 213. Zur umfangreichen rezenten Diskussion über Globalisierung in Ökonomie und Politik vgl. u.a. George Monbiot, Anthony Giddens, Hardt/Negri, etc. etc.

<sup>19</sup> Kant: Religion..., Weischedel VIII, S. 783

<sup>20</sup> Ebd., Weischedel VIII, S. 760

<sup>21</sup> Vgl. ebd., Weischedel VIII, S. 762

<sup>22</sup> Vgl. Kant: Metaphysik der Sitten Einleitung zur Tugendlehre, bes. A 9, Weischedel VIII, S. 512.

<sup>23</sup> Für das ethische Gemeinwesen vgl. Religion..., Drittes Stück III, Weischedel VIII, S. 757-759.

ethischen Philanthropie, auf die Bedingung der Hospitalität resp. des Kommerzes einzuschränken, wie von Kant, ohne Berücksichtigung von Wirtschaftskriegen, noch vorgeschlagen<sup>24</sup>. Weltbürgergesellschaft<sup>25</sup> ist nicht auf Weltbürgerrecht reduzierbar. Mehr als ihre historischen Privationen entspricht sie dem in der ersten Vorrede zur Religionsschrift eingeforderten „höchsten in der Welt möglichen Gut“, selbst wenn die von Kant ihr als wesentlich zugesprochene Öffentlichkeit in der Abstraktion des Cyberspace sich zu verzetteln scheint, dessen unkritische Deifizierung insbesondere Michael Benedikt darlegt<sup>26</sup>. Daher ist sie auch nicht von postmodern-eschatologischen supranationalen Rechts- und Wirtschaftsordnungen machtstrategisch absorbierbar, wie sie etwa Hardt und Negri als „Empire“ vorstellig machen<sup>27</sup>.

Erst die Doppelperspektive auf Weltbürgertum, die juristisch-politische und die ethische, versetzt uns in die Lage, die radikalistischen Hindernisse ins Thema hereinzuholen. Bloß der umkämpfte und prekäre *Zwischenbereich* ist vielfältige Zivilisation (in Verbindung mit Privat-, Staats- und Völkerrecht) und vielfältige Kultur, mit je eigenen Totalisierungen, die jedoch an ihren Rändern einer maximalen Orientierung ihrer Relevanz bedürfen<sup>28</sup> – sei es um nicht in die mörderische „Barbarei“ kriegerischer Realopposition gleichsam zurück zu verfallen (Kants Naturzustand), sei es dass ex negativo gerade in den abgründigen Bestimmungen und Rechtfertigungsversuchen dieser Gewaltprozesse Radikalismen und Extremismen de facto beansprucht werden. Warum man positiv hoffen dürfe, in der vollen Gesichtsperspektive im Rahmen des Weltbürgerlichen – als institutionalisierbarer Schutz menschlicher Würde – der Erreichung des menschlichen Endzwecks teilhaftig zu werden<sup>29</sup> (Würde verbunden mit Glück als *consummatio mundi*), dies zu beantworten ist die eine Aufgabe der kantischen Geschichtsphilosophie. Warum aber all die Rückschläge und Hindernisse gegen den Fortschritt zum Besseren auftreten, den doch selbst die Natur nicht zum Erliegen bringe (ja sogar ihn fördere, wie Kant nicht bloß 1784 meinte) – diese Frage bedarf einer Erweiterung über die positive Ethik hinaus, eine Ergänzung des positiven Freiheitsbegriffs (Autonomie und Anfangenkönnen). Das Komplement liefert Kant mit der Thematisierung des Bösen, vor allem in der Religionsschrift, aber auch der geschichtlichen Antagonismen und Zerstörungen, wie in den bereits genannten Geschichtsanalysen, oder des Zweckwiderigen der misslungenen Theodizee.

Dies macht es im Übrigen auch vertretbar, Kant nochmals den nötigen

<sup>24</sup> Vgl. Kant: Zum ewigen Frieden, Dritter Definitivartikel. Weischedel XI, S. 213-217; Metaphysik der Sitten · Rechtslehre § 62, Weischedel VIII S. 475 f.

<sup>25</sup> Vgl. Kant: Was ist Aufklärung? Weischedel XI, S. 56.

<sup>26</sup> Vgl. zu Strategien perverser Deifizierung und Möglichkeiten kritischer Theologie zuletzt Benedikt, Michael: Philosophischer Empirismus III (Spekulation) und IV (Sprache und Gesellschaft), Wien 2001-2003.

<sup>27</sup> Vgl. Hardt, Michael und Negri, Antonio: Empire. Die neue Weltordnung, Übersetzt von Thomas Atzert und Andreas Wirthensohn. Frankfurt am Main 2002, bes. S. 33 ff.

<sup>28</sup> Vgl. Benedikt, Michael: Kulturwerte, Zivilisationsrelevanzen, Dignitäten des ethischen Gemeinwesens. In: ders.: Kein Ende der Zukunft, Wien 1997, S. 144-170.

<sup>29</sup> Vgl. die doppelte praktische Frage nach Glück und Würdigkeit zuerst in der Kritik der reinen Vernunft B 836 f.

anthropologischen Kredit zu geben, und seinem im Netz von Barbarei - Kultur – Zivilisation verfangenen, fast schon erbärmlichen, doch skandalösen Rassismus<sup>30</sup> das Wasser abzugraben.

## **B) ENDE – URSPRUNG: DEM EXTREMISMUS PAROLI**

### **1. Kritische Eschatologie**

Ist das eine, dessen ein kritischer philosophischer „Chiliasmus“, eine „weissagende Geschichte“<sup>31</sup> bedarf. Prognostik oder Motivation hinsichtlich Gut und Schlecht künftiger Entwicklungen haben kritisch zu sein in Bezug auf Erfahrungsrelevanz, kritisch aber auch in Bezug auf das Letzte, Äußerste, das da kommen mag.

Explizit analysiert Kant die Affektion einer Gesellschaft durch eschatologische Vorstellungen in der kleinen Schrift vom „*Ende aller Dinge*“ (1794). Doch implizieren die Ideen zur Geschichte (1784), zum „Ewigen Frieden“ (1795), der zweite Streit der Fakultäten (1798) grundlegend die eschatologische Perspektive auf die Grenzen historischer Dynamik. Deren kritische Bestimmungen und Bedingungen werden von den affirmativen Apokalypsen der post-histoire und Postmoderne nicht mehr erfasst. Bereits das höchste Gut als Säule der praktischen Vernunft impliziert ein eschatologisches Moment, ein non plus ultra. Den Unterschied von empirisch-„sensibler“ und intelligibler Sphäre gerade nicht in einen Dualismus auseinander fallen zu lassen, war sowohl die Urteilskraftkritik angetreten, als auch von der Geschichtsphilosophie her einzufordern.

Ich teile also nicht die Ansicht von Jacob Taubes<sup>32</sup>, dass Kants „transzendente Eschatologie“ als Ausdruck eines „kopernikanischen Menschentums“ in einen tragischen Zwiespalt mündet, nämlich jenen des Prometheus (als Mensch sich gegenüber Gott auf die eigenen Füße zu stellen), welche griechische Mythos-Tragödie doch bekanntlich längst zur Farce unter den heutigen Deifizierungen mutiert ist. – Ebenso wenig ist Taubes zuzustimmen, wenn er das eschatologische Moment bei Kant ausschließlich in die Autonomie setzt: dass nämlich der Geist nunmehr, in Absetzung von den chiliastischen Verheißungen Joachims von Fiore, als Identität von nomos und autos auftrete, „der wahre autos“, der als Vernunft sich apokalyptisch selbst enthülle (Taubes, von Balthasar) und sich selbst das Gesetz gebe – kurz an die Stelle der metaphysischen die „transzendente Eschatologie“ setze.<sup>33</sup> Abgesehen davon, dass dem die anders lautenden kantischen Bestimmungen entgegen stehen (Autonomie nicht gleich Heautonomie, wie hier unterstellt – nur reflexive Urteilskraft ist heautonom<sup>34</sup>; „Selbstdenken“ zwar Maxime der Aufklärung, doch in der Denkungsart

<sup>30</sup> Vgl. bes. Kant: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764, <sup>3</sup>1771) A 102 f. und 106 f., Weischedel II, S. 880 und 882.

<sup>31</sup> Vgl. Kant: Idee zur allgemeinen Geschichte... , 8. Satz (Weischedel XI, S. 45); Zweiter Streit, ebd. S. 211 ff.

<sup>32</sup> Vgl. Taubes, Jacob: Abendländische Eschatologie. München 1991, S. 141.

<sup>33</sup> Vgl. ebd. S. 139.

<sup>34</sup> Vgl. Kant: Kritik der Urteilskraft, 1. Einleitung. Weischedel X, S. 39.

wesentlich mit Für andere Denken und konsequent Denken verknüpft<sup>35</sup>), ist diese „transzendente Eschatologie“, auch in berechtigter Form, keineswegs der alleinige Inhalt der kantischen kritischen Geschichtseschatologie. Keinesfalls ist Kant in der Bifurkation zwischen erfüllter und permanenter Aufklärung<sup>36</sup> die präsentistisch verkürzte Eschatologie des „aufgeklärten Zeitalters“ zu unterstellen, wie sie etwa die Göttinger Popularphilosophen betrieben, was rasch in die Sättigungsfigur der Postmoderne umkippt und umgekippt ist – und sofort auch die Gegenstrategie der Modernisierungsverweigerung, Verwurzelung (Radikalismus) und Fundamentalismus inspiriert. Diese Verkürzung ist Kant auch dann nicht zu unterstellen, wenn er die Aufgabe der Metaphysik (des Übersinnlichen) für lösbar bzw. gelöst erklärt (Kritik der reinen Vernunft bis Fortschritte der Metaphysik). Der philosophiegeschichtliche transzendente Kraftakt, der Ewige Friede in der Philosophie, bleibt im Hinblick auf universale Geschichte pragmatisch-teleologisch, nicht eschatologisch.

Eine kritische Eschatologie muss zweifellos zunächst *begrifflich* Ziel, Ende und Erfüllung auseinanderhalten, um nicht Pragmatik (als instrumentelles Zweck-Mittel-Handeln und Technik), singuläre Zwecksetzungen und Pläne, Biologie (soweit teleologisch erklärbar), naturale oder anthropologische (z.B. psychische) Strukturprozesse (Absicht, Wunsch, Bedürfnis, Fähigkeit) oder generell singuläre teleologische Abläufe, mit Vernichtungen aller Art, und wiederum Geschichte insgesamt ebenso wie kosmische Tendenzen (hier physikalische Entropie, dort das faszinierende Phantasma eines Weltendes) zu einer einzigen eschatologisch aufgeladenen Trivialität einzuschmelzen. – Sodann ist gewiss begrifflich zu unterscheiden zwischen (in bestimmtem Sinn) teleologischer und axiologischer Bedeutung des Eschatologischen. So hat es von Balthasar gemacht<sup>37</sup> in seiner Rezeption der Eschatologie des Expressionismus: „axiologische“ Eschatologie stellt fest, dass ein permanenter Abstand zwischen den geschichtlichen Situationen und dem Ende der Geschichte, letzten Gericht usw. besteht; die „teleologische“ bedeutet einen eschatologischen Erfüllungssinn, das herstellbare oder unvorhersehbare, apokalyptische Eintreten und Einlösen unserer geschichtlichen und natürlichen Anlagen. Also die Perspektive über den individuellen Tod, die persönlichen Eschatologie, hinaus – was die anthropologische Gattung (Herder, Kant) genauso betrifft wie die Gewaltspirale des Mordes und der Todesverachtung und schließlich die Religion. Die *apokatastasis panton*<sup>38</sup>, die Wiederherstellung und Rehabilitation von allem, jeder und jedem, die Origenes der Nachwelt als Stolperstein liegen ließ, drückt diese Perspektive lapidar im Sinne der Weltvollendung aus. Im Gegensatz zu Origenes stellt aber Kant nicht die theologische Hermeneutik ins Zentrum der „Apokatastasis“, die bei dem Alexandriner ausdrücklich „Anfang und

<sup>35</sup> Vgl. ebd., § 40. Weischedel X, S. 226 f.

<sup>36</sup> Vgl. Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? A 491, auch 498. Weischedel XI, S. 59, 58.

<sup>37</sup> Vgl. Balthasar, Hans Urs von: *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Zürich 1930 (zugleich Diss.), das z.T. in die *Apokalypse der deutschen Seele*, bes. Bd. 3, Leipzig u. Salzburg 1939, eingegangen ist.

<sup>38</sup> Apg. 3, 21

Ende“ als Schöpfungsvollendung in einem Zyklus zusammen schließt, sodass schließlich Gott alles in allem sei<sup>39</sup>.

Kant thematisiert dagegen die Herstellung des höchsten Guts „in der Welt“, als *bonum consummatum*<sup>40</sup>, als Problem *menschlicher Praxis und Spekulation*, leitet also die zeitlich-geschichtliche und die „übersinnliche“ (ebenso aber axiologische oder, wenn man kantisch so will, „asymptotische“) Erfüllungs-Eschatologie anthropologisch ab. Eine vernünftige Auffassung des „Übersinnlichen“ wiederum impliziert bei Kant nicht bloß das (theoretische) Substrat der Erscheinungsgegenstände und nicht bloß den ästhetischen und metaästhetischen Fluchtpunkt des Erhabenen, sondern – wohl bekannt – das Praktisch-Übersinnliche der Moral, die Freiheit, und erst dann die religiöse Instanz des „Urwesens“. Daher ist daran zu erinnern, dass Moral, praktische Vernunft bei Kant ja nicht nur in Form der Freiheitskausalität (eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen) eingeführt ist, sondern auch als Freiheitsfinalität, das heißt der Zweckbestimmung, Bestimmung der Handlungsresultate als Zwecke. In der kantschen Perspektive des „Endzwecks“<sup>41</sup> ist nun ein Weg vorgestellt, die an sich (trotz Schillers „Ende“ des Studiums der Universalgeschichte) nicht zusammengehörigen Begriffe „Zweck“ und „Ende“ so zu synthetisieren, dass ein Kurzschluss von der logischen Einsicht auf den empirischen Geschichtsverlauf unterbunden werden kann. So darf in Gestalt des „*punctum flexus contrarii*“<sup>42</sup>, der Umkehr des Menschengeschlechts zum Guten, auf historischen Fortschritt zum Besseren, in Richtung zum höchsten Gut, gehofft werden, der zugleich den Geschichtsverlauf charakterisieren könne. Solche Hoffnung auf eine Apokatastasis, Reparatur der verderbten Geschichtssubjekte, der Menschheit, bedarf sowohl auf der moralischen Anlage der Menschen zum Guten als auch der Kausaleffekte von Kriegen und Verbrechen, also der Naturabsicht hinter aller ungeselligen Geselligkeit, wie Kant seit den geschichtsphilosophischen Thesen von 1784 ausführt, wie auch schließlich irgendeiner historischen „Begebenheit“, die als Geschichtszeichen die empirische Möglichkeit der guten Tendenz des Menschengeschlechts signalisiert – dessen Anlage zum Guten, angezeigt durch Enthusiasmus für eine republikanische Revolution, vorausgesetzt<sup>43</sup>.

Zum anderen unterschied nun Kant, entsprechend dem (zunächst) „doppelten Gesichtspunkt“ intelligibel – sensibel in aller kritischen Philosophie, im Hinblick auf das „Ende“ als Tod eine endlose Dauer, ewige Zeit danach, und eine strikte Zeitlosigkeit, Ewigkeit, die übersinnlich, und sehr wohl in Hinsicht aufs Moralische

<sup>39</sup> Vgl. Origenes: Peri Archon III-6/3 und /8, I-6/2, III-5/4. Origenes schließt daraus auch, dass aus einem Ende je wieder ein Anfang wird, also auf viele Welten (Origenes: Vier Bücher von den Prinzipien. Origenes Peri Archon Tomoi □. / Origenes De Principiis Libri IV. Hrsg., übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp. 3. Auflage, Darmstadt 1992, III-6/1, S. 647).

<sup>40</sup> Vgl. zu Apokatastasis panton und bonum consummatum als Weltvollendung Origenes: ebd., bes. I-6 und III-6., S. 214-231, 642-667.

<sup>41</sup> Vgl. Kant: Kritik der Urteilskraft, §§ 82-91 et al.

<sup>42</sup> Kant: 2. Streit, Weischedel XI, S. 355

<sup>43</sup> Vgl. ebd. § 5, S. 356 f.

von Bedeutung ist<sup>44</sup>. Darauf ergibt sich eine nähere dreifache Bestimmung des abstrakten Begriffs vom universalen Ende: natürliches Ende (als moralischer Endzweck begreiflich), mystisches (übernatürliches, unbegreiflich) und widernatürliches (perverses, missverstanden).<sup>45</sup> Dermaßen befördert diese Vorstellung, andererseits, die Vernunft vor einen „Abgrund“, nicht nur was die Zeitvorstellung (mit ihr die Bewegung des Denkens selbst) betrifft. Denn Ende aller Dinge bedeutet auch Negation der Realität, nicht bloß als Erscheinung, sondern ebenso als intelligibles Ding an sich (res), welches doch die Basis aller Moral und Praxis darstellt: In Ethik und Recht hätten wir mit den Sachen an sich selbst zu tun.<sup>46</sup> Dieser „Abgrund“, diese schwindelerregende Vorstellung verlangt daher eine maximale kritische Bestimmung, zu deren komplexer Ausführung auf M. Benedikts Ausdeutungen (über Urgrund, Urwesen bis hin zum „pragma autó“) zu verweisen ist. Hier jedoch soll eine scheinbar einfachere Figur exponiert werden, nämlich die Dehnung des Weltbürgerlichen zwischen Radikalismen und Extremismen. Grenzbestimmung des Abgründigen also durchzieht bei Kant, angefangen vom (vielsinnigen) Grundimpetus der Selbstkritik der Vernunft, die Urteilkraftkritik (als drittes kritisches Moment und Verbindungsmittel) bis in die Religion hinein, fordert aber nun auch die Anthropologie als vierte Frage und nochmalige Vereinbarung heraus. Die unverstandene oder missverstandene Frage, was es heißt, dass „der Endzweck endlich einmal erreicht werden kann“, führe in Mystik und ganze Kulturen erfassende Radikalismen des Nihilismus (Laozi zugeschrieben), des Pantheismus (Tibetaner), Spinozismus, Emanatismus – da „der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat“. Der *gesellschaftliche* praktische Versuch der Herstellung des höchsten Guts dränge wegen vielerlei Fehlschlägen und Unübersehbarkeit zum Glauben an göttliche Mitwirkung.<sup>47</sup>

Das höchste Gut, samt der materialen (Pflichten)ethik der Metaphysik der Sitten und praktischen Vernunft, leitet hinein in die Religionsphilosophie: „(D)ie Idee des höchsten Gutes ... nicht allein von Seiten der dazu gehörigen Glückseligkeit, sondern auch der notwendigen Vereinigung der Menschen zu dem ganzen Zweck“<sup>48</sup> führe, da der Mensch es nicht selbst realisieren könne, zum Glauben an den moralischen Weltherrscher (Drittes Stück). Die bei der Urteilkraftkritik angelangte Konzeption setzte in der Verbindung der Philosophie zu einem Ganzen auf die Adhäsionskraft der Teleologie, des Zweckbegriffs: Zweckausrichtung der praktischen Vernunft hinsichtlich höchstes Gut – reflektierende Urteilkraft als (mittels kontingenter Zweckstruktur) spezifizierende Theorie der Natur und des Schönen – Übergang zur Religion via Endzweck der Natur, der menschlichen Praxis und Geschichte. Doch indizieren die auftretenden Grenzsymptome eine anthropologische Zurechtrückung der Teleologie.

<sup>44</sup> Vgl. Kant: Das Ende aller Dinge (1794), Weischedel XI, S. 175.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., S. 182.

<sup>46</sup> Vgl. Kant: Metaphysik der Sitten, Rechtslehre § 5. Weischedel VIII, S. 357.

<sup>47</sup> Kant: Das Ende aller Dinge, Weischedel XI, S. 184 ff.

<sup>48</sup> Kant: Religion innerhalb der Grenzen... (Drittes Stück) B 210, Weischedel VIII, S. 806

## 2. Kritische Archäologie

Ebenso bedarf eine Beurteilung von Extremismus oder Radikalismus einer kritischen Ursprungsbestimmung, ergänzend zur Zukunftsperspektive der Eschatologie. Kants Seufzer unter der „*crux philosophorum*“ drückt die Schwierigkeit aus, das „Theoretische alles Practischen“ verbindlich zu machen: Freiheit, Ursprung und Zukunft zusammen zu binden. „Freiheit, Ursprung und Zukunft, oder das innere und die äußeren Prinzipien aller unserer Zwecke zusammen“, dies sei eben die „*crux philosophorum*“, das Theoretische alles Practischen, oder praktischen Potenzen.<sup>49</sup> Nun ist die Theorie des Praktischen ja als Angelegenheit *praktischer* Vernunft, nicht der spekulativen, gemäß Kants Logik, auch damit befasst, die *Gründe* der praktischen Imperative, der Sollens- und Normenproduktion, zu eruieren.<sup>50</sup> Mit dieser zweifachen Aufgabe der praktischen Vernunft – vernünftige Imperative wie auch deren Gründe zu bestimmen – ist aber ein Gebiet eröffnet, das über die mit der Zweckbestimmung (Sollen), also der Teleologie, verknüpfte Theorie-Praxis-Vereinbarung hinaus bis an die „Abgründe“ der Vernunft reicht. So wird demnach die gesamte bisherige Konzeption der kritisch-systematischen Philosophie in ihrer teleologischen Orientierung im Hinblick auf Geschichte aufgebrochen. Auf der anderen Seite aber wäre eine Reduktion der Ursprungs- und „Quellen“-Problematik, nämlich auf die duale Differenz zwischen intelligibler und sensibler Erkenntnis, ein Rückfall hinter die mit der Urteilskraftkritik (Zweck- und Zweckmäßigkeitkritik) ja bereits erreichte Leistung der Ergänzung und Verbindung von Theorie und Praxis. Die Frage ist: Inwiefern erfährt die Triplizität der Kritik, wie gesagt anthropologisch motiviert, grundsätzlich eine Änderung, wenn die zugrunde gelegte schulaufklärerische Anthropologie (Psychologie der Vermögen Erkennen, Begehren, Lust) durch eine Geschichtsanthropologie ersetzt würde – als Folge der vierten Frage: was ist der Mensch? Indiz war bereits die Einordnung der drei Fragen des Wissenkönnens - Tunsollens - Hoffendürfens in den Bereich der individuellen „Kultur“, die Kant im größeren geschichtsanthropologischen Zusammenhang (Fortgang und Kreislauf) von eben Kultur, Zivilisierung und Moralisierung gelegentlich vornahm.<sup>51</sup>

Man mag dabei zunächst sogar von der kantschen Ursprungsproblematik in der Transzendentalphilosophie absehen, nämlich hinsichtlich Prinzip und Kausalität in der theoretisch-konstitutiven Vernunft (Vernunft als Vermögen der Prinzipien, Freiheitskausalität). Stattdessen zunächst die Anfangsproblematik in der Frage der *communio primaeva* (Metaphysik der Sitten) und im mutmaßlichen Anfang der Menschheitsgeschichte aufspüren – Fragen, die auf Rousseau (zunächst) verweisen, auf sophistische Gründungsmythen wie die bekannte Theorie der Kultur- und Staatsentstehung bei Protagoras (*aidos* und *dike*), oder zahllose andere Anfangskonzeptionen in unterschiedlichen Kulturzusammenhängen. Oder aber auf die

<sup>49</sup> Kant: Reflexion 5008, AA XVIII, S.58. Dies als Hinweis zu den schwer wiegenden Ausführungen von Michael Benedikt: *Philosophischer Empirismus*, Bd. III.2, Wien 2001, S. 10-13 et passim; ausführlich zuletzt Bd. IV.1, Wien 2003, S. 167-194.

<sup>50</sup> Vgl. Kant: Logik A 134 f., Weischedel VI, S.517 f.

<sup>51</sup> Vgl. die Zuweisung der „drei Fragen“ an (individuelle) Kultur gegenüber Zivilisierung und Moralisierung etwa in Kant: Vorlesungen über Anthropologie - „Menschenkunde“ 1781/82, AA XXV/2, S. 1198.

evolutionstheoretische Hypothese. Der vereinigende Zugriff Kants ist aber das A priori, das nicht zuletzt in praktischer Hinsicht auch als ursprüngliche Erwerbung<sup>52</sup> bestimmt ist und eben nach Kant auch einen *synthetisch* erweiterten Vernunftgebrauch (nicht bloß analytischen) in Gang setzt: Erweiterung der Vernunft in der Erfahrung unter dem apriorischen Primat des Praktischen. A priori heißt nun nicht etwa absoluter Anfang (der Welt etwa, gemäß erster oder vierter kosmologischer Antinomie), sondern setzt, als anthropologisches Faktum an Freiheit, stets etwas Unvordenkliches voraus – wie schon der „mutmaßliche Anfang“ der Geschichte mit der „Existenz des Menschen“ anhebt<sup>53</sup>.

### 3. Alternative Radikalkonzepte

Die beiden genannten Extrem-Perspektiven können gegebenenfalls als „Radikalismus“ zusammengefasst werden. Radikalismus mittels der Polarität Ursprung – Ende zu begreifen ist, was nun die Methode dieser Überlegungen betrifft, nicht zu verwechseln mit einer Reduktion des Philosophierens auf eine strukturalistische Operation des Binären (gewissermaßen leibnizschen o.a. Kalküls). Im Gegenteil: durch die konkrete Bestimmtheit dieser Polarität wird zum einen gerade die Verkürzung (in vielfacher Hinsicht) aufgezeigt, zu der sie häufig missbraucht wird; Verkürzung nämlich im Raum einer Semiotik, also hier der Hermeneutik des vierfachen Sinnes. Zum anderen wird eben vorgeschlagen, angeregt, aber auch in Distanzierung von den postmodernen, neo- und poststrukturalistischen Philosophien, die Semiotik mit mehr Gewicht zu versehen und nicht von (de)konstruktivistischen Krisen verblasen zu lassen. Das geschieht in der Hinsicht, dass die historische Wende der Wissenschaftsentwicklung (Sozialwissenschaften, Geisteswissenschaften, mit einem Angelpunkt um 1800) aufzugreifen ist: also die historische, insbesondere auch institutionelle (institutionstheoretische) „Relativierung“ auch der Philosophie; dass also selbst das weitest gehend ausgearbeitete „reine Denken“ oder „reine Phänomen“ als von verschiedenartigen, etwa „materiellen“, Voraussetzungen abhängig, in den verschiedenartigsten Relationen stehend zu thematisieren ist, und zwar in Brechung vermeintlich unmittelbar „geistiger“ Perspektive; und wie dieses empirisch-historische Verständnis eben nicht-reduktionistisch dargelegt werden kann. Beispielsweise nennt Wilhelm Dilthey in seinem Ansatz zur Kritik der historischen Vernunft, auf Kants Transzendentaltheorie sich berufend, als Hauptaufgabe die Erkenntnistheorie der historischen Wissenschaften (Geistes- gleich Gesellschaftswissenschaften), eine Analysis ihrer spezifischen Elemente, ihrer ausschließlich „psychischen und psychophysischen Tatsachen“; deren innerer Grundzusammenhang sei dabei – anders als in den Naturwissenschaften, aber vor allem entgegen der „metaphysischen“ Geschichtsphilosophie – in der „Totalität des Gemütes“ gelegen und könne daher „nur

<sup>52</sup> Zur ursprünglichen Erwerbung vgl. u.a. Kants Rechtslehre §§ 10-17: Metaphysik der Sitten, Weischedel VIII, S. 368-382; ders.: Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, Weischedel V, S. 337-339.

<sup>53</sup> Vgl. Kant: Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. Weischedel XI, S. 88.

in der Selbstbesinnung erkannt werden“<sup>54</sup>. Dies ist nun nicht Selbstkritik, sondern Reduktionismus. Denn kritisch-geschichtsphilosophisch handelt es sich sowohl um die theoretische Bestimmung des umfassenden Relationengefüges, innerhalb dessen die einzelnen Wissenszweige, Institutionen und Praxen eine Funktion erhalten – was Dilthey auf seine Weise noch mitträgt –, als auch um die Herleitung der theoretischen Kategorien aus der Praxis (Sohn-Rethel, Marx et al.), wie auch schließlich um die praktische Beurteilung politischer, juridischer, ökonomischer Tendenzen und Ereignisse.

Wir stehen außerdem vor der Verlegenheit, auch Aufgabe, dass der diesbezügliche „neukantianische“ Vorschlag etwa Heinrich Rickerts<sup>55</sup>, die Einordnung und Bestimmung der Philosophie in ein Kulturganzes auf Basis einer Analyse von „Wertgeltungen“ vorzunehmen, nicht stark und widerständig genug ist. Ganz kurz und simpel gesagt: der „kulturphilosophische“ Ansatz unterbietet Kants geschichtsphilosophische Warnung vor dem Kreislauf von Barbarei – Kultur – Zivilisation – Barbarei<sup>56</sup>, vor dem stets drohenden Rückfall. Und die Wertgeltung verfehlt den Inhalt der Würde, die ohne Äquivalent und Preis ist und deren Anerkennung allein, wie Kant sagt, Achtung sei.<sup>57</sup>

Mehr versprechend liegt – etwa einer Anregung des deutschen „Außenseiters“ Hugo Ball<sup>58</sup> (1886-1927) folgend – eine weitest gehende Transformation von Ontologie in Semiotik auf dem Tisch, was sich mit „bloß historischem“ Verständnis der semiotischen Sinn-Relation (der Schere Signans-Signatum, Sagen-Meinen) nicht ausgeht. Hugo Ball ist als Exempel auch deshalb von Interesse, weil er ausdrücklich als Basis des *Widerstands* gegen eine anthropologische Zerstückelung, gegen Nihilismus und Zerstörung überhaupt, eine transformierte Ontologie vorgezeichnet hat. Ontologie also: Sein mit den Qualitäten von Bestand und Widerstand, das sei nach dem Durchgang durch Nihilismus, Dadaismus, Weltkrieg und Postmoderne nur mehr in und als Sprache, Zeichen zum einen, als Personalität zum anderen zu garantieren. – Bei Ball taucht diese Konzeption nur vordergründig aphoristisch auf, tatsächlich aber in einem umfassenden Prozess, dessen Mühen („unliebsame Semiotik“) hervorzuheben wohl überflüssig ist.

Nun ist eine ontologische Gewichtung von Widerstand fragwürdig, wenn dies hinausläuft auf den Gegensatz von Sicherheit versus Zerstörung, derart, dass in der Folge die kapriziöse „Sicherheit des Eigentums“, statt eine entsprechende Solidarität (fraternité) die ousia bestimmt. D. h. fragwürdig, wenn die ökonomisch-juridische Kategorie (besser: das ökonomisch-juridisch spezifizierte Kategorem oder Universale des „proprium“) blind die Ontologie bestimmt, ohne adäquat kritisch gefasst worden zu sein.

<sup>54</sup> Vgl. Dilthey, Wilhelm: Einleitung in die Geisteswissenschaften, a.a.O. S. 116-120.

<sup>55</sup> Vgl. u.a. Rickert: Kant als Philosoph der modernen Kultur, Tübingen 1924; Lebenswerte und Kulturwerte, 1911, in: ders.: Philosophische Aufsätze. Hrsg. von Rainer A. Bast, Tübingen 1999; Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung; 4. Aufl. Tübingen 1921.

<sup>56</sup> Vgl. u.a. Idee zur allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 4. These, in: Weischedel XI, S. 38.

<sup>57</sup> Vgl. Kant: Metaphysik der Sitten, Tugendlehre § 37 f., in: Weischedel VIII, S. 600 f.

<sup>58</sup> Zur Beurteilung Balls im hier vorgetragenen Sinn vgl. Zehetner, Cornelius: Hugo Ball. Portrait einer Philosophie. Wien: Turia+Kant 2000.

Vielmehr hatte Ball mit Kant seine Schwierigkeiten: das Fehlen eines Widerstandsrechts und die daraus folgende Fügung unter die Obrigkeit der preußischen Staatsgewalt (Religion innerhalb..., Zensur, Kants Unterwerfung und rückblickende Stellungnahme im Vorwort zum „Streit der Fakultäten“) – dies sei mit Schuld an der intellektuellen und moralischen Verkommenheit der deutschen Nation, ihrem Eintritt und Einschwenken in den ersten Weltkrieg – die Fortsetzung der „Schuldfrage“ ins Dritte Reich, Nationalsozialismus, Judenermordung haben den Protest Balls (gestorben 1927) postum bestätigt. „Preußen und Kant“ – so das Stichwort aus der Schweizer Exilopposition (mit Ernst Bloch) ab 1917 gegen den kategorischen Imperativ als Inbegriff der Herrschaftsgewalt und des Militarismus: „Kant hob das Knutensystem zur Metaphysik“. Und gleichzeitig, daran ist zu erinnern, propagieren und publizieren diese deutschen Oppositionellen Wilsons Völkerbund-Konzept (1919 im Freien Verlag), d.h. kantsche weltbürgerliche Postulate zum Ewigen Frieden.

Umso müßiger, Ball jetzt die ohnehin offenkundigen Verkürzungen gegenüber Kant<sup>59</sup> nachzurechnen: gegenüber Kants Aufklärung (Emanzipation, Autonomie, Für andere Denken, Konsequent Denken), Kants Ethik (auch materiale weite Pflichten der eigenen Vollkommenheit und fremden Glückseligkeit, die sich im Geschichtsziel der sozialistischen Gesellschaft unter der Devise „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“ wieder finden, wie Marx nochmals 1875 exponiert hatte), Anthropologie (empirischer und intelligibler Charakter) usw. Ball denkt geschichtsphilosophisch, zunächst, in radikalistischen Kategorien (Eschatologie, in Ursprungsfrage Anarchie). Die wichtigere Frage ist vielmehr, ob und in welchem Sinn sich der radikalistische „ontologische“ Widerstand, auch als juridischer Kategorie (Ball pro Widerstandsrecht), mit einer weltbürgerlichen Perspektive (Geschichtsperspektive, politischen Perspektive, auch ökonomischen Globalisierung) vereinbaren lässt. Zudem kennen wir doch auch Stellen, wo Kant den „erlaubten Widerstand“ überlegt, der im Begriff des „Rechts“ der Untertanen gegen eine Regierung impliziert sei.<sup>60</sup>

Die Basis einer derart widerständigen Instanz ist zugleich eine, welche jene Vereinbarung ermöglicht. Das real jeweils zugrunde Liegende, die Substanz, das Substrat ist im Radikalismus Balls die Sprache (das Zeichen, die Form, die Person). Bei Kant ist es das „*übersinnliche*“ oder „*intelligible Substrat*“, das nicht bloß Idee und Ideal bleibt und wenigstens eine dreifache Perspektive (Idee) erfordert: intelligibles Substrat der Freiheit, der Erfahrungserkenntnis, der Kunst und des Erhabenen, also das

---

<sup>59</sup> Vgl. Gershom Sholems und Walter Benjamins „Kopfschütteln“ wegen der Kantinvectiven bei der Lektüre von Balls „Kritik der deutschen Intelligenz“. Walter Benjamin hat nichtsdestoweniger Balls dortigen geschichtsphilosophischen Ansatz, den Messianismus aus der Politik strikt herauszuhalten, das „Reich Gottes auf Erden“, die „Freiheit“ als rein, genuin transzendent und nicht geschichtlich verwirklicht zu verstehen, sondern semiotisch (in Indizien, Zeichen) aufzuspüren und aufrecht zu halten, in seiner Weise aufgegriffen. Ball allerdings weist in seinem Lebenswerk nach, dass diese Semiotik eben genau wieder umfassende Implikationen hinsichtlich Kunst, Anthropologie, Moral, Politik, selbst Naturinterpretation und -handhabung, hat – welche von Benjamin schlicht verabsäumt wurden.

<sup>60</sup> Vgl. Zweiter Streit der Fakultäten, Weischedel XI, S. 359 Fn.

praktische (auch im höchsten Gut), das theoretische – in der Kritik der reinen Vernunft dem transzendentalen Ideal der durchgängigen Bestimmung entsprechend – und das ästhetische übersinnliche Substrat.<sup>61</sup> Das ästhetische Übersinnliche wird auch durchs Geistgefühl des Erhabenen angezeigt, vor dem „Abgrund“ des Anderen der Vernunft, der nicht nur in der Ästhetik, sondern auch in der Geschichtseschatologie, vom Ende aller Dinge, als zeitlose Ewigkeit schauern macht<sup>62</sup>, zum anderen aber als Bestimmungsrund selbst des Schönen im „übersinnlichen Substrat der Menschheit“ ausstrahlt<sup>63</sup>. Vermögensanthropologisch begründet Kant die Differenzierung im Zugang, in der Gegebenheitsweise und Erschließungsweise, zum übersinnlichen Substrat der Erscheinungen: dessen *Unbestimmtheit* durch erscheinungskonstituierenden Verstand, seine *Bestimmbarkeit* durch ästhetische und teleologische Urteilskraft, seine *Bestimmung* durch Praxis-Vernunft<sup>64</sup>. Die poststrukturalistische Dekonstruktion des intelligiblen Substrats hingegen als „transzendentalen Signifikats“ (Derrida) verfehlt Kants dreifache Perspektive auf das intelligible Substrat im Sinn einer kritisch-anthropologischen Differenz, der das Übersinnliche überantwortet ist – nach Kant genau das Geschäft kritischer Metaphysik<sup>65</sup>. Poststrukturalistische Dekonstruktion der „abendländischen Metaphysik“<sup>66</sup> kann daher, trotz gegenteiligen Anspruchs<sup>67</sup>, den Eurozentrismus weder vom Ansatz her noch von den Zukunftsbestimmungen her besiegen – also nicht kritisch-weltbürgerlich sein. (Dass sie das vielleicht gar nicht will, ist unerheblich.)

Die kantsche systematische Differenzierung des Zugrundeliegenden, Substrats, (also des Vernunfttraums), ist durch den Radikalismus Hugo Balls zweifellos auch dahin gehend unterboten und verkürzt, weil dieser von der naturtheoretischen Gegenstandskonstitution Abstand nimmt (Naturwissenschaft, Technik, Pragmatik distanziert). Außerdem hat Ball, von Kants „Substrat“ her gesehen, sich zunächst an der problematischen Gleichsetzung von übersinnlich mit intelligibel<sup>68</sup> festgebissen, ohne das von Kant erwogene „Abgründige“ in Rechnung zu stellen: die eminente Negativität des „Übersinnlichen“ wäre rational nicht zu begreifen; nur ein Konnex vom Sinnlichen zum Übersinnlichen (Symbolik, Konkretheit, Bildlichkeit)<sup>69</sup> wäre auch moralisch

<sup>61</sup> Vgl. zum dreifachen intelligiblen Substrat Kants u.a.: Kritik der Urteilskraft, bes. § 57; Einl. B LVII f.

<sup>62</sup> Vgl. Kant: Das Ende aller Dinge, Weischedel XI, S. 175.

<sup>63</sup> Mit einem „vielleicht“: Kritik der Urteilskraft, Weischedel X, S. 281

<sup>64</sup> Vgl. Kant: Kritik der Urteilskraft, Weischedel X, S. 108 (B LVI).

<sup>65</sup> Vgl. bes. Kant: Fortschritte der Metaphysik..., A 10 f. et passim. Weischedel VI, S. 590 f et passim.

<sup>66</sup> Vgl. Derrida, Jacques: Gewalt und Metaphysik. In: Die Schrift und die Differenz. Übersetzt von Rodolphe Gasché. Frankfurt am Main 1976, S. 124 f. Zu den philosophiehistorischen Mankos der im Spiel befindlichen heideggerischen Radikaltheze der Identität von Metaphysik und Griechentum (und – so die nächste Unterstellung – eo ipso abendländischen Kulturbefindlichkeit) vgl. das entstehende Papier von Anthony Löwstedt C. Zehetner: Das altägyptische Begriffspaar Neheh und Djet, seine philosophiehistorische Bedeutung für die Griechen und darüber hinaus.

<sup>67</sup> Vgl. Derrida: Grammatologie. Dt. von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Frankfurt am Main 1983, S. 11 ff. Zum transzendentalen Signifikat als präsentistischer Verkürzung vgl. dass., 2. Teil.

<sup>68</sup> wie im frühen Kantianismus debattiert

<sup>69</sup> Vgl. Ball: Byzantinisches Christentum, bes. die Apologie der negativen Theologie, symbolischen Mystik und Hierarchie des Dionysius Areopagita.

widerständig („Identifizierung“ von Ausdruck und Person) und somit „ontologisch“ relevant. Die ballsche Apologie der Sinnlichkeit gegen Kant überzog aber nur vordergründig und ist in dieser Verkürzung nicht zu verstehen, sofern Ontologie zu transformieren<sup>70</sup> bzw. funktionalisieren<sup>71</sup> ist. Ohnehin kam Ball (Mitbegründer des Dadaismus) vom Ästhetischen, dann Moralisch-Historischen in der Tradition der Avantgarde ab der französischen Revolution her: Ästhetik durch Moral zu negieren, bzw. herauszufordern (der Babouvist P.-S. Marechal: „Mögen alle Künste zugrunde gehen, wenn wir nur die wirkliche Gleichheit erlangen“)<sup>72</sup>.

Doch die kritische, transzendente *und* metaphysische Philosophie – Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Fortschritte der Metaphysik – beansprucht eben mit diesem (nichtsinnlichen) Zugrundeliegenden, angefangen vom „Grundsätze“-Abschnitt der Doktrin der Urteilskraft in der „Kritik der reinen Vernunft“<sup>73</sup>, Leibniz’ antinihilistischen Satz vom Grund (dafür, dass überhaupt etwas ist, nicht nichts) – wie auch immer transformiert<sup>74</sup>. Und geht geschichtsphilosophisch von diesem (Grund, Prinzip, *arche*) aus ins Eschatologische hinein: dass überhaupt irgendwann einmal die Erfüllung eines weltbürgerlichen Friedenszustands eintreten können muss, oder in Kants Worten: „dass der Endzweck endlich einmal erreicht werden kann“.<sup>75</sup> Ein Gedanke, der nach Kant im Hinblick auf den moralischen (als nichtsinnlichen) Endzweck der Geschichte durchaus Sinn macht, als das genannte „höchste in der Welt mögliche Gut“, welcher Endzweck gewissermaßen trotzig und widerständig gegen das, was wir und andere nahezu permanent an Schrecken erfahren, erfahren haben und erfahren werden, aufrecht erhalten wird – metaphysischer Widerstand im Substrat eben, auch wenn nach Kant in der transzendentalen Erkenntnisconstitution ja die Substanzkategorie nur auf Erfahrungsgegenstände sinnvoll anzuwenden ist, so doch mittels der realisierenden Funktion des transzendentalen Ideals. Das ethisch-übersinnliche Substrat der *praktischen* Vernunft wiederum wird in Ergänzung dazu, als Endzweck und höchstes Gut bestimmt, in Kants Variationen zu den „Fortschritten der Metaphysik“ dreifach zum Gegenstand, der für die theoretische Spekulation nur widersprüchliche, antinomische, paralogistische, dialektische Idee war: Freiheit als das Übersinnliche oder höchste Gut *in uns*; Gott als das Übersinnliche *über uns*, zugleich das Übersinnliche *außer der Welt*; Unsterblichkeit als dasjenige *nach uns*, d.h. die Perspektive des Gattungswesens, zugleich das Übersinnliche *in der Welt*.<sup>76</sup> Freiheit,

<sup>70</sup> Vgl. Balls Verknüpfung von Substanz – Sprache – Zeichen – Sublimation – Person – Widerstand – Sein – Dauer.

<sup>71</sup> Vgl. Kant, Cassirer.

<sup>72</sup> „Manifest der Gleichen“, 1795. Vgl. Zehetner: Hugo Ball. Portrait einer Philosophie. Wien 2000, S. 11.

<sup>73</sup> K d r V, bes. B 187-294 (Analytik der Grundsätze als Doktrin der Urteilskraft, 2. Hauptstück)

<sup>74</sup> Zum Verhältnis von Synthesis und Analysis im Satz von Grund bei Leibniz, seine Tendenz zur Reduktion in die Analysis: vgl. Brief an Arnauld, 14. 7. 1686; zur Problematik der Erweiterung und Relativierung der Monadologie im vinculum substantiale vgl. den Briefwechsel mit Des Bosses (Gerhardt Philosophische Schriften Bd. II); zur Frage der Transformation von Ontologie (O. generalis) in Kants transzendente Anthropologie, und der Bedeutung des vinculum substantiale dabei, vgl. Benedikt, M., op. cit. sowie Brennpunkte II, Wien 2000 (u.a.)

<sup>75</sup> Kant: Das Ende aller Dinge, Weischedel XI, S. 184

<sup>76</sup> Vgl. Kant: Fortschritte der Metaphysik, Weischedel VI, S. 631 f. sowie 629.

Ursprung und Zukunft also zu vergesellschaften, aus dem spekulativen, politischen und ethischen „Naturzustand“ hinaus zu bringen: dies könnte weltbürgerlich heißen.

Die „gesellschaftliche Synthesis“ je bestehender Kultur, Zivilisation, Politik, Moral als humane bzw. humanisierbare, anthropologische Funktion zu dechiffrieren, und vor allem *distributiv* zu bestimmen<sup>77</sup>, wäre auch die entsprechende Alternative dazu, „Volksgeister“, hermetische „Weltbilder“, „Kulturen“, „Zivilisationen“, „Traditionen“, „Gemeinschaften“ und andere soziale Totalitäten und Totalitarismen ontologisch zu dekretieren, verstellen oder mystifizieren. Auf die „metaästhetischen“ Infragestellungen gesellschaftlicher Synthesen etwa auch in der Phänomenologie – Husserls eminenten „Radikalismus“, Plessners unzulängliche Gegenstrategie – und dessen Verdrängung im Strukturalismus weiter einzugehen ist hier nicht der Ort.<sup>78</sup> Die meist kompromittierten metaästhetischen Affirmationen, etwa des Faschismus im italienischen Futurismus, das teils Propagandistische der so g. Avantgarde, bis zu ihrem Einschwenken auf Marktwirtschaft, Werbung, Cyberspace usw., seien nur, auch als prekäre (eschatologisch besetzte) Antizipationen saturierter Gesellschaft, erwähnt.

#### 4. Weitere Apologie

Anlässlich der Desavouierung des Weltbürgerlichen durch, wie Kant im „Zweiten Streit“ meinte, Eudämonismus, Abderitismus und Terrorismus, also der fortschrittsgläubigen, der mit Auf und Ab tönicht sich abfindenden und der untergangsfixierten Geschichtsvorstellungen und ihrer Manifestationen, ist festzuhalten:

- Weltbürgerlichkeit ist nicht ohne Dechiffrierung von Extremismen und Radikalismen zu erreichen. Die Gesellschaft resp. Menschen bloß vor radikalistischen Verstörungen in Schutz zu nehmen (H. Plessner), würde nur die Geschichte zum Trivialen und Habituellen (Ethos - Sitte - Gewohnheit) verengen. Vielmehr ist stattdessen das radikalistische Kurzschlussverfahren zu sprengen. So ist ein zukünftiges „weltbürgerliches“ Leben von den radikalistisch-kurzschlussigen Überstülpungen der Eschatologie auf Geschichte frei zu halten, was die Moderne nicht minder betrifft als die antimodernen Ideologien (Theokratie, Totalitarismus) oder Postmoderne. Zukunftsgestaltung mit dem Ziel eines juridisch gesicherten Friedens in der Menschengattung (nicht des „Paradieses“!) bedarf eines bestimmten Abstands von menschlicher „Vollkommenheit“. Das Problem bei der Geschichtseschatologie ist nicht etwa, dass, wie bei Kant, Ethik und Jus getrennt seien, sondern das Problem ist umgekehrt, dass und wie am besten menschliche Systeme, Funktionen unterschieden, abgegrenzt und in ein optimales Verhältnis gebracht werden können. Die Idee der Einheit ist zu diesem Zweck nicht behaglich „zu essen“, sondern bloß rational-verbindlich zu distribuieren.

- Umgekehrt ist das Hindernis des Radikalismus nur durch kritische Weltbürgerlichkeit zu überwinden, weil nur so der universalen geschichtlichen, archäologischen und eschatologischen Dimension der Praxis einerseits, jener der Theorie,

<sup>77</sup> Zur transzendentalphilosophischen einheitlichen Bestimmung alles Relationalen als „Verhältnisprädikate“ (Duisburgscher Nachlass) (statt der kollektivierenden, in die Ich-Einheit verlegenden Prädikatsverhältnisse) vgl. wiederum M. Benedikt, bes. Phil Emp. III.2, S. 10-13.

<sup>78</sup> Vgl. C. Zehetner: Radikalismus in Phänomenologie, Strukturalismus, Avantgarde. Vortrag Prag, Centrum fenomenologickych, 21.Workshop 18. Okt. 2002; sowie Weltbürgertum – Radikalismus Metaästhetik des frühen 20. Jahrhunderts. Vortrag Cluj, Österreich-Bibliothek, 24. Mai 2004, i. E.

Wissenschaft, Kunst, Spekulation und Religion andererseits (deren Unbestimmtes, Bestimmbares und Bestimmtes) voll entsprochen werden kann.

- Radikalismus bedarf einer aufklärerischen Selbstkritik und ist kein Monopol von „Modernisierungsverweigerung“, auch nicht der Postmoderne. Siehe die (verkürzte) Aufklärung als Staatsideologie des saturierten öffentlichen Wohls (*salus, felicitas publica*) schon seit Maria Theresia z.B., also die „teleologische“ Komponente der propagierten Erfüllung der Gattungszwecke, flankiert nicht nur von Polizeywissenschaft, heute entsprechender Bürokratie, sondern „Popularphilosophie“.

- Weltbürgertum und Radikalismus sind in ein korrektes Verhältnis zu setzen – wenn im Anschluss an Kant eine Differenzierung und zugleich Vereinbarung des intelligiblen Substrats menschlichen Handelns, menschlicher Erfahrung, wissenschaftlicher Erkenntnis, ästhetischer Ideen und Gefühle (samt dem Affinitätsbereich zu Theologie – negativer Theologie – Atheismus) durchgeführt wird. „Organische“, systemtheoretische, kybernetische Komplexionen der Geschichte können so nicht das letzte Wort haben. Es bedarf dazu allerdings kritischer Anthropologie (als Zusammenführung der drei kritischen Fragen im Rückgang auf den Menschen) (M. Benedikt) und darauf fußender Kritik der historischen Vernunft, also so g. „Vierte Kritik“ Kants (angeregt von R. Composto, Zh. He).

Dies wären einige Anforderungen an eine kritisch-weltbürgerliche Philosophie im Anschluss an Kant.

## *Politici Culturale*

### *Prezentare a dosarului:*

## **POLITICA CULTURALĂ ȘI STATUTUL ARTISTULUI**

**DAN-EUGEN RAȚIU**

Transformările survenite în România în cursul tranziției de la economia administrată la economia de piață, precum și perspectiva apropiată a integrării europene, aduc în prim plan, și aici, tema acțiunii publice în domeniul culturii, mai exact problema principiilor, finalităților și modalităților politicii culturale, precum și a efectelor sale asupra statutului social și profesional al artiștilor.

În țările occidentale, unde, încă din anii 1960, strategii de susținere publică a creației artistice au fost puse în practică de către Statul-providență, există o literatură științifică pe cât de abundentă pe atât de diversă asupra politicilor publice în domeniul culturii în general și în cel al artelor vizuale în particular. În anii 80-90, politicile culturale și intervenționismul Statului în domeniul artistic au făcut obiectul unor analize și polemici în special în Franța, angajând istorici ai culturii și filosofi (Marc Fumaroli, Alain Finkielkraut, Yves Michaud), sociologi (Raymonde Moulin, Pierre-Michel Menger, Philippe Urfalino) și economiști.

În România postcomunistă, unde o strategie culturală pe termen lung nu a fost formulată decât în 1997, cei care s-au angajat într-o dezbatere adesea ignorată de către mediul academic au fost mai degrabă administratorii culturali, experții și animatorii organizațiilor non-guvernamentale. Corpusul teoretic al politicii culturale cuprinde, în primul rând, programe elaborate de către responsabilii Ministerului Culturii (1998-2000, 2001-2004) și rapoarte de evaluare realizate de către experți români și ai Consiliului Europei (1999) în cadrul programului european de evaluare a politicilor culturale naționale, care au fost reunite în compendiu *Cultural Policies in Europe* (2002). Acestui ansamblu documentar i se adaugă intervențiile la ateliere organizate în cursul diferitelor programe precum *Policies for Culture*, lansat în 2000 de Fondation Culturelle Européenne și asociația culturală ECUMEST, sau de către instituții artistice private precum Centrul Internațional pentru Artă Contemporană (CIAC). Cât despre problema raporturilor între puterea publică și «scena artistică» și rolul acesteia într-o politică culturală, abordările sunt adesea fragmentare și limitate la articole în reviste de artă sau culturale (*Arta, Atelier, Balkon*, suplimentele «Politici culturale» ale revistei *22, Dilema, Observatorul cultural*,

etc.), în timp ce demersurile interdisciplinare care tind să asocieze istoria și teoria artei cu sociologia sau științele politice, sunt fie rarissime (e.g. Magda Cârneli, *Artele plastice în România 1945-1989*, Meridiane, 2000), fie nu chestionează în mod expres principiile și justificările diverselor modalități de susținere publică a artelor plastice sau impactul acestora asupra lumii artei și în particular asupra statutului artistului.

Implicarea mediului universitar în dezbateră actuală asupra politicilor publice din domeniul culturii este așadar necesară, iar filosofii trebuie să-și asume și ei sarcina de a reflecta asupra problemelor pe care le generează acțiunile și intervenția Statului în domeniul artelor și al creației artistice, după cum trebuie să răspundă și preocupărilor justificate ale artiștilor privitoare la statutul lor social și profesional și la viitorul lor. Totodată, este necesar ca aceste probleme să fie abordate nu în mod sentimental ci riguros, în termeni de politici publice/culturale, și nu doar în limbajul tehnic al experților și administratorilor culturali, ci conform exigențelor reflecției filosofice, care vizează nu doar punctele tari sau slabe ale politicilor artistice, ci și valorile lor fondatoare și condițiile lor de legitimitate, dilemele și contradicțiile lor, finalitățile și efectele lor.

Lansăm această dezbateră filosofică aducând în atenția publicului interesat din România (și nu numai), în special a masteranzilor și doctoranzilor de la școala doctorală *Cultură și comunicare* a Universității Babeș-Bolyai, un excelent studiu, «Art, politisation et action publique», semnat de Pierre-Michel Menger, director de cercetare la CNRS și director de studii la EHESS Paris, căruia îi mulțumim pentru amabilitatea cu care a acceptat să publice în revista *Studia*. Acesta propune o analiză subtilă a impactului celor două logici (democratizarea și democrația culturală) și al celor două concepții divergente asupra culturii și artei (universalistă și relativistă), care subîntind acțiunea publică în domeniul cultural, expunând astfel una din aporiile principale ale politicii culturale publice, cea privitoare la ecartul între artistul novator și colectivitate, și punând în evidență unul din paradoxele constante ale identificării inovației cu emanciparea progresistă din punct de vedere social și politic: elitele sociale sunt cele care au oferit/ofere cea mai constantă susținere a inovațiilor artistice, în timp ce mișcarea «progresistă» în artă are ca soclu ideologic și politic tocmai opoziția față de «dominația burgheză». (Această problematică est amplu abordată de către filosoful și sociologul francez într-o excelentă lucrare publicată în anul 2002, *Portrait de l'artiste en travailleur. Métamorphoses du capitalisme*, pe care sperăm să o punem la dispoziția publicului în traducere în limba română.) Adăugăm în acest dosar și propria contribuție, «Politica culturală și condițiile consacrării artistice: subvenție și sincronizare?», inițial o intervenție în cadrul simpozionului internațional *Condiția artei și a artistului la început de mileniu*, organizat în anul 2001 de către Universitatea de Artă și Design din Cluj-Napoca, revizuită și adăugită în urma unui stagiu de cercetare la EHESS Paris în luna mai a anului 2004. Exprim întreaga mea grațitudine lui Pierre-Michel Menger, director al CESTA (Centre de Sociologie du Travail et des Arts) și lui Maurice Aymard, administrator al Maison des Sciences de l'Homme Paris, pentru sprijinul pe care mi l-au acordat.

## ART, POLITISATION ET ACTION PUBLIQUE

PIERRE-MICHEL MENGER\*

**RÉSUMÉ.** L'action culturelle publique a progressivement fait droit à des conceptions divergentes de l'art et de la culture, l'une étant universaliste et reliant l'innovation à la démocratisation, l'autre étant différentialiste et relativiste et accréditant la pluralité non hiérarchisable des formes artistiques. Qu'advient-il de ces divergences dans l'action culturelle publique et dans la politisation de la sphère artistique? L'une des apories principales de la politique culturelle publique concerne l'écart entre l'artiste novateur et la collectivité, tel qu'il peut être vu depuis les deux versants de la demande (fonction de démocratisation) et de l'offre (fonction de soutien). Cet écart peut faire l'objet soit d'une défense aristocratisante et pessimiste (la modernité baudelairienne), soit d'une rationalisation politico-esthétique (le principe d'avant-garde), mais pose dans les deux cas la question de la convergence ou de la divergence entre dynamique de création et dynamique de consommation. Cet écart met en évidence l'un des paradoxes constants de l'identification de l'innovation avec l'émancipation socialement et politiquement progressiste: ce sont les classes supérieures qui fournissent les soutiens les plus constants à l'audace artistique, alors même que le mouvement en art a pour socle idéologique et politique l'opposition à la domination bourgeoise. La dualité de la valeur d'originalité en art - héroïsme aristocratique du novateur frondeur ou individualisme démocratique de l'artiste expressif - désigne deux postulats divergents de la politisation de l'art, qui forment deux réponses aujourd'hui superposées à ce paradoxe.

Deux conceptions de la culture ont progressivement prévalu depuis deux siècles: l'une est universaliste et a été forgée au 18<sup>e</sup> siècle, par la philosophie des Lumières. L'autre est différentialiste, et s'est affirmée au 19<sup>e</sup> siècle, dans la postérité de Rousseau et de Herder. Dans la première conception, la culture, ses réalisations ordinaires et ses oeuvres prestigieuses, ses avancées et sa diffusion extensive révèlent le pouvoir émancipateur de l'organisation rationnelle d'une société dans sa quête d'une autonomie croissante à l'égard des limites imposées par la nature, ses aléas et ses ressources rares: ce pouvoir s'incarne dans tous les ordres de création, artistique, scientifique, spirituel, symbolique, politique, et les progrès accomplis par la culture permettent d'instaurer un système social collectivement libérateur. Dans la seconde conception, c'est l'intériorité et le développement spirituel des individus qui sont mis en avant, contre l'influence corruptrice des sociétés occupées à étendre l'espace du calculable et du négociable et à enfermer le développement humain dans le cercle infernal des besoins sans cesse plus

---

\* *Centre de Sociologie du Travail et des Arts EHESS/CNRS Paris*

Pierre-Michel Menger, directeur de recherche au CNRS et directeur d'études à l'EHESS Paris, poursuit ses recherches dans trois domaines: l'art et la culture, le travail et les nouvelles formes d'emploi, la théorie de l'action dans les sciences sociales. Dans les années récentes, il a publié notamment *Portrait de l'artiste en travailleur. Métamorphoses du capitalisme* (Paris, La République des Idées/Seuil, 2002), *La Profession de Comédien. Formations, activités et carrières dans la démultiplication de soi* (Paris, La Documentation Française, 1998), *Economics of the Arts* (ouvrage collectif dirigé en collaboration avec V.Ginsburgh, Amsterdam, Elsevier North Holland, 1996), *Le Paradoxe du musicien* (Paris, Flammarion, 1983). Dirige le Centre de Sociologie du Travail et des Arts, EHESS/CNRS, 105, bd. Raspail, 75006 Paris.

nombreux et des cycles de production-consommation sans cesse raccourcis et renouvelés. Préparée par la conception rousseauiste des rapports entre nature, culture et société, la révolution romantique a associé étroitement la culture à la religion, à l'art, aux valeurs morales de l'intercompréhension, à la voix intérieure de la conscience et à l'expressivité individuelle plutôt qu'aux pouvoirs de la société civilisatrice. La préséance va à la diversité des incarnations culturelles, et les fondements ultimes des différences sont la personnalité singulière de chacun, avec la totalité de ses capacités créatrices, et la configuration particulière de chaque groupe dont les membres partagent de durables expériences communes.

L'art et son pouvoir social et politique et ses principes de renouvellement sont conçus différemment dans ces deux systèmes de représentation et d'interprétation. Dans un cas, l'universalité d'une culture et la convergence des évaluations sur un ensemble restreint d'œuvres unanimement admirées sont des grandeurs hautement positives; l'art est susceptible de progrès cumulatifs, tout comme la civilisation dont il est l'une des incarnations symboliques les plus fortes; la création a une valeur socialement émancipatrice, quand bien même elle ne serait d'abord comprise et goûtée que d'une élite. Dans l'autre cas, c'est un relativisme différentialiste qui prévaut: les expressions artistiques sont plurielles, et les hiérarchiser revient à faire violence aux différences particularisantes qui dotent d'une cohérence et d'une autonomie d'existence et d'évaluation les réalisations issues de groupes distincts, que les paramètres des distinctions soient d'ordre social, spatial (pays, région, ville, quartier), ethnique, confessionnel, ou linguistique - ces facteurs de différenciation étant d'évidence combinables. L'artiste manifeste une disposition générique de créativité, et ni les arts entre eux ni les relations entre producteurs et consommateurs d'art ne se laissent classer autrement que selon leur teneur partagée en inventivité; le mouvement de l'art est celui du changement et de la modernité, plutôt que du progrès.

Pourtant, dans les deux conceptions, universaliste et relativiste, de la culture et de l'art, la relation entre l'artiste et le public est problématique. D'un côté, l'adhésion unanime aux arts et aux valeurs artistiques consacrées est un postulat dont la réalité sociale des préférences et des pratiques s'éloigne notablement; et l'artiste érigé en novateur peut devancer à ce point le public qu'il distendra plus encore la vocation socialement et/ou politiquement émancipatrice de l'art dont il est pourtant supposé être le héros. De l'autre côté, la créativité est une disposition générique, mais les échelles de la réussite artistique distinguent et classent les artistes les plus créatifs, et le marché s'y entend admirablement pour attirer et trier les talents en grand nombre, au long de cycles de plus en plus brefs d'engouement.

Notre analyse cherche à montrer comment l'action culturelle publique fait droit à ces conceptions divergentes et aux dilemmes qui caractérisent chacune. Nous partons d'une caractérisation simple des fonctions de la politique culturelle, en nous situant successivement sur les deux versants de la demande (objet de démocratisation) et de l'offre (objet de soutien). L'une des justifications de l'action publique est aussi l'un de ses apories: c'est l'écart entre l'artiste novateur et la collectivité. Cet écart peut faire l'objet soit d'une défense aristocratique et pessimiste (la modernité baudelairienne), soit d'une rationalisation politico-esthétique (le principe d'avant-garde), mais pose dans les deux cas la question de la convergence ou de la divergence entre dynamique de création et dynamique de consommation. Cet écart met en évidence l'un des paradoxes constants de

l'identification de l'innovation avec l'émancipation socialement et politiquement progressiste: ce sont les élites sociales qui fournissent les soutiens les plus constants à l'audace artistique, alors même que le mouvement en art a pour socle idéologique et politique l'opposition à la domination bourgeoise. Nous faisons progressivement émerger la dualité de la valeur d'originalité en art - héroïsme aristocratique du novateur frondeur ou individualisme démocratique de l'artiste expressif - et nous montrons comment cette dualité a été assimilée par la politique culturelle, au prix d'une superposition des deux conceptions de la culture dégagées plus haut.

### **L'universalité des valeurs artistiques et les inégalités de consommation culturelle**

Le système d'action qu'ont progressivement forgé les politiques culturelles publiques des sociétés démocratiques, a pour foyer quatre objectifs majeur: entretenir le patrimoine, former les professionnels et les praticiens amateurs des arts, soutenir la production artistique, et démocratiser la consommation culturelle, socialement et géographiquement, en convoyant les œuvres vers les publics les plus divers, en inventant de nouvelles modalités d'accès aux œuvres et en élargissant la définition même de la culture qu'il s'agit de promouvoir et de diffuser par l'animation culturelle. Or les deux impératifs qui ont le champ d'application le plus vaste - le soutien à la création artistique, l'exigence de démocratisation de la consommation des biens et services culturels - paraissent enracinés dans deux représentations opposées des relations entre l'artiste et le corps social.

Le principe de démocratisation culturelle est unanimiste: il est construit sur la représentation d'un corps social unifié et sur l'idéal d'un accès plus égal à un ensemble d'œuvres unanimement admirées, à un patrimoine commun des créations de l'esprit. La version la plus simple de cette conception unanimiste peut être trouvée dans l'argumentaire de légitimation d'un service public de la culture, qui justifie la soustraction d'une partie importante de l'offre culturelle aux lois du marché. De quel constat exact part-on? Toute une partie de l'offre culturelle a une audience réelle étroite, essentiellement recrutée dans les classes supérieures de la société: c'est précisément la partie de l'offre qui a la plus haute valeur artistique, selon les canons esthétiques dominants aujourd'hui (théâtre classique et contemporain, peinture, musique classique, opéra, ballet) et c'est aussi le secteur de la production et de la diffusion culturelles qui a un coût d'entretien si élevé que sa survie ne paraît pouvoir être assurée que moyennant un soutien massif par la collectivité publique. Face à la contradiction qui frappe de plein fouet le sentiment démocratique d'équité - beaucoup d'argent public consacré aux loisirs culturels d'une minorité sociale - il existe une critique amplificatrice, et deux lignes d'argumentation défensive.

#### *Le test du marché comme révélateur?*

La critique amplificatrice<sup>1</sup> assène le principe de la souveraineté du marché, qui prescrit que les actuels consommateurs soient les seuls payeurs. C'est appliquer le test de la viabilité marchande: seuls doivent être produits et diffusés les biens et les

---

<sup>1</sup> Voir, par exemple, Edward C. Banfield, *The Democratic Muse*, New York, Basic Books, 1984.

services dont les consommateurs sont prêts à payer le prix et dont ils permettront la production aussi longtemps qu'ils choisiront de leur réserver une place suffisante dans leurs dépenses. Pourquoi maintenir en vie et à si grands frais des institutions dont l'impuissance à s'autofinancer peut suggérer qu'il s'agirait de domaines d'activités économiquement obsolètes auxquels des substituts pourraient être inventés? Ce genre de raisonnement, s'il était mis en application, détruirait brutalement l'immense majorité des institutions culturelles et ferait rapidement disparaître du marché du travail l'essentiel de la population des artistes professionnels car les tarifs des spectacles, s'ils étaient établis sans subvention, deviendraient prohibitifs. Et alors de deux choses l'une: ou bien les arts disparaissent sous la forme que nous leur connaissons, ou bien ils méritent d'être entretenus et enrichis, et il faut le justifier.

De telles considérations peuvent du reste nourrir aussi une critique de gauche de l'action culturelle publique dans ce que celle-ci aurait de culturellement et socialement conservateur - toute politique culturelle patrimonialisante l'est inévitablement. Car l'argument de la rationalité marchande, qui est inspiré d'une philosophie politique directement opposée à celle du volontarisme public, a une brutalité réductrice qui peut aisément se confondre avec l'argumentaire pourtant idéologiquement opposé, si, comme nous le verrons plus loin, l'évaluation de la légitimité d'une culture se fonde sur l'identité sociale de ceux qui la consomment majoritairement - et l'argument vaut, *a fortiori*, pour l'évaluation du legs patrimonial des siècles passés, puisqu'il nous vient de sociétés beaucoup plus violemment inégalitaires et antidémocratiques. Ce qui, par une rationalité politique aussi élémentaire que la rationalité marchande, conduirait à recommander de soutenir principalement ou exclusivement les pratiques et les productions issues, ou à destination, des classes dominées.

#### *L'asymptote de la démocratisation*

Une première contre-argumentation s'oppose à l'assimilation réductrice de l'offre culturelle à l'identité de son étroite base sociale de consommation, voire de production. Maintenir des activités hors du champ d'application du test du marché, c'est rechercher de bonnes raisons de déroger au principe démocratique élémentaire de la souveraineté des citoyens et ici des citoyens consommateurs: la question n'est pas simplement théorique, puisque, dans des pays qui recourent aisément au référendum d'initiative populaire, les choix culturels entrent assez fréquemment dans le cercle de la décision démocratique directe<sup>2</sup>. La culture n'est pas seule en cause: la justice, l'école, le maintien de l'ordre public et la défense nationale devraient-ils être «produits» selon des règles et des critères d'efficacité et d'équité conformes à une logique marchande? Et si, au contraire, le principe du service public dans l'intérêt général doit s'imposer, quelle tolérance à l'inégalité d'accès et de consommation des services délivrés est légitimable?

Deux arguments jouent ici un rôle décisif. Le premier met en jeu la distinction entre souveraineté formelle et souveraineté réelle du consommateur: si l'on décrit le test du marché comme une élection dans laquelle le consommateur, peut, par les dépenses qu'il fait, contribuer à décider quels biens doivent être produits et en quelle quantité, il est aisé d'apercevoir que tous les votes ne pèsent pas le même poids et que

<sup>2</sup> Bruno S. Frey, *Arts and Economics: Analysis and Cultural Policy*, Berlin, Springer Verlag, 2000.

les consommateurs les plus dotés ont sur le cours des choses une influence plus forte. L'acteur public doit, pour améliorer les conditions dans lesquelles se fait l'élection marchande, agir sur les facteurs d'inégalité dans la consommation des biens et services considérés. Corriger les déséquilibres et inégalités géographiques est une première mission: point de consommation s'il n'y a pas d'équipements et de ressources humaines correspondantes. Deuxième facteur d'inégalité dans la consommation des biens, le niveau d'éducation dont toutes les enquêtes de sociologie culturelle ont établi combien il est fortement corrélé avec la consommation artistique, son intensité, sa variété et son audace. Enfin, l'inégalité des ressources individuelles et des budgets loisirs des ménages motive les politiques de tarification des établissements culturels qui maintiennent le prix moyen des entrées à un niveau acceptable, en élargissant la gamme des prix, en ouvrant vers le bas l'éventail des tarifs, et en pratiquant une discrimination positive qui peut aller jusqu'à la gratuité pour certaines catégories de publics ou certains jours. L'inquiétude égalitaire sera à peu près apaisée par l'hypothèse sommaire selon laquelle, à prix moyen des entrées suffisamment contrôlé, la diversité sociale du public culturel croît avec la fréquentation des établissements, grâce à l'augmentation de la capacité d'accueil et à la diversification des tactiques de recrutement et de familiarisation de publics nouveaux, etc.

La relation entre croissance du volume de fréquentation et diversification de sa composition sociale est pourtant loin d'être linéaire. Les enquêtes de consommation culturelle montrent qu'un des grands clivages entre les consommateurs culturels est l'intensité de leur fréquentation des établissements artistiques: il existe une minorité de très gros consommateurs qui fréquentent très souvent le théâtre, l'opéra ou le concert et que la simple statistique des flux de fréquentation, des taux de remplissage des salles ou des ventes de billets ne permet pas d'isoler, puisque cette statistique tend à entretenir la confusion entre le nombre de spectateurs comptés et le nombre d'individus différents dénombrables.

L'hypothèse d'une réduction prévisible, mais lente, des inégalités devant la culture savante est, au demeurant, prise en tenaille entre deux objections de nature fort différente.

Cette hypothèse apparaît trop statique, car elle ne prend pas en compte l'évolution de l'environnement social et culturel et de la diversité croissante d'offre potentiellement ou réellement concurrente de l'offre culturelle soutenue par l'action publique. Les mesures de l'efficacité de la politique culturelle sont divergentes: si la fréquentation du patrimoine muséal et des expositions d'art a, par exemple, progressé en France, dans les deux dernières décennies, celle des concerts classiques (musique du passé et musique du présent) est demeurée quasi stagnante. La pratique de la lecture fournit un exemple spectaculairement ambivalent d'une évolution moins positive que ne peut le laisser croire un examen superficiel des tendances mesurées: selon la formule paradoxale des auteurs d'une excellente analyse de la relative désaffection à l'égard du livre, «la France lit plus mais les Français lisent moins»<sup>3</sup>. Ce qui se

---

<sup>3</sup> Françoise Dumontier, François de Singly et Claude Thélot, «La lecture moins attractive qu'il y a vingt ans», in: *Economie et Statistique*, 1990, no. 233, pp. 63-80.

comprend de deux manières. D'une part, entre 1967 et 1987 (dates des deux dernières enquêtes *Loisirs* de l'INSEE) les Français sont plus nombreux à lire, mais ils lisent en moyenne moins de livres, le déficit venant essentiellement de la moindre intensité de pratique des lecteurs réguliers (i.e. lisant au moins un livre par mois), comme l'indique le léger rétrécissement de ce groupe dans la population française. D'autre part, l'évolution nominale des taux de pratique de la lecture, positive si l'on retient la proportion des individus ayant lu au moins un livre dans les 12 mois précédant l'enquête, doit être corrigée des effets des transformations sociales agissant sur la propension à l'investissement culturel: en adoptant l'équivalent d'une mesure en termes réels, la perspective change alors de signe. A l'instar des déflateurs qui corrigent la mesure en monnaie courante des dépenses de consommation, pour tenir compte de l'évolution spécifique des prix relatifs des différentes catégories de biens consommés, on peut en effet chercher à mesurer l'évolution du niveau des pratiques de lecture en tenant compte du facteur identifié comme principalement responsable du goût de la lecture, soit le niveau d'instruction. Dès lors, ce qui apparaissait dans les données brutes comme une progression du lectorat (défini au seuil minimal de consommation de l'écrit) masque une baisse, étant donnée l'augmentation du niveau d'études de la population sur vingt ans. Et l'on pourrait généraliser le principe de cette mesure à tous les secteurs de la consommation culturelle qui sont fortement dépendants du niveau d'éducation des individus: la fréquentation de la culture savante a-t-elle tiré un plein bénéfice de la croissance spectaculaire du niveau de scolarisation des trente dernières années? Et si des limites apparaissent, comme pour la lecture, la question est triple: 1) le niveau d'éducation est-il demeuré un bon prédicteur de l'appétence culturelle, ou faut-il le situer dans un ensemble devenu beaucoup plus vaste et complexe de facteurs, même si c'est lui qui apparaît le plus discriminant? 2) comment modéliser la concurrence entre loisirs, eu égard à la répartition du temps (individuel, familial, social) et des investissements de diverses espèces à allouer à une offre culturelle plus abondante et plus diversifiée et compte tenu de l'influence, que nous dirons de formatage, que les contenus et les rythmes de consommation propres au loisir dominant, la télévision, peuvent imposer? 3) peut-on, à rebours de l'analyse dépréciative, mesurer les effets négatifs ou dévastateurs qu'aurait eus une action publique moins dynamique?

Le style contrefactuel de cette dernière interrogation nous introduit à la seconde objection couramment faite à l'action publique: celle des coûts d'opportunité. L'argument consiste à demander quelle efficacité auraient pu avoir les moyens engagés dans la politique culturelle s'ils avaient été employés autrement, à d'autres fins, selon d'autres procédures d'allocation? Le raisonnement économique est friand de scénarios alternatifs, et le modèle de l'action publique gouvernée par un segment administratif central encourt de fréquentes critiques d'inefficacité, c'est-à-dire à la fois de surcoût systématique au regard des résultats observés et d'effets indésirables engendrés par une gestion bureaucratique qui ne peut pas prétendre opérer selon la rationalité parfaite de l'action désintéressée au service des intérêts supérieurs de la collectivité publique, ni même, plus restrictivement, au service de la communauté des artistes considérée dans sa totalité. Mais le raisonnement politique qui conteste sur sa gauche le modèle de démocratisation tire lui aussi argument du faible rendement de l'action publique, qui ne

fait que conforter le *statu quo* au bénéfice des classes dominantes, pour plaider en faveur d'un élargissement de la culture à légitimer. Nous retrouverons plus loin cette attaque relativiste contre le socle de la démocratisation.

*Le bénéfice collectif des bonnes affaires culturelles*

Une seconde ligne d'argumentation consiste à récuser l'assimilation simple, économique ou politique, entre la valeur - sociale ou économique - de la culture et les intérêts de ceux qui en sont les consommateurs majoritaires et donc les plus influents, au nom de l'ensemble des apports indirects qui vont à la collectivité tout entière ou, au minimum, à d'autres groupes que les consommateurs directs. L'économie des politiques culturelles qualifie ainsi les arts de biens mixtes ou quasi publics: ils procurent certes à ceux qui les consomment des satisfactions directes qui n'appartiennent qu'à eux et pour lesquelles ceux-ci sont prêts à payer, mais au-delà de ces gratifications directes, réservées à un petit nombre, la production subventionnée de la culture offre aussi à la communauté sociale toute entière des bénéfices indirects qui justifient leur mise à l'abri des pures règles du marché. C'est le prestige que procure à un pays, à une capitale, aux régions et villes, voire à des bourgades la qualité et la densité de leurs activités culturelles permanentes ou saisonnières. Ce sont, corrélativement, les bénéfices économiques indirects procurés par l'épanouissement des activités artistiques: les enquêtes sur les «retombées» des investissements culturels cherchent toutes à mesurer comment l'offre culturelle contribue à la vitalité de la cité en attirant touristes et consommateurs, en favorisant l'implantation d'entreprises, en faisant bénéficier la cité des effets économiques d'agglomération des activités tertiaires à fort potentiel d'innovation. Les entreprises artistiques sont elles-mêmes, directement et indirectement, pourvoyeuses d'emplois. Les dépenses artistiques, celles des employeurs et des consommateurs, bénéficient à la ville et à sa région à travers des effets directs et multiplicateurs sur les activités économiques et commerciales locales. Bénéfices touristiques, essor de l'activité économique environnante, créations d'emplois liés à cet essor sont autant de variations sur le thème de la réconciliation de l'art et de l'économie qui ont fait contrepoint au développement de l'Etat Providence culturel. Par ailleurs, les divers types d'art sont interdépendants et se soutiennent mutuellement, à travers les opportunités partagées de formation et de travail et le développement d'une consommation cumulative de la part des publics des divers segments de l'offre artistique. Enfin, les générations futures tireront profit du soin que la collectivité publique met à ne pas laisser dépérir son patrimoine artistique ni les créateurs et les personnels artistiques appelés à entretenir et renouveler les mondes artistiques.

Ce dernier argument vaut spécialement pour les catégories de création dont l'histoire nous avait appris qu'elles requéraient le long terme pour être reconnues et appréciées. La prise en considération de ce délai, de ce décalage structurel entre ce type d'offre et la demande, non encore constituée, conduit à légitimer la distinction que peut opérer la politique publique entre l'aide à la culture savante et le traitement des productions plus populaires, ancrées dans le marché. Les secondes ont pour horizon explicite le court terme, elles sont éphémères et sans cesse renouvelées: leur mode d'existence économique suppose que les consommateurs soient immédiatement responsables de leur entretien et de leur évolution. A l'inverse, dans la production savante, le risque

que prend l'artiste qui ne s'adresse pas à une demande largement constituée a pour corrélat l'incertitude du jugement qui sera porté ultérieurement sur la valeur de l'œuvre: sans la socialisation de ce risque par le mécénat public, l'activité créatrice serait menacée de disparition ou au moins de sous-développement, et les générations futures fondées à questionner leurs pères. On connaît la force de cette intimidation qui fait valoir le risque de la mise à mort d'un génie auquel l'avenir pourrait bien rendre justice. L'incertitude sur les valeurs artistiques qui seront consacrées est assez grande pour que la pente logique d'une politique culturelle développée soit le soutien à des formes de création systématiquement innovatrices.

De proche en proche, c'est bien l'identification rétrécissante de la sphère culturelle à ses producteurs, ses personnels et ses consommateurs immédiatement identifiables qui est relativisée. L'argumentaire justificateur de la politique culturelle construit une universalité de la valeur culturelle par addition des publics concernés directement et indirectement et par élargissement de l'horizon temporel: il s'agit de recomposer, par l'argumentation plus que par le postulat, qui est manifestement trompeur quand il est présenté comme une vérité révélée, le dogme de l'universalité du plaisir esthétique et de la transcendance de la création artistique, passée ou présente, par-delà les conditions socio-historiques de la production des oeuvres. Ce qui revient à sophistiquer le paradoxe qui embarrassait déjà Marx dans la contemplation des beautés de l'art grec, éternelles et pourtant filles de l'histoire.

### **L'avant-garde artistique et l'opposition à l'ordre bourgeois**

Examinons à présent le problème depuis l'autre rive, celle de la sphère artistique proprement dite.

Progrès artistique et progrès social peuvent-ils avoir partie liée? L'explication traditionnelle d'une histoire sociale de l'art totalisante, telle qu'elle a eu cours, notamment dans le sillage de Hauser<sup>4</sup>, consistait à mettre en relation le système marchand d'organisation de la vie artistique qui s'est progressivement imposé au XIX<sup>e</sup> siècle et le mouvement de politisation de l'art novateur. Le chaînon clé est la dynamique d'innovation.

Le schème du progrès systématique des arts passe en effet pour avoir constitué le vecteur de la politisation de la sphère artistique. La concurrence entre les artistes d'une même génération, et les rapports entre les générations d'artistes s'expriment par des ruptures successives, les innovations stylistiques sont ordonnées selon leur contribution à l'évolution des ressources formelles de chaque art. Le système marchand confère à la compétition par l'innovation esthétique ses principes de gravitation: l'idée d'avant-garde suggère l'opposition entre une production audacieuse qui précède la demande publique, et une production conservatrice et mercenaire qui satisfait immédiatement cette demande. Du même coup, l'art comme son destinataire, le public, cessent d'être des totalités homogènes: un art authentiquement novateur doit contribuer à ruiner le pouvoir et la morale de la bourgeoisie conformiste, et à émanciper les classes dominées. Mais deux voies sont ouvertes: soit l'artiste demeure en avant, dans

---

<sup>4</sup> Arnold Hauser, *Histoire sociale de l'art et de la littérature*, trad. française, Paris, Le Sycomore, 1984.

sa sphère, et ses audaces sont présumées constituer un levier essentiel dans la lutte contre les valeurs bourgeoises, quitte à demeurer incomprises de tous pendant longtemps; soit l'artiste se met au service des forces sociales œuvrant pour le renversement politique des partis bourgeois, mais risque bien d'y perdre son autonomie.

Les idéologies avant-gardistes qui se sont succédé depuis le 19<sup>e</sup> siècle dans les arts européens ont proposé deux types de réponse: soit la politisation des arts, soit le ralliement du peuple aux audaces des arts savants. Les entreprises artistiques les plus radicalement politiques, qui furent aussi les moins nombreuses, avaient pour programme d'associer directement la production artistique à sa fonction politique, de mettre l'art novateur en résonance avec les transformations sociales et politiques, pour constituer une culture authentiquement révolutionnaire et prolétarienne: preuve *a contrario*, l'écrasement des avant-gardes futuriste et formaliste dans la Russie d'après Lénine, après l'élan initial qui devait sceller l'alliance de l'audace esthétique et du mouvement politique le plus radical, est l'exemple d'une tentative aussi saisissante que brève. Le sort du mouvement de la littérature prolétarienne en France dans les années 1920 et 1930 signalait les apories politiques de ces tentatives en France: si, conformément à ce programme artistico-politique, la valeur des œuvres se mesurait à leur pouvoir d'instruire et de mobiliser les classes sociales les plus démunies culturellement, l'impuissance des artistes ainsi engagés à élever par l'art la conscience révolutionnaire du peuple condamnait cette conception fonctionnelle, hétéronome, de l'art comme outil politique. Lorsqu'en France, le Parti communiste, dans les années 1930, rechercha des alliances au-delà de la classe ouvrière, au nom de l'intérêt national et de la lutte antifasciste, le projet d'édification d'une culture anti-bourgeoise perdit en importance et en crédit<sup>5</sup>. Les encouragements du Parti communiste à produire une littérature et une peinture réalistes-socialistes ont certes pu connaître des regains, comme dans la conjoncture de la guerre froide et sous l'influence du PCUS soviétique, dans les années 1950, mais dans la double tradition, guesdiste et jauresiste, à laquelle s'est nourri le débat sur la contribution de l'art à la lutte politique révolutionnaire, la ligne d'une culture prolétarienne a rencontré trop d'opposants, et trop d'obstacles, à commencer par celui de l'exaltation du patrimoine culturel national, pour susciter plus que des conflits intestins<sup>6</sup>.

De fait, c'est en majorité au plus loin de la culture populaire que se sont organisés la quasi-totalité des mouvements artistiques d'avant-garde: du surréalisme aux intellectuels parisiens maoïstes des années 1970, en passant par Bataille ou Dubuffet, les artistes qui ont promu une forme de gauchisme culturel se battaient sur deux fronts, pour manifester la force révolutionnaire de l'art: en critiquant ce qu'ils désignaient comme le bloc de la production artistique traditionnelle ou académique, tranquillement assurée de rallier le goût majoritaire, et en dénonçant les régressions aliénantes de la production la plus populaire. L'argument d'une affinité «socio-logique» entre combat artistique et combat politique est bâti sur le syllogisme suivant:

<sup>5</sup> Voir à ce sujet Pierre Gaudibert, *Action culturelle: intégration et/ou subversion*, Paris, Casterman, 1977 ; Nikos Hadjinicolaou, «Sur l'idéologie de l'avant-gardisme», in: *Histoire et critique des arts*, 1978, juillet, pp. 49-76 ; Evelyne Ritaine, *Les stratégies de la culture*, Paris, Presses de la FNSP, 1983.

<sup>6</sup> Nous nous référons ici à l'article de synthèse de Frédérique Matonti, «Les intellectuels et le Parti: le cas français», in: Michel Dreyfus et alii, *Le Siècle des Communismes*, Paris, Editions de l'Atelier, 2000, pp. 405-424.

- l'art correspondant au goût majoritaire est par essence conservateur et conformiste, défenseur d'un ordre établi des valeurs et d'une vision stable du monde;
- la domination des classes dirigeantes s'étend à la sphère culturelle, où, par le jeu des lois du marché, la bourgeoisie, qui constitue la demande la plus importante et la plus influente, est en mesure d'imposer son goût et de gouverner la production artistique;
- combattre, dans la sphère proprement artistique, le conservatisme esthétique et l'inertie de la tradition, c'est lutter contre le gouvernement des arts par la classe bourgeoise, grâce au pouvoir critique de la nouveauté radicale. Contrairement à un art prolétarien, l'avant-gardisme savant rejoint l'émancipation politique du peuple sans renoncer à son autonomie.

C'est donc par un mécanisme indirect que l'art pourrait se politiser, sans se renier lui-même: les artistes s'emploient d'abord à résoudre, dans leur sphère propre, des problèmes esthétiques qui sont matière à concurrences et conflits, et leur indépendance et leur professionnalisation dans l'exercice de leur art sont la condition d'une influence sociale accrue dès lors que les conflits ne sont pas arbitrés par des considérations externes, notamment marchandes. Si des alliances peuvent être scellées entre forces artistiques et politico-sociales de mouvement, c'est parce que les formes de la concurrence artistique provoquent des classements et des oppositions homologues de ceux qui ont cours dans le monde social.

Mais cette autoproclamation politique de l'art d'avant-garde s'est heurtée à un paradoxe constant: c'est dans les classes supérieures que s'est toujours manifesté l'intérêt le plus vif pour l'innovation esthétique, jusque dans ses formes les plus radicales. Les créateurs les plus conscients des antinomies de la philosophie avant-gardiste pouvaient certes s'employer à différencier les élites, et opposer le bourgeois d'esprit boutiquier et étroitement utilitariste aux fractions cultivées, mais c'était, d'une part, s'engager sur la voie d'une partition restrictive du public partenaire des créateurs novateurs, à rebours d'un idéal universaliste, et, d'autre part, déboucher sur la formule d'un aristocratismes esthétique qu'il n'était pas aisé de faire passer pour une solution d'émancipation sociale. D'où le dilemme de la politisation des arts: le syllogisme de la politisation indirecte ne voue-t-il pas les créateurs à une autosatisfaction autistique? N'est-il pas du reste construit sur une représentation de l'art et du principe d'autonomie de la sphère artistique qui ne serait qu'une idéalisation discutable de l'historicité de la création?

Il faut ici revenir aux origines communes de la conception évolutionniste de l'art comme activité modernisable ou téléologisable et de la contribution de l'art à l'émancipation politique: c'est dans la notion d'avant-garde, et dans la valeur de l'avant-gardisme que peut être trouvée l'équation paradoxale de la politisation par autonomisation de l'art.

### **L'artiste, le progrès et le mouvement: entre modernité et avant-garde**

Quelle est l'origine du principe avant-gardiste? Au début du 19<sup>e</sup> siècle, l'art occupe une situation nouvelle dans certaines des philosophies les plus influentes du progrès social: Henri de Saint-Simon, dans sa division de la société en classes, attribue ainsi la primauté aux artistes et hommes d'idées, aux savants et ingénieurs, et aux

entrepreneurs. La conception de la puissance sociale de l'art se cristallise dans l'application de la notion militaire d'avant-garde: Renato Poggioli<sup>7</sup>, dans son analyse de l'histoire et des significations du phénomène artistique de l'avant-garde, ne prétend pas assigner à cette application une origine précise, mais décèle dans *De la mission de l'art et du rôle des artistes*, un texte de 1845 de Laverdant, disciple resté obscur de Charles Fourier, l'usage peut-être premier de la métaphore militaire. L'art est, dans ce contexte idéologique précis, clairement subordonné à des idéaux politiques, et la valeur d'avant-garde ne concerne en rien la dynamique interne de la sphère artistique proprement dite. Les indices que donne Poggioli de cette vocation strictement politique de la notion concordent: avant les années 1870, il n'y a aucune extrapolation proprement esthétique de la notion, il y tout simplement disjonction.

Assigner un rôle politique à l'art en le rangeant sous la bannière saint-simonienne de l'avant-garde n'impliquait nullement, en effet, que l'art fût, dans son ordre propre, novateur ou révolutionnaire: l'art engagé des saint-simoniens et des fouriéristes, loin d'être esthétiquement avancé, se cantonne le plus souvent dans un académisme routinier, s'il faut le juger à l'aune des seuls principes esthétiques. Symétriquement, l'innovation esthétique n'impliquait nullement l'audace politiquement révolutionnaire.

Selon l'hypothèse de Poggioli, l'emploi de la notion d'avant-garde a bien deux profils, qui sont apparus successivement, avant de s'entrelacer et de dessiner les multiples figures historiques d'une permanente ambivalence. L'insurrection de la Commune et l'immédiate postérité politique de celle-ci ont eu une importance considérable dans cette mise en relation des deux argumentaires de l'avant-gardisme: l'œuvre et l'action des écrivains naturalistes, d'une part, et la portée symbolique de l'engagement de Rimbaud dans la Commune, d'autre part, ont scellé l'alliance directe entre la gauche et l'extrême-gauche politiques et certaines personnalités ou courants artistiques novateurs. Mais pour peu d'années, du moins sous la forme attendue d'une liaison explicite et systématique, comme celle qui s'incarna dans les colonnes de *La Revue Indépendante*, dans les années 1880, principalement avec le courant naturaliste en littérature et avec les premières positions du mouvement néo-impressionniste en peinture. Quand les dimensions politique et artistique de l'avant-gardisme cessèrent de fusionner, la notion demeura d'usage constant dans les arts, jusqu'à se diluer dans l'espace artistique international à la manière d'une valeur en vogue, mais elle fut d'emploi moins systématique et moins exclusif dans la sphère politique. Ce qui, loin de simplifier le jeu de l'art et du politique, confère toute sa dynamique et sa complexité à l'évolution des relations entre les mouvements artistiques d'avant-garde et l'engagement politique. Car les valeurs dont se chargent l'avant-gardisme artistique ne se transcrivent pas *ipso facto* en messianisme politiquement révolutionnaire<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Renato Poggioli, *The Theory of Avant-Garde*, trad. anglaise, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1968.

<sup>8</sup> Certains, comme Michel Faure (*Musique et société du Second Empire aux années Vingt*, Paris, Flammarion, 1985), constatant que tel créateur, audacieux et novateur en son art, a pu prendre des positions politiques conservatrices ou franchement réactionnaires (e.g. Debussy), procèdent à de labyrinthiques reconstructions socio-historiques, le plus souvent spectaculairement réductrices, pour rendre raison de telles divergences. Ces singulières prouesses interprétatives sont victimes de ce qu'on pourrait appeler le mythe de la synchronisation des horloges qui ferait rigoureusement coïncider le mouvement de la production artistique et la dynamique des luttes sociales.

De fait, la posture anti-bourgeoise de nombre d'écrivains et d'artistes, dans la première moitié du 19<sup>e</sup> siècle, en disait plus long sur leur conception de l'art et sur les paradoxes auxquels leur condition est exposée en régime de marché que sur une logique d'affrontement politique clairement dessinée.

Dans un ouvrage pionnier, plus souvent utilisé que cité, Cesar Graña<sup>9</sup> a démêlé les significations de l'imprécation des artistes contre le monde bourgeois, et les ambivalences de leurs prises de position. S'en prendre au matérialisme et au mercantilisme bourgeois, c'est, pour une large part, s'en prendre à l'emprise du marché qui devient alors le système dominant d'organisation de la vie artistique. Une véritable remythologisation de l'acte créateur fait contrepoint à la puissance croissante de l'organisation marchande. L'exaltation du génie créateur impose une dynamique de l'écart et de l'exception: l'activité créatrice est profondément charismatique, et le créateur, tel que le dessine la figure hugolienne du poète inspiré et demiurge, devrait idéalement transformer la société si ses idéaux de justice, de fraternité, d'humanisme et d'accomplissement de soi s'imposaient sans heurts. Mais, remarque Graña (*op. cit.*, p. 55), cette centration sur le Moi charismatique et exemplaire de l'artiste a pour contrepartie d'installer celui-ci dans la distance face à la société toute entière: d'où la double postulation du génie créateur, qui associe la confiance en soi, parfois élevée jusqu'à l'arrogance, avec la crainte de l'incompréhension et de l'impuissance qui peut déboucher sur le mépris et le soupçon, et sur la posture de martyr.

C'est la transposition, dans l'ordre de la représentation sociale et politique, de la double identité de l'art: d'un côté figure l'autonomie du créateur dont le travail expressif est centré sur l'authenticité d'un comportement personnel et n'est mesurable à l'aune d'aucune métrique évaluative ordinaire, puisqu'il doit s'être dépouillé de toute fonction utilitaire; de l'autre côté, le système de marché impose d'obtenir la reconnaissance du public, de préférence sans que celle-ci soit recherchée servilement, mais sans non plus que puisse jamais être abolie la contrainte de la sanction positive ou négative émise par un public anonyme.

Paul Bénichou, dans sa remarquable trilogie consacrée aux écrivains romantiques et post-romantiques<sup>10</sup>, a mis en évidence l'ambivalence des engagements sociaux des écrivains et poètes novateurs en France au 19<sup>e</sup> siècle, et les modulations de l'économie idéologique de la double négation du «ni modernité anti-individualiste, ni ralliement pur et simple aux masses». Dans un premier temps, celui du triomphe du premier Romantisme, la double négation avait trouvé sa solution dans l'héroïsation du Poète: se plaçant en avant de la foule, il demeure génie solitaire, mais il se relie à la conscience collective en éclairant le chemin sur lequel progresser. Dans un deuxième temps, c'est le pessimisme et l'héroïsation inversée, selon la formule de la malédiction expiatoire et rédemptrice, qui organisent la vision désenchantée de la relation entre l'artiste et la société<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Cesar Graña, *Bohemian versus Bourgeois*, New York, Basic Books, 1964

<sup>10</sup> Paul Bénichou, *Le Sacre de l'écrivain*, Paris, Corti, 1973; *Les Mages romantiques*, Paris, Gallimard, 1988; *L'Ecole du désenchantement*, Paris, Gallimard, 1992.

<sup>11</sup> Paul Bénichou voit dans Vigny celui qui se tient précisément sur la crête de l'ambivalence. La formule de la délégation de clairvoyance historique au créateur génial suppose proximité et distance entre celui-ci et le peuple, pour que les deux versants du rôle créateur puissent coexister:

Dans la pensée socialiste de l'époque et chez Karl Marx, le pouvoir de la bourgeoisie se sera révélé utile à la marche de l'Histoire, par ce qu'il a apporté d'universalisme et d'émancipation à l'égard du monde ancien des ordres et des dominations aristocratiques locales, lorsqu'il aura été dépassé: son pouvoir d'objectiver le monde et de tirer parti des progrès permis par le rationalisme scientifique et technique sera retourné contre lui, pour asseoir la justice sociale. Chez les artistes novateurs, la critique du bourgeois n'entre généralement pas dans un raisonnement directement politique: le monde bourgeois incarne d'abord l'utilitarisme, le moralisme hypocrite, le rationalisme intéressé et calculateur, et un matérialisme omniprésent. Ils lui opposent les caractéristiques de l'Ego artistique: anti-rationalisme, force de l'imagination non calculatrice, libre expression de soi hors des limites conventionnelles, idéalisme nourri du culte de l'individu génial donnant son exceptionnalité en exemple de la puissance libératrice des forces créatrices. Suffit-il que le bourgeois incarne celui dans lequel, comme le dit Valéry, «l'artiste découvre et définit son contraire»<sup>12</sup>, pour que l'art puisse incarner une puissance de transformation sociale?

Charles Baudelaire comme Gustave Flaubert s'en prennent au modernisme industrialisateur et à toutes les forces qui, revendication d'égalité démocratique comprise, promeuvent une société asservie à des espoirs étroitement matérialistes de confort et de bonheur quantifiables. D'où leur détestation des masses et du progrès massificateur, et l'esthétisation de leurs idéaux sociaux: c'est une aristocratie de l'intelligence et de la production créatrice qui constitue le seul rempart concevable à l'invention d'un monde sans qualités. Graña souligne que cette horreur de la masse et du vulgaire, bourgeois en tête, n'a pas de traduction dans une géographie simplement politique des positions idéologiques:

---

«Une relation à plus longue portée [que l'application immédiate des idées aux choses] unit le penseur au public; "le vulgaire ne peut pas plus se passer d'un individu que cet individu, tout génie qu'il est, ne peut se passer du vulgaire". Aussi Vigny peut-il affirmer tout aussi bien l'alliance étroite de l'homme de génie et du public que leur divorce: "La conscience publique est juge de tout. Il y a une puissance dans un peuple assemblé. Un public ignorant vaut un homme de génie. Pourquoi? Parce que le génie devine le secret de la conscience publique. La conscience, savoir avec, semble collective" ; et, dans le même temps: "L'homme de pensée ne doit estimer son oeuvre qu'autant qu'elle n'a pas de succès populaire et qu'il a conscience qu'elle est en avant des pas de la foule". Ce n'est pas une contradiction: cette polarité est la loi même du sacerdoce poétique tel qu'il le conçoit, à la fois réservé et fécond. Comment celui qui est en avant ne serait-il pas isolé, même s'il se sait suivi à distance? La conciliation se fait dans l'histoire et selon une marche où la foule, en méconnaissant la leçon d'aujourd'hui, s'ouvre à celle d'hier.» Paul Bénichou, *Le sacre de l'écrivain*, 1973, p. 378.

Alors que la génération des poètes qui suit celle des grands romantiques sombrera dans le désenchantement, les prises de position de Vigny conjuguent ce que les polarisations entre élan et retrait dissocieront, avec, à un extrême, la flamboyance activiste du poète missionnaire et prophète que veut incarner Hugo, et, à l'autre extrême, le pessimisme douloureux d'un Baudelaire, hanté par les équivoques de la modernité au point d'inverser les signes du messianisme artistique et de faire de l'art une maléficition plutôt qu'un sacerdoce:

«Ainsi l'idée du sacerdoce poétique, qui devait osciller, à travers les crises du XIX<sup>e</sup> siècle, entre l'élan et le retrait, a trouvé chez Vigny, dès les premières années de sa carrière, une définition pour ainsi dire permanente et répondant d'avance à toute vicissitude. Le gentilhomme amer, métamorphosé pour survivre en héraut pensant du progrès, a protégé mieux qu'un autre le type sacerdotal du Poète contre l'entraînement des circonstances et leur reflux. Sa formule austère, un peu grise, a moins frappé que d'autres: c'est pourtant celle qui défiait le mieux les conjonctures nécessairement variables de la société qui naissait alors. Il y a, à la fois, dans Vigny, un poète agissant et un poète en exil, un Hugo et un Baudelaire, mais la rigueur de sa réflexion sur la condition poétique excluait qu'il eût l'éclat ni de l'un ni de l'autre.» Paul Bénichou, *ibidem*, p. 378.

<sup>12</sup> Cité par Antoine Compagnon, *Les cinq paradoxes de la modernité*, Paris, Seuil, 1990, p. 28.

«Si Flaubert et Baudelaire n'étaient pas des conservateurs au vrai sens politique du terme, ils n'étaient pas davantage des Machiavels modernes occupés aux subtilités de la domination à la manière de professionnels de la politique. Ils ne s'intéressaient pas à l'usage intentionnel du pouvoir, ni pour mettre en oeuvre une idéologie sociale, ni pour asseoir la volonté d'un parti. La fonction du pouvoir, pour eux, était d'entourer l'élite d'un cordon sanitaire pour lui permettre d'accomplir ses tâches intellectuelles sans être troublée par les masses.»<sup>13</sup>

Culte de la singularité, spectacle de l'idiosyncrasie, héroïsation du dandy en super-bohème qui fait de l'affirmation et de l'exhibition de soi les seules réponses à la distance entre l'artiste et le public, l'argumentaire et les techniques de l'aristocratisation de l'écrivain ont une double signification: promouvoir un individualisme non conservateur, qui proteste aristocratiquement contre l'ordre bourgeois et matérialiste, et récuser une philosophie téléologique de l'histoire qui confond la nouveauté ou l'originalité du créateur singulier avec le progrès conçu comme un impératif collectivement accepté de dépassement perpétuel. Des analyses de la posture idéologique de l'art avancé avant 1870 en France, nous voyons ainsi émerger comme la double hélice d'une génétique de la modernité artistique: l'autonomie de l'artiste, comme idéal régulateur, autorise le plein accomplissement du projet créateur, y compris comme instrument de la critique radicale de l'ordre bourgeois, c'est-à-dire utilitaire et éradicateur de singularité; mais la philosophie temporelle de l'innovation artistique doit pouvoir satisfaire l'idéal du mouvement sans sombrer dans une forme de mécanisation de l'invention qu'imposerait un système rationalisé de dépassement obsessionnel et qui, d'évidence, abolirait la teneur en originalité du nouveau artistique ainsi guidé.

Chez Baudelaire, cette dualité est source de multiples équivoques et dédoublements, comme l'indique Antoine Compagnon. Modernité constituée par la contradiction - la modernité est inséparablement le transitoire et l'immuable, le contingent et l'éternel -, modernité forgée par le refus critique - elle est antibourgeoise, inutile, indéterminée dans sa signification; modernité habitée par la réflexivité -, celle de l'autocritique et de l'autoréférentialité de l'œuvre, celle de l'ironie lucide de l'artiste. Au total, la philosophie baudelairienne de l'accomplissement créateur récuse la temporalisation du nouveau, pour célébrer le présent. Il ne s'agit pas d'ignorer la temporalisation de tout acte et de toute situation, mais de récuser le pouvoir déterminant du passé, et ce, dans les deux configurations de cette détermination: soit parce que le passé est considéré comme une réserve de sens et de valeur conservée dans le présent, soit parce qu'il incarne ce qui est à rejeter, à dépasser systématiquement. Le passé sera vu comme une «succession de modernités singulières»<sup>14</sup>; le lien au présent reviendrait à enchaîner et

<sup>13</sup> Cesar Graña, *Bohemian versus Bourgeois*, p. 121.

<sup>14</sup> Nous empruntons la formule à Antoine Compagnon, dont voici l'analyse: La modernité, comprise comme sens du présent, annule tout rapport avec le passé, conçu simplement comme succession de modernités singulières, sans utilité pour discerner le «caractère de la beauté présente». L'imagination étant la faculté qui rend sensible au présent, elle suppose l'oubli du passé et l'assentiment à l'immédiateté. La modernité est ainsi conscience du présent comme présent, sans passé ni futur; elle est en rapport avec l'éternité seule. C'est en ce sens que la modernité, refusant le confort ou le leurre du temps historique, représente un choix héroïque. Au mouvement perpétuel et irrésistible d'une modernité esclave du temps, et se dévorant elle-même, à la désuétude de la nouveauté sans cesse renouvelée et niant la nouveauté d'hier, Baudelaire oppose l'éternel et l'intemporel. Ni l'ancien, ni le classique ni le romantique, qui ont été tour à tour vidés de substance. La modernité tient à la reconnaissance de la double nature du beau, c'est-à-dire aussi de la double nature de l'homme. Antoine Compagnon, *Les cinq paradoxes de la modernité*, pp. 30-31.

à abolir celui-ci, tout comme, symétriquement, la conception du présent comme dépassement permanent enchaîne et abolit celui-ci dans le futur qui le relègue perpétuellement. Une conception discontinuiste de la nouveauté peut seule préserver l'équivoque du beau, éphémère et éternel.

Or, pour que la valeur d'avant-garde prenne corps dans la sphère artistique et établisse les conditions de possibilité de l'assimilation éventuelle de l'innovation esthétique avec le progrès social et politique, elle doit convertir le refus critique en rupture, situer la nouveauté sur un axe temporel de ruptures cumulatives avec le passé, et inventer un culte du futur, où tout acte, toute expression créatrice n'ont de sens que par différence critique avec un passé repoussé et par visée anticipatrice d'une contribution historisante à une nouvelle perpétuité (totalement opposée à l'éternité baudelairienne), celle de l'innovation indéfinie. En assimilant le mouvement d'innovation esthétique au progrès, l'avant-gardisme promeut une conception téléologique de l'autonomisation croissante de l'art: il prétend imposer, à titre d'idéologie régulatrice, un cadre causal déterministe à l'histoire à venir d'un art, et à la réévaluation de son passé à partir de la valeur contributive des œuvres au mouvement de cet art vers la conscience de sa nécessité historique. C'est le principe souverain de la réduction progressive de l'innovation à une activité de recherche qui porte sur les propriétés formelles de chaque art, sur ce qui est supposé constituer la spécificité irréductible de celui-ci, et qui ne se relie en rien avec la structure et les caractéristiques d'un quelconque référent. Ce principe est ainsi décliné en abandon de la représentation imitative du réel en peinture, en abandon de la gamme tonale en musique, et en abandon de la grammaire ordinaire du récit comme de la transcription simplement expressive des affects en littérature.

Dressons un premier bilan intermédiaire. La conception historiciste de la nouveauté comme dépassement systématique orienté vers un but fournit l'argumentaire des alliances par homologie de position: l'artiste novateur, dans sa sphère, mène contre le conservatisme et contre l'ordre établi le même combat révolutionnaire que les classes dominées contre l'ordre bourgeois. La question est alors de savoir quelle est l'efficacité extra-artistique de cette radicalité esthétique: l'artiste peut-il offrir autre chose qu'un appui indirect à un mouvement social? Peut-il exercer un quelconque rôle messianique lorsqu'il place son art dans le cadre impératif de l'originalité esthétique? Et réussira-t-il à faire entrer tôt ou tard le non-connaissieur dans le cercle de l'autonomie croissante de ses recherches esthétiques?

Une autre question surgit: quelle sorte d'individu est l'artiste? Une conception téléologique de l'histoire posera, comme le fait Theodor Adorno, que l'artiste devient grand quand il assume des «tâches objectives», au sens hégélien, *i.e.* celles que le cours de l'histoire lui dicte de résoudre pour que la société s'accomplisse, y compris dans l'autonomie de ses processus esthétiques, car cette autonomie appartient à la vérité de l'évolution historique. Ce qui est ainsi combattu, c'est la fausse identification de l'artiste avec l'idéal de la singularité triomphante du créateur, qui n'est qu'une épiphanie de la bizarrerie ou de l'idiosyncrasie. Etre un artiste à la hauteur de sa tâche, c'est, selon Adorno, se déposséder de ce faux individualisme, qui n'est qu'une figure publicitaire, pseudo-téléologique, de l'ordre bourgeois du monde, et c'est s'attacher à «résoudre des problèmes» qui font de l'expérience artistique un «contraire de la liberté liée au concept d'acte créateur». C'est le schéma explicitement hégélien de l'individu qui est transfiguré quand il devient l'opérateur de la nécessité historique:

«Les œuvres accomplies sont celles où, comme Hegel le savait déjà, l'effort individuel, voire la fortune de l'être-ainsi individuel, disparaît derrière la nécessité de la chose. Sa particularité réussie devient nécessité.»<sup>15</sup>

Ici s'aiguise la contradiction sociale et idéologique: le principe d'originalité, avec son orientation téléologique (l'intention d'innovation par dépassement systématique et cumulatif), équivaut à une paradoxale injonction de différenciation de chacun avec tous. En dictant l'individualisation créatrice, cette injonction débouche sur un système de concurrence qui ressemble à s'y méprendre à celui qu'a inventé l'organisation de marché dans la sphère culturelle. Or l'autonomie propice à la recherche systématique de solutions originales supposerait d'écarter la pression d'une norme collectivement régulatrice, fût-elle celle d'une lutte pour la différenciation.

### **L'individualisme et l'originalité**

Il n'est pas dans notre propos de chercher à comparer sérieusement les chances d'innovation sous les différents régimes d'organisation de la production artistique. Comme les travaux les plus suggestifs d'histoire sociale de l'art le montrent, les distinctions courantes entre formes d'organisation de la vie artistique procèdent de stylisations. Si la réalité n'est jamais aussi chimiquement distincte que les identifications typologiques nous suggèrent de le concevoir, c'est en raison même de l'influence que sa réputation procure à l'artiste reconnu. Le pouvoir de négociation de l'artiste en vue d'étendre le contrôle sur son activité s'accroît en effet à mesure que sa valeur est célébrée. Les modalités en sont assurément différentes d'un régime à l'autre, puisque la formation de la réputation n'obéit pas aux mêmes règles en contexte de mécénat aristocratique ou princier, de système marchand, de mécénat public ou de contrôle par une académie ou une union professionnelle détenant le monopole d'attribution des récompenses, des titres et des postes officiels. Mais dans tous les cas, les négociations et les luttes engagées par l'artiste innovateur pour s'affirmer passent par la recherche d'un avantage qui déroge aux règles strictes du système dominant considéré - liberté de marchander le prix et la disponibilité de son talent en régime de mécénat, conquête d'un pouvoir de monopole au sein d'un espace de concurrence marchand, double jeu en régime de contrôle totalitaire. Cette recherche peut s'appuyer notamment sur la concurrence même entre des systèmes d'organisation coexistants, qui est suffisamment agissante, pour que, comme l'écrit Raymonde Moulin,

«aucun des modes de professionnalisation de l'artiste n'épuise, à un moment donné, l'ensemble de la population qui se livre à la pratique artistique, dans la mesure même où le mode de professionnalisation est, à chaque époque, un des enjeux majeurs de la concurrence entre les artistes pour la reconnaissance sociale et pour les moyens d'existence.»<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Theodor W. Adorno, *Introduction à la sociologie de la musique*, trad. française, Genève, Editions Contrechamps, 1994, p. 180.

<sup>16</sup> Raymonde Moulin, «De l'artisan au professionnel: l'artiste», *Sociologie du Travail*, 1983, 4, repris in Raymonde Moulin, *De la valeur de l'art*, Paris, Flammarion, 1995, p. 94.

Ce qui, en revanche, est patent, c'est que l'impératif d'originalité associé à une philosophie de l'histoire orientée en finalité ouvre grand le débat sur la signification de l'individualisme dont l'artiste devient l'un des symboles les plus expressifs. Le débat concerne d'abord les artistes eux-mêmes et le monde qu'ils constituent. Dans son livre sur Proust, Vincent Descombes<sup>17</sup> s'attarde sur les antinomies de la modernité artistique: qu'advient-il quand chaque artiste est tenu de se montrer original? Les analyses de Baudelaire sont, là encore, éclairantes: le régime individualiste de création contient une contradiction dans les termes, parce que la plupart des artistes ne peuvent pas espérer résoudre, dans leur travail créateur, l'équation de l'individualisation réussie, avec ses trois dimensions d'émancipation, d'autonomie et de réalisation de soi. Le plus grand nombre connaît, sous la pression du devoir d'originalité, le «doute», la «pauvreté d'invention», le «chaos d'une liberté épuisante et stérile», faute de manifester une originalité reconnue. Et par un de ces paradoxes dont la concurrence artistique n'est pas avare, les artistes qui s'essaient à se singulariser se vouent en grand nombre à l'imitation impuissante des formules novatrices: ils deviennent des «singes de l'art» en haine d'eux-mêmes et en admiration aliénante devant leurs collègues les plus inventifs dont l'exemple les stimule et les anéantit tout ensemble<sup>18</sup>. Nous pouvons envisager la production artistique et l'évaluation des artistes selon une perspective complémentaire, celle des positions de marché. La concurrence, en économie de marché, se nourrit de l'innovation pour se développer, mais suscite aussi, corrélativement, des écarts de réussite spectaculaires et une volatilité plus grande des carrières. Quelle signification assigner à ces inégalités? Sont-elles le résultat d'un aveuglement du public dont les entrepreneurs les plus influents des marchés artistiques peuvent, à leur guise, orienter les préférences? Expriment-elles une hiérarchie objectivée des talents en compétition, quels que soient les déterminants de cette hiérarchie? Ou sont-elles provoquées par une amplification excessive de différences assez limitées entre les talents des artistes, en

<sup>17</sup> Vincent Descombes, *Proust. Philosophie du roman*, Paris, Minuit, 1987.

<sup>18</sup> Le développement consacré par Descombes à Baudelaire doit être largement cité:

«Baudelaire voit [...] qu'il est plus difficile d'être un artiste heureux aujourd'hui qu'hier. [...] Autrefois, il y avait un style collectif, ce qui veut dire un style qui est la propriété d'un groupe (d'une "école", et par-delà les écoles, d'une société). [...] Dans un tel régime de l'art, les individus moins originaux trouvent leur "juste" place dans une fonction seconde: "obéissant à la règle d'un chef puissant et l'aidant dans tous ses travaux " (Baudelaire, *Salon de 1846*). Personne n'est en effet tenu de se montrer original. Nous avons entre temps changé de régime. Dans le régime post-révolutionnaire de l'art, le style collectif est non seulement absent de fait, mais exclu par principe. Il ne doit surtout pas y avoir un même style pour tous. Tout programme d'un "retour à l'ordre" [...] est aussitôt repéré, et fort justement, comme une usurpation tyrannique. Au nom de quoi certains individus imposeraient-ils leurs préférences stylistiques à d'autres individus ? Au nom de quoi déclare-t-on close l'époque des expérimentations et des inventions ? Or Baudelaire nous demande de considérer l'autre face de la modernité, le prix à payer pour que soit glorifié l'individu. "L'individualité - cette petite propriété - a mangé l'originalité collective..." (*Ibidem*) Dans un régime holiste de l'art, l'originalité des solutions trouvées aux problèmes artistiques est collective. Dans un régime individualiste, chacun est tenu d'offrir une solution inédite à des problèmes toujours plus difficiles en raison de la "division infinie du territoire de l'art". Baudelaire voit que la glorification de l'individu engendre, pour le plus grand nombre, le "doute", la "pauvreté d'invention". La plupart des gens sont en fait incapables de faire preuve d'une originalité personnelle. Il leur faut alors se contenter d'une originalité empruntée. En l'absence d'un puissant style collectif, le destin de la plupart des artistes sera l'imitation impuissante. Ils seront les "singes de l'art". Au lieu de subir la domination légitime d'un maître dans une école, les singes de l'art subissent la domination révoltante d'une personnalité plus puissante.» Vincent Descombes, *op. cit.*, pp. 142-143.

raison, notamment, de l'impact des technologies modernes de diffusion et de reproduction qui élargissent considérablement les marchés artistiques et les écarts de réussite sur ceux-ci<sup>19</sup>? Du choix de la réponse se déduit une représentation de ce qu'est la communauté des artistes et de ce que peuvent être les idéaux collectifs compatibles avec l'impératif d'originalité esthétique.

Le débat a par ailleurs une portée sociale et politique plus large, puisqu'il s'agit de savoir si l'artiste en quête d'originalité peut constituer un modèle social: il faut alors désolidariser l'individualisme d'une de ses incarnations, le bourgeois. C'est l'anticonformisme qui fournit le socle d'une conception expressiviste de l'individualité. Les valeurs d'originalité, d'authenticité, de sincérité personnelles appartiennent à ce que Charles Taylor appelle le «tournant subjectif»<sup>20</sup> ou encore le «tournant expressiviste»<sup>21</sup> de la culture moderne en Europe, et qu'il situe dans le sillage de l'œuvre de Rousseau et de Herder. Les individus sont, dans cette conception, dotés d'une forme d'intériorité inédite, l'individualité de chacun est fondée sur les caractéristiques particulières de sa personnalité qu'il faut préserver de l'imitation et de l'influence d'autrui. Chacun peut, grâce à la réflexivité du rapport conscient à soi et du dialogue intérieur, chercher à accéder aux profondeurs intimes de sa personnalité. L'authenticité ajoute au contrôle réflexif d'un rapport sincère avec soi-même la reconnaissance de l'originalité de chaque mode individuel d'existence, qui est source d'une rhétorique de la différence et de la diversité: la réalisation de soi ne devrait être, dans l'idéal, entravée ni par le conformisme social ni par les inégalités qui interdisent de reconnaître la juste valeur de la personnalité de chacun et l'épanouissement complet de celle-ci. Si chacun a une façon originale d'être humain, chacun doit encore découvrir ce Soi qui ne se laisse rapporter à aucun modèle préexistant. La référence à l'art et à l'artiste comme modèle de la définition de soi devient ici centrale:

«Chez Herder, et dans la conception expressiviste de la vie humaine, cette relation [entre la découverte de soi et la création artistique] apparaît très serrée. La création artistique devient le paradigme de la définition de soi. L'artiste est promu en quelque sorte au rang de modèle de l'être humain, en tant qu'agent de la définition originale de soi. Depuis 1800 environ, on a tendance à faire de l'artiste un héros, à voir dans sa vie l'essence même de la condition humaine, et à le vénérer comme un prophète, un créateur de valeurs culturelles. [...]

Si nous devenons nous-mêmes en exprimant ce que nous sommes et si ce que nous devenons est, par principe, original et ne dépend pas de ce qui existait auparavant, ce que nous exprimons n'est pas non plus une imitation de ce qui existait déjà, mais une création nouvelle. Nous concevons alors l'imagination comme une force créatrice.

Examinons de plus près cet exemple, qui est devenu notre modèle, où je me découvre grâce à mon travail en tant qu'artiste, à travers ce que je crée. La découverte de moi passe par une création, par la fabrication de quelque chose de neuf et d'original. J'invente un nouveau langage artistique - une nouvelle manière de peindre, un nouveau mètre ou une nouvelle forme poétique, une nouvelle technique romanesque - et, à travers cela et cela seulement, je deviens l'être que je portais en moi.»<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Cf. Sherwin Rosen, «The Economics of superstars», *American Economic Review*, 1981, no. 75, pp. 845-858.

<sup>20</sup> Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, trad. française, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, *passim*.

<sup>21</sup> Charles Taylor, *Les sources du moi*, trad. française, Paris, Seuil, 1998, chap. 21.

<sup>22</sup> Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, pp. 69-70.

Mais comment passer de l'émancipation expressive du comportement individuel à la vie collective? La valeur d'originalité peut-elle constituer une norme sociale de réalisation de soi? Comme le souligne Taylor, la conjonction entre authenticité, originalité et liberté fonde une conception directement opposée aux contraintes de la morale des conventions normatives, et à l'ordre utilitaire et calculateur introduit par les rationalisations de la vie moderne - progrès technique, industrialisation mécanisante, organisation des rapports sociaux selon la discipline des régularités et la loi du nombre, y compris démocratique. Comment cimenter alors une collectivité autour du principe éminemment différenciateur de l'authenticité individuelle?

La première modernité artistique, telle qu'à l'instar de Compagnon, nous la distinguons du principe d'avant-garde, fait sienne cette valeur d'originalité sans l'assujettir à une téléologie historique. La conception expressiviste de l'accomplissement de soi admet comme un de ses postulats de base l'universalité de cette capacité d'autoréalisation: seules des contraintes externes peuvent empêcher les personnalités de s'épanouir dans leur originalité. D'où une variante aristocratique et une variante relativiste de cette position moderniste, selon que la faculté d'accomplissement ne paraît pleinement accessible qu'à quelques personnalités hors du commun prêtes à témoigner, fût-ce douloureusement ou tragiquement, de la grandeur de l'individu authentique dans un monde assujetti au conformisme, ou qu'elle incarne une nouvelle donne quasi anthropologique qui légitime les différences expressives de comportement et d'engagement sans les rapporter à un modèle de référence censé normer les pratiques et les représentations individuelles.

De son côté, le principe d'avant-garde invoque simultanément le dépassement critique de tout acquis, et l'affirmation dogmatique de la supériorité du futur tel que le fait advenir l'innovation perpétuelle:

«On confond [...] trop souvent modernité et avant-garde. Toutes deux sont sans doute paradoxales, mais elles ne butent pas sur les mêmes dilemmes. L'avant-garde n'est pas seulement une modernité plus radicale et dogmatique. Si la modernité s'identifie à une passion du présent, l'avant-garde suppose une conscience historique du futur et la volonté d'être en avance sur son temps. Si le paradoxe de la modernité tient à son rapport équivoque à la modernisation, celui de l'avant-garde dépend de sa conscience de l'histoire. Deux données contradictoires constituent en effet l'avant-garde: la destruction et la construction, la négation et l'affirmation, le nihilisme et le futurisme. [...]

Quand la première modernité n'a plus été comprise, modernité et décadence sont devenues synonymes, car l'implication du renouvellement incessant est l'obsolescence subite. Le passage du nouveau au désuet est dès lors instantané. C'est ce destin insupportable que les avant-gardes ont conjuré en se faisant historiques, donnant le mouvement indéfini du nouveau pour un dépassement critique. Pour conserver un sens, pour se distinguer de la décadence, le renouvellement doit s'identifier à une trajectoire vers l'essence de l'art, une réduction et une purification.»<sup>23</sup>

Erigée en doctrine, la liquidation critique du passé et de toute forme de conservatisme met en avant le non-conformisme: non discipliné par un contrôle esthétique qui oriente le dépassement, ce non-conformisme incline aisément vers

<sup>23</sup> Antoine Compagnon, *Les cinq paradoxes de la modernité*, pp. 48-49.

l'anarchie, la révolte ou l'ironie. A l'inverse, la mise en trajectoire des avancées artistiques impose autoritairement un modèle évolutif, et, avec lui, l'assujettissement des créateurs ralliés aux initiatives esthétiques des leaders, au sein des groupes, cercles, écoles et tendances qui sont formés pour assurer la viabilité et l'exploitation systématique des innovations jugées les plus fécondes. L'alliance du systématisme esthétique et d'une organisation en groupes hiérarchisés fait pencher vers l'autoritarisme, fait de dogmatisme esthétique, d'intimidation scientifique, de domination charismatique du maître sur des créateurs temporairement ou durablement réduits à l'état de disciples, et qui se doivent d'être originaux selon les canons de leur groupe.

Anticonformisme et esprit de système, en coexistant dans les conceptions avant-gardistes de l'innovation artistique depuis la fin du 19<sup>e</sup> siècle, donnent naissance, aux différentes périodes, à des oppositions divergentes à l'ordre établi: le cubisme, la musique dodécaphonique, le constructivisme russe, du côté du dépassement formaliste, le dadaïsme et les provocations de Duchamp, le minimalisme humoristique de Satie, la poésie surréaliste, du côté de la critique ironique, provocatrice ou nihiliste des conventions établies, et, après la seconde guerre, les courants de l'abstraction picturale, le sérialisme musical, la subversion formaliste de la narration littéraire dans le nouveau roman, d'un côté, et, les compositions de Cage, l'art brut de Dubuffet, le pop-art, le théâtre de l'absurde, les travaux du collège de pataphysique, de l'autre côté.

### **Un engouement embarrassant: les élites sociales et l'art avancé**

Chacune des formes avant-gardistes de dépassement de la tradition suppose un degré suffisant de familiarité avec le passé artistique qu'elle critique et relègue, pour que soient comprises les audaces et les provocations, surtout quand, comme dans l'héritage de Duchamp et de Dada, elles prennent l'apparence de solutions nihilistes extrêmes, et qu'elles semblent incarner le comble de l'arbitraire voire de l'insignifiance si elles ne sont pas accompagnées par un travail d'interprétation persuasive. Autant de motifs qui paraissent éloigner les recherches avant-gardistes des masses à l'émancipation desquelles la plupart des artistes novateurs espèrent pourtant contribuer par l'originalité de leurs inventions.

Vient alors la question posée par nombre d'artistes, de théoriciens de l'esthétique et d'auteurs attentifs aux contradictions sociales dont la sphère culturelle porte l'empreinte: comment la société bourgeoise peut-elle s'accommoder des contestations culturelles et artistiques de sa domination par l'art novateur, au point de consacrer des artistes, si extrêmes soient-ils dans leurs critiques et contestations, et d'en faire les héros des temples modernes, musées, cimaises d'expositions publiques, salles d'opéra et de concert, festivals, etc.? Et comment, symétriquement, les artistes peuvent-ils s'accommoder de cet encombrant engouement des élites pour leurs audaces révolutionnaires? Plus généralement, quel est le destinataire de l'activité artistique, dans un régime d'innovation esthétique socialement contestataire? Et qui l'Etat providence culturel représente-t-il au juste, quand il corrige, voire inverse les sanctions du marché? Agit-il au nom de la collectivité publique tout entière, en soutenant et en préservant ce qui doit, en théorie et à long terme, devenir le patrimoine commun? Ou bien ses interventions font-elles, au nom de la légitime autonomie de la sphère artistique, prévaloir les intérêts étroitement circonscrits d'une «classe culturelle», ou, plus simplement encore, ceux des professionnels de l'art?

C'est assurément dans les classes supérieures que s'est toujours forgé le soutien le plus efficace aux innovations artistiques les plus radicales. Mais, comme le souligne Diana Crane dans son étude sur les avant-gardes picturales à New York après 1940<sup>24</sup>, le premier public des avant-gardes doit d'abord être caractérisé comme un ensemble d'«électeurs» («*constituencies*»), représentants d'organisations (gouvernement, universités, entreprises, fondations), membres de sous-cultures professionnelles (experts, critiques, conservateurs, marchands, artistes, enseignants d'art) et réseaux de collectionneurs et d'intellectuels, qui agissent en interdépendance au sein de groupes distincts, directement ou indirectement concurrents. C'est la sécularisation de cette fréquentation et de ce soutien «réguliers», quand les oeuvres connaissent une diffusion élargie, qui, aux yeux des artistes, dépouille de toutes ses ambivalences le goût d'une minorité sociale pour un art de contestation.

Toutes sortes d'accommodements ont donc été inventés pour s'arranger du paradoxe de la délectation bourgeoise pour un art anti-bourgeois: la portée réellement novatrice des œuvres ne serait compréhensible des bourgeois philistins que par malentendu ou sous l'effet de «contradictions dans la position de classe», ou ne seraient jamais vraiment «récupérables», parce que la domestication de l'innovation, *via* son insertion dans les circuits marchands ou dans les programmes d'action publique, n'annulerait pas la puissance critique attachée à sa signification profonde; ou bien encore elles ne délivreraient leur effet politiquement révolutionnaire qu'à moyen ou long terme, ce qui pourrait bien conduire les bourgeois, par une ruse dévastatrice de la raison historique, à être les instruments de leur propre ensevelissement.

Nous évoquerons ici brièvement deux analyses politiquement opposées des contradictions sociales de l'art de mouvement: celle de Daniel Bell, qui en mesure la portée depuis le point de vue des bourgeois apparemment occupés à liquider les fondements de leur pouvoir social et économique en adoptant la culture du nihilisme hédoniste, et celle de Theodor Adorno, qui en décrit les conséquences aporétiques pour la création.

Daniel Bell entend rédiger le deuxième volet d'une sociologie historique de l'emprise de l'éthique sur l'évolution du capitalisme<sup>25</sup>. Max Weber montrait comment le culte du travail et de l'effort individuels, récompensés par une réussite sociale et économique annonciatrice d'un possible salut éternel, avait été, dans la morale puritaine, l'instrument de l'expansion capitaliste; Bell souligne combien les valeurs de la sphère culturelle, et d'abord celle de la réalisation de soi sans référence collective, ont fait advenir un individualisme hédoniste qui sape progressivement les fondements mêmes du système capitaliste. A la conception marxienne de la bourgeoisie comme une classe qui «ne peut exister sans révolutionner constamment les instruments de la production, ce qui veut dire les conditions de la production, c'est-à-dire tous les rapports sociaux»<sup>26</sup>, Bell superpose l'une des originalités de la conception saint-simonienne de l'avant-garde, selon laquelle l'entrepreneur et l'artiste partagent une même obsession, celle de la nouveauté, et sont, à ce titre, tous deux des acteurs

<sup>24</sup> Diana Crane, *The Transformation of the Avant-Garde*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

<sup>25</sup> Daniel Bell, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, trad. française, Paris, PUF, 1979.

<sup>26</sup> Karl Marx, cité in Daniel Bell, *op. cit.*, p. 27.

historiques à part entière. Mais ce que l'entrepreneur et la classe bourgeoise sont portés à promouvoir dans l'ordre économique, ils le combattent dans l'ordre moral et culturel: l'individualisme entrepreneurial, nécessaire à l'épanouissement du libéralisme économique, est célébré quand il demeure pragmatique, utilitaire et rationaliste, et qu'il confère à la domination sociale de la bourgeoisie la fausse transparence d'un résultat issu de l'agrégation d'initiatives librement autodéterminées et de rapports sociaux librement contractés. En revanche, l'individualisme devient une valeur dangereuse quand il est expressif et anti-rationaliste.

L'analyse de Bell a des accents typiquement durkheimiens, même si Durkheim n'est pas invoqué. Pour Emile Durkheim, l'art illustre les risques de dérèglement des passions individuelles quand celles-ci sont travaillées par l'illimitation des désirs<sup>27</sup>. L'art apparaît systématiquement dans l'analyse durkheimienne sitôt qu'il s'agit de décrire et de conjurer l'intempérance de ces désirs et la pathologie de la dépense sans frein d'énergie dans le «superflu». Car ce qui définit l'art et les activités de création et de consommation culturelle est le rejet des limites et des contraintes, c'est-à-dire la négation du mécanisme pivot de l'équilibre social selon Durkheim. L'art incarne alors, avec un relief tout particulier, l'ambiguïté constitutive de l'individualisme. La dimension positive du développement de l'individualisme tient au «progrès de la personnalité individuelle», avec les bienfaits sociaux qui en résultent. Le progrès de l'individualisme n'est-il pas le ressort même de l'activité artistique, puisque l'expression délibérée de la singularité individuelle constitue le vecteur de la recherche d'originalité créatrice et qu'à ce titre, elle constitue, par le jeu de la concurrence interindividuelle, le ferment de l'innovation? Durkheim, fidèle à Rousseau, ne rappelle-t-il pas à maintes reprises que sans le pouvoir de la faculté créatrice par excellence qu'est l'imagination, les individus ne seraient pas poussés à inventer sans cesse, à rechercher des solutions nouvelles pour satisfaire de nouveaux besoins, bref à progresser?

Mais la menace qu'enferme cette dynamique sociale est, on le sait, non moins pressante: la différenciation croissante des activités sociales fait de chaque acteur social un individu toujours plus autonome, et l'activité artistique ne fait qu'exacerber la tendance à la différenciation interindividuelle. L'artiste symbolise alors le risque d'«égoïsme», le désir de libre autodétermination et le refus de la contrainte collective. La méfiance durkheimienne à l'égard de l'art est clairement attachée à cette incarnation vivante du dérèglement individuel devenu profession. Bell n'est pas loin de la conception durkheimienne de l'individu comme être double, travaillé par des désirs sans frein et dépendant de la collectivité et de ses pouvoirs de contrainte pour garantir sa survie, quand il veut expliquer le curieux basculement de la bourgeoisie dans l'ivresse des plaisirs par un pivotement dans la composition de deux forces originaires:

«Un examen rétrospectif de l'histoire montre que la société bourgeoise a une double origine et un double destin. L'un des courants est un capitalisme puritain et libéral, attaché non seulement à l'activité économique, mais à la formation du caractère (sobriété, probité, travail). L'autre, inspiré de la philosophie de Hobbes, est un individualisme radical,

---

<sup>27</sup> Pierre-Michel Menger, «Durkheim et la question de l'art», in: Jean-Louis Fabiani (ed.), *Mélanges en l'honneur de Jean-Claude Passeron*, Paris, L'Harmattan, à paraître.

l'homme a des appétits illimités, qui, en politique, sont restreints du fait d'un souverain, mais qui se satisfont librement dans les domaines économique et culturel. Ces deux tendances ont toujours formé un tandem peu harmonieux. Avec le temps, leurs relations se sont rompues. Nous avons vu qu'aux Etats-Unis le puritanisme s'était dégradé et qu'il ne restait qu'une mentalité étroite et revêche, soucieuse avant tout de respectabilité. Les principes de Hobbes alimentèrent les idées essentielles du modernisme, la faim dévorante d'expériences illimitées.»<sup>28</sup>

C'est parce que les désirs de l'individu ne sont plus bornés par des contraintes sociales ou économiques ni par une morale de la juste dépense, que le culte hédoniste de la satisfaction immédiate des appétits fait entrer l'individu dans la spirale de la course sans fin vers des plaisirs sans cesse renouvelés et sans cesse plus vides de signification, puisque condamnés à l'obsolescence la plus vertigineuse. Le développement du crédit est, pour Bell, l'instrument par excellence de la destruction de l'éthique protestante, puisqu'il permet de ne plus proportionner la satisfaction matérielle au produit immédiat du labeur, et qu'il généralise un droit de tirage sur les plaisirs que la machine capitaliste s'ingénie à multiplier pour alimenter le développement d'une économie de production fondée sur l'innovation, sur la «destruction créatrice», selon le mot de Schumpeter. Idolâtrie du moi, culte de la rébellion, anti-morale de la libération personnelle, culture de l'opposition à la bourgeoisie, recherche de l'impulsion comme mode de conduite, et finalement, «institutionnalisation de l'envie» de chacun à l'égard de tous, voilà, selon Bell, le destin de la société bourgeoise minée par le triomphe du principe d'individualisme, dont l'artiste est l'incarnation la plus accomplie et dont le culte de l'avant-garde est un ressort infailible.

Si Bell souligne les effets dévastateurs de l'adoption d'une culture hédoniste et nihiliste pour la société bourgeoise, Theodor Adorno, quant à lui, se soucie avant tout des effets dévastateurs de l'acclimatation de l'innovation sur la création elle-même. Le raisonnement est le suivant. Le pouvoir critique de l'œuvre moderne s'exprime essentiellement dans la libération des formes et le rejet des solutions esthétiques traditionnelles, qui, toutes, masquent les contradictions sociales sous l'apparence harmonieuse et délectable de l'unité de l'œuvre. Ce pouvoir critique est condamné à ne s'exercer, selon Adorno, que négativement, dans la critique du sens, des codes hérités de construction et de signification artistiques, dans la volonté de briser la dialectique trop bien agencée du tout et des parties de l'œuvre (homologue de la dialectique de l'intérêt général et des intérêts particuliers de la conception et de la gestion politique bourgeoise du monde). Ce que, selon Adorno, l'idéologie dominante dissimule - à savoir les crises économiques et sociales toujours plus profondes qui déséquilibrent progressivement la société capitaliste -, l'œuvre d'art authentique ne peut le révéler qu'en étant elle-même déchirée, brisée, douloureuse, révoltée contre son propre ordre traditionnel, mais éloignée dès lors des catégories communes de perception esthétique, et finalement isolée dans sa protestation. Ce sont les errements mêmes de la création contemporaine qui expriment la «catastrophe satanique» où conduisent les contradictions du capitalisme. Mais l'innovation court toujours le risque de se clore sur elle-même, de

---

<sup>28</sup> Daniel Bell, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, p. 90.

se systématiser, de s'abandonner à la pulsion abstraite de la nouveauté à tout prix, vide de tout retentissement social, car le marché s'y entend pour exploiter méthodiquement le cycle des innovations, y compris dans leur radicalité d'abord inassimilable, puis domestiquée par la mise en circulation économique des oeuvres jugées un temps provocatrices<sup>29</sup>.

De même, le développement de l'administration de l'art et sa professionnalisation apparaissent à Adorno comme deux des leviers les plus sûrs de la neutralisation de l'art. Mieux, dans ce qu'il considère comme une phase historique où les sociétés occidentales tentent de juguler les crises économiques et les conflits sociaux en généralisant l'organisation bureaucratique, technocratique et planificatrice des activités humaines, le développement de la consommation artistique, à laquelle la société assigne des fonctions de divertissement, de jouissance individuelle, devient l'un des véhicules idéologiques de la domination. Et si le conservatisme des auditeurs et des spectateurs dominés par les habitudes de consommation et manipulés par les industries culturelles, a confiné les créateurs progressistes dans un douloureux isolement social, leur marginalité paraît suffisamment dangereuse à la société bourgeoise pour qu'elle cherche à en neutraliser les effets en absorbant la création dans la sphère de l'administration culturelle.

Les raffinements du raisonnement dialectique d'Adorno ont, comme chez Baudelaire, une tonalité foncièrement pessimiste: si l'essence sociale de l'œuvre réside dans son autonomie, parce que celle-ci est, à elle seule, une protestation contre l'extension de l'utilitarisme marchand capitaliste à tous les domaines de la vie, il n'y a pas d'échappatoire, mais seulement une sorte de «passion» (au sens religieux du terme) de l'art authentiquement novateur.

Les succès des novateurs et la consécration des provocations avant-gardistes apparaissent à Adorno et Bell néfastes pour des motifs diamétralement opposés - néfastes pour la société capitaliste selon Bell, néfastes pour les créateurs authentiquement novateurs selon Adorno: mais, dans les deux cas, la question du pouvoir social et politique de l'innovation artistique est une indépassable aporie. Soit l'innovation se dilue dans une hédoniste «démocratisation du génie», selon le mot polémique de Bell, soit elle porte la croix de sa solitude douloureusement révélatrice.

Ces deux lectures de la position sociale et politique de l'art novateur posent, en la dramatisant jusqu'à la caricaturer, la question de la conception même de l'innovation artistique: quelle autonomie reconnaître à un système d'innovation dont le marché s'est si bien accommodé qu'il en a fait le moteur de son développement, fût-ce en trouvant dans le soutien apporté par la bureaucratie des administrations culturelles publiques et de leurs conseillers experts un substitut de la demande privée? Et quelle différence sépare au juste le monde de l'art savant et ses audaces avant-gardistes de toutes les formes d'expression artistique et culturelle qui, sans cultiver les surenchères formalistes, prétendent détenir, elles aussi, un pouvoir expressif et une originalité esthétique, prétention dont la légitimation suppose que soient réfutés les partages hiérarchisants entre un art autonome et un art hétéronome?

---

<sup>29</sup> Il serait éclairant d'explorer la postérité du schème d'analyse qui dote «le capitalisme» de la capacité d'absorber, de digérer, puis de mettre hors d'usage, après en avoir tiré le meilleur parti, toutes les formes de contestation de sa puissance et son ordre impérial.

L'évolution de la politique culturelle montre que les deux vecteurs de l'originalité artistique - l'héroïsme aristocratique du créateur et l'individualisme démocratique du sujet expressif - sont progressivement venus coexister pour donner crédit à deux régimes d'action publique. L'équation «soutien à l'offre radicalement novatrice / activation de la demande culturelle» constitue un décor de fond de l'action publique sur lequel s'est projetée une fragmentation relativisante de l'espace culturel<sup>30</sup>.

### **Après la politisation, la politique: la sécularisation des avant-gardes**

Tant que les concurrences internes aux mondes artistiques, par-delà les rivalités entre groupes et entre tendances, se sont organisées en des luttes ouvertes entre Anciens et Modernes, entre Conservateurs et Progressistes, l'avant-gardisme a trouvé dans la politisation de ses audaces et dans la critique politique des résistances à celles-ci un levier particulièrement efficace pour radicaliser les enjeux de l'activité de création. La teneur sociale et politique de la nouveauté authentique pouvait toujours apparaître inversement proportionnelle à son audience si le public était considéré comme prisonnier de conventions esthétiques et ignorant de sa propre aliénation. Plus qu'un argument de rationalisation consolatrice, ce type de comptabilité paradoxale se fonde sur le schéma de l'universalité potentielle de toute création, pourvu que s'accomplissent les transformations sociales propres à rallier l'ensemble de la communauté aux valeurs de l'innovation. Quand la création entre dans le cercle de l'administration des choses de l'art par la puissance publique, c'est une version sécularisée de ces transformations - la démocratisation culturelle, et son répondant, l'élévation du niveau de formation et donc d'aspiration culturelle - qui fournit la doctrine de l'action publique. La métaphore spatiale de l'avant-garde banalise le retard de la demande sur l'offre, en en faisant une donnée structurelle des marchés artistiques qui sont mis perpétuellement en mouvement par les innovations: l'action publique peut rendre viable ce décalage structurel, et tâcher d'en réduire l'amplitude. Le principe de démocratisation se trouvera en affinité avec cette version sécularisée de l'avant-gardisme si la valeur critique et provocatrice des innovations de rupture devient une donnée ordinaire de la vie artistique, conforme à la logique de concurrence des mondes de l'art, et que chaque vague d'innovations dépose son lot de réussites ou d'incarnations symboliques du mouvement de l'art qui méritent d'être reconnues, mises en collection et insérées dans les circuits de la diffusion courante.

Les politiques culturelles publiques en Europe, depuis les années 1960, ont fait coïncider l'accroissement des moyens alloués aux activités de création avec le soutien grandissant aux tendances les plus novatrices de l'art. En se dotant d'un pouvoir d'intervention financièrement grandissant, les bureaucraties culturelles ont usé non pas d'un pouvoir discrétionnaire lui-même renforcé, mais plutôt d'une délégation grandissante des choix aux protagonistes des champs de luttes esthétiques. Une fois récusé le monopole d'un contrôle par une académie, l'acteur public sollicite, pour opérer les choix sélectifs, des représentants de la «communauté artistique», mais, comme l'écrit Urfalino,

---

<sup>30</sup> Voir Pierre-Michel Menger, «Culture», in: E. de Waresquiel (sous la direction de), *Dictionnaire des Politiques Culturelles*, Paris, Larousse, 2000.

«l'Etat ne peut s'appuyer pour effectuer cette délégation ni sur un consensus au sein de cette communauté ni sur la médiation d'une instance ayant le monopole de la définition des normes rectrices de la légitimité culturelle et de la consécration des artistes et des oeuvres. [...] Pour déléguer ses choix, l'Etat n'a d'autres ressources que d'incorporer au sein des dispositifs institutionnels les protagonistes de ce champ et leurs luttes. C'est par ce biais que l'Etat peut se substituer au marché tout en maintenant l'autonomie de l'art. Il ménage l'auto-administration de l'art par la communauté des pairs. [...] Dans l'impossibilité d'exercer lui-même des choix, comme de les concéder à une seule instance, il doit utiliser ce qu'il contribue à créer: des «académies invisibles».<sup>31</sup>

Or, en introduisant, *via* les mécanismes de délégation des choix, une pluralité d'acteurs dans l'arène publique de l'art, la politique culturelle établit par là même la légitimité du principe de contestabilité qui conduit à entourer toute évaluation et tout choix d'un halo d'incertitude quant à sa justesse présente et future. Ainsi s'introduit aussi le ferment relativiste: comment prétendre durablement que les arts et les productions culturelles candidats à la reconnaissance puissent faire l'objet d'une définition sélective incontestable, quand le cercle de la délégation des choix publics s'élargit?

En deuxième lieu, la politique culturelle a rendu logiquement solidaires la conservation obsessionnelle et indéfiniment élargie du Passé et la valorisation intense du Nouveau. Par un mécanisme aisément compréhensible de transfert, la sacralisation muséale et la diffusion élargie des chefs d'œuvre du passé procurent irrésistiblement un prestige inégalé à tous ceux qui peuvent aujourd'hui faire homologuer leur titre de créateur, mais elles accélèrent aussi, par là même, la consécration des audaces novatrices par les institutions publiques, en superposant à l'évaluation sélective opérée sur le long terme un système de reconnaissance officielle agissant dans le court terme. D'où la double postulation de l'action publique: établir des conditions rigoureuses de sauvegarde et de protection dans le domaine relativement stable des valeurs artistiques et patrimoniales fixées dans le temps écoulé de l'Histoire, et agir sur les valeurs volatiles et incertaines du présent selon un raisonnement au futur antérieur («il est dit que la collectivité publique n'aura pas laissé sans soutien ni reconnaissance des artistes dont nul ne pouvait initialement mesurer l'importance exacte»), avec les risques d'inéquité à court terme ou d'inefficacité à long terme que courent les instances à qui est délégué le choix.

Enfin, la politique publique de soutien à l'art contemporain est entrée progressivement dans une relation plus complexe avec le marché: Raymonde Moulin a démontré comment les acteurs des organisations culturelles publiques, dans certains segments de la production, devancent le marché pour découvrir, lancer et valoriser artistes et mouvements novateurs, et consolident les cotes du marché dans d'autres segments<sup>32</sup>. C'est notamment en raison de la compétition internationale entre les grandes nations productrices d'art et entre leurs artistes que cette relation entre politique publique et marché se transforme: une nouvelle logique et une nouvelle rationalité s'imposent aux investissements publics à mesure que se multiplient les institutions publiques et parapubliques de diffusion de l'art contemporain (musées et centres d'art contemporain, fondations privées encouragées par une fiscalité avantageuse du mécénat).

<sup>31</sup> Philippe Urfalino, «Les politiques culturelles: mécénat caché et académies invisibles», *L'Année sociologique*, 1989, XXXIX, pp. 100-101.

<sup>32</sup> Raymonde Moulin, *L'artiste, l'institution et le marché*, Paris, Flammarion, 1992.

Quelle signification revêt l'impératif de démocratisation dans une politique culturelle ainsi appareillée? Nous avons évoqué plus haut le rendement assez faible de la politique culturelle au regard de l'objectif de démocratisation, si la mesure porte sur l'évolution de la composition des publics dans les principaux secteurs d'intervention. On aurait beau jeu, il est vrai, de demander où se situe le seuil en-deçà duquel serait constatée la persistance d'un élitisme culturel entretenu par la force des privilèges sociaux et au-delà duquel s'établirait une hétérogénéité acceptable de l'audience. Beau jeu, également, de remarquer combien il est illusoire d'assigner à la politique culturelle publique, comme un objectif rationnel et crédible, ce qui, en réalité, paraît être largement hors de son contrôle, puisque les déterminants des pratiques culturelles et les mécanismes générateurs des inégalités devant la culture n'offrent qu'une prise très limitée au volontarisme d'une action publique sectorielle. Le principe de démocratisation tend en réalité à s'identifier à l'organisation d'un système de production de biens et de services culturels à prix administrés et à se résoudre en une formule quantitative mesurant les performances d'un service public de la culture: plus les produits et services financés majoritairement par la collectivité publique sont consommés, plus l'action est légitime. L'inquiétude égalitaire est à peu près apaisée par l'hypothèse sommaire qui veut que la diversité sociale du public culturel croisse avec le volume de celui-ci.

Les performances de ce système d'action publique sont apparues d'une efficacité d'autant plus relative<sup>33</sup> que le développement de l'action publique s'est déroulé dans la période où les industries culturelles façonnaient le marché de grande consommation culturelle. L'idéal de démocratisation de la culture savante avouait ses limites quand les stratégies de segmentation de l'offre selon les caractéristiques les plus saillantes de la demande (notamment l'âge) soutenaient le développement des industries culturelles, celles de la musique, de l'audiovisuel, du cinéma et des produits multimédia. Sans renoncer à son principe d'intervention régulatrice sur de tels marchés, la politique culturelle, dès les années 1980, a tiré quelques leçons du contraste entre la segmentation implicite à laquelle elle aboutissait (l'offre subventionnée de culture savante n'a, de fait, pour destinataires majoritaires et assidus qu'une fraction restreinte du corps social) et la segmentation explicite qui résulte d'une construction délibérée, d'un «ciblage» des publics destinataires de la part des producteurs de films, de disques et de programmes télévisés, notamment. Plutôt que de tout miser sur le seul long terme coûteux des conversions du «non-public» à la fréquentation des arts savants, le volontarisme public a accueilli en son sein l'argument relativiste de la pluralité des cultures à reconnaître et à soutenir, par-delà les oppositions et hiérarchies traditionnelles qui avaient agi comme des ceintures protectrices de la culture savante.

---

<sup>33</sup> Le balancement caractéristique de l'appréciation relative peut être résumé ainsi: conformément au raisonnement présenté dans la première partie de cet article, il est logique de constater que sans intervention publique, des domaines entiers de la création et de la diffusion, et tout particulièrement ceux qui bénéficient du prestige le plus élevé, auraient disparu. Mais ces domaines n'ont connu qu'un élargissement marginal de leur assise sociale, et les modifications observées concernent surtout les redistributions qui, dans les préférences de consommation des publics caractéristiques de la culture savante, peuvent favoriser l'innovation.

En recourant à diverses modalités de soutien et de reconnaissance - ouverture ou valorisation de filières d'enseignement, financement de la production ou de la distribution de produits, valorisation du statut des artistes, promotion commerciale ou diffusion publique non-marchande des oeuvres, archivage et conservation des patrimoines concernés - la politique culturelle a doublement entamé le monopole des beaux-arts. Ont été réhabilités, et progressivement inscrits au nombre des ayants droit de la politique culturelle, des activités, des produits et des créateurs qui bénéficient de - et militent activement pour - l'effacement relatif des hiérarchies entre art et artisanat, invention esthétique et savoir-faire, beaux-arts et arts appliqués, mécaniques ou fonctionnels. Ainsi apparaissent au catalogue des secteurs promus la photographie de reportage (et non plus seulement la photographie d'art), les métiers d'art, la création de mode, la création publicitaire, l'esthétique industrielle, le cirque, les marionnettes, la cuisine. Des secteurs artistiques de grande consommation, gouvernés par les lois de l'industrie culturelle, tels que la chanson, le rock, les «musiques amplifiées», la bande dessinée, bénéficient, d'autre part, de soutiens directs et indirects.

L'autre point d'application du relativisme élevé au rang de doctrine politique concerne la réévaluation ou la revitalisation des pratiques culturelles entendues au sens le plus large et le plus composite, c'est-à-dire au sens anthropologique de la notion de culture: langues et cultures régionales et communautaires, rites, coutumes, savoirs et savoir-faire, cristallisés en traditions incorporées ou instituées, apprentissages et compétences tant soit peu individualisées, affinités communautaires qui fondent ou refondent l'unité et l'identité de groupes sociaux, de lieux, de régions. Le relativisme est ici généreux en particularisations, puisque sont isolées et autonomisées aussi bien les cultures ouvrière, rurale, immigrée, régionaliste, que la culture des jeunes dans le foisonnement de ses manifestations.

Ainsi, la politique culturelle contemporaine se dédouble, en adoptant deux logiques que l'analyse historique oppose pourtant comme les termes quasi invariants d'un dilemme familier. L'une, en prescrivant la démocratisation, la conversion du grand nombre au culte et à la fréquentation de l'art savant, et solidairement le soutien au renouvellement de l'offre, consolide d'abord le pouvoir des professionnels de la création. L'autre milite pour l'avènement d'une démocratie culturelle, pour la déconstruction, l'abolition ou l'inversion des divisions hiérarchisantes sur lesquelles est fondée la domination de la culture savante (art pur/art fonctionnel, création originale/culture d'emprunt, culture universelle et autonome/culture locale et hétéronome, etc.) Elle célèbre alors l'invention individuelle, l'amateurisme, le relativisme égalitaire, la coexistence non concurrentielle des différences culturelles.

Faut-il voir dans ce dédoublement de l'action publique la simple conséquence d'un accroissement des moyens financiers de l'action culturelle publique qui autoriserait *ipso facto* la diversification des interventions et l'élargissement des catégories de clientèles sans mettre en concurrence les secteurs soutenus? On a fait remarquer que les deux stratégies d'action culturelle entraînent en coexistence pacifique et en relation de complémentarité en période d'abondance des crédits culturels publics<sup>34</sup>: la politique culturelle se réduirait alors à une fort pragmatique bataille budgétaire et récuserait

---

<sup>34</sup> Voir Kevin V. Mulcahy, Richard C. Swaim (eds.), *Public Policy and the Arts*, Boulder, Westview Press, 1982.

l'archaïsme des conflits doctrinaires pour leur substituer le réalisme gestionnaire de la diversification, conforme aux progrès du relativisme, ou, d'un mot plus convenu, aux exigences du pluralisme. La coïncidence des contraires politico-idéologiques serait inscrite dans le destin de la gestion publique, dont les traits caractéristiques sont comme épaissis par l'aisance budgétaire: la multiplication des activités, des domaines et des modes d'intervention, l'hétérogénéité des actions additionnées, l'indifférence, l'impuissance ou l'hostilité à l'égard de toute forme de rationalisation du gouvernement des hommes et des choses de la culture, et donc à l'égard de la promulgation de finalités précises et concrètes, de la hiérarchisation des priorités, de la gestion rigoureuse des ressources et de l'évaluation méthodique des résultats, telles sont les caractéristiques souvent décrites qui confèrent à l'action publique dans le secteur culturel une irrésistible étrangeté, au regard des normes d'une politique publique.

L'augmentation des moyens budgétaires d'une politique culturelle favorise à coup sûr l'expression de conceptions et de revendications divergentes ou conflictuelles, portées par une variété croissante de «*constituencies*» et de groupes professionnels qui récusent toute définition restrictive et monopolistique de la culture. Mais l'argument de l'amplification des moyens ne suffit pas à expliquer à lui seul la décentration relativiste de l'action publique.

A bien des égards, les avant-gardes, en devenant une manière d'art officiel, ont oeuvré elles-mêmes à la relativisation de leurs idéaux. Le schème de l'influence sociale et politique indirecte de l'innovation avait étayé les recherches formelles et la conception professionnalisante de l'invention experte, en reléguant les formes populaires de création au rang de productions opiacées qui ne font qu'enrichir les industriels de la culture et les artistes mercenaires, et qui mystifient leurs consommateurs. Or les limites de la démocratisation culturelle, et l'écart grandissant entre les recherches esthétiques autotéliques et le reste de l'offre culturelle, ont fait courir à l'argument de l'efficacité indirecte, et à terme révolutionnaire, de l'innovation esthétique formaliste le risque grandissant d'apparaître comme une idéologie d'intellectualisation protectrice d'un corps spécialisé d'artistes assurés d'agir dans le sens de l'histoire de leur art, mais hors de l'Histoire.

Que penser, du reste, de la sacro-sainte autonomie croissante de l'art? La fécondation de la création savante par de multiples échanges avec les arts populaires, avec les cultures traditionnelles européennes et les cultures extra-européennes, démontre depuis longtemps que l'image d'une sphère de création autonome est à ranger au magasin des légendes, de ces légendes par lesquelles une partie seulement des avant-gardes ont voulu assurer et garantir l'intégrité de leurs révolutions formelles. Mieux encore, ce sont certaines des avant-gardes les plus influentes et certaines des innovations les plus hautement symboliques du programme de rupture radicale qui ont acclimaté le relativisme esthétique, sous ses diverses espèces, nihiliste, ironique, humoristique, militante: nous retrouvons ici la deuxième lignée des innovations artistiques, celle qui, de Duchamp ou Schwitters à Dubuffet et Warhol, de Satie à Cage, avait mis en question les frontières qui séparent l'art savant de ses différents opposés.

La déhiérarchisation relativiste de la culture redistribue fortement les significations sociales et politiques attachées à l'art autour des valeurs d'authenticité et de sincérité dans l'accomplissement expressif de soi et la critique sociale dont l'art est porteur autour de la contestation de toutes les forces, autorités, normes, contraintes,

injustices qui freinent cet accomplissement expressif. Cette déhiérarchisation relativiste ne se superpose peut-être si aisément à la doctrine traditionnelle de l'émancipation sociale et individuelle à travers le culte des valeurs les plus hautes, dans la politique culturelle contemporaine, que parce que toutes deux reposent sur une idéalisation commune de la jeunesse. En jouant de l'identification entre le développement culturel et le renouvellement générationnel, le volontarisme public suggère que s'institue une alternative paisible, sécularisée, aux idéologies révolutionnaires, avant-gardistes ou populistes. Largement débarrassé de la charge socio-politique de celles-ci, il paraît s'inspirer du comportement même des marchés artistiques. Ne conforte-t-il cette assimilation de la capacité d'innovation esthétique avec la précocité inventive et entrepreneuriale, qui exprime et accélère le raccourcissement des cycles de production et de consécration artistique aux dimensions de modes annuelles ou biennales? Ne contribue-t-il pas à naturaliser la succession arbitraire des courants d'innovation en les mettant en résonance non plus avec des luttes politico-idéologiques, mais avec les exigences du libre jeu culturel qui fait prospérer le culte de la nouveauté pour elle-même sans le recours à des rationalisations externes, depuis que le triomphe institutionnel des avant-gardes a largement coïncidé avec leur décomposition et que les diverses formes de syncrétisme ou d'éclectisme dits post-modernistes ont révoqué la téléologie proclamée des ruptures cumulatives et auto-alimentées<sup>35</sup>?

### Remerciements

Les remarques et suggestions de Frédérique Matonti sur une première version de ce texte m'ont été précieuses. Je l'en remercie chaleureusement.

---

<sup>35</sup> Nous ne pouvons pas engager ici l'analyse de cette forme de dépassement par révocation de l'idée de dépassement qu'est le principe, ou la famille des idéologèmes, de la post-modernité. Une discussion lucide, mais non dépourvue d'apories, a été engagée par Richard Shusterman (voir notamment *L'Art à l'état vif*, trad. française, Paris, Minuit, 1991) pour déterminer comment produire une esthétique socialement progressiste en révoquant les hiérarchies traditionnelles entre culture savante et culture populaire, sans sombrer dans le populisme: la post-modernité y apparaît comme un levier historique permettant d'accréditer l'évanouissement de la conception de l'art comme sphère autonome, ou toujours davantage autonomisée. Mais la proposition de hiérarchiser la sphère même de l'art populaire pour y faire le tri entre le bon grain et l'ivraie et renforcer corrélativement la valeur d'une esthétique populaire réintroduit une normativité dont le fondement est soit contradictoire avec l'intention de déhiérarchisation soit arrimé à un fonctionnalisme problématique et en dernière analyse intenable.

## POLITICA CULTURALĂ ȘI CONDIȚIILE CONSACRĂRII ARTISTICE: SUBVENȚIE ȘI SINCRONIZARE?

DAN-EUGEN RAȚIU

**RESUMÉ. La politique culturelle et les conditions de la consécration artistique: subvention et synchronisation?** Cette étude propose l'analyse de deux problèmes visant le statut de l'artiste et les conditions de la consécration artistique dans un marché de l'art libre et mondialisé: Qu'est-ce que l'artiste peut espérer de la part de l'État et quelle position sociale lui est assignée lorsque le statut d'«artiste d'État» n'existe plus? Comment les artistes peuvent-ils se faire reconnaître par les institutions artistiques et par le marché de l'art (inter)national? Ce sont des questions qui préoccupent le monde de l'art en Roumanie, un pays postcommuniste en voie de transition de l'économie administrée à l'économie de marché, où, à défaut d'une politique culturelle fonctionnelle apte à remplacer le désengagement de l'État «protecteur», les artistes ne sont pas encore prêts à gérer leur participation aux nouveaux mondes de l'art fondés sur la concurrence, le risque et l'incertain. S'ajoute à tout cela leur position marginale dans le cadre du système social de redistribution de la « manne publique » et par rapport aux grandes institutions artistiques et au marché international, que les artistes roumains ressentent comme un manque de reconnaissance en termes à la fois symboliques et financières. Mais la condition d'«assistés sociaux» serait-elle l'alternative à une telle situation? Une autre voie est-elle possible entre le protectionnisme d'État, soit-il démocratique et le «laissez faire» qui abandonne le sort de l'art au marché des loisirs démocratique? La réussite et la consécration artistique ne sont que le fruit d'un exploit individuel et du hasard ou bien le résultat d'un «chaîne de coopération» et des interactions des acteurs sociaux?

Studiul nostru abordează două probleme legate de statutul artistului din România și de condițiile consacării artistice pe o piață a artei liberă și mondializată. Abordarea va fi directă, chiar dacă unora la poate părea șocantă. Credem însă că aceste teme merită și trebuie să fie supuse unei dezbateri deschise și, mai ales, fără iluzii. Prima problemă privește statutul social și profesional al artistului și raporturile sale cu Statul în condițiile economiei de piață: ce (mai) poate aștepta artistul român de la Stat, acum când condiția de «artist de Stat» nu mai este posibilă? Fac precizarea că această interogație nu se referă la tinerii în curs de formație în cadrul învățământului artistic, ci la artistul independent (mai precis, cel care activează în domeniul artelor plastice sau vizuale) și la relația sa cu Statul: creația artistică trebuie să fie subvenționată către Stat? Dacă da, cum anume trebuie acesta să o facă: printr-o acțiune în favoarea ofertei (subvenționarea creației sau difuzarea operelor, promovarea artiștilor) și/sau a cererii (colecționismul, consumul cultural)? A doua problemă privește modalitățile de consacrare sau afirmare a artistului contemporan, român și nu numai: cum poate el obține recunoașterea instituțiilor artistice și a pieței de artă (inter)naționale? De aici derivă o altă problemă, cea a poziției artei române contemporane în raport cu arta occidentală, care e pusă în mod curent în termenii sincronizării, o mai veche aspirație a culturii române, aflată într-un permanent proces de recuperare a decalajului temporal care o separă de Occident.

Întrebarea care se pune în această privință e următoarea: cu ce/cine și cum trebuie artistul român să se sincronizeze? Toate aceste întrebări preocupă în mod legitim lumea artei din România, o țară postcomunistă în curs de tranziție de la economia administrată la economia de piață, unde, în lipsa unei politici artistice funcționale, aptă să înlocuiască dezangajarea Statului «protector», artiștii – recent ieșiți dintr-o organizare birocratică a artelor aflată sub controlul politico-ideologic al Statului comunist –, nu par a fi gata să-și gestioneze ei înșiși participarea la noile lumi ale artei fondate pe concurență, risc și incertitudine. Se adaugă la aceasta poziția lor marginală în cadrul sistemului social de redistribuire a «manei publice», cât și în raport cu marile instituții artistice și cu piața internațională, pe care artiștii români contemporani o resimt ca o lipsă de recunoaștere în termeni atât simbolici cât și financiari. Este și sarcina filosofilor, a teoreticienilor artei, să reflecteze la aceste probleme și să încerce să ofere răspunsuri. Totodată, este necesar ca aceste probleme să fie abordate nu emoțional, ci riguros, în termeni de politici publice/culturale.

### **Politica culturală și statutul artistului.**

Din această perspectivă, întrebările care se pun sunt de a ști ce poziție este atribuită artiștilor în cadrul sistemului social de redistribuire a «manei publice», ce pot aceștia aștepta în mod legitim din partea Statului și ce argumente justifică intervenția acestuia în domeniul artistic: alternativa la poziția marginală a artistului român în raport cu piața de artă și cu instituțiile artistice internaționale este condiția de «asistat social» sau cea a artistului co-producător și responsabil de participarea sa la lumile artei? Este subvenția publică cea mai bună modalitate de susținere a creației artistice sau o altă cale este posibilă între protecționismul Statului și abandonarea artei la discreția pieței divertismentului democratic? Este suficientă invocarea prestigiului național sau a interesului general pentru a justifica intervenția Statului în domeniul artistic sau aceasta impune și alte justificări?

Pentru a răspunde, o analiză comparativă este binevenită, deoarece problema nu este nouă nici pentru țările occidentale și ea s-a pus mai demult în acel spațiu socio-economic. Au existat în ultimele decenii (și mai există încă) două mari modele opuse de politici publice în domeniul cultural sau artistic, chiar dacă acestea nu sînt modele pure, ci există și anumite convergențe între ele. Considerate din perspectiva raporturilor dintre sfera publică și sfera privată, dintre intervenția statului și inițiativa individuală, acestea sunt modelul non-intervenționist anglo-saxon (Marea Britanie, SUA) și modelul etatist francez. Modelul anglo-saxon pune accentul pe piață și pe mecanismele legislative de incitare a inițiativei private în domeniul artei, preferînd și aici o politică non-intervenționistă fără a exclude însă unele mecanisme de intervenție precum ajutorul public. În modelul francez, dominantă este intervenția publică în favoarea artiștilor și a artei contemporane prin mecanisme bugetare și administrative, care lasă loc însă și tehnicilor anglo-saxone de administrație culturală; în acest caz, Statul exercită și un control administrativ asupra artei, politica de susținere a artei – prin comenzi publice, achiziții, subvenții – și administrația culturală exercitîndu-se prin organisme centrale precum DAP (Délégation aux Arts Plastiques) din Ministerul Culturii, CNAP (Centre National des Arts Plastiques), FNAC (Fonds Nationaux d'Art Contemporain), prin organisme regionale precum FRAC (Fonds Régionaux d'Art Contemporain), prin Centre și Muzee de Artă contemporană, precum și prin comisari oficiali, inspecitori pentru creația artistică, etc.

Mecanismele, modalitățile și efectele politicii culturale a Statului francez în sectorul artelor plastice au fost analizate (cu instrumentele sociologiei artei), printre alții, de către Raymonde Moulin, începând cu lucrarea *Le Marché de la peinture en France* (1967), până la lucrările mai recente *L'Artiste, l'institution et le marché* (1992/1997) și *Le marché de l'art. Mondialisation et nouvelles technologies* (2001/2003). Prin intermediul raporturilor dintre Stat și piață, sistemul protecționist de intervenție și mecenatul privat, securitate și risc, cercetătoarea franceză a pus în evidență două mari modalități de acțiune publică în domeniul artei: cele ale «Statului-providență cultural», cu mecanisme de «socializare a riscului creator» (risc financiar și risc estetic), pe de o parte, și cele ale «Statului mecena», cu mecanismele de intervenție asupra pieței operelor de artă și a comenzii, pe de altă parte. Această politică s-a caracterizat prin abundența creditelor consacrate artelor plastice și prin proliferare instituțională. Fără a intra în detalii, invoc doar câteva exemple pentru a ne face o idee despre imensele resurse financiare mobilizate în Franța în politica de achiziții și de comenzi publice: în deceniul 1980-90, FNAC, FRAC și FRAM au achiziționat 12.000 opere, numărul artiștilor beneficiari fiind (înainte de 1985) de 3.500, adică 35% din cei afiliați la Securitatea socială, deși numai 1% dintre aceștia au beneficiat de achiziții din partea tuturor fondurilor; numai între anii 1982-1985 suma rezervată achizițiilor s-a ridicat la 120 milioane de franci, media pe lucrare (care maschează însă mari disparități de preț) fiind de ordinul a 12-13.000 franci. Un bilanț mai recent arată că, din 1981 până în 1999, Fondurile Naționale de Artă Contemporană au achiziționat aproape 11.000 de opere produse de 3.500 de artiști, iar Fondurile Regionale de Artă Contemporană au achiziționat, din 1982 (anul înființării lor) până în 2000, aproape 14.000 de opere semnate de mai mult de 2.500 de artiști, fără a include aici și lucrările achiziționate de diferite muzee ale căror credite au crescut considerabil în această perioadă. La acestea se adaugă importante comenzile publice în diverse modalități și niveluri (Stat sau colectivități locale), cu următorul bilanț pentru DAP/Ministerul Culturii între anii 1982-1990: un buget total de 168 milioane de franci pentru 440 de artiști cu 468 de opere realizate. Comanda publică a oferit un adăpost de piață artiștilor ale căror propuneri nu corespundeau nici unei cereri private și disciplinelor (sculptură, tapiserie, vitraliu) dezavantajate pe piața de artă. Astfel, din 1993 în 2000, din 2.200 de proiecte elaborate, mai mult de 900 de artiști au realizat aproape 1200 de comenzi. Chiar dacă evoluția politicii artistice, conjugată cu euforia pieței de artă de până la sfârșitul anilor 80, a avantajat mai degrabă un mic grup de artiști favorizați (3-5% din total), s-a putut constata și o ameliorare globală a situației artiștilor.<sup>1</sup>

Aparent, generosul model francez este un model ideal de politică culturală, care ar trebui reprodus și în România. În favoarea acestui împrumut ar pleda, alături de lipsa de recunoaștere simbolică și de dificultățile materiale cu care se confruntă artiștii români și care se cer înlăturate, și multiplele afinități dintre cele două spații socio-culturale, printre care nevoia de protecție din partea unei puteri centrale-paternale, de unde și o anumită apetență comună pentru etatism. Dar, în condițiile economice și culturale de astăzi – precum internaționalizarea artei și emergența unei piețe a artei liberă și mondializată –, a

<sup>1</sup> Raymonde Moulin, *L'Artiste, l'institution et le marché*, Paris, Flammarion, 1992/1997, în special cap. IV, «L'Etat et les artistes», pp. 87-148; *Le marché de l'art. Mondialisation et nouvelles technologies*, Paris, Flammarion, 2003, pp. 55-57.

dori și a aștepta *doar* o politică de susținere bugetară din partea Statului și de intervenție administrativă a acestuia în domeniul artistic (pentru că cea dintâi o implică în mod necesar pe cea de-a doua), este o atitudine pasivă care, prin iluziile pe care le generează și le întreține, poate deveni nocivă pentru lumea artei din România.

Pe lângă evidenta lipsă de resurse financiare și de capacități administrative pentru a susține în mod coerent o asemenea politică culturală «providențială» în România, cel puțin alte două argumente vin în sprijinul acestei idei.

Pe de o parte, este vorba de inadecvarea între justificările sistemului protecționist al intervenționismului statal și unele dintre consecințele sale. După cum arată Pierre-Michel Menger într-o analiză a politicii culturale a Statului-providență francez, «L'Etat-Providence et la culture. Socialisation de la création, prosélytisme et relativisme dans la politique culturelle publique» (1987), de-a lungul bilanțurilor succesive ale Ministerului Culturii asupra dezvoltării spectaculare a acțiunii sale apar ca obiective comune ale guvernării tuturor artelor nu doar consolidarea condițiilor producției și difuzării artistice, ci și – în mod mult mai simbolic – îmbălinzirea solidară a presiunilor pieței asupra creației și reducerea obstacolelor la democratizare, care debușează în finanțarea și controlul unor veritabile segmente asistate ale piețelor artistice.<sup>2</sup> Presupoziția ideologică conform căreia libertatea de expresie și de creație, ca și accesul la cultură, sînt facilitate de existența unui spațiu public nesupus legilor pieței, subîntinde și evaluarea politicilor culturale ale României din *Raportul grupului de experți europeni* (octombrie 1999), efectuată în cadrul unui program de evaluare al Consiliului Europei.<sup>3</sup> Or, trecutul comunist nu prea îndepărtat, ale cărui consecințe le cunoaștem cu toții – cele din domeniul artistic făcînd obiectul unor analize precum cea desfășurată de Magda Cârnelci în lucrarea *Artele plastice în România 1945-1989* –, ne arată că prețul plătit de către artiștii din Est pentru «eliberarea» de sub tutela capitalului privat și evitarea riscurilor culturii profitului liber a fost birocratizarea lor (prin intermediul uniunilor de creație total dependente de Stat), sau, în unele cazuri, chiar subordonarea față de Partidul-Stat și transformarea lor în artiști «de Stat», fie «oficiali»-angajați, fie pasivi, cu mentalitate de asistați.<sup>4</sup>

Această obiecție merită reținută, cu atît mai mult cu cît experiența franceză actuală ne arată că, în pofida unor efecte benefice (cum au fost cele remarcate mai sus), sistemul protecționist poate provoca distorsiuni grave în lumea artei chiar și într-un stat democratic. După cum remarca Raymonde Moulin în lucrarea *L'Artiste, l'institution et le marché*, politica artistică intervenționistă a Statului francez nu este scutită de dileme și contradicții, cum ar fi antinomia dintre protecționismul statal și libertatea de creație, dintre egalitarism și elitism, cu impact asupra sistemului de organizare a vieții artistice și a ierarhiei valorilor artistice. În cazul politicilor redistributive, fondate pe un principiu egalitar, problema este de a răspunde revendicării de securitate a artiștilor, însă fără a

<sup>2</sup> Pierre-Michel Menger, «L'Etat-Providence et la culture. Socialisation de la création, prosélytisme et relativisme dans la politique culturelle publique», in: François Chazel (ed.), *Pratiques culturelles et politiques de la culture*, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 1987, pp. 29-52, în special p. 30.

<sup>3</sup> *Vezi Cultural Policy in Romania. Report of an European Group of Experts*, Council of Europe, 1999, <http://www.eurocult.ro>.

<sup>4</sup> Miklos Haraszti, *L'Artiste d'Etat. De la censure en pays socialistes*, Paris, Fayard, 1983, cf. Magda Cârnelci, *Artele plastice în România 1945-1989*, București, Ed. Meridiane, 2000, pp. 181-183.

aduce atingere concepției lor asupra libertății creatoare, precum și de a-i stabili pe cei eligibili (*les ayants droit*), însă fără a recurge la definirea administrativă a statutului de artist. Dificultatea principală ține, așadar, de modurile de identificare a artistului: preocuparea pentru recunoașterea unei demnități egale a tuturor formelor de creație a dus la o extindere aproape fără limite a conceptului de artă și la o lărgire a câmpului artistic, ceea ce a făcut ca puterile publice să se confrunte cu o puternică creștere a numărului celor eligibili (întrucât recunoașterea statutului de artist impune în mod automat dreptul la subvenție). În cazul politicilor distributive de ajutor pentru creație, dilema este cea a egalitarismului și a elitismului. Politica cu miză socială implică împărțirea aproximativ egală a manei publice între toți pretendenții la exersarea unei activități artistice, iar la baza ei stă o concepție pluralistă și relativistă asupra calității operelor. Politica cu miză patrimonială (dirijată de principiul prestigiului) este, în schimb, o politică selectivă, asumată ca atare de către responsabilii administrativi care se referă la o ierarhie a valorilor artistice elaborată de experți. Or, observă R.Moulin, istoria nu ne oferă nici un exemplu de societate care să fi reușit să surmonteze într-o manieră perfectă antinomia dintre libertatea de creație și securitatea creatorului. În pofida pretențiilor diferiților miniștri ai culturii, de la André Malraux la Jack Lang, de «a susține fără a influența», de «a incita fără a constrânge», de «a subvenționa fără a interveni», efectele conjugate, chiar dacă nu voite, ale grijii de a compensa slăbiciunea pieței și ale celei de a susține excelența artistică, au fost modificarea sistemului de organizare a vieții artistice, a modalităților de recunoaștere a artiștilor, și promovarea unei arte aflată în ruptură cu gusturile publicului, dar impusă ca paradigmă estetică dominantă.<sup>5</sup>

Critici dure la adresa sistemului protecționist și a intervenționismului Statului în domeniul artistic, care detaliază aceste efecte de distorsiune, au venit și din alte direcții. Aș aminti aici personalități precum Jean Clair, istoric al artei, director al Muzeului Picasso și organizator de expoziții (printre care Bienala de la Veneția), Marc Fumaroli, profesor la Collège de France, membru al Academiei Franceze, Yves Michaud, profesor de Filosofia artei la Universitatea Paris 1 și fost director al prestigioasei Ecole Nationale Supérieure des Beaux-Arts (ENSBA) din Paris. Pozițiile acestora converg spre ideea că dirijismul și intervenționismul Statului în domeniul artistic a fost, în Franța, un factor generator de criză. Astfel, Jean Clair constata că politica intervenționistă a transformat factorii de decizie într-o mică «nomenclatură», repliată spre o avangardă oficială și indiferentă la tot ceea ce nu corespunde dogmei sale; în paralel, solitudinea Statului a transformat artiștii în asistați sociali, prea puțin pregătiți pentru competiția pe o piață liberă și mondializată.<sup>6</sup> Efectele sistemului protecționist al Statului au fost criticate și de către Marc Fumaroli în lucrarea *L'Etat culturel. Essai sur une religion moderne* (1991), ca și în alte intervenții mai recente. El observa că, sub masca protecției artelor, acest sistem intervenționist generează o clientelă captivă, o minoritate supra-protejată și supra-evaluată, «avangarda oficială». În acest fel, Statul se transformă în depozitarul unei «ortodoxii estetice», sufocând tentativele de inovație și diversitatea gusturilor care deranjează linia politică sau ideologia oficială - identificată cu un tip de discurs internațional *médiatiquement correct* asupra artei contemporane, înțeleasă într-un sens intolerant și gelos. Soluția avansată de Fumaroli este

<sup>5</sup> R.. Moulin, *L'Artiste, l'institution et le marché*, pp. 87-89.

<sup>6</sup> Jean Clair, «Esthétique et politique», *Le Monde*, 8 mars 1997, p. 19.

una mediană, el propunând evitarea a două excese, atât protecționismul Statului cât și abandonarea artei pe piața divertismentului democratic. Între acestea se află un Stat cu vocație de conservare a patrimoniului și de educație, exercitându-și politica culturală prin sprijinirea școlilor, muzeelor, expozițiilor, precum și prin achiziții de opere. Însă acest rol trebuie exersat cu prudență, într-o manieră indirectă și mai liberală, prin forme de finanțare suplă și diversificate, cum ar fi o fiscalitate care să favorizeze veritabilul mecenat privat.<sup>7</sup> Funcționarea «debusolată» a unei lumi artistice funcționarizate și rupte de public, ca și preocuparea birocrăției culturale – comisarii, acei *apparatchiks cool* care dirijează FNAC, FRAC și centrele de artă, care fac comenzi și tranșează în virtutea funcțiilor deținute –, pentru promovarea unei arte în care nu mai este mare lucru de văzut, au fost țintele vizate de Yves Michaud încă din lucrarea *L'artiste et les commissaires* (1989). El a criticat demersurile de comandă și de susținere forțată a unei arte oficiale, care nu au dus decât la producții lipsite de necesitate ori justificare, și a pledat pentru dezangajarea Statului în favoarea intervenției pieței (dar una operantă și efectivă) și pentru un sistem de putere descentralizat, în favoarea regiunilor și a FRAC.<sup>8</sup>

Pe de altă parte, ceea ce pune sub semnul întrebării beneficiile iluzorii ale unei politici artistice centrate pe subvenția/ajutorul din partea Statului, este transformarea radicală a condiției artistului contemporan, care este departe de reprezentările romantice, de cele contestatatoare-subversive, ori de cele etatiste ale artistului: artistul «profet» sau «mag», ca și artistul revoluționar aflat în avangarda umanității sau pasivul «artist de Stat», sînt înlocuiți în zilele noastre de artistul-«comunicator», legat de comunicare, divertisment și industria culturală,<sup>9</sup> sau de artistul-«manager», co-producător și gestionar al propriei participări la lumea artei. Într-o lucrare recentă, intitulată *Portrait de l'artiste en travailleur. Métamorphoses du capitalisme* (2002) – a cărei ipoteză de plecare este aceea că activitățile de creație artistică nu (mai) sînt opusul muncii, ci, dimpotrivă, sînt din ce în ce mai mult revendicate ca expresia cea mai avansată a noilor moduri de producție și a noilor relații de muncă generate de mutațiile recente ale capitalismului –, Pierre-Michel Menger afirmă că, de acum înainte, artistul trebuie privit ca o încarnare a noului muncitor al viitorului, ca figura exemplară a profesionistului inventiv, mobil, indocil față de ierarhii, intrinsec motivat, prins într-o economie a incertitudinii și mult mai expus riscurilor concurenței individuale și noilor insecurități ale traiectoriilor profesionale. Figura inovației artistice se infiltrează astăzi în numeroase universuri de producție, prin contiguitate, prin contaminare metaforică, prin exemplaritate și prin înglobare: mai înfii, artiștii, alături de oamenii de știință și de ingineri, apar ca nucleul dur al unei «clase creative» sau al unui grup social avansat, «manipulatorii de simboluri», avangardă a transformării slujbelor de înaltă calificare; apoi, valorile cardinale ale competenței artistice – imaginația, jocul, improvizația, atipia comportamentală, chiar anarhia creatoare – sînt transpuse în mod regulat în alte lumi productive; spiritul de invenție al artiștilor comunică

<sup>7</sup> Marc Fumaroli, *L'Etat culturel. Essai sur une religion moderne*, Paris, Fallois, 1991; «Ni dictature du marché, ni empire d'un art officiel», *Le Monde*, 8 mars 1997, p. 18.

<sup>8</sup> Yves Michaud, «Des beaux-arts au bas arts. La fin des absolus esthétiques - et pourquoi ce n'est pas plus mal», *Esprit*, 1993, nr. 197, pp. 70-75; 90-93; *L'artiste et les commissaires*, Ed. Jacqueline Chambon, Nîmes, 1989; *La crise de l'art contemporain*, Paris, PUF, 1997.

<sup>9</sup> Y. Michaud, «Des beaux-arts au bas arts», *Esprit*, 1993, nr. 197, p. 98.

cu spiritul de inițiativă al tinerelor și micilor întreprinderi, iar organizarea în rețea a activităților creatoare și a relațiilor de muncă și de comunicare între membrii lumilor artei oferă un model de organizare pentru alte sfere; în fine, lumea artelor și a spectacolelor devine un sector economic semnificativ.<sup>10</sup>

Trecerea în revistă a experienței franceze a politicilor culturale ne poate oferi câteva învățăminte și sugestii. În ceea ce privește Statul, acesta trebuie să-și axeze politica culturală pe *regularizare* și pe *arbitrajul* între cererile diverselor grupuri sociale. După cum sugera Y. Michaud,<sup>11</sup> două sarcini îi revin cu prioritate Statului: ajutorul pentru învățămîntul artistic și îmbogățirea patrimoniului cultural, însă nu prin intervenții administrative ci printr-o politică fiscală de susținere a pieței de artă și de incitare a particularilor, prin deduceri fiscale, să colecționeze artă contemporană, ceea ce poate duce la constituirea unui veritabil public de mici colecționari de artă. În ceea ce-i privește pe artiștii înșiși, soluția nu este complacerea în nostalgia subvenției, ci o atitudine activă de promovare și difuzare prin instituțiile pieței private: galerii, târguri de artă, sau chiar internet (în acest caz, curatorul sau criticul de artă trebuie să-și asume rolul de mediator). Desigur, aici este vorba de a oferi doar o schiță preliminară, în pregătirea unui program mai amplu de cercetare aplicată a politicii culturale din România. Întrucît această politică e inseparabilă de anumite valori, vor trebui examinate atît punerea ei în practică – mecanismele și mijloacele instituționale și financiare angajate –, cît și discursul care le acompaniază: principii, justificări și definiții ale artistului, creației, artei și operei de artă. Pentru a-și îndeplini obiectivele, o astfel de analiză trebuie mai întîi să ia în considerare constrîngerile istorice ale acțiunii culturale în România – tradiția etatistă și centralizatoare sau chiar totalitară în cazul Statului comunist –, urmînd să specifice apoi constrîngerile la care este supus exercițiul ei actual, și care sunt nu doar de natură economică (insuficiența mijloacelor financiare), ci și de ordin teoretic/conceptual: o definiție ambiguă a statutului artistului identificat încă cu un «funcționar», și o concepție conform căreia arta apare ca o activitate separată de societate, ceea ce face ca strategiile deja schițate să negligeze legăturile artei cu alte sectoare ale activității sociale, și să se limiteze la zonele tradiționale ale artei. Or o viziune aprofundată asupra lumii artei trebuie să depășească aceste limitări și să ia în considerare pluralitatea categoriilor de actori implicați în activități artistice, în particular diferitele tipuri de artiști, pluralitatea practicilor artistice – tradiționale, moderne, «contemporane» – aflate în concurență unele cu altele, precum și mutațiile considerabile legate de fenomenele de producere, difuzare și consum cultural de masă.

### **Sincronizarea culturală: o condiție a consacrării?**

În cultura română, sincronizarea cu cultura «occidentală» a fost și este văzută ca o condiție a succesului și recunoașterii artistice. La noi, preocuparea pentru sincronism cultural este veche sau chiar o obsesie, generînd de-a lungul timpului puternice tensiuni între «autohtonism» și europenism sau «cosmopolitism». În contextul fenomenului actual

<sup>10</sup> Pierre-Michel Menger, *Portrait de l'artiste en travailleur. Métamorphoses du capitalisme*, Paris, Éditions du Seuil et La République des Idées, 2002, pp. 7-9.

<sup>11</sup> « Des beaux-arts au bas arts », *Esprit*, 1993, nr. 197, pp. 78, 90.

de internaționalizare sau mondializare a artei, tema sincronismului este cât se poate de legitimă, ca și aspirația artiștilor români de a-și face simțită prezența pe scena internațională a artei, de a fi, cum se spune, «la zi» sau «pe piață». Dar, totodată, trebuie pusă întrebarea: cu ce sau cu cine și cum ne sincronizăm? Vreau să spun că această temă trebuie abordată cu spiritul deschis, cu luciditate și, în același timp, cu o anumită prudență. Nu mă voi referi acum la limitele evidente ale unui «autohtonism» obtuz, ci la iluziile cărora adeseori le cade victimă chiar discursul sincronizator.

În primul rând, este vorba de iluzia existenței unui model occidental monolitic, a unui «stil internațional» unic, cu care ar trebui să ne sincronizăm. Ideea este falsă: fie că este vorba de câmpul social, politic sau artistic, avem de-a face de fapt cu *pluralism* și *diversitate*, cu tensiuni și conflicte între orientări diferite sau chiar divergente, atât din punct de vedere estetic cât și ideologic. De această iluzie se leagă caracterul paradoxal al unui anumit tip de discurs sincronist din România, care derivă din specificul asimilării avangardei occidentale la noi și în spațiul Est-european în genere: o asimilare formalistă, decontextualizată, adică un recurs strict formal la tehnicile occidentale, fără a ține însă seama de motivațiile lor estetic-politice originare.<sup>12</sup> În acest fel, unii dintre promotorii discursului sincronizării cu valorile occidentale îl pun în practică făcând apel la tehnici/forme/stiluri care, originar, au fost tocmai expresia unei critici radicale, subversive chiar, îndreptată împotriva acelorași valori occidentale. De aceea, ar fi binevenită o anumită prudență sau rezervă față de alinierea automată la un «recent» identificat cu valoarea, cu atât mai mult astăzi când logica modernistă a unei dezvoltări liniare a istoriei artei ori ideologia avangardistă a depășirii prin ruptură au fost puse sub semnul întrebării și se constată, mai degrabă, sfârșitul viziunii teleologice împărtășite de avangarde.

În al doilea rând, trebuie spus că abordarea sincronizării în termenii raportului periferie-centru este depășită astăzi, când avem de-a face cu un proces de deschidere globală care afectează toate câmpurile, atât cele economice, sociale și politice cât și cel cultural-artistic. Prin urmare, competiția și schimburile artistice au loc mai degrabă între diferite «centre» locale, decât între un Centru și o periferie. Recunoașterea pluralismului și diversității în interiorul culturii «occidentale» au dus la descoperirea aceleiași diversități și în spațiul exterior, desenându-se astfel o nouă geografie artistică: de acum înainte, arta aborigenă australiană, arta coreană, arta chicano din diaspora sau cea locală mexicană își reclamă fiecare locul său, și nu doar ca avatar respectuos și devotat al modernismului. În această situație post-modernă de mondializare, de explozie a turismului și consumului cultural, sînt puse sub semnul întrebării nu doar arta și domeniul său pretins pur și separat (*absolut*), ci și hegemoniile și ierarhiile culturale anterioare. Aceasta nu înseamnă, însă, dispariția oricărei ierarhizări, căci, în cadrul domeniilor diverse și disparate care formează un câmp de experiență a artei de acum înainte lipsit de coerență și organizare, diferențele de valorizare și ierahiile de valoare subzistă, chiar dacă nu (mai) pot fi supuse unei scări generale.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> M. Cărneci, *Artele plastice în România 1945-1989*, pp. 189-190.

<sup>13</sup> Y. Michaud, «Des beaux-arts au bas arts», *Esprit*, 1993, nr. 197, pp. 79-81, 83; *Critères esthétiques et jugement de goût*, Editions Jacqueline Chambon, Nîmes, 1999, pp. 11-13, 28-29.

În al treilea rînd, trebuie luate în considerare pluralitatea instanțelor de judecată și dimensiunea colectivă a construcției valorii operei: reușita și consacrarea artistică nu sînt realizări individuale ori fructe ale hazardului, cum se crede adeseori, ci rezultatele unui «lanț de cooperare» și ale interacțiunilor actorilor sociali, ale raporturilor stabilite în interiorul «lumii artei» însăși între artiști, diferite practici artistice, instituții, mediatori – colecționari, istorici de artă, critici, curatori de expoziții, conservatori de muzee, negustori de artă, manageri și agenți artistici, etc. – și public. Este vorba, în fapt, de un ansamblu de «lumi» care colaborează la producerea, difuzarea, consumul, evaluarea și omologarea estetică a operelor, după cum arată sociologul american Howard S. Becker în lucrarea sa *Art Worlds* (1982), care pune accentul pe interdependențele și interacțiunile efective care concurează la fabricarea și la «etichetajul» material și mental al unui produs ca operă de artă. Demersul său se înscrie în mod explicit în tradiția scrierilor «relativiste, sceptice și democratice» asupra artelor, dar, spre deosebire de estetica instituțională (față de care sociologia interacționistă se apropie), H.Becker amintește faptul că, dacă valoarea operei de artă și reputația artistului sînt construite în mod social, pentru a fi omologate ele trebuie, totodată, să facă obiectul unui consens. Fie că se constituie în urma unor conflicte estetice deschise sau printr-un acord tacit, acest consens este o formă de obiectivare socială a valorilor și a semnificațiilor, care însă nu rezultă din principii transcendente, universal recunoscute, și care s-ar menține doar prin forța evidenței sale. Odată realizat, consensul trebuie întreținut, ba chiar se poate modifica, după cum o atestă – dincolo de mobilitatea judecăților și clasamentelor stabilite pe termen scurt – mișcările de redescoperiri și de revizuirii istorice re-evaluative sau depreciative.<sup>14</sup>

Pentru a evita iluziile curente și a înțelege cu adevărat mecanismele recunoașterii artistice, este necesară o analiză aprofundată a condițiilor/factorilor acesteia, precum și a modificării lor în perioada contemporană, față de epoca modernă (a avangardei).

În cazul artei moderne, un model al construirii reputațiilor în cercuri concentrice, care are meritul de a lua în considerare dubla articulare – temporală și spațială – a procesului recunoașterii, a fost propus istoricul englez al artei Alan Bowness în lucrarea *The Conditions of Succes. How the Modern Artist Rises to Fame* (1989). Acesta a pus în evidență existența a «patru cercuri ale recunoașterii»: primul este cel al confracților sau egalilor, un cerc mai restrîns dar al cărui aviz a fost capital pentru artiști, cu atît mai mult cu cît arta lor era mai inovatoare, deci mai puțin accesibilă criteriilor de judecată stabilite; al doilea în ordinea proximității spațiale, aflat în contact imediat cu artiștii, este cercul negustorilor și colecționarilor de artă, care ține de domeniul tranzacțiilor private; al treilea cerc, cel al experților, criticilor, comisarilor de expoziții și conservatorilor de muzeu, se află la o oarecare distanță temporală și spațială față de artiști, și se exersează cel mai adesea în cadrul instituțiilor publice; în fine, al patrulea cerc, cel mai important cantitativ dar și cel mai îndepărtat de artiști, este cel al « marelui public », mai mult sau mai puțin inițiat sau profan.<sup>15</sup> Există o corespondență între pluralizarea sau explozia instanțelor de

<sup>14</sup> Howard S. Becker, *Les mondes de l'art* [1982], Paris, Flammarion, 1988. Vezi și Pierre-Michel Menger, « Présentation », *op. cit.*, pp. 5-19.

<sup>15</sup> Alan Bowness, *The Conditions of Succes. How the Modern Artist Rises to Fame*, London, Thames and Hudson, 1989. Pentru acest subiect, vezi și Nathalie Heinich, *La sociologie de l'art*, Paris, Editions La Découverte, 2001, pp. 69-70.

judecată în spațiu (proximitatea lor spațială în raport cu artistul) și segmentarea momentelor de recunoaștere în timp: aprecierea este rapidă din partea confrăților, pe termen scurt din partea cumpărătorilor, pe termen mediu a cunoscătorilor, și pe termen lung a simplilor spectatori sau marelui public. Odată ce inovația și originalitatea au devenit criteriile majore ale calității, producându-se o ruptură între elita inițiaților și marele public profan, posteritatea este cea căreia îi revine sancțiunea (finală) a eșecului sau a reușitei. Tocmai această temporalitate, care trece printr-un decalaj necesar între producerea operelor și acceptarea lor (dcalaj care este cu atât mai mare cu cât operele sînt mai inovatoare iar instituțiile sînt mai puțin pregătite să le integreze), constituie trăsătura proprie a procesului de recunoaștere sau de acreditare artistică în modernitate.<sup>16</sup>

În contemporaneitate, procesul de recunoaștere artistică a suferit transformări radicale. O primă diferență de structurare a acestuia în raport cu cel din epoca modernă – cel puțin în acele lumi ale artei unde, precum în Franța, intervenția Statului în domeniul artistic este masivă iar rolul său în consacrarea artistică este pe măsură – apare din inversarea celui de-al doilea și al treilea «cerc al recunoașterii», astfel încît acțiunea intermediarilor de Stat – administratori culturali, conservatori de muzeu, comisari de expoziții, responsabili de centre de artă, critici specializați – tinde să preceadă piața privată în procesul de recunoaștere, prin achiziție, expunere sau comentare a operelor (este aici una din dimensiunile a ceea ce se numește «criza artei contemporane».) Dar, după cum observă Nathalie Heinich, această trecere de la piață la muzeu nu implică reducerea nici a calității estetice la un simplu «efect de cîmp», altfel spus la poziția de autoritate a creatorului ori a specialistului și la gradul de credulitate a spectatorilor, și nici a recunoașterii instituționale la o operație arbitrară, ci natura specifică a operei continuă să joace un rol mai mult decît secundar sau contingent.<sup>17</sup>

O altă transformare radicală survenită în epoca contemporană constă în deplasarea centrului de greutate al validării artistului din timp în spațiu, altfel spus de la distanța în timp față de opera sa la extensia spațială a prezenței sale. Este ceea ce observă Raymonde Moulin atunci cînd analizează una din mizele majore ale concurenței artistice internaționale, și anume re-evaluarea termenului de «contemporan», prin recunoașterea artistului internațional ca o încarnare a creatorului cel mai direct beneficiar al «aurei contemporaneității», iar validarea sa se efectuează prin intermediul dezbaterilor (uneori) confuze și conflictuale asupra etichetei de «contemporan».<sup>18</sup> Noul context estetic – datorat bulversării criteriilor tradiționale de ierarhizare sau chiar refuzului oricărei ierarhii și relativismului generalizat – a dus la modificarea regulilor competiției și consacrării artistice: revendicarea, atribuirea și omologarea calității de «artist» este o sursă permanentă de lupte, plecînd de la indicele minimal care este principiul auto-definirii (este artist cel care se consideră și se proclamă ca atare). Pornind de aici, valorizarea operelor artiștilor contemporani se bazează mai degrabă pe asocierea între rețeaua internațională de galerii și

<sup>16</sup> Nathalie Heinich, *Le triple jeu de l'art contemporain. Sociologie des arts plastiques*, Paris, Minuit, 1998, pp. 29-39. Această temporalitate nu exclude unele efecte paradoxale, devenite locuri comune: transmutarea largului succes pe termen scurt în discredit pe termen lung, precum în cazul pictorilor «pompierei» în Franța, ori transmutarea eșecului artistului în raport cu contemporanii săi în reușită exemplară, dar după moartea sa, precum în cazul paradigmatic al lui Van Gogh. (*Op. cit.*, pp.29-30.)

<sup>17</sup> N. Heinich, *Le triple jeu de l'art contemporain*, pp. 13, 42-43, 61-64.

<sup>18</sup> R. Moulin, *Le marché de l'art. Mondialisation et nouvelles technologies*, pp. 39-41.

rețeaua internațională de instituții culturale, avînd ca actori principali pe galeriștii-negustori de artă, pe comisarii de licitații, pe administratori, conservatori, critici și agenți de artă, pe colecționari și investitori. Astfel, după cum arată R. Moulin, specificul configurației artistice actuale rezidă în interdependența crescîndă între cîmpul cultural în care se operează omologarea și ierarhizarea valorilor artistice și piața pe care se efectuează tranzacțiile. Constituirea valorilor artistice contemporane, în dublul sens estetic și financiar al termenului, se efectuează prin articularea cîmpului artistic cu piața de artă. Prețul ratifică, în fapt, un travaliu non economic de credibilizare pe plan estetic, un travaliu de omologare a valorii realizat de către specialiști, adică de critici, istorici de artă contemporană, conservatori de muzeu, administratori ai artei și comisari de expoziții. Odată obținut pe piață, prețul facilitează și accelerează circulația și internaționalizarea judecății estetice.<sup>19</sup>

Problema artistului contemporan este, așadar, cea a afirmării și recunoașterii sale în acest nou context, iar întrebarea care se pune adesea este următoarea: ce strategii de acceptare sau de recunoaștere trebuie să adopte? Această problemă nu este doar una specific românească. În Franța, spre exemplu, după cum constată un istoric și teoretician al artei, Jean-Luc Chalumeau, artistul care vrea să facă carieră, adică să fie invitat să expună în marile instituții artistice, trebuie să fie mai întîi «aprobat» de către responsabilii instituțiilor internaționale de consacrare (conservatori, comisari/curatori, critici, etc.), iar dacă nu obține această aprobare, va fi marginalizat, indiferent de calitatea operei sale. În acest caz, artistul pare a avea la dispoziție două strategii de cîștigare a recunoașterii oficiale: fie să se supună modei internaționale, fabricînd tipurile de obiecte sau acțiuni considerate ca avînd aura «contemporaneității» (spre exemplu, cazul tînărului artist englez Damien Hirst); fie, dacă este adeptul tehnicilor tradiționale gen pictură pe pînză, să devină «insuportabil» pentru critici și, astfel, «interesant» (cazul lui Jean-Michel Alberola).<sup>20</sup>

În aceste condiții, ce poate face artistul român? Desigur, ar putea adopta una din cele două strategii amintite mai sus. Ori soluția ar putea fi valorificarea «avantajului local» sau, în alți termeni, a tradiției, și anume stăpînirea meseriei de artist, acea cunoaștere artizanală moștenită de la vechii maeștrii, acea «educație a ochiului și a mîinii», a cărei pierdere în Franța o deplîngeau, pe la începutul anilor 80, Claude Lévi-Strauss sau Jean Clair.<sup>21</sup> Aceasta trebuie să-și păstreze locul său afît ca obiect de studiu cît și ca obiect de reflecție. Vechea asociere metaforică între cultură și agricultură ar putea fi fertilă și în acest caz: gustului occidental actual pentru agricultura «bio» și savoarea produselor ecologice, în

<sup>19</sup> R. Moulin, *L'artiste, l'institution et le marché*, pp. 7-10, 205, 368; *De la valeur de l'art*, Paris, Flammarion, 1995. Această interdependență nu exclude însă existența unor confuzii complete ori a unor decalaje imense între valoarea artistică sau estetică și valoarea financiară a operelor. Faptul este subliniat și de către alți autori. Într-un text publicat în volumul *Sociologie de l'art*, Howard Becker evocă febra speculativă de pe piața artei contemporane și tehnicile publicitare și comerciale de «intoxicare» (*hype*) care permit umflarea reputațiilor și a cotelor noilor artiști la New York. Ipoteza sa este că acestea au fost făcute posibile de dispariția «comunității de gust» care mai înainte fixase reguli stabile, purtătoare de consens, pentru competiția artistică și pentru rivalitatea între amatorii de artă, mai puțin supuse în trecut decît astăzi influenței directe a operatorilor economici ai pieței de artă. H.S. Becker, «La distribution de l'art moderne», in: R. Moulin (ed.), *Sociologie de l'art* [1986], Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 433-446.

<sup>20</sup> Jean-Luc Chalumeau, «Mauvaise querelle sur l'art contemporain», *Le Monde*, 3 april 1997, p. 14.

<sup>21</sup> Cl. Lévi-Strauss, «Le métier perdu», *Le Débat*, 1981, nr. 10, pp. 5-8; Jean Clair, *Considérations sur l'état des beaux-arts. Critique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1983.

defavoarea celor insipid-industriale, ar putea să îi corespundă, în ordinea cultural-artistică, un apetit pentru forme artistice disprețuite sau abandonate mai înainte în Occident. De altfel, re-descoperirea și re-evaluarea meseriei de artist, a memoriei și a practicilor uitate este un contracurent important al artei occidentale actuale și un posibil termen de comparație pentru aspiranții sincronizării. Un argument în acest sens oferă și constatarea lui J.Clair, aceea că școlile europene (germană, italiană, engleză) care s-au impus pe piața internațională, sînt cele care și-au afirmat valorile culturale proprii, propria tradiție.<sup>22</sup> Pe de altă parte, consacrarea ca și invenția creatoare nu pot fi puse în formule ori reduse la aplicarea unor rețete garantate. Trebuie să observăm, alături de P-M. Menger,<sup>23</sup> faptul că specificațiile competenței artistice sau ale talentului se modifică în timp, pe măsură ce încorporează noile caracteristici ieșite din inovațiile reușite, valorizînd noile calități ale invenției artistice pe care le disting organizațiile, criticii și experții în cotații reputaționale. Dar, totodată, creatorii de valori și aspiranții la consacrare vor fi confrunțați neîncetat cu sfidarea/paradoxul *incertitudinii*: nimic din ceea ce survine ca nou autentic nu este lipsit de cauză, dar, cu toate acestea, nu este previzibil și nu încetează să surprindă; rezultatul activităților de creație este incert pentru toți, căci invenția creatoare dejoacă perpetuu orice explicație deterministă a cursului lucrurilor. Paradoxul este acela că inovațiile artistice care vor ajunge să se impună vor părea pe cît de surprinzătoare, pe atît de inevitabile. Iar speranța de succes le este promisă acelor care pot învăța, în cursul activității de creație însăși sau prin analiza procedurilor sale, a modurilor de organizare a muncii artistice, să reducă incertitudinea noului și să domesticească invenția, altfel spus să stăpînească atît regulile jocului cît și posibilele lor modificări.

---

<sup>22</sup> J. Clair, «Esthétique et politique», *Le Monde*, 8 mars 1997, p. 19.

<sup>23</sup> P-M. Menger, *Portrait de l'artiste en travailleur*, pp. 89-91.

**AUTOMATUL, LEUL ȘI BALERINA.  
RELAȚIA DINTRE KINESTEZIE ȘI TACTILITATE LA HUSSERL,  
STRAUS ȘI ÎN KINETOGRAFIA LUI RUDOLF VON LABAN**

**MĂDĂLINA DIACONU**

**ZUSAMMENFASSUNG.** Jeder Wahrnehmung liegen Kinästhesen zugrunde, doch tritt die Bewegung am deutlichsten im Tasten hervor. Untersucht wird hier die phänomenologische Auffassung vom Zusammenhang zwischen Tasten und Kinästhesen bei Husserl und Erwin Straus, im Vergleich zu der Tanzwissenschaft (Rudolf von Laban). Diese Interpretation wird teilweise durch andere Perspektiven ergänzt, die aus der pränatalen Anthropologie, Psychiatrie und den Ingenieurwissenschaften stammen. Das Vorbild ist bei Husserl die mechanische Bewegung zu Erkenntniszwecken; Straus entdeckt die Tierwelt und ihre appetitiven Bewegungen. Keine von diesen Analysen entspricht völlig dem Phänomen des Tanzes als Ausdruck der propriozeptiv empfundenen Harmonie zwischen dem Leib und seiner Welt.

La baza fiecărei percepții stau kinesteze, fie că este vorba de așa-numite "ghost gestures"<sup>1</sup>, microkinesteze inobservabile din exterior și săvârșite uneori inconștient de subiect, sau de macrokinesteze, mișcări vizibile ale membrelor corpului, modificări ale poziției corporale sau deplasarea întregului corp în spațiu. Cel mai clar apare mișcarea în cazul tactilității. În continuare voi aborda concepția fenomenologică despre relația dintre tactilitate și kinesteze la Husserl și Erwin Straus, comparându-le în principal cu teoria dansului a lui Rudolf von Laban, dar atrăgând în discuție și perspective venite din domeniul antropologiei pre- și perinatale, al roboticii și al psihiatriei. Punctul de vedere pe care-l reprezint este totuși, în cele din urmă, unul estetic, arătând că pînă astăzi fenomenologia a teoretizat mișcarea după paradigma mecanică (Husserl) sau după cea biologică (Straus), fără a se apropia în mod corespunzător de fenomenul dansului – nici chiar fenomenologia franceză contemporană care, prin Michel Henry și Renaud Barbaras, ajunge să metaforizeze tactilitatea și să conceapă mișcarea drept *désir*. O interpretare fenomenologică a dansului reprezintă, se pare, și la ora actuală doar un deziderat al unei estetici fenomenologice aplicate.

În 1925, David Katz sesiza faptul că "eigentlich fast alle spezifischen Tasteindrücke in der Bewegung geboren werden"<sup>2</sup>, dar adăuga imediat că în fenomenul tactilității are loc o convertire a kinestezelor într-un fenomen de altă natură: Mișcarea este condiția indispensabilă a producerii senzațiilor tactile, fără însă să se confunde cu acestea. (De pildă, pot simți cum mi se mișcă mîna și fără a atinge neapărat ceva.) Kinestezele

<sup>1</sup> Elizabeth A. Behnke – "Ghost Gestures: Phenomenological Investigations of Bodily Micromovements and Their Intercorporeal Implications", în: *Human Studies* 20, 1997, 181–201.

<sup>2</sup> David Katz – *Der Aufbau der Tastwelt*, Leipzig [ș.a.]: Barth, 1925, 67.

se referă la propriocepție, la conștiința de sine trupească, mai precis la senzația mișcării, așa cum este simțită ea "din interior"; dimpotrivă, senzațiile tactile sînt produse de obicei de corpuri străine și sînt raportate la obiect. Mai tîrziu, experimente biologice au pus în evidență *negativo modo* dependența hapticii de kinesteze, prin fenomenul adaptării receptorilor haptici.

### "The Tinman" – Husserl

*Originaritatea transcendențială și genetică: fătul.* Husserl abordează pe larg problema mișcării și a tactilității în ianuarie și februarie 1927, în însemnările făcute pentru cursul *Einführung in die Phänomenologie* din WS 1926/1927 (Hua XIV)<sup>3</sup>. Înainte însă de a mă referi la ele, aș dori să menționez măcar în treacăt una din presupuzițiile fundamentale a analizei husserliene a corporalității, formulată cît se poate de clar în notițele sale despre experiența de sine a trupului (*Selbsterfahrung des Leibes*) din 1921. Dacă, după cum se știe, corpul străin este perceput mai întîi drept lucru fizic și abia apoi este aperceput în trăsăturile sale somatologice printr-o prezentare intropatică (*einfühlende Apperzeption*), în experiența propriului trup succesiunea este inversă: în mod originar, percepția somatologică este prioritară față de percepția fizică a propriului trup. Mai întîi am experiența mea drept *fungierendes Subjekt*, ca centru al unui "pot" (*Ich kann*) și abia "apoi" îmi percep trupul fizic, drept un corp obiectiv, respectiv drept un lucru natural: autoaprecipția directă (*direkte Selbstapperzeption*) sau propriocepția este "die rein originale Selbsterfahrung"<sup>4</sup>. Prin aceasta fenomenologia s-a distanțat critic de psihologia obiectivă de inspirație carteziană.

Acest concept de originalitate lasă locul unei posibile rezerve critice: proiectele unei antropologii prenatale și perinatale, ca și psihologia genetică subliniază constituția – de această dată însă nu atît transcendențială, cît genetică – a eului din relația cu celelalte corpuri, îndeosebi cu trupul mamei. Același lucru este valabil și pentru primele mișcări, respectiv primele acte tactile ale fătului înainte de naștere. Cum însă nu dispunem de informații *directe* cu privire la propriocepția acestuia, ci doar de indicii quasi-behavioriste cu privire la dispoziția sa afectivă, voi lăsa aici principal deschisă problema dacă la început (genetic și/sau transcendențial) se află experiența propriului corp din interior sau faptul de a fi atins de celălalt (de mediul amniotic, respectiv de corpul mamei). Probabil răspunsul corect ar consta în afirmarea interdependenței și a concreșterii între experiența de sine și experiența celuilalt.

Revenind la analiza detaliată a mișcării și a tactilității din iarna anului 1927, Husserl menționează, ce-i drept, că fiecărui organ îi aparține un sistem kinestezic, însă totodată exemplifică fenomenul kinesteziei aproape exclusiv prin atingerea mîinii și prin deplasarea corpului.

*Eul și trupul.* Omul este după Husserl o unitate psihofizică, dar nu o simplă legătură inductivă între trup și eu, ci de la început eul este trupesc, în același timp corp natural și trup fenomenal. Relația dintre acestea este o coapartenență originară, care se manifestă concret prin prezență continuă (*ständiges Dabeisein*), în sensul că: "ich "ich überall bin, wo mein Leib ist, das einzige Objekt meines Wahrnehmungsfeldes [...], bei

<sup>3</sup> Edmund Husserl – *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil: 1921–1928*, Hua XIV, hg. v. Iso Kern, Den Haag: Nijhoff, 1973.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 468.

dem ich immerzu psychophysisch bin"<sup>5</sup>. Eul nu este pur și simplu localizat "în" trup, ci domnește (*waltet*) "asupra" trupului precum o sursă de forță și de energie subiectivă. Trupul însuși nu este doar purtătorul pasiv și *affizierbar* al unor câmpuri senzoriale, ci și agentul eficient în mediul său ambiant (*Umwelt*), trupul este *fungierend*. Iar aici intervine rolul kinestezelor pentru a accentua natura dublă și, prin aceasta, singularitatea trupului printre corpurile naturale.

*Atingerea de sine*. Intenționalitatea este cea care distinge percepția tactilă (*Tastwahrnehmung*) de senzația de atingere (*Berührungsempfindung*): în percepția tactilă mă concentrez asupra impresiilor tactile provenite de la obiect, în timp ce în senzația de atingere mă fixez asupra organului care atinge. În atingerea de sine, ca în exemplul clasic când mâna dreaptă îmi atinge mâna stângă, cele două tipuri de senzații ajung să se contopească, fără însă să anuleze distincția de principiu dintre ele. (Dovadă atunci când îmi ating o zonă amorțită a corpului sau acele *numb spots* ale propriocepției, părți mai puțin sensibile tactil, precum spatetele.)

Atingerea de sine este considerată de Husserl drept primul pas în constituirea spațiului prin kinesteze. Atingerea apare drept suprimarea distanțelor, *Ent-Fernung*, preschimbarea depărtării în apropiere prin propria mișcare corporală. Propriul corp nu poate fi confundat cu nici un alt corp exterior din cel puțin trei motive: 1. Este singurul care nu are perspective. 2. Obiectul perceput este prezent numai intermitent, în momentul actual al percepției, în timp ce trupul este *întotdeauna* prezent. 3. Trupul este fundamentul constituirii spațiului, punctul zero al spațiului (*Nullpunkt*) și singurul *Nullkörper*. Totuși, despre propriul trup nu obțin în mod direct perceptiv decât o imagine vizual-tactilă incompletă; trupul fiindu-mi atât de aproape, drept *das Nächste*, prin chiar aceasta mă împiedică să-l investighez pe deplin.

*Constituirea spațiului*. Mai întâi trupul este dat în repaos în spațialitatea sa originară, respectiv ca stînd în centrul unui spațiu orientat și heterogen. El este "der Null der Orientierung", "der Nullpunkt meines jeweiligen Erfahrungsfeldes"<sup>6</sup>. Pornind de la el și prin kinestezele sale este constituit (după Husserl, "realizat" – *verwirklicht*) mai întâi spațiul apropiat, ca sistem neomogen de poziții, prin atingerea tuturor locurilor accesibile prin răsucire, apoi spațiul omogen, prin kinesteze ale distanței (locomotie) și prin tranziția de la un spațiu apropiat la următorul. Spațiul apropiat este constituit mai întâi din direcții: sus și jos, la dreapta și la stînga. Aceste direcții sînt orientate; la baza vectorilor trupului activ sau tocmai kinestezele: trupul se poate întoarce la dreapta și la stînga, se poate întinde sau ghemui, la fel și membrele sale.

În funcție de trup sînt orientate, așadar, lucrurile înconjurătoare. În acest sistem fiecare obiect perceptibil ocupă o anumită poziție, dar – spre deosebire de acea *Verlässlichkeit* a propriului trup, care este prezent în orice act al nostru – lucrurile pot să ne scape "din mâini", să ne alunece "printre degete", respectiv să dispară din spațiul apropiat și să revină în el. Lucrurile nu ne stau oricînd la dispoziție, prezența este dublată de absență. A fi la îndemînă (*zuhanden sein*) înseamnă doar că ele sînt *în principiu* accesibile în spațiul apropiat. Formula cheie a subiectului husserlian este, ca și mai tîrziu la Michel Henry: *Ich kann*.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 457; vezi și *ibidem*, 455.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 511, 455, 547.

*Libertate și putere.* Mobilitatea trupească este înțeleasă drept libertate. Husserl folosește metafora celulei pentru a caracteriza subiectul static, care dispune, ce-i drept, de un "pot" perceptiv, însă acesta este limitat la spațiul apropiat:

"Ich kann alles in der Zelle sehen und durch meine Kinästhesen, die sonst mir zur Verfügung stehen, von allen Seiten sehen und kann auch alles unmittelbar zulänglich tasten und als widerstehend erfahren."<sup>7</sup>

Se observă că, dintre toate modalitățile perceptive, trupul husserlian nu cunoaște decît văzul și tactilitatea (de pildă, celula nu miroase și nici nu reproduce ecoul propriei voci). Evidentă este și o trăsătură quasi-claustrofobă: Husserl nu cunoaște apropierea decît ca încarcerare, iar nu ca o caldă intimitate plină de încredere; spațiul apropiat este o celulă, nu și o placentă. De aceea mișcarea firească a subiectului este să-și spargă zidurile, să atingă noi granițe; este gestul expansionist de cucerire a spațiului sau – cu o expresie a lui Merleau-Ponty – *la défénéstration*.

În al doilea moment, "[d]ie Mauern fallen, ich sehe in «weite Fernen»"<sup>8</sup>, chiar dacă subiectul nu dispune încă de kinesteze de distanță. Astfel, cîmpul perceptiv este mult mai amplu decît spațiul "celulei" și totuși, atît timp cît nu mă nu pot deplasa spre lucrurile vizibile, nici nu le pot atinge: libertatea îmi este încă limitată. Doar pipăindu-le, pot constata rezistența și, deci, realitatea lucrurilor, reia Husserl un argument uzual în filosofia de la sfîrșitul secolului al XIX-lea. Kinestezele de apropiere și de distanță realizează așa-numita sferă a puterii mele, în sensul că pot în principiu să ocup orice poziție și (prin percepția mea) să fiu pretutindeni. Prezența, puterea și libertatea sînt indisociabile. Lipsesc la Husserl orice mîngîiere tandră și orice atingere marcată de diferența sexuală; celălalt apare doar ca o persoană abstractă și anonimă, drept un concurent potențial:

"Im Tastsinn kann ich ein ähnliches Aussenkörperliches finden als wie meines (ein Mensch neben mir). Zu jedem kann ich hinkommen, und wenn es seinen Platz verlässt, dessen Platz einnehmen."<sup>9</sup>

*Atingere și privire.* Tactilitatea este considerată de Husserl drept experiența paradigmatică a apropierii, fiindu-i contrapusă în acest sens privirii, ca simț exemplar al distanței. Lumea reprezintă o "scenă" pentru subiectul privitor; dimpotrivă, obiectul tactilității este lumea drept "cîmp de acțiune" – de aceea, kinestezele trec în prim-planul analizei husserliene a tactilității. Chiar dacă văzul și tactilitatea se susțin reciproc, mobilitatea este considerată specifică tactilității. Mai mult, se ajunge chiar ca și urmărirea cu privirea a mișcărilor să fie descrisă drept o atingere virtuală, drept "ein sukzessives visuelles Abtasten"<sup>10</sup>. Tactilitatea este simțul mișcării și al realității.

*Automatul.* Și totuși, așa cum este prezentată de Husserl, mișcarea lasă o impresie ireală, precum deplasările unui robot sau ale unei figuri animate pe computer, ca în următorul exemplu:

<sup>7</sup> *Ibidem*, 550.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 517.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 536.

"Alle Aussendinge sind orientiert um den Leibkörper als Nullding. Die Lokomotion als dreidimensionale homogene Mannigfaltigkeit, von jeder Stelle aus eine zweidimensionale zyklische Mannigfaltigkeit von möglichen kinästhetischen Bewegungsstrahlen: Drehung um einen Drehpunkt und geradehin in einer Richtung Fortgehen."<sup>11</sup>

Semnificativă este și definiția corpului în mișcare drept o "locomotivă"<sup>12</sup>. Lipsește din analizele lui Husserl orice referire la contextul concret al săvârșirii kinestezei. Nici curiozitatea, nici plăcerea nu pun în mișcare subiectul. Fenomenul durerii este amintit doar incidental. Nici teama, nici precauția ori nerăbdarea nu însoțesc aceste mișcări abstracte, pe care fostul matematician le descrie doar în funcție de direcția lor. Subiectul măsoară cu pași regulați spațiul; deplasarea sa este continuă și omogenă. Nici inima nu-i gonește când aleargă, nu se împiedică niciodată și nu alunecă. De altfel Husserl nu acordă nici o atenție însușirilor solului. Spațiul este abstract. Mișcările mâinii sînt descrise în mod repetat drept o formă de mers, însă niciodată invers: piciorul e doar o roată care se mișcă, nu însă un membru al corpului care simte tactil terenul. Locomoția nu înseamnă nimic altceva decît schimbare a locului, a orientării, modificarea treptată a perspectivei și a obiectelor ce intră în aceasta. Subiectul își calculează kinestezele necesare parcă pentru a lovi o țintă. Contează nu *modalitatea* deplasării, ci doar *putința* de a o face.

Se impune aici de la sine o asociere cu robotica tactilă: și așa-numita Utah-MIT Dextrous Hand (o mîină artificială cu mai multe degete) *poate* să apuce obiecte, să pipăie suprafețe și să se miște de-a lungul formei tactile (este deci aptă de stereognoză). De asemenea, robotica tactilă deosebește între "tactil" și "kinestezie"; primul se referă la "cutaneous information", cel de-al doilea la "processing of inputs embedded in muscles, tendons and joints"<sup>13</sup>. Dimpotrivă, Husserl subordonează tactilitatea kinestezelor, uifînd chiar atingerea în favoarea mișcării, drept condiția de posibilitate a acesteia.

*Bolnavul*. Interpretarea menționată anterior a mobilității drept extindere pozitivă a granițelor corporale ale subiectului este confirmată negativ atunci cînd libertatea de mișcare este îngădită, fie că ne amortesc membrele, în caz de paralizie ori din teama de atingere. Ultimul fenomen, ce-i drept destul de rar, survine în disfuncția cunoscută drept "folie du doute avec délire du toucher", teoretizată în a doua jumătate a secolului al XIX-lea de Henri Legrand du Saulle<sup>14</sup>. Ea poate lua forme paroxistice sau poate deveni patologic-cronică. Indivizii atinși de delirul atingerii se tem să atingă anumite obiecte, pentru a nu se infecta datorită murdăriei sau toxicității acestora. Bolnavii evită contactele fizice și suferă de manii igienice. Se ajunge chiar la excentricități, precum persoana care, după 30 ani de maladie, "en était venu à ne plus vouloir marcher que sur

<sup>11</sup> *Ibidem*, 554.

<sup>12</sup> Vezi *ibidem*, 515: "die lokomotive (!) meines Leibkörpers".

<sup>13</sup> Peter K. Allen, Paul Michelman and Kenneth S. Roberts – "Experiments in Active Haptic Perception with the Utah-MIT Dextrous Hand", în: *Advanced Tactile Sensing for Robotics*, ed. by Howard R. Nicholls, Singapore, New Jersey, London, etc.: World Scientific, 1992, 249–271; Susan J. Lederman and Dianne T. Pawluk – "Lessons from the Study of Biological Touch for Robotic Tactile Sensing", în: *ibidem*, 152.

<sup>14</sup> Henri Legrand du Saulle – *La folie du doute avec délire du toucher; suivi de De l'état mental des habitants de Paris pendant les événements de 1870–1871*, introduction par Prof. Pierre Pichot, Toulouse: Privat, 1998, mai ales 39–42.

une seule des lames du parquet de sa chambre"<sup>15</sup>. Indivizii se izolează, nu mai părăsesc camera, toate mișcările li se încetinesc pînă la imobilitate. De această maladie suferă toți cei ce "marchent sur la pointe des pieds et choisissent en quelque sorte les lames du parquet ou les pavés sur lesquels ils vont se poser, prennent pour s'asseoir les précautions les plus puérides, ne passent que de côté à travers une porte, s'enveloppent la main pour toucher un objet métallique, ne poussent plus les portes qu'avec le pied, n'ouvrent ni ne ferment leurs fenêtres" etc.<sup>16</sup> Orice atingere presupune și faptul de a fi atins; or, cu toate meritele sale evidente, analiza husserliană ignoră acest aspect al vulnerabilității (tactile a) subiectului.

### Leul flămînd – Straus

Erwin Straus atenuază perspectiva transcendențială husserliană, prin includerea referirilor la *Lebenswelt* și la situațiile concrete de viață<sup>17</sup>. În centrul analizelor sale se află fenomenul trăit al auto-mișcării (*Sichbewegen*). Adversarul principal al lui Straus îl constituie psihologia obiectivă, atomistă. Pe linie carteziană, aceasta neagă prezența sinelui și teoretizează doar corpurile puse în mișcare, nu și trupul ce *se* mișcă, explicînd mișcările oamenilor și ale animalelor în mod cauzal-mecanic, ca reacție anatomică locală la un stimul exterior, deci după modelul naturii neînsuflețite.

Dimpotrivă, Straus propune, în spirit fenomenologic, revenirea la opinia comună: nu ochiul vede, ci eu sînt cel ce văd, iar nu mușchiul este cel ce "se" mișcă singur, ci organismul, prin intermediul acestuia. Perspectiva lui Straus este holistă: după el, ființa vie se află de la început ca totalitate într-o relație totală cu lumea în ansamblul ei. De aceea, orice senzație sau mișcare nu sînt decît secvențe abstrase dintr-un proces complex și viu, simple limitări mentale ale acesteia. Concretă este totalitatea. Organismul nu este nici un corp izolat în lume, nici sinteza abstractă a unor acte punctuale. Mai întîi devin conștient de propriul trup doar delimitîndu-l de ceea ce nu este el; în al doilea rînd, eul are o întindere spațială și temporală (ultima sub forma devenirii), unitatea sa întinzîndu-se pe tot parcursul vieții.

Spre deosebire de Husserl, exemplele predilecte ale lui Straus sînt luate din lumea animalelor: o găină care scurmă, o pasăre care culege un bob, un cîine și un iepure ce sapă în pămînt etc. sînt personajele sale principale, ba chiar și un leu în cușcă, ce vede cum se apropie hrana:

"Jeder, der einmal einer Raubtierfütterung beigewohnt hat, wird sich daran erinnern, wie die Tiere schon lange vor der festgesetzten Zeit unruhig wurden, wie diese Unruhe bei dem Herannahen der Wärter mit den Fleischkarren immer mehr wuchs, wie die Tiere sich, wenn die Reihe an sie kam, eines nach dem anderen aufrichteten und mit den Tatzen zwischen den Gitterstäben hindurch wild nach den Fleischstücken langten, die vor ihnen auf einer Stange hochgehalten wurden."<sup>18</sup>

<sup>15</sup> *Ibidem*, 42.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Erwin Straus – *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, Reprint der 2., vermehrten Auflage, Berlin, Heidelberg, New York, Tokyo: [1978], 385.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 63.

De fiecare dată avem de-a face cu un animal care se mișcă într-o situație concretă. Mișcările sale au nu numai un sens (în cazul leului, satisfacerea unei nevoi vitale), ci și o stare anterioară, un punct de plecare al organismului (foamea). Mișcarea nu este declanșată de un simplu stimul fizic, ci de unul cu semnificație vitală pentru subiect. Subiectul activ al lui Husserl devine reactiv, iar în locul actului unui subiect conștient, cognitiv asistăm la reacții instinctuale, desfășurate într-o temporalitate și spațialitate concrete și eterogene. Ca și pentru Husserl, spațiul este orientat în jurul trupului drept corp-zero; pentru leul ce vede mîncarea apropiindu-se, spațiul nu este izomorf și izotrop, ci se organizează după vectori apetitivi. La rîndul său, timpul se împarte între un *nu încă* (așteptare), actualitate și un *nu mai*. Intenționalitatea husserliană, ca reprezentare a scopului mișcării, este completată de Straus prin reprezentarea inițială (*Start-Vorstellung*) în situația respectivă: "Wir können nur das wollen, wünschen, begehren, was wir noch nicht haben oder sind."<sup>19</sup> Este evident atunci că modelul mișcării îl constituie pentru Straus cea apetitivă, animală, care se întinde între dorință și satisfacerea ei. În fine, o contribuție însemnată a lui Straus în discutarea acestei teme rezidă în integrarea timpului în conceperea spațiului, ca atunci cînd afirmă că "acolo", ca țintă a unei mișcări, este un punct îndepărtat nu numai spațial, ci și temporal.

Intenționalitatea cunoscătoare constituia, la Husserl, spațiul îndepărtat omogen prin observație și locomoție. Animalul nu cunoaște, după Straus, percepția obiectivă și generalizatoare, ci este capabil doar de senzații și acțiuni momentane, subiective și nemijlocite. Kinestezele de apropiere și de îndepărtare – principalele forme ale mișcării la Husserl – sînt dirijate de intenția de a se uni cu obiectul rîvnit sau de a se separa de cel ce provoacă teamă sau dezgust. Animalul posedă doar un "symbiotisches Verstehen": "Das tierische Verstehen ist ein Folgen und Fliehen, ein Verstehen des Lockenden und Schreckenden."<sup>20</sup> Ca și la Heidegger, animalul se află *în* mijlocul lumii, mai precis, el are doar o *Umwelt*, iar nu o lume propriu-zisă și nu este capabil de *Vorstellungen* ale acesteia, întrucît nu se poate distanța, prin gîndire și judecăți, de mediul său. Subiectul husserlian putea cerceta, atingînd, în toate direcțiile; subiectul lui Straus poate fi atins și afectat (*betroffen*) din toate direcțiile. În ce privește dubletul vectorialității patice (*Sich-Trennen und Sich-Einigen*), aceasta are drept corelate obiectuale "simpaticul" (*das Sympatische*), în cazul atracției, și "antipaticul" (*das Antipatische*), pentru respingere. Sensibilitatea însăși este definită drept o trăire simpatetică. Mai tîrziu, Hubert Tellenbach va menționa în mod similar în fenomenologia sa a simțului oral efecte "attractive" (*attrahierend*) și "dis-tractive" (*distrahierend*) ale mirosurilor<sup>21</sup>.

În orice caz, în pofida corelației imanente și funcționale dintre senzația tactilă și cea kinestezică, Straus menține deosebirea lor *de jure*, care devine și fenomenală în cazul golului sau al nimicului (*Leere*). Dacă pentru Husserl tactilitatea era simțul realității pur și simplu, totul fiind în principiu (prin mișcare) accesibil și, deci, potențial prezent, Straus evidențiază pe bună dreptate rolul relativ autonom al absenței în constituirea tactilității:

<sup>19</sup> *Ibidem*, 274.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 200.

<sup>21</sup> Hubert Tellenbach – *Geschmack und Atmosphäre. Medien menschlichen Elementarkontaktes*. Mit einem Vorwort von F. J. J. Buytendijk. Salzburg: Otto Müller, 1968.

"Die Tastbewegung beginnt mit der Annäherung aus dem Leeren und endet mit einem Weitergreifen in das Leere. Ob ich einen Gegenstand prüfend betaste oder unversehens auf ihn stoße – ich nähere mich ihm in beiden Fällen aus dem Leeren."<sup>22</sup>

Prezența însăși devine astfel un fel de insulă în mijlocul golului: "Der Widerstand unterbricht die ins Leere greifende Tastbewegung."<sup>23</sup> Analiza husserliană a atingerii și a mișcării este tipică pentru un subiect oculo-centric. Straus se apropie de fapt mai mult de tactilitatea ca atare, independentă de văz – așa cum o trăiește, de pildă, un orb. Împotriva concepției larg răspândite în psihologie, după care spațialitatea corespunde doar vizualității, Straus argumentează că *fiecărui* simț îi corespunde o modalitate proprie a spațialității și că aceasta este, de fiecare dată, legată de o formă specifică de gol. În particular, atingerea este esențialmente fragmentară, altfel spus, sinteza momentelor ei parțiale rămîne pînă la capăt deschisă.

De asemenea, invers decît Husserl, care concepea atingerea cu mîinile drept un fel de mers sau parcurgere a distanțelor, Straus prezintă mersul însuși drept o pipăire cu piciorul. Facem un pas în gol atunci cînd ne este contrazisă așteptarea solului ferm sub picioare, iar dacă alunecăm, de vină este chiar suprafața pe care pășim. Ce-i drept, tipul de mișcare influențează modul cum resimțim aceleași însușiri tactile: după exemplul lui Straus, altfel simțim alunecuşul atunci cînd cădem și încercăm în van să ne ridicăm și altfel cînd încercăm atent cu piciorul calitatea solului. Mișcarea impersonală a subiectului husserlian, amintind de o mutare pe o tablă de șah, se modulează la Straus: nu ne mai deplasăm pur și simplu, ci pășim, ne împiedicăm, înotăm, alunecăm, sărim și dansăm – este descoperită *modalitatea* mișcării. Straus afirmă chiar că nu învățăm de fapt mișcări, ci modalități de a săvîrși o mișcare, și anume nu ca o succesiune de momente, ci de la început ca o totalitate. Abilitatea sau inabilitatea kinestezică de a aprecia corect unitățile de măsură ale mișcării (lungime și direcție, ritm și moment al săvîrșirii ei) duc la o mișcare "grațioasă" sau, dimpotrivă, la una "neîndemînică". Cele două se disting și prin relația dintre sfîrșitul și limita unei mișcări: În cazul mișcării mecanice, sfîrșitul este exterior mișcării ca atare, care este, de aceea, lipsită de sens. Dimpotrivă, în mișcarea vie (*lebendige Bewegung*), granița îi aparține firesc mișcării, ca un fel de încheiere naturală a ei. În primul caz, mișcarea este săvîrșită într-un spațiu omogen, iar întreruperea ei e dictată de legi naturale. Mișcarea vie se întinde de "aici" "acolo", în cadrul unui "peisaj" concret, și ajunge la capăt cînd și-a împlinit intenția. Mai precis, grațioase sînt mișcările ființelor vii care actualizează într-o formă particulară însuși fluxul integral al vieții. Spațiul și timpul nu mai sînt acum separate, ci armonizate și desprinse, drept abstracțiuni, dintr-o relație de totalitate a omului sau a animalului cu lumea sa în ansamblu. Un fenomen spațio-temporal nu este, pentru Straus, numai direcția, ci și ritmul mișcării. Mișcarea vie culminează, după Straus, în dans, unde unitatea dintre senzație (respectiv tactilitate) și mișcare, dintre timp și spațiu devine totală.

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, 406.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

### Balerina – Rudolf von Laban

Dansul este o succesiune de mișcări corporale și de atingeri cu caracter intențional – și totuși nu servește cunoașterii. De asemenea, el stilizează cultural și formal o reacție naturală, mai precis mișcarea nemijlocită la ascultarea muzicii – și totuși nu servește nevoilor vitale. Dansul este, cu un termen al lui Kant, "dezinteresat" și, deci, un fenomen "estetic". De aici rezultă faptul că analizele rezumate pînă acum ale mișcării și tactilității în fenomenologia lui Husserl și Straus nu pot fi aplicate decît în mod limitat în teoria dansului.

În paralel cu considerațiile lui Husserl despre kinesteze, în 1926, teoreticianul dansului modern Rudolf von Laban a început să elaboreze o scriere a mișcărilor coregrafice care ulterior, sub numele de *Kinetografie* sau (în SUA) *Labanotation*, va cunoaște o largă răspîndire și va fi utilizată în dans și în medicină, în pedagogie și în industrie. Independent de istoria elaborării ei, în forma sa finală, kinetografia constă practic din 40 de semne, care analizează motorica extrem de complexă a dansatorilor. Autorul justifică ulterior necesitatea notării mișcărilor prin caracterul complicat al descrierii lor verbale. Spre exemplu, pentru a descrie un "simplu" pas, trebuie precizat cu ce picior se pășește, în ce direcție, ce lungime și durată are pasul și ce înălțime are poziția piciorului. Unui pas elementar îi corespunde pentru coregraf o expunere de genul: "rechter Schritt vorwärts, normale Länge, doppelt so schnell wie der vorangehende Schritt, ankommend auf den Fußballen bei gestrecktem Bein"<sup>24</sup>. Prin reprezentarea sa grafică, această descriere este considerabil simplificată. În kinetografie acest lucru presupune înscrierea mișcării într-o casetă dreptunghiulară, împărțită în jumătate pe verticală în două jumătăți, corespunzătoare părții stîngi și celei drepte a corpului. Linia mediană este, la rîndul ei, divizată în mod regulat: aceste unități marchează durata și fac posibilă desfășurarea paralelă a diagramelor de mișcare cu partitura muzicală. Poziția segmentelor verticale din interiorul sau din afara casetei (numite linii de mișcare) indică mișcări ale picioarelor, ale brațelor sau mîinilor sau doar ale trunchiului în general; lungimea lor indică durata mișcărilor. Există apoi semne pentru fiecare parte mobilă a corpului și pentru fiecare articulație.

Laban distinge următoarele tipuri de mișcare: *mișcarea fundamentală* a unei anumite părți a corpului; *atingerea*, "wenn das Ende eines sich bewegenden Teils einen Gegenstand berührt"<sup>25</sup>; *transferul* sau schimbarea centrului de greutate; *apucarea*; *"plimbarea"* (conține mai multe transferuri succesive, ca atunci cînd cineva face mai mulți pași sau cînd merge în mîini pe un spalier orizontal); *ridicarea*, cînd corpul rămîne pentru scurt timp fără sprijin în aer (în timpul unui salt sau al unor piruete aeriene; ridicarea începe printr-o lansare elastică și se încheie cu o aterizare); *lansarea* sau *ricoșeul* este opusul atingerii, avînd drept efect respingerea a ceva sau cuiva; în fine, *balansarea* sau *pendularea*, cînd unul sau mai multe membre ale corpului atîrnă pasiv și sînt puse în mișcare printr-un val de mișcări de deasupra părții pasive.

<sup>24</sup> Rudolf von Laban – *Kinetografie – Labanotation. Einführung in die Grundbegriffe der Bewegungs- und Tanzschrift*, hg. und bearb. von Claude Perrottet, Wilhelmshaven: Florian Noetzel, Verlag der Heinrichshofen-Bücher, 1995 (Reprint der Auflage von 1955).

<sup>25</sup> *Ibidem*, 27.

*Mișcare și atingere.* Tactilitatea survine în atingere și în lansare, în apucare și în purtare (de pildă, a partenerii). În centrul atenției stă însă în dans modalitatea de săvârșire a mișcării și, de aceea, putem presupune chiar că dansatorii își conștientizează impresiile tactile doar atunci când ele surprind sau când împiedică mișcarea. În kinetografie, semnul de atingere face parte din categoria semnelor de relație (*Beziehungszeichen*) și este un arc orizontal, la capătul căruia sînt indicate părțile care intră în contact. Semne suplimentare se referă la faptul dacă în atingere ambele părți sînt active sau doar una, dacă atingerea constă în alunecarea de-a lungul unei suprafețe sau într-o întrepătrundere (de pildă, a degetelor ambelor mîini). Contactul însoțit de apucare este redat grafic printr-o combinație între semnul de atingere și cel despre caracterul "strîmt" al mișcării. Un caz particular al atingerii constă în ridicarea sau doar sprijinirea partenerului/partenerii, atunci când o altă persoană se apropie de subiect, este sprijinită scurtă vreme și apoi iar se îndepărtează; și ridicarea și sprijinirea presupun apucarea. Mai departe, întîlnirea partenerilor este pregătită de așa-numita "adresare" (*Adresse*), referitoare la orientarea partenerilor în spațiu. Semnul de adresare pleacă de la partea corpului care "privește" spre partener (cap, mîină etc.) și se termină sub forma unei cupe la acea parte a corpului partenerului cu care se stabilește relația.

*Spațialitatea.* Punctul de început al mișcării este "locul" (*Platz*), respectiv acel loc de pe sol aflat exact sub centrul de greutate. În acest punct zero al mișcării, corpul se află într-o anumită poziție, joasă, mediană sau ridicată (*Platz-tief, Platz-Mitte, Platz-hoch*), în funcție dacă persoana este ghemuită sau stă în picioare. Direcția de mișcare se obține prin combinarea a șase direcții fundamentale, orientate după corpul dansatorului, drept punct zero: sus, jos, înainte, înapoi, la stînga și la dreapta (de pildă, înainte-jos sau la stînga-înainte-jos). Un rol în săvîrșirea precisă a mișcării îl au și așa-numitele puncte nodale (*Angelpunkte*) sau centre de direcție (*Richtungszentren*) din articulații:

"Eine Armbewegung nach «vor» führt in der Höhe des natürlichen Angelpunkts des Arms, d. h. der Schulter, vor dieselbe hin, währenddem eine Beinbewegung nach «vor» in der Höhe der Hüfte vor dieselbe hinführt."<sup>26</sup>

Modele coregrafice iau naștere atît din modele ale solului (deci dintr-o succesiune de pași în anumite direcții), cît și din modele aeriene (schițate cu ajutorul brațelor sau al picioarelor), din schimbări de fronturi (prin îndreptarea corpului în diferite direcții) și prin variațiuni de motive (respectiv prin "bedeutungsvolle Wechsel von Körperstellungen im Raum")<sup>27</sup>. Schimbarea fronturilor se obține prin răsuciri, desemnate prin semne specifice. Spațiul este însă constituit nu numai prin mișcări concrete, ci și static, prin "privirea" (*Blicken*) corpului; teoria dansului menționează că anumite părți ale corpului, de la cap și palme pînă la călcîie, pot "privi" în diverse direcții, în funcție de mobilitatea lor fiziologică.

*Tetrada corporală.* Referitor la modalitatea mișcării, kinetografia distinge nu numai între mișcări accentuate puternic sau slab, ci nuanțează și calitativ mișcările prin "semnele de impuls" (*Antriebs-Zeichen*), referitoare la impulsul interior al unei mișcări. Din această perspectivă, trupul este descris drept un corp energetic. Și Husserl menționează

<sup>26</sup> *Ibidem*, 43.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

ocazional energia subiectivă a trupului drept sursă de mișcare, arătând că modalitatea mișcării (de pildă, rapiditatea ei) are drept corelat obiectiv energia fizică a kinestezei. Totuși, Husserl și filosofii în general nu sînt interesați de *modalitatea* mișcării. Invers în dans: în ce privește problema impulsului menționat de Laban, pe dansator nu-l interesează să elucideze *natura* impulsului kinestezic și nici măcar *cum* arată pentru un spectator ritmurile și formele exterioare ale mișcărilor sale, ci semnele impulsului se referă la modul *cum* se raportează subiectul în mișcare la "forțele" ce-l locuiesc, respectiv care este *atitudinea* sa.

Calitatea mișcării este determinată de patru factori ai impulsului: gravitația, timpul, spațiul și fluxul. După atitudinea față de gravitație se disting mișcări energice (grele) și delicate (ușoare). În funcție de timp, avem mișcări bruște (spontane) sau treptate. În raport cu spațiul, mișcarea poate fi directă și punctuală sau flexibilă, învăluitoare și rotunjită. În fine, în funcție de fluxul mișcării, aceasta este "legată" (stopată, stagnată) sau "liberă" (continuă și curgătoare). Din combinația acestor calități de bază iau naștere cele opt acțiuni fundamentale ale impulsului: lovirea (*Stoßen* – energică, bruscă și directă), plutirea (*Schweben* – delicată, treptată și flexibilă), apăsarea (*Drücken* – energică, directă și treptată), filfierea (*Flattern* – delicată, bruscă și flexibilă), stoarcerea (*Wringen* – energică, treptată și flexibilă), tamponarea (*Tupfen* – delicată, bruscă și directă), biciuirea (*Peitschen* – energică, bruscă și flexibilă) și alunecarea (*Gleiten* – delicată, treptată și directă). Nici una din analizele fenomenologice ale mișcării cunoscute mie nu ating o asemenea precizie.

Avînd în vedere faptul că semnele impulsului au fost dezvoltate de Laban pornind de la o cruce, este, desigur, ispititoare considerarea lor, cu un termen preluat de la Heidegger, drept o tetradă corporală (*leibliches Geviert*) a omului. Reamintim că tetrada heidegeriană lega divinitii de muritori și pămîntul cu cerul (în *Beiträge zur Philosophie*, cu lumea); în centrul său sta *Dasein*-ul. În teoria lui Laban, omul devine trup, și anume în sensul fenomenologic, care distinge *den fungierenden Leib* de corpul pasiv. Prin aceasta omul nu-și pierde la Laban natura de *Da-sein*: atitudinea interioară față de forțele kinestezice și, deci, propriocepția, esențiale în compunerea și în corectarea mișcării de către dansator, n-ar fi posibile dacă omul n-ar fi absolut prezent în momentul săvîrșirii acțiunii la "locul" (*Platz*) său, ca punct zero. Cripticul pămînt al lui Heidegger este în-trupat și interiorizat. În locul muritorilor și al divinitilor intervine timpul, ca spontaneitate și curgere. Lumea (respectiv cerul) *Geviert*-ului devine o relație cu spațiul. În fine, prin atitudinea față de propriul flux al trăirii, Laban pare să se apropie mai mult de Husserl decît de Heidegger. Deosebiriile dintre Husserl și Laban în conceperea modalității mișcării rămîn totuși de netrecut. Și acolo unde Husserl menționează "das Stossen, Schieben, das Ergreifen, das mit einem Ergriffenen und dadurch mit dem Leib Verbundenen ein anderes Objekt Stossen und Schlagen"<sup>28</sup> (deci acțiunea mediată), acestea apar doar drept forme ale puterii practice ale trupului în lume, respectiv se referă la acțiuni cauzale ale corpului obiectiv uman asupra lucrurilor inanimate. Eul husserlian nu atinge nici o persoană, nici una nu este împinsă, respinsă, bătută sau chiar violentată de el, omul este singur în univers, civilizator, dar cumva trist, precum Robinson Crusoe

<sup>28</sup> Hua XIV, 449 sq.

înainte de a-l întâlni pe Vineri. Eul husserlian nu se atinge decât pe sine, dar uneori, în loc să-și celebreze mobilitatea drept libertate și să bucure de ea, el se lamentează (ce-i drept, într-un fragment șters ulterior) că imaginea tactilă despre propriul trup nu poate fi decât incompletă și că-i rămân "Teile, zu denen ich schlecht zukann, wie zum Rücken"<sup>29</sup>: eul husserlian este înțepenit în corporalitatea sa precum omul de tinichea din povestea *Vrăjitorului din Oz*.

Interpretarea husserliană a mișcării și a atingerii era quasi-matematică; Straus a descoperit lumea animală, cu mișcărilor ei apetitive; ceea ce lipsește încă în fenomenologie este reflectarea asupra modalității mișcării dezinteresate, nu ca pură manifestare a vieții, respectiv a unui surplus vital, ci ca expresie a unei armonii, resimțite proprioceptiv, între trup și lume.

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, 517.

## DIRE CE QUI NE PEUT PAS ETRE DIT. LA PHENOMENOLOGIE DU LANGAGE DE LEVINAS DANS AUTREMENT QU'ETRE OU AU-DELA DE L'ESSENCE

ATTILA SZIGETI

**ABSTRACT.** *Saying what can't be Said. The Levinasian Phenomenology of Language in Otherwise than Being or Beyond the Essence.* The article analyzes the phenomenology of language developed by Levinas in his second major work, *Otherwise than Being*, where language is described not as the opposition of two different kind of languages, but as the original ambiguity of the two dimensions of the same language: the phenomenological/ontological Said and the ethical Saying. Levinas criticize the phenomenological Said, identified with the designative function of language, for acting, by the sense-giving of an originally linguistic intentionality, as a logical-eidetical idealization of the phenomena. To the ambiguity of the predicative proposition (the ontological Said) corresponds, on the one hand, the Heideggerian ontological difference between being and entities, reinterpreted by Levinas as the amphibology of the verb and the name, and on the other hand, the fact that the ethical difference is revealed through the ontological. Finally, the response of the responsibility (the ethical Saying), is analyzed both as the inversion of the husserlian egology of the meaning by a responsive heterology, and – from the aspect of the diachronical temporality – as a passive response to an an-archic appeal coming from a past who was never present, response which also accomplish the linguistic singularisation of the subject.

L'une des nouveautés décisives de l'*Autrement qu'être* dans l'ensemble de l'œuvre lévinasien est sans doute l'élaboration d'une phénoménologie explicite du langage. Cette phénoménologie du langage se veut une réponse à la difficulté centrale du premier œuvre majeure, *Totalité et Infini*: celle de l'attestation de l'autonomie, d'abord, du langage éthique de la relation avec autrui, et ensuite, du métalangage qui décrit ce langage éthique, du discours philosophique lui-même, par rapport au langage ontologique ou phénoménologique. Cette difficulté se traduit dans la terminologie de Lévinas par l'introduction d'un nouveau couple conceptuel, celui du *Dire/Dit*, où le Dire correspond à la signifiante éthique originaire (plus exactement «pré-originaire») de tout langage, tandis que le Dit reflète la signification phénoménologique ou ontologique du langage. Si les écrits antérieurs à la publication du deuxième œuvre majeure – comme par exemple «Langage et proximité» (1967) – présentent encore le Dire éthique dans une opposition décidée avec le Dit phénoménologique ou ontologique, dans *Autrement qu'être* la relation du Dire au Dit sera déjà envisagée non pas comme une opposition, mais comme une sorte de *corrélation* ou plutôt comme l'*ambiguïté* originaire des deux dimensions du sens du même et seul langage.

Dans *Autrement qu'être* Lévinas pense la division du langage en verbes et noms à travers ce qu'il nomme l'*amphibologie* de l'être et de l'étant, et qui correspond chez lui à la différence ontologique heideggerienne: il pose, à côté de l'*apophantique* husserlienne, qui réduirait le langage à la *désignation* ou à la *dénomination* des étants, une *apophansis* plus originaire, celle du *verbe être* dans la proposition prédicative. L'*apophansis* originaire, que nous allons dénommer *Dit ontologique*, est celle de l'essence,

de l'événement de l'être comme temporalisation synchronique, pur apparaître de la phénoménalité, qui «ne désigne rien qui soit contenu nommable – chose ou événement ou action».<sup>1</sup> L'apophantique au sens husserlien, que nous allons appeler *Dit phénoménologique*, est déjà un moment second, dans lequel l'apparaître se fixe dans l'apparaître de tel ou tel étant ou état de choses fixé et désigné par des noms, nominalisé. Nous allons examiner, dans cet article – en suivant la mouvement de l'analyse lévinasienne dans *Autrement qu'être*, qui correspond à une sorte de remontée réductive à la signifiante originaire du langage – tout d'abord le Dit phénoménologique, ensuite le Dit ontologique, pour accéder enfin à ce que Lévinas appelle le Dire sans Dit de la signifiante éthique.

### Le Dit phénoménologique

Commençons donc avec Dit phénoménologique, que Lévinas identifie avec la fonction désignative, dénominateur du langage, donc avec le langage entendu comme un système de noms. Nous allons alterner ici le commentaire du «Langage et proximité» avec celui d'*Autrement qu'être*, où des éléments nouveaux sont introduites, mais où dans le même temps les développements antérieurs sont repris tellement condensés, qu'il devient très difficile de les comprendre en eux-mêmes.

Commençons avec un passage incontournable du «Langage et proximité»:

«L'identité du terme consiste en son idéalité même. Le mode d'exhibition inhérente au mode d'être des individus qu déroule l'expérience, revient à ne pas tenir dans le profil qu'ils dessinent, mais à se promettre toujours autre et autre, mais toujours identifiable – à se montrer ainsi, à travers une continuité d'aspects et de profils, à travers une multiplicité de phénomènes – et, par conséquent, à s'identifier dans la dispersion des instants indiscernables de l'apparaître. Tout, si on veut, est imagé dans l'expérience, sauf l'identité des individus qui domine les instants des images. Elle ne se peut que comme prétendue. Je prétends l'identique dans ces impressions et j'entends assurer le maintien de cette prétention. Mais précisément l'identité n'est pas le corrélatif pure et simple de cet entendement sur lequel l'acte peut en quelque façon se reposer, comme dans l'impression où s'absorbe la réceptivité. L'identité n'est jamais accomplie dans l'identification qui la proclame et cette "activité" centrifuge – le sujet pris pour centre n'est pas simplement l'inverse de celle qui va du perçu sensible au sujet – la corrélation restant, dans les deux cas, semblable et justifiant la notion d'"intuition catégoriale". Mais le caractère proclamatoire de l'identification détruit l'analogie. [...]»<sup>2</sup>

Ce qui est visée ici, est sans doute la doctrine husserlienne de la perception par «profils» ou *esquisses (Abschattungen)*. Comme on le sait, pour Husserl, dans la perception sensible d'une chose sensible celle-ci ne se donne jamais une seule apparence immédiate, mais elle apparaît toujours à travers la série in(dé)finie des esquisses qui changent continuellement les uns dans les autres, tandis que je fais le tour de la chose. C'est ainsi qu'autour des esquisses actuellement données, se déploie une structure d'horizon

<sup>1</sup> Lévinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff (coll. «Phaenomenologica»), 1974, Paris, Le Livre de poche, 1996, p. 53. C'est cette édition qui sera désormais citée, dans le texte, sous le sigle *AE*.

<sup>2</sup> Lévinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, réimpression conforme à la 1<sup>ère</sup> éd. de 1949, suivie d'Essais nouveaux, Paris, Vrin, 1967, rééd. en poche, 2001, p. 307.

des co-données potentielles de la chose, c'est-à-dire des profils toujours «*autres*» de la *même* chose. Or, selon Lévinas, c'est justement cette *identité* de la chose qui n'est pas un donné de la perception, mais elle est plutôt prétendue ou proclamée. Cette identité provient d'une idéalisation du donné dans le sens où c'est grâce à l'*idée* de l'adéquation de la chose avec le *concept* de la chose (idée au sens kantien, comme principe régulateur, à la manière d'un télos repoussé à l'infini, du processus concordante de la perception), que je perçois toujours, dès le début et tout au long du processus perceptif, la *même* chose à travers la continuité des profils. La chose apparaissant dans la perception n'est ainsi qu'une système concordant des apparitions tendues vers l'identité d'un objet idéal, vers le concept comme horizon de leur sens. Si tous les profils sont d'entrée de jeu les apparitions du *même* apparaissant, c'est parce que dès le début ce «même» est identifié comme le concept de la chose. Il y a donc, selon Lévinas, une distance infranchissable entre le flux infini des profils dans la perception sensible et l'*évidence anté-prédicative* de l'objet identifiée dans une intuition catégoriale, l'*identification logico-eidétique* (noématique) immédiate de l'objet. Cette identité immédiate de l'objet n'est en faite jamais accomplie dans la synthèse d'identification mais proclamée et prétendue à travers une idéalisation logico-eidétique illégitime du donné.

La proclamation de l'identité de l'objet perçu est un «entendre-comme-le-même», ou un «prendre-pour-le-même» initial, présent déjà dans l'expérience la plus passive et pré-prédicative, qui fait qu'en percevant une chose, cette chose-ci, un *ceci*, je la perçois, grâce à l'idéalisation logico-eidétique (grâce au concept de la chose), toujours déjà *en tant que* cette *même* chose, *ceci en tant que ceci*, ou cela *en tant que* cela: «[l'identification] ne consiste pas à percevoir un *ceci* ou un *cela*, mais à "entendre", à "prétendre" (à accomplir un mouvement que traduit exactement le terme allemand de "meinen") *ceci en tant que ceci* et *cela en tant que cela*, en "entendant", sans rien préjuger des contenus, *ceci en tant que cela*.»<sup>3</sup> L'expression «ceci en tant que cela» correspond ici au résultat de l'identification de l'objet par l'idéalité, c'est-à-dire au fait que le donné immédiat, le *ceci*, ne peut pas être compris en tant que *ceci*, mais doit être référé, et en fin du compte identifié à un objet posé idéalement, donc à un *cela*.

L'identification, l'idéalisation logico-eidétique du donné est l'œuvre de l'intentionnalité comme *prestation du sens* (Sinngebung). C'est donc, comme toujours, l'égologie du sens la véritable cible de la critique lévinasienne. La prestation du sens de l'intentionnalité consiste dans une certaine «indifférence à l'égard de l'expérience», car en fait il ne se rapporte pas au phénomène qui apparaît, mais plutôt à sa *signification*: «[...] ce qui apparaît ne peut apparaître en dehors de la signification. L'*apparaître* du phénomène, ne se sépare de son *signifier*, lequel renvoie à l'intention proclamatoire, kérygmatisque de la pensée.»<sup>4</sup> Cette indifférence de l'intentionnalité à l'égard de l'expérience phénoménologique, c'est-à-dire à l'égard de l'apparaître elle-même, ne correspond pas à la distance entre l'intention signifiante et le remplissement intuitif, mais à une sorte d'excès originaire de l'intention signifiante sur tout remplissement possible: «Non pas

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 307, 309.

que cet "en tant que" éloigne le pensant de l'"être en original" comme l'intention "signitive" de Husserl qui, comparée à la vision pleine de son objet, "intentionne" à vide. L'entendement de ceci en tant que cela, n'entend pas l'objet, mais son sens. L'être n'a ni à remplir, ni à décevoir le sens. Le sens ni donné, ni non-donné, est entendu. Mais c'est à partir de son sens qu'un être se manifeste comme être.»<sup>5</sup> Cet excès, cet surcroît irréductible de l'intention signifiante sur toute remplissement intuitif possible, correspond, au niveau de la temporalité, au fait que pour Husserl le présent est essentiellement la réalisation, le remplissement des anticipations des attentes du passé. Si pour l'intentionnalité de la prestation du sens «le donné s'accueille par une pensée qui reconnaît en lui son propre projet» (AE 161), c'est parce que le Dit phénoménologique est en quelque sorte toujours en avance par rapport à lui-même: il est toujours déjà là, dans le projet intentionnel ou dans l'attente de lui-même et il se reconnaît comme le Dit qui se visait, parce qu'il remplit l'horizon du futur de l'attente remémoré. C'est pour redonner cette précédence temporelle, cet surcroît de l'intention signifiante sur toute remplissement intuitif, que Lévinas parle du caractère de «*déjà dit*» du Dit dans *Autrement qu'être*.

La proclamation de l'identité de l'objet par l'idéalité dans la prestation du sens s'accomplit comme une *nominalisation* du donné: «L'énoncé du sens que l'expérience ne peut égaler, même si elle peut inviter à le recommencer – doit d'abord nommer les êtres, les proclamer en tant que ceci ou cela. Dans cet énoncé, se place toute expérience et toute affirmation ultérieure.»<sup>6</sup> C'est la raison pour laquelle Lévinas assigne au Dit phénoménologique la fonction désignative du langage entendu comme système des noms. L'intentionnalité de la prestation du sens est ainsi une intentionnalité originairement «linguistique», «narratrice» ou «verbale».<sup>7</sup> L'intentionnalité est linguistique chez Husserl déjà au niveau «pré-linguistique», c'est-à-dire dans la sphère du jugement anté-prédicatif, où, «malgré le silence absolu qui devrait régner dans le monde sans intersubjectivité, à l'ineffable idéalité des substrats répond un écho du monde où les significations sont dites [...]» (AE 63, n. 3) Le *déjà dit* du Dit phénoménologique signifie donc que l'anté-prédicatif est en quelque sorte déjà langage chez Husserl, ce qui équivaut à dire, de l'autre côté, que le prédicatif n'est que la répétition de l'anté-prédicatif. Le problème central de la conception husserlienne du langage semble être donc le fait que – pour le dire avec Marc Richir – «*l'anté-prédicatif y est le reflet fidèle, l'image en miroir du prédicatif.*»<sup>8</sup>

Toute cette critique de l'idéalisation logico-eidétique du phénomène par la prestation du sens de l'intentionnalité linguistique est accompagné, dans *Autrement qu'être*, par une critique de la *sensibilité cognitive* où l'intuition sensible relève toujours déjà de la spontanéité de l'entendement, elle est une *la réceptivité transcendantale* toujours déjà corrélative avec *la spontanéité transcendantale* de l'entendement, et c'est de ce fait qu'il dépasse déjà l'immédiateté du sensible: «[...] l'intuition sensible est déjà du sensible orienté vers *ce qui*, au sein de l'image, s'annonce au-delà de l'image, ceci en tant que ceci ou en tant que cela (...) l'intuition est déjà la sensibilité se faisant

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 304-305.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 306-307.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>8</sup> Richir, M., *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p. 172.

*idée*, d'un autre ceci en tant que ceci - aura d'un autre idée - ouverture dans l'ouverture.» (AE 103) L'image donc, par le renvoi d'un *ceci* à un *cela* dans l'intuition sensible, se fait déjà idée, symbole d'une autre image. En assignant à l'*image* le rôle de médiateur entre la sensibilité et l'entendement, et en insistant sur la corrélation originaire entre la réceptivité transcendante et la spontanéité transcendante, Lévinas semble se référer ici à l'interprétation donnée à Kant par Heidegger dans son *Kantbuch*. Selon cette interprétation, c'est l'imagination (la temporalité originaire) qui est la racine commune et l'unité originelle de la réceptivité et de la spontanéité.<sup>9</sup> C'est à cette sensibilité ou cette passivité gnoséologique toujours déjà corrélatrice de la spontanéité de l'entendement que Lévinas opposera sa propre conception d'une *passivité éthique* radicale, «passivité plus passive que toute passivité», d'en-deçà de la sensibilité gnoséologique, ainsi que nous le verrons plus loin. Mais, en dépit de cette critique lévinasienne (où il n'est pas clair si c'est Kant ou plutôt le Kant de Heidegger qui est visé), peut-être que c'est justement la pensée kantienne qui pourrait offrir des prémisses pour une autre phénoménologie du langage que celle de Husserl. Signalons ici seulement que c'est en partant de la «téléologie schématique sans concept» du jugement esthétique réfléchissant kantien (et dans le sillage de Merleau-Ponty qui avançait déjà l'idée d'une «cohérence sans concept»<sup>10</sup> dans la perception, où identité de l'objet perçu précéderait sa détermination logico-éidétique) que Marc Richir – qui partage d'ailleurs largement la critique lévinasienne du Dit phénoménologique husserlienne<sup>11</sup> – a développé sa phénoménologie du langage, articulé autour de la distinction essentielle entre le «*sens se faisant*» et l'*institution symbolique*».<sup>12</sup>

### **Le Dit ontologique. L'«*amphibologie*» de l'être et de l'étant et la réduction du Dit au Dire**

Si *Totalité et Infini* insistait plutôt sur la neutralité et la généralité de l'être, dans *Autrement qu'être*, Lévinas revient sur ce qu'il a toujours – déjà dès l'époque de ses premiers commentaires – considéré comme la plus grande trouvaille de Heidegger, notamment la *verbalité de l'être*. Cette fois-ci l'événement de l'être, l'essence se temporalise ou «résonne» comme verbe dans le Dit ontologique, c'est-à-dire dans l'apophansis de la prédication. Lévinas veut montrer que non seulement l'essence (au sens verbal d'événement ou de processus d'être) et l'étant résonnent dans le dit, mais leur différence elle-même coïncide avec la structure du Dit. La *différence ontologique* heideggerienne est conçue alors par Lévinas comme l'*amphibologie du langage* dans laquelle l'essence et l'étant se produisent en se conjuguant comme *verbe* et *nom* d'une proposition.

<sup>9</sup> Cf. Heidegger, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. fr. par W. Biemel et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1953, p. 210. Voir aussi, pour la conception d'une sensibilité pure comme réceptivité spontané, ainsi que d'une aperception pure, comme spontanéité réceptive, p. 251.

<sup>10</sup> Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 199.

<sup>11</sup> Cf. Richir, M., «Phénomène et Infini», in Chalié, C. – Abensour, M. (éds.), *Cahier de l'Herne. Lévinas*, Paris, Éd. de l'Herne, 1991, Paris, Le Livre de Poche, 1993, surtout les pages 226-231.

<sup>12</sup> Voir, entre autres, l'ouvrage *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, surtout le Vème Méditation, p. 191-330.

Le verbe peut d'abord s'entendre comme un nom désignant un événement ou une action. En revanche, dans une proposition telle que «le rouge est rouge», le verbe être ne désigne plus une modification quelconque du rouge, ni même l'essence du rouge que cette désignation ramènerait à une simple quiddité; il fait résonner le rouge verbalement comme *essence*: le rouge rougeoie. À côté du Dit phénoménologique, le langage conçu comme système des noms désignant des étants, le langage fonctionne donc aussi à la manière de l'être temporalisé verbalement.<sup>13</sup>

Mais entre ces deux langages s'instaure une mutation ambivalente qui définit l'amphibologie du Dit et qui s'accomplit par le verbe «être» en tant que verbe d'une proposition prédicative. De même que tous les attributs d'un étant énoncé par un nom peuvent, dans leur fonction de prédicats, se verbaliser en résonant comme modalités de l'essence de cet étant, de même le verbe être résonne comme essence, mais déjà sur le point de se muer en nom, en tant qu'il sert de copule désignant et consacrant l'identité des étants: «Mais dans le Dit, l'*essence* résonne sur le point de se faire nom. Dans la copule *est*, scintille, ou clignote, l'ambiguïté de l'*essence* et de la relation nominalisée. Le Dit comme verbe, est *essence* ou temporalisation. Ou, plus exactement, le logos se noue dans l'amphibologie où l'être et l'étant peuvent s'entendre et s'identifier, où le nom peut résonner comme verbe et le verbe de l'apophansis se nominaliser.» (AE 72) En d'autres termes, le nom peut se verbaliser en jouant le rôle d'un attribut, tandis que le verbe se nominalise en prenant un sens transitif lorsqu'il identifie des étants. C'est autour du verbe être de la proposition prédicative que s'articule cet échange amphibologique de l'essence et de l'étant.

L'amphibologie du Dit signifie que la résonance verbale et temporelle dans laquelle l'essence expose ou propose des étants, elle-même s'expose et s'identifie comme étant. Ce Dire de l'être est tendu vers le Dit parce que l'être est toujours l'être de l'étant apparaissant comme étant en tant que nom dans le Dit:

«Mais voici que – par l'ambiguïté du logos – en l'espace d'une identification – *être*, verbe par excellence où s'expose l'*essence*, se nominalise, se fait mot désignant et consacrant des identités, ramassant le temps [...] en conjuncture. Le verbe être – champ de la diachronie synchronisable, de la temporalisation – c'est-à-dire champ de la mémoire et de la historiographie – se fait quasiment structure et comme un étant se thématise et se montre. La phénoménalité – l'*essence* – se fait phénomène, se fixe, rassemblé en fable, se synchronise, se présente, se prête au nom, reçoit un titre. [...] Le verbe être dans la prédication (qui est sa "place naturelle") fait résonner l'*essence*, mais cette résonance se ramasse en étant par le nom. Être, dès lors, *désigne* au lieu de *résonner*.» (AE 73)

<sup>13</sup> «Le langage comme Dit peut donc se concevoir comme un système de noms identifiant des entités et, dès lors, comme un système de signes doublant les étants désignant des substances, des événements et des relations par des substantifs ou par d'autres parties du discours dérivées des substantifs, désignant des identités – bref, *désignant*. Mais – et avec autant de droit – le langage se conçoit comme verbe dans la proposition prédicative où les substances se défont en modes d'être, en modes de temporalisation, mais où le langage ne double pas l'être des étants, où il expose la résonance silencieuse de l'essence.» (AE 69-70)

Le problème c'est donc que dans toute proposition prédicative le verbe se nominalise, se mue en dénomination, en rejoignant ainsi la fonction désignative du Dit phénoménologique. En conclusion, si dans l'opération prédicative s'effectue une identification partielle du prédicat au sujet, si donc toute proposition apophantique implique la dénomination, il faudra trouver une apophansis encore non-nominalisée pour remonter à la signifiante éthique du Dire. C'est la raison pour laquelle, la réduction du Dit au Dire, que nous allons analyser maintenant, se fait sur la proposition ontologique encore non-nominalisée, qui garde encore la trace de la diachronie du Dire.

Dans *Autrement qu'être* la remontée vers la signifiante éthique du langage se fait à travers une «réduction», une reconduction du Dit ontologique de la proposition prédicative vers le Dire éthique. (Chapitre II, 3/e et 4/a) Cette réduction s'effectue sur l'*apophansis non-nominalisée*, la proposition prédicative dans laquelle le verbe être ne se fige pas encore dans la fonction copulative pour se réduire à la dénomination du Dit phénoménologique. La proposition prédicative se caractérise ainsi par *ambiguïté foncière* chez Lévinas: la proposition qui expose l'être est déjà exposition à autrui, autrement dit, au niveau de la proposition, *la signifiante éthique se montre dans la différence ontologique*.

Le problème d'*Autrement qu'être* ne consiste à s'installer dans un autrement qu'être, qui serait «une exercice d'être – une essence – plus vraie ou plus authentique que l'être des étants» (AE 77), mais à se demander si, avant l'ontologie et son exhibition irréfutable de l'essence, il n'est pas possible d'entendre autre significations, irréductibles à l'essence, tel la signifiante éthique de la responsabilité pour autrui. Une sortie hors de l'être s'avère impossible, parce que même les structures où commence la réduction sont ontologiques. (AE 77)

La réduction se fait ainsi sur la proposition ontologique. Nous avons vu que la différence ontologique coïncide avec l'amphibologie essentielle du Dit: dans la proposition prédicative le Dit accomplit sa vocation ontologique en laissant vibrer l'essence dans le verbe être tout en faisant apparaître des étants. Mais la proposition dépasse cette mission ontologique parce qu'elle est toujours déjà proposition faite à autrui, pro-proposition tendue dans la proximité de l'autre. Pour la compréhension de toute la démarche de l'*Autrement qu'être*, il faut citer dans son intégralité le texte tout à fait capital ou cette ambiguïté de la proposition est exposée:

«L'intrigue du Dire qui s'absorbe dans le Dit ne s'épuise pas dans cette absorption. Elle imprime sa trace à la thématization elle-même, qu'elle subit hésitant entre structuration, régime d'une configuration des étants [...] d'une part, et le régime de l'apophansis non-nominalisée, de l'autre, où le Dit reste proposition – proposition faite au prochain, "signifiante baillée" à Autrui. L'être – verbe de la proposition – est thème, certes, mais il fait résonner l'essence sans assourdir entièrement l'écho du Dire qui le porte et lui donne le jour. Résonance toujours prête à se geler en noms, où l'être se figera en copule, où le "Sachervalt" se "nominalisera", l'apophansis est encore modalité du Dire. L'énoncé prédicatif, métalangue nécessaire à l'intelligibilité de ses propres épaves en dissémination et de sa nominalisation intégrale en mathématiques – se tient à la frontière d'une déthématisation du Dit et peut s'entendre comme une modalité de l'approche et du contact. Par-delà la thématization et le contenu qui s'y expose – étants, relation entre étants se montrant dans le thème – l'apophansis signifie comme une modalité d'approche à autrui.» (AE 79-80)

L'apophansis non-nominalisée est donc la proposition prédicative dans laquelle le verbe être ne se fige encore dans la copule qui fera la transition entre le Dire ontologique et le Dit phénoménologique. Sur le plan ontologique, le Dire ne se réduit pas exactement au Dit mais est seulement *absorbé* par lui. Le statut ontologique du Dire n'est pas en contradiction avec sa transcendance, au contraire, c'est grâce à la corrélation du Dire avec le Dit, que le langage pourra encore conserver l'écho d'une transcendance et que le processus de réduction pourra fonctionner.

L'ambiguïté originelle du Dire c'est donc le fait que, *au niveau de la proposition, le Dire éthique est identique avec le Dit ontologique*, tout en différant au sein de cette identité, mais en différant à la manière de la différence ontologique, avant que celle-ci se réduise à l'exposition et à la dénomination des étants par le Dit phénoménologique. Au niveau de la proposition donc, le surplus de la signifiante éthique se montre dans la différence ontologique. La réduction de la proposition ontologique équivaut ainsi à discerner en elle le surplus de la signifiante éthique du Dire, qui ne peut cependant se montrer que dans la différence ontologique.

Si dans *Totalité et Infini* Lévinas opposait encore son propre concept du dialogue thématissant à ce qu'il considérait alors d'être la théorie de la signification heideggerienne, dans laquelle la signification objective serait dérivée du projet dévoilant égologique du Dasein, dans *Autrement qu'être* il semble reconnaître que l'énoncé apophantique dans le sens heideggerien implique toujours déjà la présence des autres. Chez Heidegger, en effet, l'énoncé apophantique accomplit une «mise en évidence» et une «prédication» qui est «communication», un «prononcement» grâce auquel s'effectue un partage de sens avec les autres. (cf. avec le § 33 de *l'Être et temps*) Tout le paragraphe § 34 de *l'Être et temps* insiste sur cette dimension communicative du *parler* (Rede), qui est «l'articulation "signifiante" de la compréhensivité de l'être-au-monde auquel l'être-avec appartient et qui se tient à chaque fois en une guise déterminé de l'être-l'un-avec-l'autre-préoccupé.»<sup>14</sup> Heidegger affirme ici même que «l'écoute est constitutive de la parole».<sup>15</sup> En reconnaissant qu'au niveau de la proposition le Dire éthique est identique au Dit ontologique, c'est-à-dire avec l'énoncé apophantique dans le sens heideggerien, Lévinas corrige donc en quelque sorte sa propre critique de *Totalité et Infini*, et pense que *la proposition qui expose l'être est déjà exposition à autrui*.

### **Le Dire sans Dit: la réponse de la responsabilité**

Au Dire sans Dit, d'en-deçà de la corrélation Dire-Dit, correspond, dans *Autrement qu'être*, l'événement de la *réponse de la responsabilité*, ce que Lévinas appelle aussi la *sincérité* du Dire, et dont l'expression langagière est le «*me voici*»

<sup>14</sup> Heidegger, M., *Être et temps*, op. cit., p. 129.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 130. C'est probablement en partant d'une autre phrase beaucoup citée, mais néanmoins assez énigmatique du même paragraphe 34, qu'une éventuelle confrontation Heidegger-Lévinas pourrait être envisagée: «L'écoute constitue même l'être-ouvert primaire et authentique du Dasein pour son pouvoir-être le plus propre, en tant qu'écoute de la voix de l'ami que tout Dasein porte avec soi.» (*ibid.*) Si l'amitié place l'écoute du Dasein sous le signe de la réciprocité, l'écoute de l'appel éthique d'autrui – maître ou persécuteur – et la réponse de la responsabilité chez Lévinas s'inscrivent dans une situation foncièrement non réciproque.

biblique. Dans le Dire sans Dit on a affaire avec une «signification préalable et propre du Dire – ni ontologique ni ontique» (AE 79), ou, pour citer une autre formulation, «la sincérité ne se réduit à rien d'ontique, à rien d'ontologique» (AE 225). C'est-à-dire que la signification du Dire sans Dit ne se réduit ni au Dit phénoménologique de l'apophantique husserlienne, au langage du dénomination des étants, ni au Dit ontologique de l'apophansis heideggerienne, au langage de la verbalité de l'être dans la proposition prédicative.

Le Dire sans Dit est, écrit Lévinas, «antérieur aux signes verbaux qu'il conjugue, antérieur aux systèmes linguistiques et aux chatoiements sémantiques – avant propos des langues [...] la signifiante même de la signification.» (AE 17) Dans le même temps, tout Dit phénoménologique et ontologique porte en quelque sorte la trace de ce Dire pré-originel, toute signification langagière renvoie à la signifiante éthique de la réponse de la responsabilité: «Le logos thématissant, le Dire disant un Dit du monologue et du dialogue et l'échange d'information [...] procède de ce Dire pré-originel, cet antérieur à toute civilisation et à toute commencement dans la langue parlée de la signification. Le déverrouillage de la sincérité rend possible la dimension où se coulera toute communication et toute thématisation. La trace de la signifiante du *faire signe* et de la proximité, ne s'efface pour autant et marque toute usage de la parole.» (AE 224, n. 1)

Comment faut-il comprendre le fait que le Dire sans Dit soit, d'un côté, une *signifiante éthique* antérieure à la syntaxe des signes verbaux, antérieur aux significations sémantiques et aux systèmes linguistiques, tout en marquant dans le même temps tout usage de la parole? Autrement dit, comment faut-il comprendre que toute Dit phénoménologique ou ontologique porte la trace d'un Dire qui est comme un surplus du sens ne se réduisant à eux?

Cette manière très particulière de signifier du Dire lévinasien n'est pas sans à nous rappeler – ainsi que cela a été déjà remarqué – le passage que la philosophie du langage, ainsi que la linguistique du XXème siècle a effectué de la signification référentielle de la *sémantique* vers la *pragmatique* des actes de langage (*speech-acts*) ou de l'*énonciation*. C'est à l'aide de cette théorie pragmatique de la signification que nous allons essayer maintenant d'éclaircir la signifiante du Dire lévinasien. On pourrait ainsi rapprocher, dans une première approximation, le couple conceptuel Dire/Dit à la distinction faite par Benveniste entre *énonciation* et *énoncé*, celle-ci étant l'acte même dire qui, contrairement au principe saussurien, préexisterait à la langue comme système des énoncés. Cela a été déjà dit à sa manière déjà par Heidegger dans l'*Être et temps*, quand il affirmait que le «fondement ontologico-existential de la parole (*Sprache*) est le parler (*Rede*)»<sup>16</sup> et il est n'est pas du tout exclu que Lévinas ait subi l'influence de Heidegger en introduisant le couple Dire/Dit. Si nous passons maintenant à la théorie des actes de discours (ou de parole), telle quelle a été développée dans la philosophie anglo-saxonne du langage par Austin et Searle<sup>17</sup>, nous pourrions dire, dans une première approximation, que la distinction entre le Dire et le Dit correspond à celle, établie par Austin, entre énoncés *performatifs* et énoncés *constatifs*. Comme nous

<sup>16</sup> Heidegger, M., *Être et temps*, op. cit., p. 129.

<sup>17</sup> Austin, J. L., *Quand dire c'est faire*, trad. fr. par G. Lane, Paris, Éd. du Seuil, 1970. Searle, J., *Les Actes de langage*, trad. fr. par H. Pauchard, Paris, Hermann, 1972.

le savons, contrairement au constatifs, qui ont une signification référentielle et peuvent être caractérisés comme vrais ou faux, les performatifs, comme par exemple les promesses, les serments, etc. sont des énoncés qui accomplissent un acte qui correspond à ce même qui est énoncé, c'est-à-dire à l'acte de promettre, de prêter un serment, etc. De ce point de vue, la réponse de la responsabilité par le Dire est bien un *performatif éthique* qui, en énonçant le «me voici», accomplit une acte de responsabilité. Pour approfondir la comparaison entamée avec la théorie des actes de discours, il nous faut introduire une autre distinction, celle entre l'*acte locutionnaire* ou propositionnel (qui est l'acte même de dire ce que la phrase veut dire, son sens et sa référence), l'*acte illocutionnaire* (qui est ce que l'on fait en parlant – assertion, promesse, commandement, etc.), et l'*acte perlocutionnaire* (qui est ce que l'on produit par le fait de parler – intimider, effrayer, etc.). Ce qui est important pour nous, dans cette nouvelle distinction, c'est que le faire accompli par l'acte de discours s'exprime dans une sorte de «force» illocutionnaire, en vertu de laquelle l'acte illocutionnaire compte pour une assertion, une promesse, etc. Mais cette force illocutoire est impliquée non seulement dans les performatifs, mais également dans les énoncés constatifs, qui impliquent eux aussi un engagement du locuteur sous forme de croyance. On pourrait dire que le Dire éthique de la responsabilité fonctionne à la manière d'une sorte de *force éthique illocutionnaire* chez Lévinas, force éthique qui est impliquée dans toutes les formes des énoncés, dans «toute usage de parole». Tout Dit ontologique ou phénoménologique porte donc la trace de cette force éthique illocutionnaire originaire. Ce rapprochement entre la conception lévinasien du Dire éthique et la théorie des actes de discours ne signifie pas qu'il n'y a pas des différences essentielles entre eux, dont la plus importante à mentionner dans le contexte présent est que contrairement aux actes de discours, le Dire est toujours adressé à quelqu'un, à un interlocuteur.

Il importe de souligner que si la signifiante éthique pré-originelle imprime sa trace sur toute Dit, cela signifie aussi que le Dire ne se réduit pas au Dit, mais qu'il est un surplus de signifiante éthique par rapport à toute signification ontologique ou phénoménologique. Il convient dès lors de faire la distinction, dans le phénomène du répondre même, entre l'*événement de répondre* et la *contenu de la réponse*. L'événement du répondre est un dire qui ne peut pas être réduit au Dit de la réponse, ou, pour le dire autrement, le don de la réponse, le Dire, ne s'absorbe pas dans la réponse donnée.<sup>18</sup>

En affirmant que le Dire sans Dit accomplit une véritable «inversion de l'intentionnalité» (AE 81-82), Lévinas reconnaît explicitement que le but de la phénoménologie du langage d'*Autrement qu'être* est toujours le même: opposer une autre phénoménologie du sens à l'égologie du sens husserlienne, c'est-à-dire à l'intentionnalité égologique donatrice du sens, au Dit phénoménologique. Ainsi, contrairement à la «prestation de sens» et la «délivrance des signes» d'une conscience qui serait préalablement «pour soi» et «chez soi», le Dire est une «signifiante baillée à l'autre» avant toute objectivation, une *exposition* par laquelle le sujet éthique quitte définitivement tout «chez soi» pour

<sup>18</sup> Cf. Waldenfels, B., «Réponse à l'autre. Éléments d'une phénoménologie responsive» in Escoubas, E. – Waldenfels, B. (éds./Hrsg), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deutsche und Französische Phänomenologie*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 369-370.

se mettre soi-même à l' «envers», pour se faire lui-même – au lieu de le délivrer – signe ou donation de signe. (cf. *AE* 81-83) L'inversion de l'intentionnalité signifie donc que *la donation de sens par la conscience est remplacée par une exposition radicale, par une donation de soi par la réponse de la responsabilité du Dire*. L'égologie du sens est renversé ici par une sorte de *hétérologie responsive*.<sup>19</sup>

L'inversion de l'intentionnalité est, contrairement à la «présence de l'esprit» (*AE* 81) de l'intentionnalité qui assume toujours le donné phénoménologique, une sorte d'*obsession* par le donné, une expérience en fin du compte *non-intentionnelle*. Cette non-intentionnalité est celle, d'abord, de la temporalité diachronique (génétique) du sujet éthique diachronique anachroniquement en retard sur soi et sur la présence suprême d'autrui, qui ne se donne qu'après-coup, comme trace de lui-même. La non-intentionnalité du Dire est décrite ensuite dans *Autrement qu'être* à travers une phénoménologie du sensible radicalisé par rapport à celle de la phénoménologie de la «jouissance» de *Totalité et Infini*: le débordement de l'horizon noématique sur la noèse est remplacé ici par la phénoménologie d'une expérience de *la sensation gustative, du toucher, ou du contact* dans laquelle toute structure noético-noématique et toute téléologie intentionnante /remplissement intuitif est défaite.

L'inversion de l'intentionnalité accomplie par l'exposition éthique du Dire diffère fondamentalement de l'inversion accomplie par l'hétérologie du sens de *Totalité et Infini*. Si celle-ci destitue bien l'égologie du sens husserlienne, elle y arrive par un simple renversement qui ne dépasse pas vraiment le paradigme husserlien: on remplace simplement la primauté de l'ego avec la primauté du visage d'autrui qui devient l'origine, l'archè constituant du sens, et qui est décrit, en plus, dans le cadre d'une métaphysique de la présence. À l'asymétrie de la constitution, à partir de la sphère propre de l'ego, d'un alter ego extérieur, Lévinas oppose donc une asymétrie à sens inverse, tout en gardant les termes (immanence propre de l'ego et transcendance extérieure d'autrui) et la séparation dichotomique de la *Vème Méditation Cartésienne*. Mais dans *Autrement qu'être* il ne s'agit plus de procéder à la destitution de l'égologie du sens husserlien par une simple inversion des termes, en assignant le rôle de *l'origine*, de *l'archè* du sens à la révélation, dans la présence, du visage parlante d'autrui. Ce n'est donc pas la paradoxale «Sinngebung d'autrui»<sup>20</sup> qui est opposée ici à la prestation du sens husserlienne. La rupture avec toute recherche d'un *archè* ou d'une *origine* du sens est explicitement affirmée dès les premiers pages de *Autrement qu'être*, par l'utilisation abondante des termes *an-archique* ou *pré-originel*. La réponse de la responsabilité du Dire ne consiste pas dans une réponse donnée à une question qui le précéderait dans un situation actuel d'interlocution. Étant donné que dans la relation de la responsabilité à autrui celui-ci me concerne avant tout engagement qui serait une réponse à son appel proféré dans le présent, la réponse de la responsabilité doit être une «exposition en

<sup>19</sup> Nous reprenons le terme responsive de Bernhard Waldenfels, connu pour son projet – inscrit dans le sillage de la pensée lévinasienne – d'une *phénoménologie responsive*, centrée sur le phénomène de *l'étrangeté* qui ne se réduirait à l'altérité éthique d'autrui, et d'une *éthique responsive*. Cf. par exemple, Waldenfels, B., «Réponse à l'autre. Éléments d'une phénoménologie responsive», *op. cit.*

<sup>20</sup> Lévinas, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff (coll. «Phaenomenologica»), 1961, Paris, Livre de poche, 1994, p. 326, 328-330.

réponse à..., être-à-la-question avant toute interrogation». (AE 84), une «réponse [...] d'avant toute question» (AE 47) Tout comme l'engagement de la responsabilité envers autrui, l'appel à la responsabilité doit venir lui aussi d'un *passé diachronique*, qui «n'a jamais été présent» et auquel je suis exposé dès toujours.<sup>21</sup> La réponse de la responsabilité du Dire éthique répond ainsi à un *appel an-archique*, sans origine désignable ou représentable. Cette an-archie de l'appel est décrit par Lévinas par le paradoxe d'un appel qui serait entendu dans la réponse même: «Ordre qui n'a pas été la *cause* de ma réponse ni même un question qui l'aurait précédée dans un dialogue; ordre que je trouve dans ma réponse même [...]» (AE 234) Dans l'hétérologie responsive de l'*Autrement qu'être* la signifiante éthique est institué, par conséquent, non pas par un autrui qui serait l'origine du sens, mais par la réponse du sujet éthique à un appel an-archique.

Mais le fait que la signifiante éthique soit instituée par la réponse de la responsabilité ne veut dire aucunement que c'est le sujet éthique qui serait l'origine du sens, ce qui équivaldrait finalement à une retombée dans l'égologie du sens husserlienne.

---

<sup>21</sup> Non seulement l'hétérologie responsive, mais aussi l'idée centrale de l'*Autrement qu'être*, celle d'un sujet originairement éthique, toujours déjà en relation de responsabilité à autrui, sont soutenus par une nouvelle conception de la temporalité, celle de la temporalité *diachronique*. Malgré la critique constante de la description husserlienne du temps (en fait seulement de sa dimension statique), la conception de cette temporalité diachronique consiste dans une réinterprétation féconde des certains éléments de l'investigation *génétique* du temps chez le même Husserl. Au paradoxe de l'écoulement d'un temps immobile, impliqué par la conception statique du temps chez Husserl (où il s'agit de l'auto-modification de l'impression originaire dans les rétentions qui la suivent) Lévinas oppose l'idée d'une sorte de *réention originaire* qui «précèderait» l'impression originaire, celle-ci ne se donnant alors qu'*après-coup*. Or cette idée de la réention originaire est en fait la radicalisation du moment de la *non-coïncidence dans le flux absolu du temps* dont parle Husserl à la fin du § 39 des *Leçons sur la conscience intime du temps*: le temps apparaît dans la non-coïncidence (dans «l'écart», le «déphasage») entre l'actualité instantané de l'impression originaire (le constituant) et l'intentionnalité longitudinale de la réention (le constitué). Plus exactement, ce qui, dans l'auto-apparition du flux absolu du temps, est amenée à apparaître, n'est que la phase réentionnelle passé d'une impression originaire qui n'apparaît pas elle-même, ou elle apparaît seulement *après-coup* (Nachträglichkeit), en se modifiant réentionnellement. Le retard originaire de la réention devient, par conséquent, la condition même, le moment constitutif de l'apparaître du temps. Le sujet diachronique de l'*Autrement qu'être* correspond en fait à la conscience de soi réentionnelle du flux absolu chez Husserl. Elle aussi dans un retard originaire par rapport à l'actualité instantanée du flux, cette conscience de soi pré-réflexive et non-objectivante ne s'apparaît à elle-même qu'*après-coup*, en tant que la modification réentionnelle incessante du flux de la conscience. Le sujet diachronique de l'*Autrement qu'être* est lui aussi conscience d'un Soi dans un retard originaire sur son présent, d'un Soi toujours déjà au passé. C'est pourquoi ce Soi n'a pas, à proprement parler, une origine, qu'il est donc, selon Lévinas, un sujet *an-archique*, dont le passé est un *passé qui n'a jamais été présent* comme tel. L'événement de la responsabilité pour autrui relève de la même temporalité diachronique que celle du sujet diachronique. De même que le passé du sujet diachronique, le passé de l'engagement de la responsabilité envers autrui aussi doit être un passé qui n'a jamais été présent : l'événement de la réponse de la responsabilité à l'égard du prochain non-anticipé signifie qu'il doit m'assigner à la responsabilité *avant* tout engagement préalable dans un présent dont je pourrais me ressouvenir. C'est cette identification des deux passés diachroniques qui implique les deux thèses fondamentales de l'*Autrement qu'être*, qui reviennent finalement au même : d'abord, que la conscience de soi du sujet diachronique est toujours déjà précédée par la relation de la responsabilité à autrui, ensuite, que ce sujet diachronique est individué par la responsabilité, qu'il est donc un sujet originairement éthique.

Poser le sujet Dire en «locuteur qui énonce une apophansis» correspondrait, pour Lévinas, à revenir au «sujet conscience de soi et origine – arché – à laquelle aboutit la philosophie occidentale», à un sujet qui est «origine, initiative, liberté, présent.» (AE 125) C'est la raison pour laquelle Lévinas parle de «l'abandon de la subjectivité souveraine et active – de la conscience de soi, indéclinée, comme le sujet au nominatif de l'apophansis». (AE 81) Il n'y a personne qui se tienne au nominatif, à la manière d'un acteur souverain, derrière la réponse de la responsabilité, car le sujet du Dire n'est plus le sujet qui sous-tend l'acte de parler, mais un sujet d'emblée à l'*accusatif* (AE 91, 135), un sujet *déposé* qui n'est, à proprement parler, que le répondre même comme *sujétion* à un appel an-archique. C'est cette même raison d'éviter de faire du sujet éthique l'origine de son Dire qui contraint Lévinas d'entrevoir «une passivité extrême, une passivité sans assumption [...] paradoxalement dans le dire pur lui-même» (AE 81), geste qui le met à l'écart de toute théorie des actes de discours (même celle des actes performatifs) où le locuteur est toujours celui qui fait l'*acte* de dire, qui prend la parole, l'initiative du discours. Pour décrire cette passivité du Dire (qui est passivité de la sensibilité en général, donc de l'exposition pré-langagière aussi), Lévinas, dans le style hyperbolique si cher à lui, parle toujours d'un «signe de la donation de signe» où d'une «exposition de l'exposition» dans le Dire. Pure passivité, l'exposition à l'autre ne pourrait que s'exposer à son tour au lieu de se reprendre déjà en acte d'exposition.<sup>22</sup>

Dans la situation de la responsabilité ma propre initiative du Dire procède de l'appel d'autrui à lequel je ne peux pas me dérober, ce qui fait que l'initiative de répondre dans un certain sens n'est donc pas la mienne. Si ce que je donne comme réponse, le contenu de la réponse, dépend de moi, ce n'est pas le même cas avec l'événement de répondre qui m'est imposé. De ce point de vue, ne pas donner une réponse est aussi répondre. On pourrait dire, en paraphrasant le fameux dicton de Watzlawick («nous sommes incapables de ne pas communiquer»), que *nous ne pouvons pas ne pas répondre* à l'appel d'autrui.<sup>23</sup>

Si la sensibilité gnoseologique à l'oeuvre dans l'intentionnalité linguistique du Dit phénoménologique est, ainsi comme nous l'avons vu, une passivité toujours déjà référée à l'activité de l'entendement, alors Lévinas se propose de voir dans l'exposition éthique à autrui la forme originale d'une sensibilité éthique, qui serait une passivité

<sup>22</sup> «Il fallait donc, pour que la subjectivité signifie sans réserve, que la passivité de son exposition à autrui ne s'inverse pas aussitôt en activité, mais que, à son tour, elle s'expose : il faut une passivité de la passivité et, sous la gloire de l'Infini, une cendre d'où l'acte ne saurait renaître. Cette passivité de la passivité et cette dédicace à l'Autre, cette sincérité est le *Dire*. Non pas communication d'un Dit qui aussitôt se recouvrirait et étendrait ou absorberait le Dire, mais Dire tenant ouverte son ouverture, sans excuse, sans évocation ni alibi, se livrant sans rien dire de Dit. Dire disant le Dire même, sans le thématiser, mais en l'exposant encore. Dire ainsi, c'est faire signe de cette signification même de l'exposition; c'est exposer l'exposition au lieu de s'y tenir comme dans un acte d'exposer; c'est s'épuiser à s'exposer, c'est faire signe en se faisant signe sans *se reposer* dans sa figure même de signe. Passivité de l'extradition obsidionale où se livre à l'autre cette extradition même, avant qu'elle ne s'établisse; itération pré-réflexive dans le Dire de ce Dire même; énoncé du "me voici" ne s'identifiant à rien sinon à la voix même qui s'énonce et se livre, à la voix qui signifie. Mais faire signe au point de se faire signe - n'est pas un langage balbutiant comme l'expression du muet ou le discours de l'étranger enfermé dans sa langue maternelle. C'est l'extrême tension du langage, le pour-l'autre de la proximité.» (AE 223-224)

<sup>23</sup> Waldenfels, B., «Réponse à l'autre. Éléments d'une phénoménologie responsive», *op. cit.*, p. 370.

éthique radicale, «passivité plus passive que toute passivité», en-deçà de la passivité gnoséologique convertible en, ou antithétique d'une activité, «non-initiative qui, plus ancienne que tout présent, est non pas une passivité contemporaine et contre-partie d'un acte, mais l'en-deçà du libre et du non-libre (...)»<sup>24</sup> L'un des fils conducteurs d'*Autrement qu'être* est précisément la polémique qui oppose à la sensibilité gnoséologique de la tradition philosophique, la primauté de cette sensibilité ou vulnérabilité originairement éthique. On pourrait rapprocher cette passivité à celle de la *temporalité hylétique originaire* chez Husserl, où la passivité de la hylé serait une passivité en-deçà du couple passif/actif. Cette passivité correspond aussi à l'absence de tout «horizon», de tout «a priori» dans l'exposition du Dire, c'est-à-dire à l'absence de toute anticipation d'un présent qui se réduirait au remplissement de ces anticipations du passé, comme c'était le cas avec le «déjà dit» du Dit phénoménologique qui est en quelque sorte toujours en avance par rapport à lui-même, parce qu'il est toujours déjà là, dans le projet intentionnel ou dans l'attente de lui-même.

Notons enfin que contrairement *Totalité et Infini* où l'universalité de l'impératif éthique interdisant le meurtre contredisait l'exigence de l'hétérologie, de l'absence de toute homologie préétablie du langage, le «me voici» de l'*Autrement qu'être* parvient à accomplir la singularisation langagière du moi. Toujours en-deçà de la réversibilité des rôles dans le dialogue, le Dire donne parole à la singularité insubstituable du moi responsable, car dans le «me voici» le sujet s'approprie le pronom à l'accusatif en assumant la force illocutoire éthique singulière de l'acte de l'énonciation. Autrement dit c'est *moi* qui dit me voici. Lévinas se rapproche ici de l'idée de Benveniste, qui, en distinguant entre le *je* comme instance fondatrice de la parole/ *je* comme pure catégorie linguistique<sup>25</sup>, affirmait qu'il n'y a de parole que lorsque le sujet actualise la forme vide du pronom personnel dans l'acte effectif du discours, quand il se l'*approprie*. Dans l'acte du discours, le *je* (ou le me), jusque-là membre du paradigme des pronoms personnels, devient mon *je* (le me) propre.

---

<sup>24</sup> *AE*, p. 120.

<sup>25</sup> Benveniste, E., «De la subjectivité dans le langage», in *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966, p. 258-266.

## LE REEL ET L'IDEALITE DANS LA PHENOMENOLOGIE HUSSERLIENNE

SORIN MARICA\*

**ABSTRACT.** *Real and Ideal in Husserl's Phenomenology.* Husserlian phenomenology revealed the importance of ideal strata in the subjective intentional constitution of the real objects. But is the ideality, as it is described by Husserl, sufficient for a complete answer to the question "what means real?". Does not it reduce the effectiveness of reality to the mere meaning anticipations, *i. e.* to idealisations of consciousness?

Throughout an analysis of intentionality as a way to overcome the interior – exterior distinction, prolonged into a discussion of the "categorical intuition" as an innovative philosophical tool which provide us an authentic phenomenological description of what is real, the paper puts into relief the fact that the phenomenological descriptions are following an index of reality, which is already incorporated in meaningful logical structure. In a paradoxical way, the ideality seems thus to be the solution for the philosophical problem of reality, without being however totally exempt of difficulties.

### Introduction

La phénoménologie, en tant que méthode philosophique d'interrogation et d'explicitation de l'auto-donation des phénomènes, s'impose comme le seul point de départ légitime de toute pensée rigoureuse. Car la rigueur n'est pas simplement la réduction de la pensée à sa couche conceptuelle et au tissu des renvois contextuels qui la soutiennent, ni sa double diminution à son «essence logique» et au tissu prédéfini de ses opérations logiques formelles: implication, conjonction, disjonction ... Par contre, la première rigueur qui s'impose à toute pensée, même si elle n'est pas philosophique, est celle qui est infligée par l'auto-donation des choses. L'objet d'étude privilégié de la phénoménologie est précisément circonscrit par la structure, par la nécessité et l'*a priori* inhérents à cette donation des choses en tant que phénomènes. Cette couche phénoménale est précisément l'interface qui s'ouvre à nous en tant que donation des «choses elles-mêmes», ouverture frayée à l'aide d'un travail acharné d'interrogation et de description qui amende toute décollation et tout survol métaphysique.

L'évidence et la simplicité que la formule husserlienne du «retour aux choses elles-mêmes» paraît contenir se dissolvent quand nous envisageons d'interroger ce que sont «les choses» et ce qui peut nous donner leur «mêmeté». Et c'est précisément le fait que, avant la parole, les choses sont perpétuellement déjà intentionnées, déjà données, qui nous impose de chercher leur «mêmeté», ailleurs que dans le seul horizon abstrait des anticipations nominales de notre «culture» ou dans celui de ses projections. Cela parce que la phénoménologie ne cherche pas à les expliquer (*erklären*) par un dédoublement artificiel et purement théorique des états de choses originaires face aux unités qui les signifient, mais cherche à élucider (*aufklären*) l'essence de *la relation intentionnelle aux*

---

\* Université Sophia Antipolis Nice

*objets*. Cette essence, cet *eidos* spécial, en rejetant toute empiricité ou toute introspection psychologique, nous dit Husserl, fait aussi de la phénoménologie une «eidétique». La phénoménologie devient une «science des essences», qui sera orientée dans l'analyse descriptive du réel par l'idéalité des phénomènes. Ce n'est ni l'expérience empirique et ni les vécus psychologiques qui servent de guide dans la phénoménologie husserlienne. Par contre, la finalité de toute recherche qui interroge le phénoménal ou un certain phénomène spécifique sera l'idéalité qui soutient leur compréhension. C'est que sur cette idéalité que peut s'appuyer une vraie science, c'est que cette idéalité qui sera là toujours, avant tout sujet connaissant. La mutuelle dépendance entre l'idéation des phénomènes, leur accès à l'idéalité, et leur validation réelle, dans le cas privilégié de la perception, engendre un commerce actif du sujet avec le monde, qui donne naissance à la phénoménalité en tant que phénoménalité. D'un part, l'idéation est toujours dépendante d'une situation qui, grâce à son caractère événementiel, provoque le travail de la compréhension, qui lui-même, donne du sens aux phénomènes. D'autre part, les phénomènes sont spontanément validés comme adéquats à des traits idéaux qui les ont anticipés, ils sont toujours dépendants de ces anticipations compréhensives.

La phénoménologie husserlienne nous montre l'importance du catégorial et de l'idéalité dans la constitution des choses par la conscience intentionnelle. Les vécus réels se déploient toujours sur ce fond de l'idéalité. Mais est-elle l'idéalité husserlienne suffisante pour répondre à la question «qu'est-ce est le réel»? Ne réduit-elle toute effectivité à ses anticipations compréhensives, c'est-à-dire à l'idéalisation?

### **L'intentionnalité comme modalité du dépassement de la distinction intérieur/extérieur**

Dans la deuxième de ses *Recherches Logiques*, Husserl définit pour la première fois la conscience phénoménologique proprement dite comme essentiellement caractérisée par l'intentionnalité. Cette conscience, définie comme tout vécu psychique en tant qu'il est intentionnel, refuse le caractère d'effectivité à tout objet qui n'est pas encore intentionné. Mais peut-il vraiment y avoir des objets non-intentionnés si l'intentionnalité définit aussi bien les perçus, que les phantasmes, les énoncés et même les hallucinations? Husserl lui-même nous dit que tout l'horizon «matériel», qui colore affectivement (*die sinnliche Gefühle*) les vécus ou qui soutient la perception (les *sense-data*), est déjà *immanent* à la conscience. Et cette immanence s'est déjà façonnée elle-même dans la «forme» de l'intentionnalité: elle n'est ni dedans ni dehors mais déjà et toujours un «acte intentionnel» (expression qui devient par conséquent dans la phénoménologie une simple tautologie). L'intentionnalité est le critère qui peut définir une perception comme étant adéquate, c'est-à-dire en validant ses attentes énonciatifs, ou comme étant un échec, c'est-à-dire une hallucination<sup>1</sup>. En effet, l'intentionnalité nous impose de considérer comme effective toute chose intentionnée. La conscience intentionnelle devient l'activité spécifique fondant tout système de signification qui a comme possibilité, au-delà de son contenu représentatif, le fait de *se diriger vers* l'objet, de le viser et de l'appréhender en tant que tel. L'intentionnalité est ce «se diriger vers l'objet» qui va jouer dans les *Ideen* de Husserl le rôle d'une «forme» qui s'applique à la «matière» non-intentionnelle des données des sens ou des vécus affectifs. L'intentionnalité

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Semestre d'été 1925), éd. P. Jaeger, 1979, p. 40.

est donc débarrassée de son usage strictement psychologique, qui la soumettait aux avatars d'une conscience opposée à la réalité d'une extériorité aveugle, vers laquelle elle se précipiterait et par laquelle elle serait arrêtée.

Par conséquent, la conception concernant l'effectivité se change, la conscience phénoménologique ne posant plus le problème d'une sortie de soi-même du sujet, mais celui du degré le plus adéquat de ses *vécus réels* dans leur mode perceptif, imaginatif, représentatif ou énonciatif. Les *vécus réels* sont les moments dans lesquels nous ne pouvons pas maîtriser la donation des phénomènes en étant obliges à la subir et à la signifier, ils sont les moments dans lesquels l'intentionnalité nous fait être une et même chose avec l'événement subi. Et, du point de vue des formes intentionnelles, ces *vécus réels* sont toujours déjà arrangés et anticipés dans leur accès phénoménal par les déterminations *idéales* de la phénoménalité: c'est-à-dire par les catégories fondamentales d'objets possibles. Le réel est donc toujours déjà structuré par l'intentionnalité. Cela parce que, nous dit Heidegger, «l'intentionnalité est la structure des vécus et pas seulement une relation après coup»<sup>2</sup>. L'«acte intentionnel», qui est simplement synonyme de «relation intentionnelle», nous permet donc de nous approprier le sol réel de la phénoménalité par le rejet de tout «actualisme» (qui aurait privilégié les structures dynamiques par rapport aux structures statiques) et de toute opposition *acte – puissance*. Cette conscience phénoménologique sans dedans ni dehors n'inclut plus l'objet intentionné dans son immanence. Le seul «contact» conscience – objet est par conséquent le dynamisme du «vers» en tant qu'intention d'objet appartenant à la conscience.

Le flux de vécus réels ou autrement dit, la succession des choses intentionnées, peut être comprise comme une succession de «petites perceptions». Chacune d'entre elles est un acte intentionnel derrière lequel se trouvent toujours des intentionnalités secondaires. La compréhension de chaque «petite perception» encadre celles-ci dans des formes catégoriaux qui soutiennent le fonds des intentionnalités secondaires. Nous devons par conséquent parler des perceptions plus amples, «élargies», qui englobent tout le flux des vécus réels. C'est précisément cet élargissement qui est frayé par Husserl dans la *VI<sup>e</sup> Recherche Logique*<sup>3</sup>. Parce que si l'intentionnalité nous impose d'amender tout dualisme raison – sensibilité, elle nous impose aussi de changer et élargir les actes intuitifs qui connectent ces deux extrêmes. Mais cet élargissement ne suivra pas le chemin trop théologique de l'«intuition intellectuelle» mais celui ouvert par le fond catégorial qui sous tient l'énoncé appelé par Husserl «intuition catégoriale». Il apparaît par conséquent nécessaire la clarification de ce nouvel outil philosophique qui est le seul à nous donner la nouvelle interprétation du réel, celle proprement dit phénoménologique.

### **L'extension du réel: du sensible au catégorial**

Le concept d'intuition est élargi par Husserl jusqu'à désigner la vision en général comme réponse signifiant de la rencontre avec le réel. Cet élargissement fait de l'«expérience» des choses naturelles, spécifiquement empiriste, seulement un cas isolé des présentations intuitives «en chair et os» des choses. Cela parce que notre langage quotidien vise

<sup>2</sup> Martin Heidegger, GA 20, p. 47-48.

<sup>3</sup> Edmund Husserl, Husserliana 19, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984, *V<sup>e</sup> Recherche* (RL VI).

apparemment toujours des choses qui sont «à dire», «à transmettre»; pourtant, dans la grande majorité des cas, il ne nous donne pas ces choses elles-mêmes dans cet acte de communication. «On» peut parler des situations passées, ou futures, en n'ayant plus, ou pas encore, en face des yeux les choses qui ont incité la création des mots qui les désignent. Les mots transmettent leur message par leur unification énonciative momentanée et par l'opérativité du style expressif utilisé, et non à partir de situations originaires qui ont poussé la création de mots en tant que mots, situations où les mots ont désigné proprement des choses présentes «en chair et os». «On» peut parler par exemple d'une maison que nous avons visitée il y a quelques jours ou d'un château que nous allons visiter dans l'avenir. Mais dans les deux cas les expressions que nous utilisons visent «la maison» ou «le château» sans que nous ne puissions les voir qu'imaginativement après des efforts fantasmatiques de (re-)création des situations originaires ou futures. Cette créativité inhérente à la parole proférée est par conséquent soumise aux avatars de ce qui est «à transmettre» en oubliant les choses qui ont rendu possible le message. Dans notre exemple, l'activité de «visiter» est plus importante que ce qui est «à visiter». Les mots visent les choses sans les avoir données. Ce processus re-créateur d'expression désigne la fonction apophantique du langage, sa négativité. Celle-ci dénote le fait que par la parole nous signifions les choses en les niant dans le même mouvement, c'est-à-dire en impliquant leur universalité dans le même mouvement qui les nie en conservant quelque chose de leur effectivité. Cet usage de l'universalité parle de quelque chose sans pourtant rien dire de déterminé, sans le déterminer en rien. Chaque position (thèse), par la profération de quelque chose comme sensible ou comme perçu, nous fait glisser spontanément dans le dire de cette position, dans le tissu «rationnel» qui soutient la coagulation de la somme des propriétés qui individualise la catégorie de l'objet sensible cherché.

Husserl nommera cet acte langagier qui vise des choses sans les donner à voir, le «viser-à-vider» (*Leermeinen*). C'est le cas des actes spécifiques à cet usage des mots qui ne peut pas nous donner l'ipséité (*Selbst-gegebenheit*) des choses visées: c'est-à-dire ni leur présence perceptive ou «en chair et en os» (*Leibhaftigkeit*) ni leur présence en imagination. Le critère en fonction duquel nous pouvons déterminer une chose comme étant présente, dans la perception ou dans l'imagination est l'intentionnalité. Seulement les choses intentionnées sont présentes, seulement elles se donnent à leur degré maximal d'effectivité. Les actes de «viser-à-vider» se donnent dans par l'intermédiaire du langage mais ils visent de choses effectives qui ont été ou pourront être données «en chair et en os». Le mot «montagne» vise-à-vider un montagne qui à été ou pourra être perçu ou imaginé actuellement. L'«intuition» (*Anschauung*), définie dans *VI<sup>e</sup> Recherche Logique* comme remplissement d'une signification vide, est la seule qui peut remplir ce type d'actes en nous donnant à la compréhension l'ipséité des choses qu'elle vise. L'intuition husserlienne, nous dit Heidegger, est «la simple saisie de ce qui est là, en chair et en os, tel que cela se montre»<sup>4</sup>. Cet élargissement de l'intuition est le point de départ qui ouvre la voie vers la tardive définition husserlienne du célèbre «principe des principes» phénoménologique, qui imposera les nouvelles limites de la détermination du réel (*Reel*) dans les cadres de l'idéalisme transcendantal phénoménologique<sup>5</sup>. L'intuition va devenir dans les *Ideen* une intuition donatrice originelle en tant qu'acte du remplissement qui seul

<sup>4</sup> Martin Heidegger, GA 20, p. 64.

<sup>5</sup> Edmund Husserl, *Ideen I*, § 24, p. 44 ; voir aussi § 19, p. 66.

peut nous donner les choses en «chair et os». Mais, au niveau des *Recherches Logiques*, cette donation des objets ancre intuitivement la validation adéquate de toute vérité remplissante dans l'effectivité (*Wirklichkeit*) du phénoménal. Par conséquent, le maximum de remplissement requis par l'évidence en tant qu'élimination de toutes les intentions non-satisfaites, s'enracine dans une validation intuitive des composantes intentionnelles du vécu face à ses composantes réelles (*reelle*). Toute connaissance n'est adéquate que grâce à l'intuition qui lui est assignée. Cela parce que l'intuition devient dans la phénoménologie la seule modalité d'accès aux choses et l'origine de toute idéalité. Si nous interrogeons un objet, perçu, idéal, imaginé ou halluciné, nous recevons nos réponses de leur modalité d'être intuitionné. Mais les intuitions de l'objet, aperçu par la médiation des vécus intentionnels portant sur lui, ne sont pas limitées à la simple intuition sensorielle. Quelque chose qui est halluciné, représenté ou imaginé n'en est pas moins intentionné intuitivement qu'un objet perçu. L'«intentionnalité» structure par conséquent l'ossature de toute intuition, qui ne peut plus être réduite à la simple sensibilité. Et cela, nous dit Heidegger, parce que, même au niveau de nos actes perceptifs les plus élémentaires et quotidiens, nous avons toujours déjà affaire à une «sensibilité informée par des actes catégoriaux», de sorte que l'intuition catégoriale «est investie dans la perception la *plus* quotidienne et dans toute expérience»<sup>6</sup>. C'est à cause de cela que l'«intuition catégoriale» offre son amplitude maximale au regard phénoménologique dans la constitution du «réel» et dans la donation effective des objets sensibles et catégoriaux<sup>7</sup>.

La problématique des objets catégoriaux devrait, pour Husserl, répondre à la question concernant l'effectivité des énoncés, des propositions et des autres formes essentielles au catégorial. L'intuition sensible perd sa force, surtout quand il faut envisager ce type d'objets non perceptifs, idéaux. L'intuition «correspondant» aux vécus de la connaissance en général, par exemple d'un jugement portant sur un axiome mathématique, n'est nullement un état de choses perceptif. Nous ne pouvons pas saisir l'axiome mathématique comme on perçoit une chaise. Cela parce que la perception formelle et matérielle du sensible, en tant qu'état de choses perceptif, sera toujours signifiée dans une expression correspondante qui *re-produit* sa forme et sa matière au niveau de l'énoncé. Mais, dans le cas de la perception, tout énoncé l'énoncé prédicatif, et surtout l'énoncé attributif, réduisent et simplifient cet état de choses qui les débordera toujours. Car l'énoncé attributif correspondra invariablement aux simples perceptions quand l'énoncé prédicatif répondra aux intuitions de signification. Et elles seules sont les conditions de possibilité de l'*effectivité du général* (de l'idéalité) en ce qu'elles rendent possibles le remplissement et l'identification qui sont nécessaires, tant face aux états de choses *perceptifs*, que face aux phénomènes *idéaux* (comme c'est le cas pour les axiomes mathématiques<sup>8</sup>).

L'idéalité des ces formations discursives, qui est pour Husserl l'objet propre de la critique de la connaissance rendue possible seulement par la phénoménologie, ouvre pour la conscience le domaine de ce qui lui est transcendant. Mais l'idéalité «ne plane pas

<sup>6</sup> Martin Heidegger, GA 20, *ibid.*

<sup>7</sup> Edmund Husserl, *RL VI*, p. 16.

<sup>8</sup> Edmund Husserl, *Recherches logiques Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, Presses Universitaires de France, 1963. La pagination utilisée est celle de la 2<sup>e</sup> édition allemande: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Elemente einer Phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, Halle/Salle, Max Niemeyer, 1921, p. 134.

en l'air»<sup>9</sup>, parce que l'évidence lui fournit sa consistance. Et l'évidence, en tant que mouvement de recouvrement d'une présomption intuitive par son remplissement, impose un travail d'élucidation des catégories de «signification» et d'«objet». L'évidence, comme «vécu de la vérité», peut rendre possible l'adéquation en tant que condition nécessaire de toute vérité. Par conséquent, l'adéquation, présupposée par toute expression, est toujours partielle et variable. Elle devient presque impossible quand sont visés des phénomènes idéaux, si l'on conserve les restrictions imposées par le concept «très étroit» de *perception* considérée comme *sens interne* et/ou *externe*<sup>10</sup>. Cela parce que l'être de l'expression prédicative et attributive, qui fournit la forme catégoriale, n'est ni un objet, ni quelque chose qui adhère à celui-ci, ni quelque caractère réel ou perceptif lui appartenant, ni même une forme matérielle de l'intuition. L'élargissement du concept de *perception* fait de celle-ci «l'appréhension d'états de choses tout entiers et finalement même l'évidence apriorique de lois (en tant que vues «intuitives»)»<sup>11</sup>. Nous cherchons donc en vain les corrélats objectifs des formes catégoriales dans la sphère des objets «réels», c'est-à-dire «des objets d'une perception sensible possible»<sup>12</sup>.

Les intuitions sensibles spécifiques à la perception *étroite* ne peuvent donc remplir les formes catégoriales, lesquelles imposent la prise en considération d'un autre type d'intuition: l'*intuition catégoriale*. Pourtant, même si le «sens interne» ne peut être le domaine de la réflexion qui engendre les catégories logiques et l'être de la copule, les vécus perceptifs, qui visent des objets sensibles, sont précisément analogues aux actes de donation des états de choses catégoriaux. Par exemple, la copule intervient dans l'énoncé prédicatif comme moment de signification mais le «EST *lui-même* n'y intervient pas, il n'est que signifié, c'est-à-dire visé signitivement dans le petit mot *est*. Mais il est *lui-même donné* ou, du moins, présumé donné dans le *remplissement* qui, éventuellement, s'ajuste au jugement: dans l'*aperception* (*Gewahrwerdung*) de l'état de choses présumé»<sup>13</sup>. Même si Husserl nous dit ici explicitement que l'enjeu de l'analyse des objets catégoriaux est d'établir le statut d'effectivité de l'idéalité qui se présente elle-même dans sa forme finale dans l'énoncé, on trouve effectivement une forme de donation de l'être qui précède et qui rend possible l'énoncé. Cette forme antépédicative de donation de l'être est l'*aperception* de l'état de choses qui rend possible la validation adéquate. Et cette *aperception* s'applique tant aux états de choses catégoriaux qu'aux objets sensibles. Cette analogie nécessaire entre le niveau des intuitions sensibles et celui des intuitions catégoriales est donc imposée par la présupposition, et le privilège d'un être quelconque placé *réellement ou imaginativement sous nos yeux*<sup>14</sup>. Nous «voyons» similairement l'axiome mathématique écrit sur un bout de papier et une chaise, même si nous les «percevons» différemment. Par conséquent, si «le réel», réduit ici à l'objet sensible, à l'objet vu, est toujours accessible par l'intermédiaire des *vécus perceptifs*, par des «perceptions», «l'état de choses effectif» des idéalités est présumé et perçu par *des intuitions de jugements* (catégoriaux).

<sup>9</sup> Edmund Husserl, *Krisis*, p.144.

<sup>10</sup> Edmund Husserl, *Recherche VI*, p. 138.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 141.

Toute cette analyse conceptuelle, contre une critique trop usitée, ne répond pas aux simples jeux de mots abstraits, aux simples besoins conceptuels de la phénoménologie, mais elle est toujours guidée par l'idéal de l'adéquation de tout objet, sensible ou catégorial. Les formes catégoriales ont été engendrées par un remplissement réel par des états de choses effectifs des jugements eux-mêmes et non pas la réflexion après coup sur l'essence de ceux-ci. Grâce à ce principe phénoménologique, nous ne pouvons pas accepter une réduction artificielle des objets idéaux utilisés par la description, seulement pour respecter un certain principe d'économie conceptuelle. Cela parce que la donation effective des choses, perpétuellement nouvelle et renouvelable, changera constamment tout concept d'«état de choses» et de l'«être» (copulatif)<sup>15</sup>. La question concernant le remplissement des formes catégoriales elles-mêmes a donc imposé à Husserl de dépasser les conceptions étroites des concepts de «perception», d'«objet» et même d'«imagination». Et ce dépassement nous montre que, de façon analogue à la manière dont un énoncé de perception fidèle peut trouver le remplissement de sa perception sensible dans un *objet perçu*, une forme catégoriale non perceptible présuppose une perception suprasensible (catégoriale) en tant qu'acte remplissant face à un *objet catégorial* qui est *mis lui-même sous nos yeux*. A l'intuition sensible vient se greffer une intuition catégoriale.

Les corrélats intentionnels des perceptions catégoriales sont donc eux-mêmes des «objets»<sup>16</sup>. La différence qui persiste entre les objets simplement imaginés et les objets perceptifs ou catégoriaux qui rendent possible le remplissement des perceptions, survient du fait que ces derniers apparaissent comme «réels» ou effectifs: c'est-à-dire comme «donnés eux-mêmes». La chose réelle présuppose donc ici l'apparition en personne, sans exclure toutefois que nous la tenions pour existante. Ces caractéristiques de la «mêmeté» des «choses mêmes», c'est-à-dire de leur caractère «réel», imposent une distinction fondamentale pour la détermination du réel comme réel: celle entre, d'une part, la donation des «choses mêmes» (réelles) tenues pour existantes sur le mode positionnel (en tant que présomption de l'existence de la chose à travers l'image ou le symbole) et, d'autre part, sur le mode non positionnel, en tant que «pure» imagination ou fiction, sans présomption d'existence<sup>17</sup>. Et parce que, dans le mode positionnel, les concepts de «perception» et d'«objet» ont été élargis du niveau sensible jusqu'au niveau catégorial, similairement, le concept d'«imagination» doit lui aussi subir une extension correspondante.

Les concepts élargis d'«objet», «perception» et «imagination» rendent par conséquent possible la compréhension de ces autres types d'actes, nommés catégoriaux, différents, mais analogues aux actes sensibles. Les actes catégoriaux ne sont pas fondés dans les perceptions singulières qui en sont simplement les parties. La perception catégoriale n'est qu'une vision plus ample des mêmes perceptions singulières, qui n'est pas ajoutée artificiellement, par l'abstraction rétrospective, à celles-ci, mais elle est imposée par la *donation réelle* des choses mêmes. En effet, les formes catégoriales comme constituantes de l'idéalité ne peuvent être pensées qu'à partir de leur essence intuitive. Toute intuition n'est déjà imprégnée que par la prééminence de la significativité d'un monde mais aussi par ses anticipations langagières. Car les énoncés, en tant que propositions formulées,

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 140.

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 143.

<sup>17</sup> *Ibid*, p.144.

sont des actes de signification (*Bedeutungsakte*)<sup>18</sup>. La distinction antéprédicatif / prédicatif tombe par conséquent en désuétude, son usage philosophique devenant inutile à cause de cette contamination mutuelle entre les comportements et le langage. Chaque mot et même chaque forme catégoriale et grammaticale se collent sur des situations effectives et inversement tout usage des choses et des étants est déjà ordonné, maîtrisé et rendu possibles par ses avancées énonciatives (proférées ou non). Par ce dépassement de la distinction antéprédicatif / prédicatif, nous ne voulons pas arriver à la célèbre dissociation «pragmatique» / «sémantique». Car la deuxième distinction reproduit la première. Par contre, la position heideggerienne qui ne privilégie pas un des deux versants de la distinction mais qui cherche leur origine dans une interprétation spontanée des événements quotidiens, nous apparaît comme étant la plus justifiée. Cela parce que, effectivement, nous avons toujours une reconnaissance spontanée des situations «dans» lesquelles nous nous trouvons même si nous ne nous accordons pas sur le sens de tel ou tel événement, nous le reconnaissons en tant que tel: comme quelque chose que nous subissons et auquel nous réagissons simultanément par la pensée que par le comportement. Mais l'activité d'*exprimer* les événements subis présuppose l'usage énonciatif de la parole qui n'est possible que grâce aux formes catégoriales qui soutient et donnent l'unité à l'énoncé. Les objets catégoriaux, comme nous avons pu le voir plus haut, même si ils ne peuvent pas être perçus dans l'intuition sensible, sont aperçus dans l'intuition catégoriale. Par conséquent, l'effectivité de notre monde, et des choses qui y sont, est solidement imprégnée par le catégorial que nous avons utilisé dans son investissement expressif d'un monde *en tant que* monde à nous. L'aperception catégoriale gagne par conséquent le même statut que la simple perception sensible même si il est fondé par celle-ci. L'intuition catégoriale correspond à une «conscience d'objectivité (*Objektivitätsbewußtsein*) qui présuppose essentiellement la forme primitive», c'est-à-dire l'intuition sensible<sup>19</sup>. Ce qui est à *exprimer* ce sont précisément les ponctuelles perceptions sensibles qui dévoilent la donation sensible des choses, mais *la modalité de les exprimer* relèvera toujours du catégorial<sup>20</sup>.

Pour Husserl, la stratification duale inhérente à toute perception révèle, dans tous les sens de son appréhension directe, des objets: sensibles ou catégoriaux, réels ou idéals, perçus étroitement ou largement. Le niveau primordial des objets, sensibles ou réels (*realen*), est donc situé à un degré inférieur, mais originaire, d'une intuition possible, en même temps que les objets catégoriaux ou idéaux apparaissent comme objets de degrés supérieurs, mais secondaires. Le premier niveau, celui de l'intuition sensible, appréhende directement l'objet lui-même «lorsqu'il se constitue d'une manière simple et directe dans l'acte de perception»<sup>21</sup>. Cette appréhension directe ne se constitue pas elle-même dans des actes déjà articulés, relationnels ou associatifs, mais articule et fonde tous les actes de ce type. Les objets sensibles sont donc là, dans la perception, dans une seule couche d'actes, en même temps que les objets catégoriaux se constituent par couches multiples, dans des actes d'un degré plus élevé<sup>22</sup>. Les objets sensibles de la perception étroite ne nécessitent pas l'appareil des actes fondateurs ou fondés, contrairement aux objets catégoriaux. Cela parce que

<sup>18</sup> Martin Heidegger, *GA 20*, p. 74.

<sup>19</sup> Edmund Husserl, *Recherche VI*, § 46, p. 179.

<sup>20</sup> Martin Heidegger, *GA 20*, p. 84.

<sup>21</sup> Edmund Husserl, *Recherche VI*, p.145.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 140.

l'unité de perception des objets sensibles sera toujours spontanée, en tant que fusion immédiate des intentions partielles et sans intervention d'intentions d'actes nouveaux. La nouvelle objectivité présupposée par les objets catégoriaux, se *fonde* donc dans l'objectivité sensible et dans ses actes fondateurs. Mais le fait que les objets catégoriaux soient aperçus dans des actes fondés ne leur enlève pas le fait d'être des objets réels qui se donnent d'eux-mêmes. Pourtant, dans les *Recherches logiques*, c'est dans les actes fondateurs, c'est-à-dire sensibles, que s'origine leur caractère effectif en tant que tel. Celui-ci est ultérieurement délégué aux actes fondés qui seuls peuvent rendre possible le remplissement des intuitions catégoriales. Mais la perception catégoriale est fondée «au sens où l'on dit qu'un tout est fondé par ses parties; mais non pas au sens, ici déterminant pour nous, d'après lequel l'acte fondé doit produire un nouveau caractère d'acte qui repose sur les caractères d'actes sous-jacents et n'est pas pensable sans eux»<sup>23</sup>. Par conséquent, comme nous venons de le voir, même si les objets ne sont pas sensibles (c'est-à-dire engendrant des actes fondateurs) mais catégoriaux (fondés par les actes fondateurs), la structure spécifique du remplissement est conservée même à ce deuxième niveau. La connaissance, structurée en fonction de la perception qu'elle utilise, étroite ou élargie, aura donc toujours comme base l'évidence première de la chose individuelle perçue. Celle-ci, si elle est réelle (c'est-à-dire donnée «en personne») peut devenir «remplissante», même si elle n'est jamais totalement connaissable.

Les actes catégoriaux sont ceux qui justifient la capacité des êtres humains d'être toujours et déjà dans une situation qui a été aménagée en tant qu'espace familier, monde ambiant. Ces actes représentent l'ossature qui soutient tout sens, toute reconnaissance et toute orientation de notre monde. Car ce sont justement les actes catégoriaux qui sont à l'origine de l'activité d'aménagement du monde, en fonction des intentions explicites et implicites contenus dans l'idéalité. Ces actes sont les seuls capables d'accumuler et d'orienter les multiples perceptions ponctuelles en leur conférant leur *sens*. Parce que c'est le *sens du monde* qui est aussi bien celui qui bâtit la familiarité de notre monde, que celui qui filtre toute intuition en l'étageant et en la déterminant «catégorialement»<sup>24</sup>. L'intuition catégoriale nous impose par conséquent l'élargissement, non seulement du concept de «perception», mais aussi du concept de «réalité» (*Realität*). En effet, Heidegger nous dit que l'intuition catégoriale peut nous apprendre «à voir que l'objectivité d'un étant ne s'épuise précisément pas avec ce qui est déterminé comme réalité en ce sens étroitement défini, que l'objectivité ou l'"objectité" (*Gegenstandlichkeit*) au sens le plus large est bien plus riche que la réalité d'une chose, plus encore que la réalité d'une chose ne peut être comprise en sa structure qu'à partir de la pleine objectivité de l'étant dont on fait simplement l'expérience»<sup>25</sup>. Les formes catégoriales sont inhérentes à la modalité de dévoilement, d'ouverture, de toute objectité de l'étant, n'étant pas ajoutées à partir de l'intériorité d'une conscience. Nous allons étudier l'importance du catégorial dans la réduction transcendantal-phenoménologique husserlienne et aussi dans la problématique de la temporalité et des objets temporels.

### **Attitude naturelle et attitude philosophique**

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.149-150.

<sup>24</sup> Martin Heidegger, *GA 20*, p. 93.

<sup>25</sup> Martin Heidegger, *GA 20*, p. 89 (traduction Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, 1994, p. 58).

L'idéalisme transcendantal qu'introduira Husserl dans sa «deuxième» phénoménologie, dès *L'Idée de la Phénoménologie* (1907)<sup>26</sup> s'ouvre avec la distinction méthodique entre deux attitudes, naturelle et réflexive. Cette distinction concerne essentiellement la problématique du réel, tout en tenant compte du fait que, d'une part, l'attitude naturelle se caractérise par la croyance en l'évidence non problématique de la transcendance des choses réelles, et, d'autre part, l'attitude phénoménologique devient la critique explicite de cette «thèse» ou «position» (implicite) d'un monde comme extérieur. Pour l'attitude naturelle, la nécessité d'une critique de la connaissance ne se fait pas sentir car, dans la modalité qui est la sienne pour connaître tout perçu, celui-ci est toujours considéré à partir des relations implicites qu'il entretient avec les choses qui l'entourent dans l'horizon mondain (qui n'est jamais donné dans l'expérience)<sup>27</sup>. La façon dont la connaissance naturelle évolue est totalement soumise à la méthode des essais et erreurs, qui évalue «les poids des motifs qui se présentent en faveur des différentes possibilités de détermination et d'explication; les plus faibles doivent céder aux plus forts»<sup>28</sup>. C'est de cette manière qu'apparaissent les sciences naturelles qui étendent toujours plus loin leur conquête connaissante de l'effectivité (*Wirklichkeit*) «dont l'existence et la présence vont dès l'abord de soi, et qu'il ne s'agit d'explorer de plus près que quant à son étendue et à son contenu, aux éléments, aux rapports, aux lois»<sup>29</sup>. La connaissance est par conséquent, pour l'attitude naturelle, calquée sur un être organique doté de la capacité de connaître. La connaissance devient donc la structuration des vécus réduits à des faits psychologiques. Cependant, la possibilité de la connaissance (la présence des objets de connaissance dans la connaissance) et sa validité objective, qui, dans l'attitude naturelle, allait de soi, devient dans la phénoménologie le plus profond mystère. La méthode des essais et erreurs, qui doit être regardée comme procès d'éloignement des contradictions logiques, ne peut plus être envisagée en tant que méthode de travail car la logique elle-même et la validité de ses lois sont *en question* et deviennent *problématiques* et même *douteuses*<sup>30</sup>. La phénoménologie en tant que critique de la connaissance naturelle doit par conséquent élucider (*aufklären*), d'une part, la corrélation problématique connaissance – objet (mettre en lumière le sens prescrit *a priori* à l'objet connaissable), et, d'autre part, clarifier les «essences» des objets connaissables en général (ontologiques, apophantiques aussi bien que métaphysiques).

L'attitude réflexive vise par conséquent à objectiver l'essence de la connaissance, à élucider le sens de sa relation à l'objet et celui de la validité objective de cette relation (sa capacité propre à atteindre l'objet). Pourtant la réduction (*epochè*) que doit pratiquer la critique de la connaissance, n'a rien à voir avec le doute cartésien, car, contrairement à celui-ci, la critique se prend elle-même comme point d'appui et comme première connaissance fondant toute démarche ultérieure. Dès lors, si la critique de la connaissance peut être elle-même la première connaissance, tout ce qui est soumis au regard du phénoménologue est, par ce fait même, *réellement donné* c'est-à-dire qu'il est une *donnée absolue*<sup>31</sup>. La sphère de la présence absolue des vécus est, par conséquent, strictement nécessaire à l'établissement

<sup>26</sup> Edmund Husserl, *L'Idée de la Phénoménologie*, trad. Alexandre Lowit, PUF.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 17-18.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 31.

d'une critique de la connaissance. Car celle-ci devra toujours, avant toute analyse, délimiter les critères de la donation réelle des choses pour pouvoir, après cela, les amener à une «présence-en-personne» directe (*direkten Selbstgegebenheit*), par l'élucidation de l'essence mystérieuse de la connaissance.

Car ce qui est énigmatique dans l'accès connaissant aux choses mêmes, ce n'est pas le fait que toute connaissance puisse être mise en doute (affirmation qui est elle-même un non-sens), mais qu'elle ait la capacité d'atteindre l'objet malgré sa *transcendance* posée comme fondement de toute vérité par l'attitude naturelle<sup>32</sup>. Mais ce premier sens naturel de la *transcendance*, qui pousse l'objet au dehors de ce qui est donné et contenu réellement dans l'acte de connaître<sup>33</sup>, n'est pas le sens phénoménologique proprement dit. Quant à celui-ci, en étant fondé par la «présence-en-personne au sens absolu» (*Selbst gegebenheit im absoluten Sinn*), ne pose pas la transcendance d'un «dehors» de la réalité (*Realität*), mais présuppose un ordre transcendantal de l'idéalité, qui prescrit l'aménagement réel du donné dans son absolutité. Car c'est seulement cet ordre prescriptif qui peut donner la présence absolument évidente des moments contenus effectivement dans l'acte de connaître. La réduction qui doit être accomplie doit marquer toute transcendance «qui y entre en jeu, de l'indice de mise hors circuit, ou de l'indice d'indifférence, de nullité gnoséologique»<sup>34</sup>. Du fait de la réduction est par conséquent mis hors circuit tout vécu non-immanent, c'est-à-dire le vécu d'un être non contenu dans le phénomène. Ce sont donc les réalités effectives (*realen Wirklichkeit*)<sup>35</sup> qui sont réduites tandis que ce qui est conservé après la réduction sont les données absolues réelles (*Reelen*) en tant que purs immanents. Car le *sens* (*Sinn*) et le *rapport* à l'objet transcendant peuvent être saisis dans leurs phénomènes purs, même si ceux-ci, par la réduction qui les a délimités, mettent l'être de l'objet transcendant en question «quant à sa validité». Le sens, en étant toujours anticipé sous l'angle de son idéalité, sera toujours une *donnée réelle* qui contient et oriente le rapport à l'objet<sup>36</sup>. Et cette anticipation inhérente à la connaissance n'est rien d'autre que l'apodicticité de l'évidence toujours présomptive des choses (laquelle dans les *Ideen* suspend «ontologiquement» le monde).

Le trait réel de la donation apparaît donc, dans *L'Idée de la Phénoménologie*, élevé au niveau auquel les *Recherches logiques* plaçaient seulement les formes catégoriales. Cette ascension du regard phénoménologique se fait grâce à l'*epochè*, mise entre parenthèses de tous les jugements concernant l'existence du monde, qui ne doit plus être présupposée (ni niée, ni affirmée). C'est à cause de la réduction transcendantale que va s'imposer chez Husserl la distinction forte entre le concept de réalité (*Realität*), celui de réel (*Reel*) et celui d'effectivité (*Wirklichkeit*). La réalité (*Realität*) est le monde en tant qu'il est pris en considération par l'attitude naturelle, où les choses sont senties d'une manière immédiate et où l'horizon mondain *dans* lequel elles sont *incluses* est posé comme stable (c'est-à-dire comme pré- et post-existant indépendamment de celui qui y vit). Le réel (*Reel*) est la marque de la donation des choses mêmes. Or, dans les *Recherches logiques* un tel réel se

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 34-35.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 46.

vérfiait par le «remplissement» alors que, dans l'*Idee de la phénoménologie*, il devient le caractère des choses, caractère relevant de la «sphère des données absolues» (*die Sphäre der absoluten Gegebenheiten*). Quant à l'effectivité (*Wirklichkeit*), celle-ci désigne toujours, dans l'*Idee de la phénoménologie*, le domaine conquis par la formalisation scientifique de l'attitude naturelle, domaine qui nourrit toutes les préjugés de celle-ci.

Ces trois concepts vont revêtir un sens idéaliste et transcendantal plus accentué dans les *Ideen*, sens que nous allons tenter d'esquisser ici. La croyance dans l'évidence non problématique de la transcendance des choses réelles, caractéristique de l'attitude naturelle, «pose» comme existant l'*horizon mondain*, caractérisé par la syntaxe des renvois qui soutient la phénoménalisation pure des choses mêmes. Cet horizon se fractionne, pour la compréhension naturelle, en autant d'ontologies qu'il y a de «régions» de l'être, considérées cependant en tant que domaines d'objets, toutes étant reliées à la catégorie de l'objet. Pourtant, au niveau transcendantal, la généralité absolue de la catégorie de l'objet, c'est-à-dire *l'objet en général*, circonscrit le domaine de «l'ontologie formelle». Ce plan hautement formalisé, rendu possible grâce à la réduction transcendantale, est considéré par Husserl comme la région ontologique originaire qui fonde toutes les autres, la «proto-région» (*Urregion*)<sup>37</sup>. Après la réduction de toute transcendance objective et de toute position implicite d'une réalité (*Realität*) transcendante, ce qui reste indubitable sont les vécus et le moi pur qui constituent «la conscience pure». Comme nous l'avons vu, il y a, dans les *Recherches logiques*, une transcendance des choses qui se phénoménalise constamment elle-même dans les vécus subjectifs. Le flux réel de ces vécus, avec leur immanence toujours renouvelée, a été considéré comme la conscience même, flux face auquel le moi était quelque chose d'externe, de transcendant (accessible à la compréhension seulement rétrospectivement). Le moi, qui va devenir le moi pur, n'était atteint que partiellement avec la problématique de l'intuition catégoriale comprise comme élargissement du concept d'intuition des actes monothétiques aux actes synthétiques<sup>38</sup>. Dans les *Ideen*, le moi pur, qui opère la réduction et qui ouvre par cet acte l'accès à la «conscience pure» et ultérieurement à toute région phénoménologique, subsiste comme moment réel du flux de vécus, en engendrant l'intentionnalité qui lui offre le recul face à la quotidienneté naturelle d'un monde transcendant. Ce moi pur devient par conséquent la seule transcendance qui se conserve elle-même en tant qu'un tel moi est actant de la réduction, devenant «une transcendance au sein de l'immanence»<sup>39</sup>. C'est relativement au moi pur que s'ouvre l'intentionnalité universelle du monde, demeurant totalement dissimulé pour l'attitude naturelle.

L'accès théorique aux choses, que la phénoménologie transcendantale peut rendre possible, impose donc la consolidation des phénomènes par l'arrêt du flux des vécus au moyen de la réduction phénoménologique. Celle-ci, qui était implicite dans les *Recherches logiques*, trouve son aboutissement ultime dans le rejet de l'attitude naturelle face au réel. Le caractère hylétique de ce flux est donc interprété et informé à l'aide de la *description intentionnelle*. L'intentionnalité, nous avons vu, est la structure interne des actes psychiques et non le fait de poser dans une relation externe, d'une part les actes de la conscience, et d'autre part, les objets. Grâce à l'intentionnalité autant les actes que les

<sup>37</sup> Edmund Husserl, *Ideen I*, § 76.

<sup>38</sup> *Ibid.*, § 125.

<sup>39</sup> *Ibid.*, § 59.

objets constituent les moments psychiques d'un même mouvement: le *se diriger vers* de la conscience en tant que *conscience de quelque chose*<sup>40</sup>. La dualité sujet/objet, n'étant quand même pas une distinction dedans/dehors, impose à la capacité intentionnelle de la conscience d'être, soit réflexivité (donc conscience d'elle-même), soit visée de l'objet qui lui est immanent par les vécus qu'il peut causer dans le flux des vécus purs. Du côté de l'objet, la double face intentionnelle et réelle qui appartient au vécu sera délimitée dans les *Ideen*, respectivement, en tant que noèse et noème. La structure réflexivité / visée d'objet des *Recherches logiques* reçoit ici implicitement un nouveau niveau: celui de la description de l'acte intentionnel (la «noèse») et des objets propres à cet acte (ses «noèmes»). Le noétique en tant que forme (*morphé*), ou actualité de l'acte, entrera donc en relation avec la matière (*hylé*) comme *datum* ou *affect*, toutes deux étant les deux faces d'un même vécu. L'envers de la transcendance réduite, qui n'était par principe accessible que par sa traduction dans les vécus subjectifs, est retenu en tant que tel grâce à la réduction en tant qu'avèrs noématique du phénomène pur (noème de la chose ou du monde). La transcendance d'une chose perçue, qui apparemment se conserve elle-même grâce à son identité temporelle en arrière de ses propres esquisses perceptives, devient visible pour l'attitude transcendantale dans son essence intentionnelle. Les trois concepts husserliens essentiels pour notre problématique, «la réalité» (*Realität*), «le réel» (*Reel*) et «l'effectivité» (*Wirklichkeit*), souffrent par conséquent des glissements de sens dans les *Ideen* face à l'*Idee de la phénoménologie*. La réalité (*Realität*) désigne ce qui est posé comme réel mondain dans l'attitude naturelle et qui est réduit après l'*époque*. Le réel (*Reel*) est, ici aussi, la marque de la donation des choses mêmes. Cependant celles-ci ne sont plus posées comme transcendantes mais elles sont envisagées en tant que moments réels (*reellen*) et non intentionnels (hylétiques) du flux des vécus absolus<sup>41</sup>. La «matière sensuelle» opposée à la «*morphe* intentionnelle», se donne comme matière à l'égard de formations intentionnelles ou de la donation de sens (dans des formations fondatrices ou fondées). La corrélation noético-noématique, qui contient la distinction forme – matière, rejette la «thèse du monde» de l'attitude naturelle, qui opposait fortement conscience et réalité. Quant à la réa-lité (*Wirklichkeit*), elle devient ici la relation que le noème entretient à son objet<sup>42</sup>.

### Conclusion

Par conséquent, dans le contexte de la phénoménologie husserlienne, apparemment, c'est seulement l'idéalité qui peut répondre à la question «qu'est-ce le réel ?». Car toutes les anticipations idéales du réel ont eu un moment de création, de naissance, pour arriver après-coup, par le moyen de l'itération, à devenir des structures idéales. Ce moment originel tient toujours d'un regard, d'un voir qui apprécie les choses d'une manière ou d'une autre. Mais cette manière de voir, qui investit le réel en tant que réel, est la cible de la réduction phénoménologique. Nous réduisons, comme «attitude naturelle», le réel en tant que réel, en gardant successivement les unités noématiques associatives et les associations mutuelles de signification dans leur autonomie noétique. Nous pouvons donc constater une «logicisation» du réel, qui n'est pas seulement traduit dans le langage qui l'exprime

<sup>40</sup> *Ibid.*, § 36, p. 64

<sup>41</sup> *Ibid.*, § 36, p. 65.

<sup>42</sup> *Ibid.*, §§ 128-153.

adéquatement, en rendant possible l'unité de remplissement, mais il est aussi représenté par la couche logique de ce langage qui est déjà dédoublée entre le formel et le transcendantal. La logique est par conséquent prise comme solution au problème de la «réalité», tant implicitement comme catégorial, qu'explicitement comme formes assertives et judicatives. Car si la description du phénoménal peut avoir une fin, si la réduction est souhaitable, c'est précisément parce qu'elles suivent les indices d'un réel déjà compris, déjà inséré dans une structure logique qui le signifie. Et ce «déjà» est la marque des réductions implicites que notre compréhension opère dans le flux perpétuel du réel quotidien comme passage nécessaire vers son explicitation.

*Nice, 27 octobre 2004*

## ASPECTE PRIVIND DECIZIA EPISTEMICĂ

IONEL NARIȚA

**ABSTRACT. Some Aspects Concerning Decisional Systems.** This study concerns with the properties of decisional systems. A decisional system helps us to select true propositions. For example, a theory or an algorithm is a decisional system. It is justified if it selects all and only the true propositions on a certain domain. The main properties of decisional systems are *justification*, *consistency*, *completeness*, *decidability* and *contradiction*. All possible relations between these properties are systematized in the (T3) table.

În vreme ce decizia logică este preocupată de mijloacele prin care se poate stabili valoarea logică a unei propoziții (tautologie, contradicție, factualitate) sau a unei formule (validitate, irealizabilitate, realizabilitate), decizia epistemică privește metodele prin care se poate determina valoarea de adevăr a unei propoziții. În general, un mijloc de decizie epistemică poate fi caracterizat ca un sistem (S) cu o variabilă de intrare (control)  $x$  și o variabilă de ieșire (stare)  $y$ , unde  $x$  are drept valori propoziții ( $p$ ), iar  $y$ , alegeri de propoziții. Pentru o propoziție  $p$ , *sistemul decizional*  $S$  poate selecta acea propoziție ( $Sp$ ) sau o poate respinge ( $\sim Sp$ ). Cu alte cuvinte, pentru o propoziție oarecare,  $S$  poate intra în stările  $Sp$  (propoziția este selectată) sau  $\sim Sp$  (propoziția este respinsă).

Asupra structurii mijloacelor decizionale nu facem nici o presupunere, așa încât, considerațiile care urmează sunt valabile pentru orice asemenea mijloc. Categoria acestora este foarte variată. De pildă, când cineva dorește să stabilească dacă propoziția ‘Mâine va ninge’ este adevărată, poate apela la mijloace diverse: ar putea ‘da cu banul’, dacă moneda cade pe o anumită parte, să accepte că propoziția respectivă este adevărată; ar putea consulta un ghicitor; ar putea apela la o teorie meteorologică; ar putea aștepta până în ziua următoare să vadă cum va fi vremea etc.

Între mijloacele de decizie epistemică un rol aparte îl joacă *teoriile*. Indiferent ce ipoteză este acceptată în legătură cu structura teoriilor, rolul lor este de a selecta propoziții peste un domeniu oarecare. De pildă, o teorie astronomică are menirea să selecteze propoziții privind corpurile cerești, iar o teorie fizică, propoziții despre corpurile fizice etc. Bunăoară, teoria gravitației conduce la propoziții privind pozițiile reciproce ale corpurilor la un moment.

Mijloacele prin care teoriile selectează propoziții sunt variate. De pildă, în unele teorii sunt construite expresii care conțin variabile, numite *formule*. În acest caz, propozițiile sunt selectate prin interpretarea variabilelor conținute în formulele acceptate de teorie. Fie de pildă, o teorie aritmetică în care apare expresia ‘ $x + 2 = y + 1$ ’. Prin interpretare, sunt selectate propoziții precum: ‘ $1 + 2 = 2 + 1$ ’, ‘ $2 + 2 = 4 + 1$ ’ etc. Acele teorii ale căror formule, pe lângă variabile nu conțin alte constante decât constantele

logice, se numesc *formale*. Între regulile de selecție a formulelor, un rol important în cadrul unei teorii, îl joacă regula de detașare *modus ponens* (să remarcăm că în acest context, servește ca mijloc de selecție a formulelor, nu a propozițiilor, așa încât, nu este un mijloc epistemic de decizie).

În general, orice mijloc de decizie epistemică este relativ la un anumit domeniu ( $D$ ). Nu există, cel puțin până acum, mijloace care să fie aplicabile la orice propoziție, adică nu există o teorie unificatoare (sau reduționistă) absolută. O teorie biologică nu servește pentru a selecta propoziții despre corpurile cerești, așa cum o teorie aritmetică, privind numerele naturale, nu are în vedere propozițiile despre sistemele sociale. Chiar atunci când dăm cu banul, regulile de selecție adoptate privesc propozițiile de un anumit tip.

De bună seamă, de la un mijloc de decizie epistemică se așteaptă să selecteze propoziții adevărate. Dacă un asemenea sistem decizional ( $S$ ) reușește să selecteze *toate* propozițiile adevărate peste un domeniu ( $D$ ) și *numai* pe acelea, spunem că  $S$  este *întemeiat* relativ la domeniul  $D$ . Astfel, dacă prin  $p$  simbolizăm o propoziție oarecare peste  $D$ , atunci are loc:

$$\text{Int}(S/D) \equiv (p)(Sp \equiv p) \text{ (sistemul decizional } S \text{ se numește } \textit{întemeiat} \text{ relativ la domeniul } D \text{ dacă și numai dacă } S \text{ selectează toate propozițiile adevărate peste } D \text{ și numai pe acestea).} \quad (1)$$

Proprietatea de întemeiere trebuie înțeleasă din perspectivă epistemologică. În cazul în care reușim să stabilim că un sistem decizional este întemeiat, atunci putem avea încredere deplină în alegerile sale, respectiv, propozițiile selectate (și cunoștințele presupuse de acestea) sunt cu *certitudine* adevărate (corecte).

Dacă ținem seama că este exprimată printr-o echivalență, proprietatea de întemeiere se descompune în alte două proprietăți ale sistemelor decizionale, consistența și completitudinea:

Proprietatea de la (2, 3)) se numește *consistență* (ConS), iar cea de la (2, 4), *completitudine* (ComS), respectiv:

1.  $\text{Con}(S/D) \equiv (p)(Sp \supset p)$  ( $S$  se numește consistent relativ la  $D$  dacă și numai dacă selectează numai propoziții adevărate peste  $D$ )
2.  $\text{Com}(S/D) \equiv (p)(p \supset Sp)$  ( $S$  se numește complet în raport cu  $D$  dacă și numai dacă selectează toate propozițiile adevărate peste  $D$ )

Potrivit definițiilor de mai sus, consistența și completitudinea luate separat sunt condiții necesare pentru întemeiere, iar împreună constituie o condiție necesară și suficientă a întemeierii sistemelor decizionale:

1.  $\text{Int}S \supset \text{Con}S$
2.  $\text{Int}S \supset \text{Com}S$
3.  $\text{Int}S \equiv (\text{Con}S \ \& \ \text{Com}S)$

Deoarece în locul unei propoziții  $p$  poate fi selectată negația sa,  $\bar{p}$ , definițiile consistenței și completitudinii pot fi reformulate pentru a ține seama de acest aspect:

1.  $\text{Con}(S/D) \equiv (p)((Sp \supset p) \& (S\bar{p} \supset \bar{p}))$  (5)
2.  $\text{Com}(S/D) \equiv (p)((p \supset Sp) \& (\bar{p} \supset S\bar{p}))$

De asemenea, se pot defini alte proprietăți ale sistemelor decizionale, cum ar fi decidabilitatea și contradicția.

Un sistem decizional  $S$  se numește *decidabil* relativ la un domeniu  $D$ , dacă și numai dacă, oricare ar fi propoziția  $p$  peste domeniul  $D$ , sistemul  $S$  selectează  $p$  sau selectează negația acesteia,  $\bar{p}$ , adică,  $\text{Dec}(S/D) \equiv (p)(Sp \vee S\bar{p})$ . (6)

Un sistem decizional  $S$  se numește *contradictoriu* relativ la un domeniu  $D$ , dacă și numai dacă, există o propoziție  $p$  peste domeniul  $D$ , astfel încât sistemul  $S$  selectează atât  $p$  cât și negația acesteia, respectiv,  $\text{Ctr}(S/D) \equiv (\exists p)(Sp \& S\bar{p})$  (7)

Negațiile acestor proprietăți sunt nedecidabilitatea și necontradicția sistemelor decizionale:

Un sistem decizional  $S$  se numește *nedecidabil* relativ la un domeniu  $D$ , dacă și numai dacă, există o propoziție  $p$  peste domeniul  $D$ , astfel încât sistemul  $S$  nu selectează nici  $p$  nici  $\bar{p}$ , respectiv,  $\sim\text{Dec}(S/D) \equiv (\exists p)(\sim Sp \& \sim S\bar{p})$ . (8)

Un sistem decizional  $S$  se numește *necontradictoriu* relativ la un domeniu  $D$ , dacă și numai dacă, oricare ar fi propoziția  $p$  peste domeniul  $D$ , sistemul  $S$  nu selectează  $p$  sau nu selectează negația propoziției  $p$ , respectiv,  $\sim\text{Ctr}(S/D) \equiv (p)(Sp \vee S\bar{p})$ . (9)

Deși în unele lucrări contradicția este confundată cu inconsistența, din precizările anterioare reiese că acestea două sunt proprietăți diferite. Un sistem decizional este inconsistent atunci când selectează cel puțin o propoziție falsă, pe când, un sistem decizional este contradictoriu atunci când selectează atât o propoziție, cât și negația ei, adică atunci când selectează o contradicție. Deși orice contradicție este falsă, așa încât, dacă  $S$  este contradictoriu, atunci este inconsistent, nu orice propoziție falsă este contradicție, deci nu orice sistem inconsistent este contradictoriu. De exemplu, în timp ce ‘Aristotel a fost trac’ este o propoziție falsă fără a fi contradicție, propoziția ‘Aristotel a fost grec și Aristotel nu a fost grec’ este o contradicție. De aceea, un sistem decizional care ar selecta prima propoziție ar fi numai inconsistent, față de un sistem care ar selecta a doua propoziție, care ar fi contradictoriu. Prin urmare, între contradicție și consistență există relațiile:

1.  $\text{Ctr}S \supset \sim\text{Con}S$  (un sistem decizional contradictoriu nu este consistent) (10)

și

2.  $\text{ConS} \supset \sim \text{CtrS}$  (un sistem decizional consistent nu este contradictoriu).

La rândul său, completitudinea nu se confundă cu decidabilitatea, așa cum reiese din definițiile de mai sus. Un sistem poate fi decidabil fără a fi complet, dar nu și invers. După cum s-a văzut, un sistem  $S$  este nedecidabil dacă există o propoziție astfel încât  $S$  nu selectează nici propoziția, nici negația ei. Potrivit principiului terțului exclus, ori propoziția, ori negația ei este adevărată. Urmează că, dacă  $S$  nu este decidabil, atunci există o propoziție adevărată peste domeniul  $D$  care nu este selectată de  $S$ , adică  $S$  nu este complet, respectiv:

1.  $\sim \text{DecS} \supset \sim \text{ComS}$  (11)
2.  $\text{ComS} \supset \text{DecS}$

Alte relații între proprietățile sistemelor decizionale sunt:

1.  $(\text{DecS} \ \& \ \text{ConS}) \supset \text{ComS}$  (dacă  $S$  este decidabil și consistent, atunci  $S$  este complet) (12)
2.  $(\sim \text{CtrS} \ \& \ \text{ComS}) \supset \text{ConS}$  (dacă sistemul  $S$  este necontradictoriu și complet, atunci  $S$  este consistent)

Aceste relații pot fi dovedite prin decizie logică. Mai întâi să stabilim condițiile în care un sistem  $S$  are o anumită proprietate dintre cele enumerate. Pornim de la tabelul interpretărilor posibile ale variabilelor și formulelor elementare:

Contextul ( $C_i$ )	$p$	$\bar{p}$	$Sp$	$S\bar{p}$
C7	1	0	1	1
C6	1	0	1	0
C5	1	0	0	1
C4	1	0	0	0
C3	0	1	1	1
C2	0	1	1	0
C1	0	1	0	1
C0	0	1	0	0

(T1)

Contextele sunt determinate de interpretările diferite ale expresiilor. Bunăoară, în contextul C5,  $p$  și  $S\bar{p}$  iau interpretarea *adevărat*, pe când  $\bar{p}$  și  $Sp$  iau interpretarea *fals*. Pentru ca  $S$  să fie consistent trebuie ca  $(Sp \supset p) \ \& \ (S\bar{p} \supset \bar{p})$  să aibă loc pentru orice  $p$ , respectiv, să aibă loc în orice context. Aceasta se întâmplă în cazul în care contextele C7, C5, C3 și C2 nu există, respectiv,  $S$  este consistent dacă și numai dacă ‘ $\sim C7 \ \& \ \sim C5 \ \& \ \sim C3 \ \& \ \sim C2$ ’. Numim această formă contextuală, *modelul* formulei  $(p)((Sp \supset p) \ \& \ (S\bar{p} \supset \bar{p}))$ . Analog, pot fi stabilite situațiile în care au loc celelalte proprietăți ale sistemelor decizionale, ajungându-se la tabelul:

proprietatea	formula	modelul
--------------	---------	---------

Con	$(p)((Sp \supset p) \& (S\bar{p} \supset \bar{p}))$	$\sim C7 \& \sim C5 \& \sim C3 \& \sim C2$
$\sim$ Con	$(\exists p)((Sp \& \bar{p}) \vee (S\bar{p} \& p))$	$C7 \vee C5 \vee C3 \vee C2$
Com	$(p)((p \supset Sp) \& (\bar{p} \supset S\bar{p}))$	$\sim C5 \& \sim C4 \& \sim C2 \& \sim C0$
$\sim$ Com	$(\exists p)((p \& \sim Sp) \vee (\bar{p} \& \sim S\bar{p}))$	$C5 \vee C4 \vee C2 \vee C0$
Ctr	$(\exists p)(Sp \& S\bar{p})$	$C7 \vee C3$
$\sim$ Ctr	$(p)(\sim Sp \vee \sim S\bar{p})$	$\sim C7 \& \sim C3$
Dec	$(p)(Sp \vee S\bar{p})$	$\sim C4 \& \sim C0$
$\sim$ Dec	$(\exists p)(\sim Sp \& \sim S\bar{p})$	$C4 \vee C0$
Int	$(p)((p \equiv Sp) \& (\bar{p} \equiv S\bar{p}))$	$\sim C7 \& \sim C5 \& \sim C4 \& \sim C3 \& \sim C2 \& \sim C0$

(T2)

Modelul corespunzător întemeierii este conjuncția modelelor consistenței și completitudinii, respectiv:  $m(\text{Int}S) = m(\text{Con}S) \& m(\text{Com}S) = (\sim C7 \& \sim C5 \& \sim C3 \& \sim C2) \& (\sim C5 \& \sim C4 \& \sim C2 \& \sim C0) = \sim C7 \& \sim C5 \& \sim C4 \& \sim C3 \& \sim C2 \& \sim C0$ . Să decidem acum asupra formulelor anterioare:

$\text{Ctr}S \supset \sim \text{Con}S$ , are loc dacă și numai dacă: (13)

1.  $m(\text{Ctr}) \supset m(\sim \text{Con})$  )
2.  $(C7 \vee C3) \supset (C7 \vee C5 \vee C4 \vee C3 \vee C2)$ , aceasta se reduce la expresia:
3.  $A \supset (A \vee B)$ , care este validă.

$\text{Com}S \supset \text{Dec}S$ , are loc dacă și numai dacă: (14)

1.  $m(\text{Com}) \supset m(\text{Dec})$ , )
2.  $(\sim C5 \& \sim C4 \& \sim C2 \& \sim C0) \supset (\sim C4 \& \sim C0)$ , care este de forma:
3.  $(A \& B) \supset A$ , validă.

$(\text{Dec}S \& \text{Con}S) \supset \text{Com}S$ , dacă și numai dacă: (15)

1.  $(m(\text{Dec}) \& m(\text{Con})) \supset m(\text{Com})$  )
2.  $((\sim C4 \& \sim C0) \& (\sim C7 \& \sim C5 \& \sim C3 \& \sim C2)) \supset (\sim C5 \& \sim C4 \& \sim C2 \& \sim C0)$
3.  $(\sim C7 \& \sim C5 \& \sim C4 \& \sim C3 \& \sim C2 \& \sim C0) \supset (\sim C5 \& \sim C4 \& \sim C2 \& \sim C0)$ , care este validă, ca mai sus.
4. Mai mult, se observă că  $(m(\text{Dec}) \& m(\text{Con})) \equiv m(\text{Int})$ , cu alte cuvinte, s-a obținut o nouă condiție necesară și suficientă pentru ca un sistem decizional să fie întemeiat:
5.  $(\text{Dec}S \& \text{Con}S) \equiv \text{Int}S$ , respectiv, un sistem  $S$  este întemeiat dacă și numai dacă este decidabil și consistent.

$(\sim \text{Ctr}S \& \text{Com}S) \supset \text{Con}S$ , cu ajutorul modelelor: (16)

1.  $((\sim C7 \& \sim C3) \& (\sim C5 \& \sim C4 \& \sim C2 \& \sim C0)) \supset (\sim C7 \& \sim C5 \& \sim C3 \& \sim C2)$

2.  $(\sim C7 \ \& \ \sim C5 \ \& \ \sim C4 \ \& \ \sim C3 \ \& \ \sim C2 \ \& \ \sim C0) \supset (\sim C7 \ \& \ \sim C5 \ \& \ \sim C3 \ \& \ \sim C2)$ ; validitatea acestei expresii este ușor de constatat.
3. Ca mai sus, am obținut o altă condiție necesară și suficientă pentru întemeiere:  $(\sim \text{Ctr } S \ \& \ \text{Com}S) \equiv \text{Int}S$  (un sistem  $S$  este întemeiat dacă și numai dacă este necontradictoriu și complet).

Alte relații care pot fi obținute simplu, pornind de la cele de mai sus, sunt:

1.  $(\sim \text{Ctr}S \ \& \ \text{Dec}S \ \& \ \text{Com}S) \supset \text{Con}S$ ;
  2.  $(\sim \text{Ctr} \ \& \ \text{Dec}S \ \& \ \text{Con}S) \supset \text{Com}S$ .
- (17)

Dacă se compară modelele corespunzătoare proprietăților  $\text{Con}$  și  $\sim \text{Ctr}$ , respectiv,  $\text{Com}$  și  $\text{Dec}$ , se constată că diferă prin aceleași contexte:  $\sim C5$  și  $\sim C2$ . Acestea pot fi considerate ca alcătuind modelul unei proprietăți (pe care o notăm cu  $H$ ) care exprimă diferența între necontradicție și consistență, respectiv, decidabilitate și completitudine. Prin urmare, au loc relațiile:

1.  $m(H) = (\sim C5 \ \& \ \sim C2)$ ;
  2.  $(\sim \text{Ctr}S \ \& \ HS) \equiv \text{Con}S$ ;
  3.  $(\text{Dec}S \ \& \ HS) \equiv \text{Com}S$
- (18)

Formula corespunzătoare proprietății  $H$  se obține din tabelul (T2):

$$HS \equiv (p)((p \supset (S\bar{p} \supset Sp)) \ \& \ (\bar{p} \supset (Sp \supset S\bar{p}))) \quad (\text{un sistem decizional } S \text{ are proprietatea } H \text{ dacă și numai dacă, pentru orice propoziție adevărată, dacă } S \text{ selectează negația ei, atunci selectează și propoziția}). \quad (19)$$

Cu ajutorul proprietății  $H$ , întemeierea poate fi exprimată apelând la necontradicție și decidabilitate:

$$\text{Int}S \equiv (\sim \text{Ctr}S \ \& \ \text{Dec}S \ \& \ HS), \text{ cu următoarea demonstrație:} \quad (20)$$

1.  $\text{Int}S \equiv (\text{Con}S \ \& \ \text{Com}S)$  (def.)
2.  $\text{Con}S \equiv (\sim \text{Ctr}S \ \& \ HS)$
3.  $\text{Com}S \equiv (\text{Dec}S \ \& \ HS)$
4.  $\text{Int}S \equiv (\sim \text{Ctr}S \ \& \ \text{Dec}S \ \& \ HS)$ , q.e.d.

Proprietatea ' $\sim \text{Ctr}S \ \& \ \text{Dec}S$ ', cu modelul ' $\sim C7 \ \& \ \sim C4 \ \& \ \sim C3 \ \& \ \sim C0$ ', o numim 'corectitudine epistemică' și o notăm cu ' $\text{Ec}$ ', fiind condiție necesară pentru întemeiere:

1.  $\text{Int}S \supset \text{Ec}S$ ;
  2.  $\text{Int}S \equiv (\text{Ec}S \ \& \ HS)$
  3.  $\text{Int}S \equiv (\text{Ec}S \ \& \ \text{Con}S)$
- (21)

4.  $\text{IntS} \equiv (\text{EcS} \ \& \ \text{ComS})$
5.  $\text{EcS} \equiv (\text{ConS} \equiv \text{ComS})$
6. formula corespunzătoare este:  $\text{EcS} \equiv (p)(\sim \text{Sp} \equiv \text{Sp})$  (un sistem decizional este epistemic corect dacă și numai dacă, atunci când selectează o propoziție nu selectează negația ei și reciproc).

Cu alte cuvinte, un sistem corect epistemic este conform principiilor logicii. Deoarece nu selectează nici o propoziție împreună cu negația ei, înseamnă că nu încalcă principiul noncontradicției și, pentru că din orice pereche afirmație-negație selectează un singur element, corespunde principiului terțului exclus.

Folosind relațiile deduse până aici, se poate alcătui tabelul tuturor relațiilor logice posibile între proprietățile unui sistem decizional:

S	Ctr	Dec	Con	Com	Ec	Int
S1	1	1	0	1	0	0
S2	1	1	0	0	0	0
S3	1	0	0	0	0	0
S4	0	1	1	1	1	1
S5	0	0	1	0	0	0
S6	0	0	0	0	0	0
S7	0	1	0	0	1	0

(T3)

Acest tabel conține *toate* tipurile de sisteme decizionale posibile (S1-S7), care pot fi deosebite prin proprietățile menționate anterior. Se constată că există o singură variantă de sistem decizional întemeiat, respectiv, S4, care este necontradictoriu, decidabil, consistent, complet și epistemic corect. De asemenea, nu există alte condiții necesare și suficiente pentru întemeiere decât cele puse deja în evidență.

Cu ajutorul tabelului (T3) se constată că *teorema lui Gödel*, potrivit căreia un sistem consistent nu este decidabil, nu este lege logică, adică nu are loc pentru orice sistem decizional. Un sistem de tipul S4 este atât consistent cât și decidabil. Condiția pentru ca teorema lui Gödel să fie lege logică, este incompletitudinea, respectiv, pentru orice sistem incomplet, dacă sistemul este consistent, atunci este nedecidabil.

Aruncarea monedei este un mijloc epistemic corect de decizie, dacă acceptăm că la fiecare aruncare moneda cade pe una dintre fețe. Dacă asociem o față cu  $p$  și cealaltă față a monedei cu  $\bar{p}$ , de fiecare dată este ales fie  $p$  fie  $\bar{p}$ , respectiv, are loc  $\sim \text{Sp} \equiv \text{S}\bar{p}$  (corectitudine epistemică). Prin urmare, orice serie de aruncări este fie întemeiată (consistentă și completă), fie inconsistentă și incompletă.

Un sistem strict formal, cum este *logica*, nu este complet. În cazul sistemelor formale, singurele constante sunt operatorii logici, așa încât, orice expresie bine formată într-un asemenea sistem conține simboluri variabile, este o *formulă*. Ca urmare, sistemele formale nu sunt alcătuite din propoziții și formulelor nu li se pot atribui valori de adevăr. Ca mijloc de selecție este utilizată *interpretarea*: variabilele dintr-o

formulă sunt interpretate prin constante, ajungându-se la propoziții. În cazul logicii, formulele admise sunt valide, respectiv, orice interpretare a lor este o propoziție adevărată. Astfel, în cazul unui sistem logic, nu pot fi selectate propoziții false, încât logica este consistentă. Pe de altă parte, există formule care au atât interpretări adevărate, cât și false, pe care logica nu le admite, adică există propoziții adevărate care nu sunt selectate prin mijloacele logicii. Cu alte cuvinte, logica nu este completă, deci nu este întemeiată epistemologic. Așa se explică eșecul logicismului: întemeierea epistemică nu poate fi susținută prin reducerea la logică, deoarece însăși logica nu este întemeiată epistemic. Astfel, logica este necontradictorie, incompletă și consistentă, adică este și nedecidabilă, aparținând tipului S5. Asupra sa acționează teorema lui Gödel, care ar trebui înțeleasă astfel: ‘Orice sistem (de pildă, aritmetica), în cazul în care se scufundă într-un sistem logic, atunci, dacă este consistent, nu este decidabil (sau, mai puternic: este consistent dar nu este decidabil)’. În cazul logicii se poate vorbi de un alt tip de întemeiere, pe care l-am putea numi *întemeiere logică*: un sistem decizional este întemeiat logic dacă selectează toate tautologiile peste un domeniu și numai tautologiile.

## BIBLIOGRAFIE

1. Dawson J.W.: *Gödel's theorem in focus*, Routledge, London, 1991.
2. Enescu Gh.: *Teoria sistemelor logice*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1976.
3. Guttenplan S.: *The Languages of Logic*, Blackwell, 2002.
4. Kaplan M.: *Decision Theory as Philosophy*, CUP, 1995.
5. Narița I.: *Cantor și Gödel*, Mirton, Timișoara, 2003.

## EXISTENȚA ȘI *TERTIUM NON DATUR*

VIRGIL DRĂGHICI

**ABSTRACT.** „Existence” and „tertium non datur”. This paper intends to develop an overview in chronological terms of the foundational debate, in the context of the relation between the onto-logical concepts „existence” and „tertium non datur”. All the research is based on the identification of the most relevant fragments (ideas) of the authors who in this dispute have played an eminent role, as well as on critical comments made about it.

### 1. Preliminar

Tema statutului onto-logic al principiilor logice și cea a raportului dintre aceste principii și conceptul *existenței* au reprezentat, indiscutabil, o preocupare constantă, de prim rang, a reflecțiilor logico-matematico-filosofice. Deja la Platon și Aristotel găsim formulări ale unor principii logice și comentarii pertinente cu privire la validitatea lor<sup>1</sup>. În secolul 17 Leibniz avansează ideea dezvoltării calculatorii a logicii și cea a aplicabilității ei în matematică, idee efectivă abia două secole mai târziu, prin opera lui G. Boole<sup>2</sup>. Așa cum spune titlul însuși al lucrării booleene, legile logice sunt *legi ale gândirii*, ale acelor operații prin care mentalul realizează raționamentele. O altă etapă importantă a cercetărilor logice este reprezentată de C.S. Peirce (teoria relațiilor logice) și E. Schröder (algebra logică). Dezvoltărilor algebrice ale logicii li se adaugă, la finele secolului 19 și începutul secolului 20, elaborările formalizate, respectiv construirea de limbaje simbolice, apte să exprime concepte matematice fundamentale<sup>3</sup>. Prin Frege și Russell, logica dobândește o asemenea demnitate încât devine instrument conceptual determinant în fundamentarea matematicii.

O întrebare *legitimă* se ridică însă de-ndată: cât de *legitimă* este aplicarea (principiilor) logicii în matematică? Altfel spus, ce anume *legitimează* utilizarea unor principii logice în demonstrațiile matematice? Pot fi ele puse sub semnul întrebării?

Vom încerca în cele ce urmează să investigăm posibilele răspunsuri la aceste întrebări, însă într-un context mult mai restrâns: cel al modului în care conceptele „existență matematică” și „*tertium non datur*” sunt implicate în dezbaterile privitoare la „criza fundamentelor” în matematică.

---

<sup>1</sup> Aristotel, de exemplu, accepta ca valide principiul logic al *noncontradicției* și cel al *terțului exclus*, acesta din urmă fiind investigat sub aspectul aplicabilității lui în cazul evenimentelor viitoare contingente (cf. *De interpretatione*, 9).

<sup>2</sup> G. Boole, *An investigation of laws of thought, on which are founded the mathematical theories of logic and probabilities*, London 1854.

<sup>3</sup> G. Frege, *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Halle 1879; în engl. în J.v.Heijenoort, *From Frege to Gödel*, Harvard UP 1967, 1-82; *Grundgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet*, Jena 1903.

A.N. Whitehead; B. Russell, *Principia Mathematica*, 3 vol. Cambridge UP 1910-1913.

“Criza fundațională” debutează în anul 1921, o dată cu publicarea de către Hermann Weyl a lucrării “Über die neue Grundlagenkrise der Mathematik”<sup>4</sup> (*Despre noua criză fundațională în matematică*). Premisele acestei crize trebuie căutate însă în anii anteriori, prin câteva lucrări ale lui Brouwer, despre intuiționism, și câteva reacții notabile la aceste lucrări, dar care n-au atins cota unei dezbateri veritabile, pe de-o parte, și în reacția unor matematicieni la dezvoltările matematice curente, bazate pe legile logicii, pe de alta. Vom începe investigarea temei de față printr-o succintă prezentare a acestor două cadre preliminare ale crizei fundamentelor<sup>5</sup>, constituite în alterități la conceptualizările matematice tradiționale.

## 2. Alternative conceptuale.

Una dintre aceste două alternative este reprezentată de matematicieni care, fără a fi ei înșiși intuiționiști, se alătură ideatic tezelor brouweniene, prin opoziția lor la rigoarea atinsă de dezvoltările matematice, bazate pe logica tradițională, de la finele secolului 19 și începutul secolului 20. Mai exact, e vorba despre reacțiile lor la cercetările cantoriene de după 1874 cu privire la teoria mulțimilor, la rezultatele din teoria numerelor naturale<sup>6</sup>, la teoria axiomatizată a mulțimilor<sup>7</sup>, și la fundamentarea deductiv axiomatică a geometriei de către Hilbert<sup>8</sup>. Acestor rezultate li se opun, prin Kronecker, Borel, Baire, Lebesgue și Poincare, cercetările bazate pe conceptualizări noi, Să vedem, schematic, acest lucru.

Kronecker, de exemplu, obiectează teoriei cantoriene a numerelor transfinită caracterul ei artificial, dat fiind faptul că numerele introduse pe baza principiilor acestei teorii nu pot fi *construite* plecând de la numerele naturale, adică pe baza legilor aritmetice. Pentru același motiv, va respinge și teoria Cantor-Dedekind a numerelor iraționale. Cerința *constructivității* devine așadar criteriu al *existenței*. După Kronecker, singurele obiecte matematice care există sunt întregii pozitivi cu care operează aritmetica și funcțiile polinomiale cu coeficienți întregi pozitivi din algebră. Numerele întâlnite în analiză, cele negative, raționale, iraționale, imaginare, transcendente, trebuie considerate simple *simboluri*<sup>9</sup>.

Borel, Baire și Lebesgue vizează critic alte aspecte ale teoriei mulțimilor. Cel mai semnificativ, poate, este utilizarea de către Zermelo a *axiomei alegerii* în demonstrarea teoremei bunei-ordonări<sup>10</sup> a unei mulțimi<sup>11</sup>. Mai exact, Zermelo utilizează axioma alegerii

<sup>4</sup> *Mathematische Zeitschrift*, 10/1921, 39-79; republ. în *Selecta Hermann Weyl*, Birkhäuser, Basel, 1956, 211-248.

<sup>5</sup> În cele ce urmează renunțăm la ghilimele, cu privire la o astfel de criză a fundamentelor, deoarece n-a fost doar o *etichetă* pentru o etapă anume a evoluției conceptuale, ci o criză efectivă, o discontinuitate *autentică* prin resemnificările promovate.

<sup>6</sup> R. Dedekind, *Was sind und was sollen die Zahlen?*, Vieweg & Sohn, Braunschweig 1887.

<sup>7</sup> E. Zermelo, “Beweis, daß jede Menge wohlgeordnet werden kann” (“Demonstrație că orice mulțime poate fi bine-ordonată”), 1904; “Neuer Beweis für die Möglichkeit einer Wohlordnung” (“Nouă demonstrație pentru posibilitatea unei bune-ordonări”), 1908.

<sup>8</sup> D. Hilbert, *Grundlagen der Geometrie*, Teubner, Berlin 1899.

<sup>9</sup> Lui Kronecker îi aparține aserțiunea: “*Die ganzen Zahlen hat der liebe Gott gemacht, alles andere ist Menschenwerk*” (Numerele întregi le-a creat bunul Dumnezeu, orice altceva este opera omului), apud. H. Weber, “Leopold Kronecker”, *Jahresbericht der deutschen Mathematiker-Vereinigung* 2 (1891-92), 5-31, 19. Prin teza constructivității Kronecker va admite ca *existente* și numerele raționale (pentru că pot fi redade cu ajutorul întregilor printr-un număr finit de operații) și pe cele iraționale, *doar* care pot fi redade explicit prin construcții.

<sup>10</sup> O mulțime *M* se numește bine-ordonată dacă este o mulțime ordonată în care orice submulțime nevidă *X* are un prim element (element minimal).

pentru găsierea unei ordonări a unei mulțimi pe baza ordonărilor submulțimilor ei. Axioma are două formulări distincte. Prima, cea din 1904<sup>12</sup>, este redată în următorii termeni:

“Es sei  $M$  eine beliebige Menge von der Mächtigkeit  $m$ , deren Elemente mit  $m$  bezeichnet werden mögen,  $M'$  von der Mächtigkeit  $m'$  eine ihrer Teilmengen, welche mindestens ein Element  $m$  enthalten muß, aber auch alle Elemente von  $M$  umfassen darf [...] ...

*Jeder Teilmenge  $M'$  denke man sich ein beliebiges Element  $m_1$  zugeordnet, das in  $M'$  selbst vorkommt und das "ausgezeichnete" Element von  $M'$  genannt werden möge”<sup>13</sup>.*

Chiar din formularea ca atare rezultă că axioma este un enunț ne-constructiv, în sensul că nu se indică nici un mod efectiv de aflare a bunei-ordonări a unei mulțimi date. Acesta este motivul pentru care ea a făcut obiectul unor polemici foarte ascuțite. Să vedem câteva reacții la demonstrația lui Zermelo.

În anul imediat următor publicării rezultatelor lui Zermelo, matematicianul francez Émile Borel rezumă, în câteva “remarci”<sup>14</sup>, obiecțiile sale, în următorii termeni:

“L'un des problèmes les plus importants qu'on puisse se poser relativement à un ensemble quelconque  $M$  est le suivant:

A – *Mettre  $M$  sous la forme d'un ensemble bien ordonné.*

Le résultat remarquable obtenu par M. Zermelo peut s'énoncer ainsi: pour savoir résoudre le problème A, il suffit de savoir résoudre le problème B qui suit:

B – *Étant donné un sous-ensemble quelconque  $M'$  de  $M$ , choisir dans  $M'$  d'une manière déterminée (mais d'ailleurs arbitraire) un élément  $m'$ , auquel on donnera le nom d'élément distingué de  $M'$ ; ce choix devra être fait pour tous les sous-ensembles  $M'$  de  $M$ .*

Il est évident que toute solution du problème A fournit une solution particulière du problème B; mais la réciproque n'était pas évidente et c'est à M. Zermelo que nous devons de savoir que: *les problèmes A et B sont équivalents.*

Mais ce résultat, quel que soit son intérêt, ne saurait être considéré comme fournissant une solution générale du problème A. En effet, pour que le problème B puisse être regardé comme résolu relativement à un ensemble donné  $M$ , il faudrait donner un moyen du moins théorique de déterminer l'élément distingué  $m'$  d'un sous-ensemble quelconque  $M'$ ; et ce problème paraît des plus ardu, si l'on suppose, pour fixer les idées, que  $M$  coïncide avec le continu”<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Este vorba despre o problemă pusă de Cantor, potrivit căreia orice mulțime bine-definită poate fi adusă în forma unei mulțimi bine-ordonate (cf. “Ueber unendliche, lineare Punktmannichfaltigkeiten”; *Mathematische Annalen* 21/1883, 545-591). O reformulare a problemei apare explicit, câțiva ani mai târziu, la Peano, fără a-i recunoaște însă relevanța (cf. “Démonstration de l'intégrabilité des équations différentielles ordinaires”, *Mathematische Annalen* 37/1890, 182-288).

<sup>12</sup> Este un fragment dintr-o scrisoare trimisă lui Hilbert în 24 septembrie 1904 și care apare în *Mathematische Annalen* 59/1904, 514-516, cu titlul: “*Beweis, daß jede Menge wohlgeordnet werden kann*” (Demonstrație că orice mulțime poate fi bine-ordonată). Trad. Engl. J.v. Heijenoort, op. cit., 139-141.

<sup>13</sup> “Fie  $M$  o mulțime arbitrară de cardinalitate  $m$ , ale cărei elemente pot fi desemnate cu  $m$ , fie  $M'$  de cardinalitate  $m'$ , o submulțime a lui  $M$ , care trebuie să conțină cel puțin un element  $m$  și care poate conține chiar toate elementele lui  $M$  [...] ...

*Fiecărei submulțimi  $M'$  i se poate asocia imaginar un element arbitrat  $m_1$ , care apare în  $M'$  însăși și care ar putea fi numit element "distinctiv" al lui  $M'$ .” (Math. Ann. 59/1904, 514).*

“Mächtigkeit”, puterea sau cardinalitatea unei mulțimi, indică numărul de elemente ale mulțimii, indiferent de ordinea lor.

<sup>14</sup> E. Borel, “Quelques remarques sur les principes de la théorie des ensembles”, *Mathematische Annalen* 60/1905, 194-195.

<sup>15</sup> “Una dintre problemele cele mai importante care se pot pune în raport cu o mulțime oarecare  $M$  este următoarea:

A. – Puneți  $M$  sub forma unei mulțimi bine ordonate.

Această critică boreliană cu privire la neconstructivitatea axiomei alegerii a generat, aferent, discuții pe tema *existenței* entităților matematice<sup>16</sup>. Baire, de exemplu, consideră că din faptul că o mulțime este dată nu rezultă că sunt date totodată toate submulțimile sale și deci ideea alegerii câte unui element din fiecare submulțime n-are nici un sens. Iar Lebesgue se întreabă: “[...] *pent-on démontrer l’existence d’un être mathématique sans le définir?*”<sup>17</sup>.

Toate aceste dezbateri pe tema ordonării, (ne)constructivității și existenței l-au determinat pe Zermelo să dea o nouă demonstrație teoremei despre buna-ordonare. În acest context<sup>18</sup> axioma alegerii are următoarea formulare:

“Eine Menge  $S$ , welche in eine Menge getrennter Teile  $A, B, C, \dots$  zerfällt, deren jeder mindestens ein Element enthält, besitzt mindestens eine Untermenge  $S_i$ , welche jedem der betrachteten Teile  $A, B, C, \dots$  genau ein Element gemein hat”<sup>19</sup>.

Chiar dacă este o formulare mai abstractă decât precedentă, caracterul non-constructiv rămâne și în acest caz principala obiecție.

În același ton al exigenței constructivității, Borel va critica punctul de vedere axiomatic (simbolic) adoptat de Hilbert, căci existența matematică înseamnă cunoașterea obiectului și nu doar existența teoriei matematice respective:

“Cette manière de procéder est évidemment légitime, en ce sens que l’on a toujours le droit de créer un vocabulaire et de construire avec ce vocabulaire un édifice logique; mais l’absence de contradiction logique ne suffit pas à caractériser la construction scientifique”<sup>20</sup>.

Este adevărat, conceptul noncontradicției este implicat în conceptul existenței, dar într-un alt mod decât sensul lui hilbertian. La Poincaré<sup>21</sup>, de exemplu, pentru ca o entitate matematică să existe este necesar ca definiția ei să fie ea însăși consistentă și consistentă cu întreaga teorie în care figurează.

Rezultatul remarcabil obținut de Dl. Zermelo se poate enunța astfel: pentru a ști să rezolvi problema A este suficient să știi să rezolvi următoarea problemă B:

B – *Dată fiind o submulțime oarecare  $M'$  a lui  $M$ , să se aleagă din  $M'$  într-un mod determinat (de altfel arbitrar) un element  $m'$ , căruia i se va da numele de element distinctiv al lui  $M'$ ; această alegere va trebui făcută pentru toate submulțimile  $M'$  ale lui  $M$ .*

Este evident că orice soluție la problema A oferă o soluție anume la probleme B; însă reciproca nu era evidentă, iar după Dl. Zermelo noi ar trebui să știm că *problemele A și B sunt echivalente*.

Însă acest rezultat, orice interes ar prezenta el, nu poate fi considerat ca oferind o soluție generală a problemei A. În fond, pentru ca problema B să poată fi considerată ca rezolvată în raport cu o mulțime dată  $M$ , ar trebui dat un mijloc, cel puțin teoretic, de a determina elementul distinctiv  $m'$  al unei submulțimi oarecare  $M'$ ; iar această problemă pare să fie dintre cele mai dificile, dacă se presupune, pentru a fixa ideile, că  $M$  coincide cu continuul” (*Math. Ann.*, 60/1905, 194).

<sup>16</sup> R. Baire, E. Borel, J. Hadamard, H. Lebesgue, “Cinq lettres sur la théorie des ensembles”, *Bulletin de la Société mathématique de France* 33/1905, 261-273, republicate în E. Borel, *Leçons sur la théorie des fonctions*, Paris, 1914, 150-160.

<sup>17</sup> “[...] se poate demonstra existența unei entități matematice fără a o defini?” (*Leçons...*, 154).

<sup>18</sup> E. Zermelo, “Neuer Beweis für die Möglichkeit einer Wohlordnung”, *Mathematische Annalen*, 65/1908, 107-128.

<sup>19</sup> “O mulțime  $S$ , care constă dintr-o mulțime de părți disjuncte  $A, B, C, \dots$  care conțin, fiecare, cel puțin un element, posedă cel puțin o submulțime  $S_i$ , care are exact un element în comun cu fiecare din părțile considerate  $A, B, C, \dots$ ” (*Neuer Beweis...*, 110).

<sup>20</sup> “Acest mod de a proceda/axiomatic, V.D./ este evident legitim, în sensul că avem întotdeauna dreptul de a crea un vocabular și de a construi cu acest vocabular un edificiu logic; însă absența contradicției logice nu este suficientă pentru a caracteriza construcția științifică” (*Leçons...*, 175).

<sup>21</sup> H. Poincaré, *La science et l’hypothèse*, Flammarion, Paris 1902, 70.

“Un être mathématique existe, pourvu que sa définition n’implique pas contradiction, soit en elle-même, soit avec les propositions antérieurement admises”<sup>22</sup>.

Situarea lui Poincaré în proximitatea intuiționismului este dată însă, înainte de toate, de apelul la conceptul intuiției. Dacă logica este instrumentul demonstrației, intuiția este instrumentul invenției. Logica procedează *deductiv* din axiome, însă *alegerea* axiomelor o face intuiția. Mai mult chiar, dacă rămânem în domeniul strict al raționamentelor, cel *logic* nu poate aduce nimic nou, în schimb cel *matematic* este unul creator.

Cealaltă alternativă conceptuală la teoretizările matematice tradiționale, premergătoare debutului propriu-zis al crizei, o reprezintă câteva lucrări semnificative ale lui Brouwer. În esență, întreaga operă brouweriană se înscrie în ceea ce autorul va numi mai târziu două *acte (Handlungen)*<sup>23</sup> ale intuiționismului: primul, *separarea matematicii de limbajul matematic*, iar al doilea, *construcția mulțimilor*. Sub aceste titluri își va dezvolta Brouwer tezele sale despre *existența matematică și terțul exclus*.

Primul “act” face obiectul preocupărilor lui Brouwer încă din 1907, an în care își susține disertația pe tema fundamentelor matematicii. Aici avansează teza independenței matematicii de limbaj și de logică. Partea reală a matematicii este o activitate strict mentală, bazată pe intuiție. Ca activitate nonlingvistică, ea preexistă comunicării ei prin vreo formă de limbaj. Cum logica vorbește despre limbaj, e clar, nu matematica este dependentă de logică, ci invers. Ceea ce în mod uzual numim “principii logice” nu reprezintă nimic altceva decât rezultatul constatării anumitor regularități prezente în *limbajul matematic*. În contextul conceptualizărilor matematice principiul terțului exclus va fi sistemat excomunicat, la diferite niveluri/sensuri inadmisibile ale ocurențelor lui. Într-un anume sens, acest principiu este echivalent cu solvabilitatea oricărei probleme matematice<sup>24</sup>, fapt respins în mod constant de Brouwer. Într-un alt sens, consideră autorul, alternativa conținută în terțul exclus cu privire la mulțimile infinite este falsă. Aceași teză este susținută de Brouwer câțiva ani mai târziu în “Intuitionistische Mengenlehre” (Teoria intuiționistă a mulțimilor).

“Nach der hier geäußerten Ansicht Hilberts entspricht das Axiom einer von jedem Mathematiker geteilten Überzeugung. In seinem neulich in Math. Ann. 78 abgedruckten Vortrag "Axiomatisches Denken" stellt er jedoch auf S. 412 die Frage nach der Lösbarkeit eines jeden mathematischen Problems als ein noch zu lösendes Problem [...] Meiner Überzeugung nach sind das Lösbarkeitsaxiom und der Satz vom ausgeschlossenen Dritten

<sup>22</sup> “O entitate matematică există doar dacă definiția sa nu implică o contradicție, fie în ea însăși, fie cu propoziții anterior admise”.

<sup>23</sup> E vorba despre lecturile berlineze ale lui Brouwer pe tema intuiționismului (1927). Diferitele versiuni ale manuscrisului sunt conținute în L. E. J. Brouwer, *Intuitionismus*, ed. D. Van Dalen, Mannheim 1992, 21-23.

<sup>24</sup> Contra Hilbert, care la Conferința Internațională a Matematicienilor de la Paris (1900) a pretins valabilitatea alternativei: orice problemă matematică ori are o soluție, ori este demonstrabil că este imposibilă; cf. D. Hilbert, “Mathematische Probleme”, *Archiv für Mathematik und Physik* 3. Reihe, Bd. 1/1901, 44-63, 213-237.

“Diese Überzeugung von der Lösbarkeit eines jeden mathematischen Problems ist uns ein kräftiger Ansporn während Arbeit; wir hören in uns den steten Zuruf: *Da ist das Problem, suche die Lösung. Du kannst sie durch reines Denken finden; denn in der Mathematik giebt es kein Ignorabimus!*” (Această convingere despre solvabilitatea oricărei probleme matematice ne este un puternic impuls de-a lungul activității; auzim în noi înșine perpetua chemare: *există problema, caută soluția. O poți găsi prin gândirea pură; căci în matematică nu există nici un ignorabimus*), 52. Această “convingere” este numită de Hilbert “Axiom von der Lösbarkeit eines jeden Problems” (Axioma solvabilității oricărei probleme), 52.

beide falsch und ist der Glaube an sie historisch dadurch verursacht worden, daß man zunächst aus der Mathematik der Teilmengen einer bestimmten endlichen Menge die klassische Logik abstrahiert, sodann dieser Logik eine von der Mathematik unabhängige Existenz a priori zugescriben und sie schließlich auf Grund dieser vermeintlicher Apriorität unberechtigtweise auf die Mathematik der unendlichen Mengen angewandt hat<sup>25</sup>.

Reconsiderarea statutului principiilor logice își va pune amprenta și asupra conceptului existenței matematice. Înainte de toate, unul opozitiv în raport cu cel implicat în formalismul hilbertian. Să vedem, pe scurt, acest lucru.

Pentru Hilbert existența matematică rezidă în consistența sistemului axiomatic considerat. Cel puțin acest înțeles îl are în vedere autorul la sfârșitul secolului 19:

“Sie schreiben: "[...] Aus der Wahrheit der Axiome folgt, dass sie einander nicht widersprechen". Es hat mich sehr interessiert, gerade diesen Satz bei Ihnen zu lesen, da ich nämlich, solange ich über solche Dinge denke, schreibe und vortrage, immer gerade umgekehrt sage: Wenn sich die willkürlich gesetzten Axiome nicht einander widersprechen mit sämtlichen Folgen, so sind sie wahr, so existieren die durch die Axiome definierten Dinge. Das ist für mich das Criterium der Wahrheit und der Existenz<sup>26</sup>.

Brouwer îi contrapune teza existenței-constructivitate, în care consistența (hilbertiană!) nu poate fi criteriu al existenței. Din faptul că un număr finit satisface o mulțime de condiții non-contradictorii nu rezultă nicidecum că acel număr există. Ceea ce Brouwer pune sub semnul întrebării aici este validitatea unei deduceri ( $\Rightarrow$ ) de următorul fel:

<sup>25</sup> “Opinie exprimate aici de Hilbert [din nota 23, VD] îi corespunde axioma convingerii împărtășite de fiecare matematician. În prelegerea sa recent tipărită în *Math[ematische] Ann[alen]* 78 [1918, *Axiomatisches Denken*] el pune totuși, la p. 412, întrebarea despre solvabilitatea oricărei probleme matematice ca o problemă încă de soluționat [...].

Privit convingerii mele, axioma solvabilității și principiul terțului exclus sunt, ambele, false \*, iar credința în ele a fost istoric generată de faptul că, mai întâi, din matematica submulțimilor unei anumite mulțimi finite a fost abstrasă logica clasică, apoi acestei logici i-a fost atribuită a priori o existență independentă de matematică și, în fine, pe temeiul acestei presupuse apriorități a fost aplicată nejustificat la matematica mulțimilor infinite” [*Jahresbericht der deutschen Mathematiker-Vereinigung*, 28/1919, nota 4].

\*Sensul falsității terțului exclus, avut în vedere de Brouwer, este unul slab, nu sensul de contradictoriu, adică  $\neg(\varphi \vee \neg\varphi)$  ar fi adevărată (ceea ce este inconsistent!). Brouwer acceptă consistența terțului exclus, prin faptul că admite intuiționist  $\neg\neg(\varphi \vee \neg\varphi)$  și astfel distincția esențială dintre *adevăruri demonstrabile* și *consistențe demonstrabile*. O formă elevată în care terț exclus este negat este următoarea formulă validă a logicii intuiționiste:  $\neg\forall\varphi[\exists x(\varphi(x) = 0) \vee \neg\exists x(\varphi(x) = 0)]$  care aseriază că dată fiind funcția  $\varphi(x)$ , este imposibilă construirea unui algoritm uniform care să arate dacă  $\varphi(x)$  are sau nu valoarea 0.

<sup>26</sup> “Dvs. scrieți: [...] "Din adevărul axiomelor rezultă că ele nu se contrazic reciproc". Am găsit foarte interesant să citesc tocmai această propoziție la Dvs., fiindcă atâta timp cât gândesc, scriu și vorbesc despre asemenea lucruri, de fiecare dată spun exact invers: dacă axiomele puse arbitrar nu se contrazic reciproc cu totalitatea consecințelor lor, atunci ele sunt adevărate, atunci există lucrurile definite prin axiome. Acesta este pentru mine criteriul adevărului și al existenței”. (Fragment dintr-o scrisoare a lui D. Hilbert către G. Frege, 29.12.1899; citat din *Gottlob Freges Briefwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell, sowie ausgewählte Einzelbriefe Freges*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980, 12).

1.  $\text{non } \vdash \forall x \neg \varphi(x) \Rightarrow \vdash \exists x \varphi(x)$ ,

unde prin expresia din stânga simbolului “ $\Rightarrow$ ” înțelegem “nu este demonstrabil că pentru orice  $x$  non  $\varphi(x)$ ”, adică este demonstrabilă consistența condițiilor reunite în  $\varphi$ , iar prin expresia din dreapta simbolului “ $\Rightarrow$ ” înțelegem demonstrabilitatea existenței unui  $x$  care satisface condițiile din  $\varphi$ . O astfel de deducere este incorectă, crede Brouwer, deoarece existența acestui  $x$  care satisface  $\varphi$  trebuie explicată constructiv.

Nevalabilitatea deducției 1. este compatibilă cu sensul conținut în cea de-a doua teoremă de completitudine a lui Gödel. Potrivit acestei teoreme, enunțul care exprimă formal, în sistemul însuși, proprietatea consistenței sistemului nu este demonstrabil în sistemul considerat. Adică, fie  $\varphi(x)$ :  $\text{Bew}(x, 0=1)$ , unde “Bew” (*beweisbur*, *demonstrabil*) este predicatul demonstrabilității.  $\varphi(x)$  înseamnă aici: “ $x$  este o demonstrație a unei falsități ( $0=1$ )”. Consistența unui sistem axiomatic considerat înseamnă deci  $\forall x \neg \text{Bew}(x, 0=1)$ . Însă prin teorema a doua a lui Gödel un astfel de enunț nu este demonstrabil în Aritmetica Peano. Deci

2.  $\text{non } PA \vdash \forall x \neg \text{Bew}(x, 0=1)$ .

Rezultă de aici  $PA \vdash \exists x \text{Bew}(x, 0=1)$ ? Nicidecum, sub asumția existenței PA! Avem deci un spațiu de semnificații în care 1 nu este validă.

Al doilea act al intuiționismului, construcția mulțimilor, debutează în 1918, cu un studiu consistent în care Brouwer definește principalele concepte ale teoriei mulțimilor<sup>27</sup>. O introducere la acest studiu Brouwer o dă într-un studiu ulterior, în care, pentru prima dată, apar calificările “intuiționist”, cu privire la punctul său de vedere, și “definiție constructivă a mulțimilor”<sup>28</sup>. Să vedem, pe scurt, sensul principalelor concepte.

*“Eine Menge ist ein Gesetz, auf Grund dessen, wenn immer wieder ein willkürlicher Ziffernkomples der Folge 1,2,3,4,5,... gewählt wird, jede dieser Wahlen entweder ein bestimmtes Zeichen oder nicht erzeugt oder aber die Hemmung des Prozesses und die definitive Vernichtung seines Resultates herbeiführt, wobei für jedes  $n > 1$  nach jeder ungememnten Folge von  $n-1$  Wahlen wenigstens ein Ziffernkomples angegeben werden kann, der, wenn er als  $n$ -ter Ziffernkomples gewählt wird, nicht die Hemmung des Prozesses herbeiführt. Jede in dieser Weise von einer unbegrenzten Wahlfolge erzeugten Zeichenfolge (welche also im allgemeinen nicht fertig darstellbar ist) heißt ein Element der Menge. Die gemeinsame Entstehungsart der Elemente der Menge  $M$  wird ebenfalls kurz als die Menge  $M$  bezeichnet”*<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> “Begründung der Mengenlehre unabhängig vom logischen Satz vom ausgeschlossenen Dritten” (Întemeierea teoriei mulțimilor independent de principiul logic al terțului exclus) *KNAW Verhandelingen* 5/1918, retipărit în L.E. J. Brouwer, *Collected Works*, vol. 1, Amsterdam, 1975-1976, 191-221.

<sup>28</sup> “Intuitionistische Mengelehre”, *Jahresbericht der deutschen Mathematiker-Vereinigung*, 28/1919, 203-208; 203.

<sup>29</sup> “O mulțime este o lege pe baza căreia, dacă, în mod repetat, este ales un complex arbitrar de cifre al șirului 1,2,3,4,5,..., fiecare dintre aceste alegeri generează fie un anumit semn, fie nimic, ori cauzează blocarea procesului și definitivă distrugere a rezultatului său, unde pentru orice  $n > 1$  după fiecare șir neblocaț de  $n-1$  alegeri cel puțin un complex de cifre poate fi indicat, care, dacă este ales ca cel de-al  $n$ -lea complex de cifre, nu cauzează blocarea procesului. Fiecare șir de semne, produs în acest mod de un șir nelimitat de alegeri (și care deci nu poate fi în general prezentat ca ceva terminat), se numește un element al mulțimii. Modul comun de generare a elementelor mulțimii  $M$  este de asemenea desemnat, pe scurt, ca mulțimea  $M$ ” (*Jahresbericht*..., 28/1919, 204-205).

“Mulțime” (*Menge*), “lege” (*Gesetz*), “semn” (*Zeichen*), “șir de alegeri” (*Wahlfolge*) sunt câteva concepte într-un text (nici pe departe limpede!) brouwerian, reper pentru conceptualizările intuiționiste.

Deși concept formalist, “semn” apare și la Brouwer, dar sensul său este cu totul altul: semnul *mental* este un ansamblu de concepte matematice, anterior dobândite<sup>30</sup>. Nici “șir de alegeri” nu are sensul formalist. Deși nu găsim o definiție intuiționistă a conceptului, ea poate fi construită pe baza scrierilor intuiționiste.

Un șir de alegeri (*Wahlfolge, choise sequence*) este un șir de obiecte matematice generat de un subiect uman, care decide în fiecare moment care este următorul element al șirului. Șirurile pot fi bazate pe legi (legice) (*lawlike sequences*) sau nu (*lawless sequences*)<sup>31</sup>. În primul caz, șirul este dat în mod complet, de la bun început, prin legea corespunzătoare. Un exemplu simplu de acest gen este *șirul lui L. Fibonacci*, definit prin recurență cu doi termeni:

$$(f_n)_{n \geq 0} : \{ f_0 = 1, f_1 = 1, f_n = f_{n-1} + f_{n-2}, \text{ pentru orice } n \geq 2 \}.$$

Data fiind orice valoare a lui  $n (\geq 2)$ , putem determina, de fiecare dată care este al  $n$ -lea termen al șirului, pe baza “legității” explicitate mai sus, considerând cele două valori anterior exprimate.

O altă expresie a lui  $f_n$  se poate obține căutând numerele reale  $\alpha, \beta, u, v$  ( $u \neq v$ ) astfel încât  $f_n = \alpha u^n + \beta v^n$ , pentru orice întreg  $n \geq 0$ <sup>32</sup>.

În această categorie a “*lawlike sequences*” intră, ca exemple tipice, toate funcțiile primitiv recursive. De exemplu, dacă  $q$  este un număr natural iar  $\chi$  este o funcție numerică dată, atunci următorul sistem de ecuații definește o funcție numerică  $\varphi$ :  $\{\varphi(0) = q, \varphi(y') = \chi(y, \varphi(y))\}$ .

Și aici, de fiecare dată, pe baza sistemului specificat putem determina în mod univoc valoarea funcției  $\varphi$ .

“A lawlike sequences is therefore *given* to us by an algorithm together with a proof that the algorithm applied to any natural number produces a natural number, or more generally, an element of a species X (It may be maintained that an algorithm when described in full also contains the proof of its own universal applicability)<sup>33</sup>.”

<sup>30</sup> Precizare absolut necesară, deoarece și la Hilbert întâlnim astfel de formulări, însă sensul lor este unul formalist, chiar dacă unele fragmente hilbertiene argumentează mai curând contrariul: “Let an object of our thought be called a *thought-object* [*Gedankending*] or, briefly, an *object* [*Ding*] and let it be denoted by a sign” (Un obiect al gândirii noastre este numit un obiect-idee [*Gedankending*] sau, pe scurt, un obiect [*Ding*] și este desemnat printr-un semn); D. Hilbert, “Über die Grundlagen der Logik und Arithmetik”, *Verhandlungen des 3. Internationalen Mathematiker-Kongresses in Heidelberg*, Leipzig 1905, 174-185; citat după J. v. Heijenoort, *From Frege to Gödel*, 131.

<sup>31</sup> Cf. A.S. Troelstra, *Principles of Intuitionism*, Springer-Verlag, Berlin 1969.

<sup>32</sup> Această metodă poate fi generalizată la orice șir definit prin recurență cu doi termeni, care verifică o relație de recurență liniară:  $a_n = \alpha_1 a_{n-1} + \alpha_2 a_{n-2} + \dots + \alpha_k a_{n-k}, n \geq k, \alpha_i \in R$ .

<sup>33</sup> “Un șir legic ne este *dat* așadar printr-un algoritim, simultan cu o demonstrație că algoritmul aplicat la orice număr natural produce un număr natural sau, mai general, un element al speciei X. (Trebuie menționat că un algoritim, dacă este descris în mod complet, conține și demonstrația proprie-i sale aplicabilități universale)”. (Troelstra, *Principles...*, 17).

În cazul celălalt, al șirurilor non-legice, în fiecare moment cunoaștem un șir finit de valori, dar nu cunoaștem nimic despre valorile următoare (viitoare): jocul de zar, de exemplu.

Conceptul “mulțime” nu denotă, intuiționist, o simplă colecție de obiecte matematice, fără specificarea modului în care aceste obiecte au fost generate. În teoria intuiționistă a mulțimilor, o mulțime constă din două metode (legi)<sup>34</sup>, una prin care se determină un subarbore al arborelui universal (i.e. numerele naturale), iar cealaltă o metodă de asignare a obiectelor matematice fiecărei părți inițiale a subarborelui considerat. De exemplu, presupunem că din complexul de cifre  $1,2,3,4,5,\dots$ , în acord cu aplicarea succesivă a primei metode obținem șirul de alegeri  $\langle 2,3,5,\dots \rangle$ . Prin cealaltă metodă (legea complementară) asignăm fiecărui șir finit  $\langle a_1, a_2, \dots, a_n \rangle$

elementul  $\frac{1}{2^{a_1}} + \frac{1}{2^{a_1+a_2}} + \dots + \frac{1}{2^{a_1+a_2+\dots+a_n}}$ .

În exemplul nostru, dacă șirul considerat este  $\langle 2,3,5,\dots \rangle$ , atunci elementul mulțimii  $M$  considerate este  $\frac{1}{2^2} + \frac{1}{2^{2+3}} + \dots + \frac{1}{2^{2+3+\dots+5}}$ , adică  $\frac{1}{4} + \frac{1}{32} + \dots + \frac{1}{1024}$ .

Pe această cale putem genera toate numerele reale din intervalul  $(0,1]$ .

Un alt concept intuiționist al teoriei mulțimilor este cel al “speciei”<sup>35</sup>. În funcție de obiectele matematice considerate, speciile sunt de diferite ordine. O specie de ordinul întâi este o proprietate care revine obiectelor matematice *construite* și care pot deveni astfel membrii speciei respective. Pe această cale (constructivistă!) Brouwer va respinge axioma comprehensiunii.

“[...] daß das *Komprehensionaxiom*, auf Grund dessen alle Dinge, welche eine bestimmte Eigenschaft besitzen, zu einer Menge vereinigt werden, (auch in der ihm später von *Zermelo* gegebenen beschränkteren Form \*) zur Begründung der Mengelehre unzulässig bzw unbrauchbar sei und der Mathematik notwendig eine *konstruktive* Mengedefinition zugrunde gelegt werden müsse”<sup>36</sup>.

Acestea sunt cele două alternative la conceptualizările matematicii clasice, alternative ce se constituie în cadrul preliminar al crizei fundamentelor.

<sup>34</sup> O definiție a conceptului cititorul o poate găsi în A. Heyting, *Intuitionism, an Introduction*, Amsterdam, 1956 (ed. a treia 1971, 34-35). Aici doar schițăm înțelesul conceptului “Menge”, pe baza studiului *Begründung der Mengelehre*...

<sup>35</sup> “Spezies”; o definiție a conceptului, în sensul menționat aici, o găsim în “Zur Begründung der intuitionistischen Mathematik I”, *Mathematische Annalen* 93/1925, 244-257; 245. Acest studiu reprezintă o versiune a celui precedent, “Begründung der Mengelehre...”.

<sup>36</sup> “[...] că *axioma comprehensiunii*, pe temeiul căreia toate lucrurile care posedă o anumită proprietate pot fi reunite într-o mulțime (chiar și în forma restrânsă dată ei ulterior de *Zermelo*\*) ar fi inadmisibilă, respectiv inutilizabilă pentru întemeierea teoriei mulțimilor, iar matematicii ar trebui să-i fie pusă la bază în mod necesar o definiție *constructivă* a mulțimilor” (*Intuitionistische Mengelehre*, 203).

\* Se referă la studiul lui Zermelo din *Mathematische Annalen* 65/1908 (*Neuer Beweis*..., 263).

### 3. Criza fundamentelor. Existența și tertium non datur.

Criza fundamentelor își are începutul său explicit o dată cu publicarea de către Hermann Weyl, în *Mathematische Zeitschrift*, a lucrării *Über die neue Grundlankrise der Mathematik* (1921). Dezbaterile provocate de această publicație au angajat în cel mai înalt grad tema existenței în matematică și statutul principiilor logice. Deja la începutul secolului 20 distincția dintre *existența pură* și *existența constructivă* făceau obiectul reflecțiilor logico-matematice. Am putea adăuga la exemplele mai sus menționate încă unul, la fel de relevant:

“An asserted proposition of the form “ $(Ex).fx$ ” expressis an “existence theorem”, namely “there exists an  $x$  for which  $f(x)$  is true”. The above proposition gives what is in practice the only way of proving existence-theorems: we always have to find some particular  $y$  for which  $fy$  holds, and thence to infer “ $(Ex).fx$ ” “<sup>37</sup>.

Fără specificarea sursei acestui fragment am putea crede că este scris de un intuiționist. Un lucru e clar însă, distincția dintre o teoremă de *existență pură*, adică o demonstrație care nu indică nici o metodă prin care obiectul matematic respectiv poate fi construit, și o teoremă de *existență constructivă*, în care o astfel de metodă este indicată, devine un punct central al conceptualizărilor matematice.

Prin formația sa filosofico-matematică, Weyl se situează în orizontul conceptual al fenomenologiei husserliene și cel al constructivismului brouwerian. Ne este deloc dificil de constatat acest lucru, cu atât mai puțin în acele cazuri în care revendicarea este explicită. Concepte ca “*Bewußtseinsakten*” (*acte ale conștiinței*), “*Bewußtseinserlebnisse*” (*trăiri ale conștiinței*), “*Urform des Bewußtseinsstromes*” (*formă originară a fluxului conștiinței*) sunt concepte uzuale ale fenomenologiei lui Husserl<sup>38</sup>. Iată un fragment dintr-o lucrare a lui Weyl din 1918:

“In prinzipieller Allgemeinheit: die wirkliche Welt, jedes ihrer Bestandsstücke und alle Bestimmungen an ihnen, sind und können nur gegeben sein als intentionale Objekte von Bewußtseinsakten. Das schlechthin Gegebene sind die Bewußtseinserlebnisse, die ich habe – so wie ich sie habe”<sup>39</sup>.

Opțiunea filosofică fenomenologică a lui Weyl (e.g. constituirea (*Konstitution*) obiectului intențional ca act al conștiinței)<sup>40</sup> este perfect compatibilă cu teza lui Brouwer despre existența constructivă. Iar acest concept antrenează teza ne(validității) terțului exclus

<sup>37</sup> “O propoziție asertată de forma “ $(Ex).fx$ ” exprimă o “teoremă de existență”, și anume “există un  $x$  pentru care  $f(x)$  este adevărată”. Propoziția de mai sus dă ceea ce în practică este singurul mod de demonstrare a teoremelor de existență: noi întotdeauna trebuie să găsim un anume  $y$  pentru care  $fy$  este valabilă, iar apoi să inferăm “ $(Ex).fx$ ” “. A.N. Whitehead; B. Russell, *Principia Mathematica*, 1, Cambridge 1910. Citarea de aici este după ed. a doua (1927) retip. în 1978, 20.

<sup>38</sup> Comp. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1/1913, 1-323.

<sup>39</sup> “Într-o generalitate de principiu: lumea reală, fiecare din componentele sale și toate determinațiile din ea, sunt și pot fi date doar ca obiecte intenționale ale actelor conștiinței. Datul pur și simplu sunt trăirile conștiinței, pe care eu le am – în măsura în care le am” [*Raum. Zeit. Materie. Vorlesungen über allgemeine Relativitätstheorie (Spațiu. Timp. Materie. Prelegeri despre teoria generală a relativității)*, Springer, Berlin 1918, 3].

<sup>40</sup> Comp. E. Husserl, *Ideen... I*, Halle a.d.S., Verlag von Max Niemeyer, 1928; 94, 106, § 86, 204, 244, 322.

și cea a negației clasice. Problema deciziei asupra existenței unei entități matematice care posedă o proprietate specificată E nu este una a logicii formale, căci aici este vorba despre “*cum se comportă lucrul în el însuși*”<sup>41</sup>. Dacă registrul analizei este unul finit, atunci sunt valide atât *tertium non datur* cât și negația clasică. În cazul unor mulțimi infinite lucrurile stau altfel: terțul exclus este inaplicabil<sup>42</sup>, o propoziție de existență înseamnă *găsirea* unei entități matematice care posedă proprietatea E, iar negația unei propoziții de existență pentru un domeniu infinit, în sens clasic, își pierde sensul, căci “Acest punct de vedere al parcurgerii încheiate a unui șir infinit este totuși absurdă”<sup>43</sup>.

“Nicht das Hinblicken auf die einzelnen Zahlen, sondern nur das Hinblicken auf das *Wesen Zahl* kann mir allgemeine Urteile über Zahlen liefern. Nur die *geschehene* Auffindung einer bestimmten Zahl mit der Eigenschaft E kann einen Rechtsgrund abgeben für die Antwort ja, und – da ich nicht alle Zahlen durchprüfen kann – nur die Einsicht, daß es im *Wesen* der Zahl liegt, die Eigenschaft  $\bar{E}$  zu haben, einen Rechtsgrund für die Antwort nein; selbst Gott stent kein anderer Entscheidungsgrund offen. *Aber diese beiden Möglichkeiten stehen sich nicht mehr wie Behauptung und Negation gegenüber*; weder die Negation der einen noch der andern gibt einen in sich faßbaren Sinn”<sup>44</sup>.

O propoziție de existență este așadar o “descoperire *efectivă*”, sensul avut în vedere de Weyl fiind unul strict legat de *reușita* unei construcții și nu doar de posibilitatea ei.

“Hier ist also von der *Möglichkeit* der Konstruktion gar nicht die Rede sondern nur im Hinblick auf die *gelungene Konstruktion*, den *geführten Beweis* stellen wir eine derartige Existential-Behauptung auf”<sup>45</sup>.

Și totuși, în demonstrațiile curente din matematică întâlnim adesea teoreme de existență, fără indicarea vreunui mod de a descoperi entitatea matematică asertată. Care este statutul lor, în raport cu *Über die neue Grundlagenkrise...?*

“*Ein Existentialsatz* – etwa “es gibt eine gerade Zahl” – *ist überhaupt kein Urteil im eigentlichen Sinn, das einen Sachverhalt behauptet*; Existential-Sachverhalte sind eine leere Erfindung der Logiker. “2 ist eine gerade Zahl”: das ist ein wirkliches, einem Sachverhalt Ausdruck gebendes Urteil; “es gibt eine gerade Zahl” ist nur aus diesem Urteil gewonnenes *Urteilsabstrakt*”<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> “*wie sich die Sache an sich verhält*” (*Über die neue Grundlagenkrise...*, 53).

<sup>42</sup> Exact în sensul în care Brouwer semnala acest fapt, comp. nota 25.

<sup>43</sup> “Dieser Standpunkt der fertigen Durchlaufen einer unendlichen Reihe ist jedoch unsinnig” (*Über die neue Grundlagenkrise...*, 54).

<sup>44</sup> “Nu o privire către numerele izolate, ci doar o privire spre *esența* “număr” îmi poate oferi o judecată/propoziție/generală despre numere. Numai descoperirea efectivă a unui anumit număr cu proprietatea E poate oferi un temei corect pentru răspunsul “da”, și – pentru că nu pot examina toate numerele – numai o înțelegere a faptului că rezidă în *esența* numărului faptul de a avea proprietatea  $\bar{E}$  poate oferi un temei corect pentru răspunsul “nu”; nici chiar lui Dumnezeu nu-i stă la dispoziție un alt temei al deciziei. *Însă, ambele aceste posibilități nu se mai raportează una la cealaltă aidoma afirmației și negației*; nici negația uneia, nici negația celeilalte nu dau un sens în sine comprehensibil” (*Über die neue Grundlagenkrise...*, 54).

<sup>45</sup> “Aici nu este nicidecum vorba despre *posibilitatea* construcției, ci numai în raport cu o *construcție izbutită*, cu o *demonstrație executată*, formulăm o astfel de aserțiune existențială” (*Über die neue Grundlagenkrise...*, 52).

<sup>46</sup> “*Un enunț de existență* – să zicem “există un număr par” – *nu este nicidecum o propoziție în sens strict, care aserțiază o stare de lucruri*; stările de lucruri existențiale sunt născociri ale logicianului. “2 este un număr par”: aceasta este o propoziție reală, care exprimă o stare de lucruri; “există un număr par” este doar o *propoziție abstractă*, obținută din această propoziție” (54).

Dacă adăugăm și sensul în care putem aplica negația, plus *efectivitatea* construcției ca atare, obținem conceptul existenței, avut în vedere de Weyl. O dată *dovedit* un  $y$  care este  $E$  putem conchide asupra a ceva de genul  $\exists x E(x)$  în teoria cuantificării. Totuși, atât pentru Weyl, cât și pentru Hilbert sensul lui “există”, cu privire la entitățile matematice, n-a fost deloc neproblematic. Să vedem, pe scurt, acest lucru.

Prima reacție a lui Hilbert la scrierea lui Weyl o reprezintă prelegerile ținute la Copenhaga și Hamburg <sup>47</sup>, în care, fără a tematiza explicit conceptul existenței matematice, insistă asupra relevanței problemei *consistenței* pentru matematică.

“Gelingt uns dieser Nachweis, so stellen wir damit fest, daß die mathematischen Aussagen in der Tat unanfechtbare und endgültige Wahrheiten sind – eine Erkenntnis, die auch wegen ihres allgemeinen philosophischen Charakters von größter Bedeutung für uns ist” <sup>48</sup>.

Pe baza acestui scurt fragment din “O nouă întemeiere a matematicii” putem conchide că, în sensul său hilbertian, consistența este o condiție suficientă a *adevărului* enunțurilor unui sistem. Iar acest concept este ceva foarte diferit de conceptul corespunzător din constructivismul Brouwer – Weyl.

O altă deosebire, accentuată polemic în raport cu constructivismul, constă în *metoda* utilizată pentru adevărarea enunțurilor unui sistem axiomatic.

“Erst der hier Verfolgung der Axiomatik eingeschlagene Weg wird, wie ich glaube, den konstruktiven Tendenzen, soweit sie natürlich sind, völlig gerecht” <sup>49</sup>.

În fine, în acord cu scrierile sale anterioare, în sensul formalismului, obiectele teoriei numerelor le reprezintă semnele, iar pentru fundamentarea matematicii pure este necesară următoarea atitudine filosofică: “[...] *la început* [...] *este semnul*” <sup>50</sup>.

Un an mai târziu, poziția lui Hilbert cu privire la adevăr și existență se nuanțează. În sens absolut, adevărate nu sunt enunțurile demonstrabile în sistem ci demonstrațiile cu privire la consistență și demonstrabilitate, iar “negație”, “*tertium non datur*”, “există” capătă alte conotații, când e vorba despre totalități infinite.

“Bei unendlich vielen Dingen hat die Negation des allgemeinen Urteils  $(a)A(a)$  zunächst gar keinen präzisen Inhalt, ebensowenig wie die Negation des Existentialurteils  $(\exists a)A(a)$ . Allerdings können gelegentlich diese Negationen einen Sinn erhalten, nämlich, wenn die Behauptung  $(a)A(a)$  durch ein Gegenbeispiel widerlegt wird oder wenn aus der Annahme  $(a)A(a)$  bzw.  $(\exists a)A(a)$  ein Widerspruch abgeleitet wird. Diese Fälle sind aber nicht kontradiktorisch entgegengesetzt; denn wenn  $A(a)$  nicht für alle  $a$  gilt, wissen wir noch nicht, daß ein Gegenstand mit der Eigenschaft Nicht- $A$  wirklich vorliegt; ebensowenig dürfen wir ohne weiteres sagen: entweder gilt  $(a)A(a)$  bzw.  $(\exists a)A$  oder diese Behauptungen

<sup>47</sup> “Neubegründung der Mathematik (Erste Mitteilung)”, *Abhandlungen aus dem Mathematischen Seminar der Hamburgischen Universität*, 1/1922, 157-177.

<sup>48</sup> “Dacă ne izbutește această confirmare [a noncontradicției, V.D.], atunci, cu aceasta, constatăm că enunțurile matematice sunt de fapt adevăruri incontestabile și definitive – o cunoaștere care, și din cauza caracterului ei general filosofic, este de cea mai mare însemnătate pentru noi” (*Neubegründung*..., 162).

<sup>49</sup> “Abia calea luată aici, urmând axiomatica, va da o justețe deplină, așa cred, tendințelor constructive, în măsura în care ele sunt naturale” (*Neubegründung*..., 160).

<sup>50</sup> “[...] *am Anfang* [...] *ist Zeichen*” (*Neubegründung*..., 163).

weisen einen Widerspruch wirklich auf. Bei endlichen Gesamtheiten sind "es gibt" und "es liegt vor" einander gleichbedeutend; bei unendlichen Gesamtheiten ist nur der letztere Begriff ohne weiteres deutlich"<sup>51</sup>.

Acesta este un punct în care cele două opțiuni radicale, formalismul și intuiționismul, se întâlnesc. Aceeași modificare de atitudine se poate semna și la H. Weyl care, la trei ani după declanșarea dezbaterilor privind criza fundamentelor, recunoaște și modul hilbertian de a face matematică, în sensul că, în științele empirice nu este necesar ca fiecare enunț să-și dobândească sensul său, căci confruntarea cu experiența privește sistemul în ansamblul său.

“Während hier jedes Urteil seinen eigenen, restlos in der Anschauung vollziehbaren Sinn hat, ist dies mit den einzelnen Aussagen der theoretischen Physik keineswegs der Fall; sondern dort steht, wenn es mit der Erfahrung konfrontiert wird, nur das System als Ganzes in Frage”<sup>52</sup>.

În nemijlocită corelație cu conceptul existenței, conceptele “terț exclus”, “negație” și “consistență” vor constitui teme permanente ale dezbaterilor generate de criza fundamentelor. O teorie *adevărată* (corectă) și o teorie *consistentă*, consideră Brouwer, nu sunt același lucru, căci “[...] o teorie incorectă, chiar dacă una care nu poate fi stopată prin vreo contradicție care-o respinge, nu este cu aceasta mai puțin incorectă [...]”<sup>53</sup>. Valoarea ei ca teorie matematică nu este așadar validată de principii logice, teză în perfect acord cu cele asertate de Weyl câțiva ani mai înainte.

“Was die formale Logik lehrt, gründet gewiß im Wesen der Wahrheit, und keine Wahrheit verletzt ihre Gesetze. Ob aber eine konkrete Behauptung wahr ist oder nicht, darüber lehrt sie schlechterdings nichts, das Inhaltliche der Wahrheit läßt sie gänzlich dahingestellt; der Grund der Wahrheit eines Urteils liegt in der beurteilten Sache und nicht in der Logik”<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> “Pentru infinit de multe lucruri negația judecării/propoziției (*a*) *Aa* inițial n-are ca atare un sens precis, la fel de puțin ca negația propoziției existențiale (*Ea*) *A(a)*. Firește, ocazional, aceste negații pot dobândi un sens, și anume, când afirmația (*a*) *Aa* este contrazisă printr-un contraexemplu sau când din asumția (*a*) *Aa*, resp. (*Ea*) *A(a)* este derivată o contradicție. Aceste cazuri nu sunt însă opuse în mod contradictoriu; căci dacă *A(a)* nu este valabilă pentru toți *a*, noi încă nu știm dacă un obiect cu proprietatea Non-*A* este realmente disponibil; la fel de puțin am putea spune fără ezitare: fie este valabil (*a*)*Aa*, resp. (*Ea*)*A*, fie aceste afirmații fac prezentă realmente o contradicție. Pentru totalitățile finite, "există" și "este disponibil" sunt echisignificante; pentru totalitățile infinite, doar cel din urmă concept este clar în mod neproblematic" ("Die logischen Grundlagen der Mathematik", *Mathematische Annalen* 88/1923, 151-165, 156).

<sup>52</sup> “În timp ce aici [în cunoașterea intuitivă, fenomenală, V.D.] fiecare judecată își are propriul său sens, realizabil în mod complet în intuiție, nu acesta este cazul cu enunțurile izolate ale fizicii teoretice; căci aici e pus în discuție, atunci când este confundat cu experiența, doar sistemul ca întreg” (H. Weyl, "Randbemerkungen zu Hauptproblemen der Mathematik" (*Observații marginale la problemele de bază ale matematicii*), *Mathematische Zeitschrift* 20/1924, 131-150, 149. Schema cunoașterii intuitive, invocată de Weyl aici, este una husserliană. Un enunț categorial de forma "S este P" vizează prin el însuși ceva, luat ca simplu enunț, este deci *vid*. Doar umplerea lui *intuitivă* cu obiectul (în sens larg) îl face să fie un enunț adevărat.

<sup>53</sup> “[...] eine durch keinen widerlegenden Widerspruch zu hemmende unrichtige Theorie ist darum nicht weniger unrichtig [...]”, L. E. J. Brouwer, "Über die Bedeutung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten in der Mathematik, insbesondere in der Funktionen Theorie", *Journal für die reine und angewandte Mathematik*, Bd. 154/1925, 1-7, 3; în engl. în J. v. Heijenoort, *From Frege to Gödel*, 334-345.

<sup>54</sup> “Ceea ce logica formală (ne) învață se întemeiază desigur în esența adevărului, și nici un adevăr nu-și încalcă legile sale. Însă, dacă o afirmație concretă este adevărată sau nu, despre aceasta ea nu (ne) învață absolut nimic; ea lasă conținutul adevărului cu totul nedecis. Temeiul adevărului unei judecări (propoziții) rezidă în lucrul judecat și nu în logică” (*Raum. Zeit. Materie*, 227).

Mai mult chiar, pentru Brouwer aplicarea terțului exclus la totalități infinite duce în mod necesar la o matematică “logică” (pentru că folosește terțul exclus!) încorectă. Autorul are în vedere câteva proprietăți din teoria funcțiilor reale. Să ne oprim la un singur exemplu prin care Brouwer argumentează inaplicabilitatea universală a terțului exclus. Exemplul brouwerian vizează demonstrarea falsității unei proprietăți fundamentale din teoria funcțiilor reale, construită prin aplicarea legii terțului exclus: “*punctele continuului constituie o specie de puncte ordonată*”<sup>55</sup>. Căci potrivit terțului exclus, pentru orice pereche de numere reale  $a, b$ , fie  $a < b$  este valabil, fie acest lucru este imposibil; la fel pentru  $a > b$ . Așadar, fie  $a < b$ , fie  $a > b$ , fie  $a = b$ . Iată argumentul lui Brouwer:

“Sei  $d_v$ , die  $v$ -te Ziffer hinter dem Komma der Dezimalbruchentwicklung von  $\pi$  und  $m = k_n$ , wenn es sich in der fortschreitenden Dezimalbruchentwicklung von  $\pi$  bei  $d_m$  zum  $n$ -ten Male ereignet, daß der Teil  $d_m, d_{m+1}, \dots, d_{m+9}$  dieser Dezimalbruchentwicklung eine Sequenz 0123456789 bildet. Sei weiter  $c_v = \left(-\frac{1}{2}\right)^{k_1}$ , wenn  $v \geq k_1$ , sonst  $c_v = \left(-\frac{1}{2}\right)^v$ , dann definiert die unendliche Reihe  $c_1, c_2, c_3, \dots$  eine reelle Zahl  $r$ , für welche weder  $r=0$ , noch  $r>0$ , noch  $r<0$  gilt<sup>56</sup>.”

Același argument cu dezvoltarea zecimală a lui  $\pi$  este folosit de Brouwer, ulterior, pentru demonstrarea nevalidității în matematica intuiționistă a altor legi ale logicii (e.g. *reductio ad absurdum* (“principiul reciprocității”)) și a unor teoreme din analiza matematică clasică<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> “*die Punkte des Kontinuums bilden eine geordnete Punktspezies*” (Über die Bedeutung..., 3).

<sup>56</sup> “Fie  $d_v$ , cea de-a  $v$ -a cifră după virgulă, în dezvoltarea zecimală a lui  $\pi$  și fie  $m = k_n$  dacă în dezvoltarea zecimală progresivă a lui  $\pi$  se întâmplă ca segmentul  $d_m, d_{m+1}, \dots, d_{m+9}$  al acestei dezvoltări zecimale să formeze la  $d_m$ , de  $n$  ori, un șir 0123456789°. Fie, apoi,  $c_v = \left(-\frac{1}{2}\right)^{k_1}$ , dacă  $v \geq k_1$ , în caz contrar  $c_v = \left(-\frac{1}{2}\right)^v$ ; atunci șirul infinit  $c_1, c_2, c_3, \dots$  (șir Cauchy, V.D) definește un număr real  $r$ , pentru care nu este valabil nici  $r=0$ , nici  $r>0$ , nici  $r<0$  \*” (Über die Bedeutung..., 3).

° Astăzi acest rezultat este cunoscut (cf. J.M. Borwein, “Brouwer-Heyting Sequences Converge”, The Mathematical Intelligencer 20/1998, 14-15). Este un număr par ca valoare a lui  $k_1$  și deci  $r$  este mai mare decât zero. Chiar dacă acesta nu mai este un contraexemplu, ideea ca atare a construcției brouweriene rămâne, căci oricând putem invoca un segment, altul decât cel specificat, despre care nu știm dacă apare sau nu în dezvoltarea zecimală a lui  $\pi$ .

\* notă omisă.

<sup>57</sup> “Intuitionistische Zerlegung mathematischer Grundbegriffe”, Jahresbericht der deutschen Mathematiker – Vereinigung 35/1925, 251-256. *Reductio ad absurdum* este redată logic formal de schema:  $(\neg\phi \rightarrow \perp) \rightarrow \phi$  (dacă din presupunerea falsității lui  $\phi$  deducem o contradicție, atunci  $\phi$  este adevărată). Este o relație echivalentă cu terțul exclus (cf. nota 4, 252). Pentru nevaliditatea unor teoreme clasice în matematica intuiționistă, comp. și A. Heyting, *Intuitionism: an Introduction*, Amsterdam 1956, J.M.Borwein, Brouwer – Heyting Sequences Converge, 15). Pentru teorema cu privire la iterea absurdității (Absurditatea absurdității absurdității este echivalentă cu absurditatea), comp. *Int. Zerl.*, 253.

În același an în care Brouwer publica aceste rezultate (1925), principiul *tertium non datur* făcea obiectul unor investigații aparte prin contribuția notabilă a lui Kolmogorov<sup>58</sup>. Această scriere este un preliminar la formalizările ulterioare ale logicii intuiționiste (Heyting, Gödel) și la ideea translației logicii/matematicii clasice în cea intuiționistă. Prezentăm, pe scurt, acest rezultat.

Demonstrația lui Kolmogorov vizează echivalența dintre două sisteme formale. Primul este obținut din cele patru axiome ale calculului propozițional, din Hilbert, *Neubegründung...*, 175, plus axioma  $(A \rightarrow B) \rightarrow ((A \rightarrow \bar{B}) \rightarrow \bar{A})$  (cu care formează sistemul **B**(rouwer))<sup>59</sup>, plus axioma  $\bar{\bar{A}} \rightarrow A$ . Aceste șase axiome plus regulile *modus ponens* și *substituția* formează sistemul **H**(ilbert). Acest sistem **H** este echivalent cu formularea de către Hilbert a calculului propozițional clasic, respectiv cu sistemul format din cele patru axiome din *Neubegründung...* plus axiomele negației  $A \rightarrow (\bar{A} \rightarrow B)$  și  $(A \rightarrow B) \rightarrow ((\bar{A} \rightarrow B) \rightarrow B)$ . În cap. III, 425-427, introduce o clasă de propoziții (finitare!), notate cu  $A^*, B^*, C^*, \dots$ , pentru care e valabilă dubla negație (echivalentă cu terțul exclus). Cele două sisteme **B** și **H** diferă prin faptul că sistemul **H** nu este universal aplicabil, legea dublei negații fiind validă doar pentru clasa propozițiilor de tipul  $A^*$ . Ce se întâmplă dacă sistemul **H** este aplicat dincolo de domeniul *propriu* al aplicabilității lui? Au formulele matematice obținute pe această cale vreo semnificație? Pentru a răspunde la aceste întrebări, Kolmogorov face o *translație* a matematicii uzuale în “pseudomatematică” (427), astfel încât “fiecărei formule din prima îi corespunde o formulă din cea de-a doua și, mai mult, orice formulă a pseudomatematicii este o formulă de tipul  $A^*$ ” (427-8). Translația ( \* ) este posibilă, inductiv, pe baza acestor definiții:

$$p^* \equiv \neg\neg p \quad 60$$

$$F(p_1, p_2, \dots, p_k)^* \equiv \neg\neg F(p_1^*, p_2^*, \dots, p_k^*)$$

unde  $p$  este o formulă *elementară* arbitrară iar  $F$  una *compusă*. O astfel de translație conservă cele două reguli de deducție.

Kolmogorov arată că prin translația în pseudomatematică formulele adevărate își conservă valoarea de adevăr. Axiomele lui Brouwer, de exemplu, devin prin translație axiome demonstrabile în **H** și deci sunt adevărate. Mai general, să presupunem că dintr-o mulțime de axiome (a căror translație în pseudomatematică duce la axiome adevărate) obținem, prin aplicarea nelegitimă a terțului exclus, anumite formule. În acest caz formulele din pseudomatematică, corespunzătoare acestor formule, sunt derivabile din axiomele obținute prin translație (430)<sup>61</sup>.

În *Addenda* Kolmogorov formulează două aserțiuni. Le redăm textual.

<sup>58</sup> A.N. Kolmogorov, “On the principle of the excluded middle”, în vol. J.v.Heijenoort, *From Frege to Gödel*, 414-437.

<sup>59</sup> Cunoscut astăzi sub numele de “calcul minimal”.

<sup>60</sup> Din motive tipografice, majusculele grecești au fost înlocuite cu caractere latine.

<sup>61</sup> “Aici toate axiomele logice sunt incluse printre axiomele matematicii” (nota 15, 428).

“1. Dacă o concluzie finitară este obținută cu ajutorul argumentelor bazate folosirea, chiar în domeniul transfinitului, a principiului terțului exclus, atunci concluzia este adevărată în sens uzual. [...] ea poate fi de fapt demonstrată ca o concluzie despre pseudoadevăr; însă în domeniul finitist, pseudoadevărul coincide cu adevărul uzual.

2. Folosirea principiului terțului exclus nu duce niciodată la o contradicție. De fapt, dacă o formulă falsă ar fi obținută cu ajutorul lui, atunci formula corespunzătoare a pseudomatematicii ar fi demonstrată fără ajutorul lui și ar conduce așadar la o contradicție [notă omisă].

Prima dintre aceste aserțiuni contrazice o remarcă a lui Brouwer<sup>62</sup>, care crede că concluziile finite, bazate pe folosirea transfinită a principiului terțului exclus, trebuie așadar considerate nesigure” (431).

Un an mai târziu, 1926<sup>63</sup>, Hilbert revine asupra tezelor formalismului prezentate în anii anteriori. În *Die logischen Grundlagen der Mathematik* (1923), de exemplu, opțiunea hilbertiană nu era una *strict* formalistă, căci “Axiomele și teoremele demonstrate [...] sunt reprezentări ale ideilor [...]”<sup>64</sup>. Acum punctul său de vedere este mult mai pronunțat formalist. În acord cu programul său finitist, matematica formalizată este doar formalizarea ideilor conținute în propoziții finite. Teoria sa a demonstrației, formalizată, conține și altfel de formule. O expresie de genul “ $a+b = b+a$ ” nu semnifică prin ea însăși nimic, însă din ea pot fi derivate formule care au o semnificație determinată, de exemplu “ $5+7 = 7+5$ ”.

“[...] so wird die Mathematik zu einem Bestande von Formeln, und zwar erstens solchen, denen inhaltliche Mitteilungen finiter Aussagen entsprechen, und zweitens von weiteren Formeln, die nichts bedeuten und die *idealen Gebilde unserer Theorie* sind”<sup>65</sup>.

Cum în domeniul finitar legile logicii clasice nu sunt valabile (174), adăugarea propozițiilor ideale are un sens precis: “pentru a păstra regulile formale, simple, ale logicii uzuale aristotelice” (174)<sup>66</sup>. Alăturarea acestor elemente ideale se poate face cu o singură condiție, să posedăm o demonstrație de *non-contradicție* a întregului corpus de propoziții (179).

Aceeași opțiune în privința extensiunii matematicii finite cu elemente ideale o găsim exprimată și doi ani mai târziu<sup>67</sup>. Construcția exemplurilor și modul de argumentare sunt aceleași (71-73). Din nou, în polemică accentuată cu intuiționismul brouwerian,

<sup>62</sup> Kolmogorov se referă la L. E. J. Brouwer, *Intuit. Zerleg. ...*, nota 2.

<sup>63</sup> Cronologia urmată aici se referă strict la lucrările *publicate* ale autorilor, chiar sacă unele din ele au făcut obiectul unor expuneri, în varii ocazii, în anii anteriori. Pentru detalii privind contextul expunerilor hilbertiene, comp. Smorynski, “Hilbert's Programme”.

<sup>64</sup> “Die Axiome und bewesbaren Sätze [...] sind die Abbilder der Gedanken [...]”, 153.

<sup>65</sup> “[...] și astfel matematica devine un inventar de formule, mai întâi, cele care corespund comunicărilor comprehensive / conținutiste ale propozițiilor finite (\*) și, în al doilea rând, alte formule, care nu înseamnă nimic și care sunt *obiectele ideale ale teoriei noastre*”; D. Hilbert, “Über das Unendliche” (*Despre infinit*), *Mathematische Annalen* 95/1926, 161-190, 175-6; în engl. în J.v.Heijenoort, *From Frege to Gödel*, 367-392. .

\* finitar/finitist (“*finite*”), un termen nedefinit nicăieri de Hilbert. Din contextul utilizării lui am putea conchide că este echivalent cu “comprehensiv” / “conținutist” / cu semnificație (“*inhaltlich*”) sau cu “intuitiv” (“*anschaulich*”). Ecuatiile numerice, de exemplu, fac parte din această categorie.

<sup>66</sup> “[...] um die formal einfachen Regeln der üblichen Aristotelischen Logik zu erhalten”.

<sup>67</sup> “Die Grundlagen der Mathematik”, *Abhandlungen aus dem Mathematischen Seminar der Hamburgischen Universität*, VI/1928, 65-85.

Hilbert susține aplicabilitatea terțului exclus în analiză. O interdicție a utilizării teoremelor de existență și a terțului exclus echivalează, pentru Hilbert, cu renunțarea la matematică în general.

“Die schärfste und leidenschaftlichste Kampfansage des Intuitionismus ist diejenige, die er gegen die Gültigkeit des Tertium non datur z. B. im einfachsten Falle gegen die Schlußweise richtet, derzufolge eine Behauptung, in welcher eine Zahlenvariable vorkommt, entweder für alle ganzzahligen Werte derselben richtig ist oder es eine Zahl gibt, für welche jene Behauptung falsch ist. Dieses Tertium non datur ist eine Folgerung aus dem logischen  $\varepsilon$  – Axiom und hat noch niemals den geringsten Fehler hervorgerufen. Es ist zudem so klar und faßlich, daß eine mißbräuliche Anwendung ausgeschlossen ist. Insbesondere trägt das Tertium non datur an dem Zustandekommen der bekannten Paradoxien der Mengenlehre nicht die geringste Schuld; [...] Die Existenzbeweise mittels des Tertium non datur haben meist einen besonderen Reiz wegen ihrer überraschenden Kürze und Eleganz”<sup>68</sup>.

În fine, intenția păstrării legilor logicii aristotelice are, pentru Hilbert, un sens mai adânc, ele reprezintă legile gândirii.

“Das Formelspiel, über das Brouwer so wegwerfend urteilt, hat außer dem mathematischen Wert noch eine wichtige allgemeine philosophische Bedeutung. Dieses Formelspiel vollzieht sich nämlich nach gewissen bestimmten Regeln, in denen die *Technik unseres Denkens* zum Ausdruck kommt. Diese Regeln bilden ein abgeschlossenes System, das sich auffinden und endgültig angeben läßt. Die Grundidee meiner Beweistheorie ist nichts anderes, als die Tätigkeit unseres Verstandes zu beschreiben, ein Protokoll über die Regeln aufzunehmen, nach denen unser Denken tatsächlich verfährt”<sup>69</sup>.

Oricum, ideea “completării” matematicii cu “elemente ideale” începe să fie recunoscută chiar de intuiționiști. În același număr din *Abhandlungen...*, în care Hilbert publica *Die Grundlagen der Mathematik*, H. Weyl adaugă câteva “remarci” cu privire la conținutul acestei scrieri, înainte de toate aprecierea tezei hilbertiene, pe care orice intuiționist ar trebui s-o recunoască, cum că “trecerea prin propoziții ideale este un

<sup>68</sup> “Cea mai ascuțită și mai pasională provocare a intuiționismului este cea pe care o îndreaptă împotriva validității [principiului] *tertium non datur*, de exemplu, în cazul cel mai simplu, împotriva validității modului de inferență potrivit căruia o aserțiune, în care apare o variabilă numerică, ori este corectă pentru toate valorile variabilei, ori există un număr pentru care acea aserțiune este falsă. Acest *tertium non datur* este o consecință a  $\varepsilon$ -axiomei logice (\*) și n-a cauzat niciodată nici cea mai mică eroare. Mai mult, este astfel clar și comprehensibil că o utilizare abuzivă a lui este exclusă. În particular, *tertium non datur* nu poartă nici cea mai mică vină în apariția cunoscutelor paradoxuri ale teoriei mulțimilor [...]. Demonstrațiile de existență, mijlocite de *tertium non datur* au cel mai adesea un farmec aparte din cauza surprinzătoarei lor concizii și elegante”. *Die Grundlagen der Mathematik*, 80; comp. și 79.

\* “[...]  $\varepsilon$  este funcția logică transformată a alegerii” (*Über das Unendliche*, 178). Este un operator introdus de Hilbert prin axioma A (a)  $\rightarrow A(\varepsilon A)$ , cu următoarea semnificație: dacă există un element pentru care A este adevărat, atunci funcția  $\varepsilon$  alege un astfel de element; în caz contrar, alege un element arbitrar. Comp. și Smoryński, “Hilbert’s Programme” (*CWI Quarterly*) și Kreisel, “Hilbert’s Programme” (Benacerraf; Putnam, *Philos. of. Math* (157-180)).

<sup>69</sup> “Jocul de formule, pe care Brouwer îl judecă așa de disprețuitor, are, în afara valorii matematice, și o importantă semnificație general filosofică. Acest joc de formule se realizează după anumite reguli bine definite, în care capătă expresie *tehnică gândirii noastre*. Aceste reguli formează un sistem închis, care se poate descoperi și indica în mod definitiv. Ideea fundamentală a teoriei mele a demonstrației nu este nimic altceva decât de a descrie activitatea minții noastre, de a prelua un protocol despre regulile în acord cu care gândirea noastră procedează” (*Die Grundlagen der Mathematik*, 79).

mijloc formal legitim pentru demonstrația propozițiilor reale”<sup>70</sup>. Însă, în acest caz și statutul discursului fenomenologic sa schimbă.

“Setzt sich die Hilbertsche Auffassung, wie das allem Anschein nach der Fall ist, gegenüber dem Intuitionismus durch, so erblicke ich darin eine entscheidende Niederlage der philosophischen Einstellung reiner Phänomenologie, die damit schon auf dem primitivsten und der Exidenz noch am ehesten geöffneten Erkenntnisgebiet, in der Mathematik, sich als unzureichend für das Verständnis schöpferischer Wissenschaft erweist”<sup>71</sup>.

Și totuși, fenomenologia, în 1927, izbutește un pas decisiv în tratarea problemelor de mai sus, în general, în elaborarea unui concept fenomenologic al *existenței*, în special, prin lucrarea *Mathematische Existenz*, a lui Oskar Becker.

Sensul fenomenologic al cercetării din *Mathematische Existenz* rezultă din *intenția* elaborării ca atare: “[...] și anume, ea este orientată spre sondarea *sensului ființei fenomenelor matematice*”<sup>72</sup>. Sintagma “*Seinssinn*” (sensul ființei) ne trimite însă explicit la analitica *Dasein*-ului, așa cum a fost ea elaborată de Martin Heidegger în *Sein und Zeit*<sup>73</sup>, influență subliniată de autorul însuși:

“Heidegger bezeichnet mit "Ontologie" die "Hermeneutik der Faktizität", die Auslegung menschlichen *Daseins*. Und so ist auch in der gegenwärtigen Untersuchung immer wieder versucht worden, die "mathematische Existenz" in den Zusammenhang menschlichen *Daseins* hineinzustellen, der als der allenthalben grundlegende Interpretationszusammenhang überhaupt anzusehen ist”<sup>74</sup>.

“Sensul ființei” matematicii (i.e. existența matematică) poate fi explicitat(ă) fie formalist, sub exigența consistenței<sup>75</sup>, fie constructivist, caz în care consistența rezultă nemijlocit din efectivitatea construcției ca atare. Opțiunea autorului pentru intuiționism are ca sursă opțiunea sa pentru investigația fenomenologică. Potrivit principiului fenomenologic al accesului la obiect, orice poartă caracterele obiectualității (*Gegenständlichkeit*) este accesibil, adică poate fi, în principiu vorbind, fenomen<sup>76</sup>, teză care contrazice ideea

<sup>70</sup> “[...] der Durchgang durch die idealen Aussagen ein legitimes formales Hilfsmittel ist zum Beweise von realen Aussagen”; H. Weyl, “Diskussionsbemerkungen zu dem zweiten Hilbertschen Vortrag über die Grundlagen der Mathematik”, *Abhandlungen...* VI/1928, 86-88, 87.

<sup>71</sup> “Dacă concepția hilbertiană se impune în raport cu intuiționismul, așa cum pare să fie cazul după toate aparențele, atunci eu văd în acest fapt o înfrângere decisivă a punctului de vedere filosofic al fenomenologiei pure, care, prin aceasta, deja în cel mai primitiv domeniu al cunoașterii și care este primul deschis evidenței, în matematică, se dovedește ca insuficient pentru înțelegerea științei creatoare” (*Diskussionsbemerkungen...*, 88).

<sup>72</sup> “[...] sie ist nämlich auf die Ergründung des *Seinssinnes der mathematischen Phänomene* gerichtet”, *Mathematische Existenz, Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*, 2 unver. Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1973, 1.

<sup>73</sup> De altfel, cele două lucrări (*Mathematische Existenz* și *Sein und Zeit*) apar în același an, 1927, în revista fondată de Husserl: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Într-o scrisoare către Heidegger (24 mai 1927) Husserl consideră că *Mathematische Existenz* este o “aplicare directă a ontologiei heideggeriene” (*Directe Anwendung der Heid. Ontologie*); comp. E. Husserl, *Briefwechsel*, Kluwer 1994, K&E Schuhmann (eds), Bd. IV, 143.

<sup>74</sup> “Cu /titlul/ "Ontologie" Heidegger desemnează "Hermeneutica facticității", explicitarea *Dasein*-ului uman. Și astfel, și în investigația de față, s-a încercat în mod constant să se insereze "existența matematică" în contextul *Dasein*-ului uman, care trebuie văzut ca și context fundamental al interpretării în general” (*Math. Ex.*, 1).

<sup>75</sup> Comp. *Math. Ex.*, 29.

<sup>76</sup> “[...] der Zugang gehört mit zum Phänomen” (“[...] accesul este co-apartinător fenomenului”), *Math. Ex.*, 62; comp. și 309.

hilbertiană a *existenței* obiectelor matematice inaccesibile. Iar faptul-de-a-fi (*Sein*), în acord cu fenomenologia transcendentală, nu înseamnă nimic altceva decât fapt-de-a-fi-constituit (*Konstituiertsein*)<sup>77</sup>.

“Damit entscheidet die phänomenologische Analyse als hermeneutische, d.h. als auslegende auf das Dasein hin, die Streitfrage der Definition der mathematischen Existenz zugunsten des Intuitionismus. Denn die intuitionistische Forderung, jeder mathematisch existente Gegenstand müsse durch eine in concreto und de facto vollziehbare Konstruktion "dargestellt" werden können (beinahe im Sinne der "Darstellung" eines reinen Stoffes in der Chemie) enthält nichts anderes als das Postulat: alle mathematischen Gegenstände sollen durch faktisch vollziehbare Synthesen erreicht werden können. Und das besagt, eigentlicher ausgedrückt: Echte ("existente"), mathematische Phänomene "sind" nur in faktisch vollziehbaren Syntaxen”<sup>78</sup>.

Acest punct de vedere exprimă filosofic opțiunea intuiționistă a lui Becker. De altfel, conceptul *Seinssinn*, mai sus menționat, servește tocmai delimitării înțeleșurilor existenței matematice, relevante în disputa formalism – intuiționism. Iată cele două definiții date de Becker.

“Def. I. Mathematisch existent heißen Gegenständlichkeiten, die zum Thema einer mathematischen Theorie gemacht werden und in dieser Theorie **widerspruchsfrei fungieren können**”<sup>79</sup>.

Celălalt concept al existenței obiectului matematic rezidă în caracterul construibil (*Konstruierbarkeit*, 29) al obiectului ca atare.

“Def. II. Mathematisch existent sind solche Gegenstände, die von einem festgelegten Ausgangspunkt aus mit bestimmt umschriebenen Mitteln **Konstruiert werden können**”<sup>80</sup>.

Cele două definiții redau explicit cele două sensuri ale conceptului existenței matematice: cel formalist și cel intuiționist. Pentru Becker, ca și pentru Brouwer, consistența nu poate fi temă specială, implicată în problema existenței obiectelor matematice, căci, o construcție matematică reușită este *prin ea însăși* una care nu conduce la o contradicție. În acest caz consistența rezultă deci de la sine.

Nici în tratarea negației sau terțului exclus, *Mathematische Existenz* nu diferă în mod esențial de Brouwer. Pentru șiruri infinite de numere, de exemplu, terțul exclus (potrivit căruia din două propoziții contradictorii una trebuie să fie adevărată iar cealaltă falsă) este neaplicabil, deoarece anumite propoziții nu au o “adevărată” (*eigentliches*, 9)

<sup>77</sup> *Math. Ex.*, 62.

<sup>78</sup> “Analiza fenomenologică, ca hermeneutică, i.e. ca una îndreptată spre explicitarea **Dasein**-ului, decide, cu aceasta, chestiunea aflată în dispută cu privire la definiția existenței matematice în favoarea intuiționismului. Căci exigența intuiționistă conform căreia orice obiect matematic existent trebuie să poată fi "redat" printr-o construcție realizabilă *in concreto și de facto* (aproape în sensul "redării" unei substanțe pure în chimie) nu conține nimic altceva decât postulatul: toate obiectele matematice trebuie să poată fi atinse prin sinteze factice realizabile. Iar acest lucru spune, mai adecvat exprimat: fenomenele matematice, veritabile ("existente") "sunt" doar în sintaxe realizabile” (*Math. Ex.*, 196).

<sup>79</sup> “Def. I Matematic existente se numesc acele obiectualități (obiecte) care sunt făcute tema unei teorii matematice, iar în această teorie pot **funcționa noncontradictoriu**” (*Math. Ex.*, 29).

<sup>80</sup> “Def. II. Matematic existente sunt acele obiecte care pot **fi construite** dintr-un punct de plecare fixat, cu anumite mijloace bine definite” (*Math. Ex.*, 29).

contraparte contradictorie. De exemplu, pentru astfel de șiruri, propozițiile “În șirul F există un număr cu proprietatea E” și “Toate numerele șirului F au proprietatea E” nu pot fi negate cu sens<sup>81</sup>. Cu toate acestea, o clarificare a modului în care funcționează negația intuiționistă n-o vom găsi în lucrarea lui Becker. Inițial optează pentru un soi de interpretare *trivalentă* a logicii intuiționiste. O propoziție  $p$  validă (“ $p$  *gilt*”), simbolizată prin “+ $p$ ”, poate fi negată în două moduri: “+ ( $\neg p$ )”, adică “non  $p$  este validă” și “- (+ $p$ )”, adică “ $p$  nu este validă”. Dacă prin  $a$ ,  $b$  și  $c$  desemnăm simbolic aceste trei propoziții, în ordinea în care au fost menționate, atunci între ele există următoarele relații logice:  $a$  exclude  $b$  și  $c$ , dar  $b$  și  $c$  sunt compatibile; din  $b$  rezultă  $c$ , însă nu invers (și deci  $b$  și  $c$  nu sunt echivalente); sunt valabile alternativele: *ori a, ori b, ori c* și care se constituie într-o disjuncție completă, *quartum non datur* (57).

În *Appendix (Mathematischer Anhang, 335-340)*, Becker revine asupra logicii intuiționiste a lui Brouwer, arătând că opoziția adevărat – fals din logica clasică a propozițiilor devine opoziția adevărat – absurd<sup>82</sup>, în cea intuiționistă absurdul însemnând că din presupunerea lui  $p$  poate fi derivată o contradicție. Însă cele două clase de propoziții din logica intuiționistă nu constituie o disjuncție completă. Brouwer va respinge soluția lui Becker, cea a cvartului exclus, propunând ca a treia posibilitate între  $p$  și  $\neg p$  să fie absurditatea absurdității. Însă nici această posibilitate brouweriană nu exhaustivă registrul posibilităților, căci s-ar putea întâmpla să nu avem nici o demonstrație pentru nici una din propozițiile  $p, \neg p, \neg\neg p$ . În acest caz ar trebui introdusă o a patra posibilitate etc. În logica intuiționistă am avea așadar un *n-tum non datur*. Elucidarea acestor probleme logice rămâne, după Becker, o sarcină încă de realizat, fapt care se petrece, în coordonate esențiale, prin opera lui Heyting.

Dacă la Hilbert legile logicii sunt legi ale gândirii, complet explicitabile lingvistic, căci „Gândirea survine tocmai paralel vorbirii și scrierii, prin construirea și înșiruirea de teoreme”<sup>83</sup>, pentru Heyting, în sens strict intuiționist, lucrurile stau cu totul altfel.

„Die intuitionistische Mathematik ist eine Denktätigkeit, und jede Sprache, auch die formalistische, ist für sie nur Hilfsmittel zur Mitteilung. Es ist prinzipiell unmöglich, ein System von Formeln aufzustellen, das mit der intuitionistische Mathematik gleichwertig wäre, denn die Möglichkeiten des Denkens lassen sich nicht auf eine endliche Zahl von im voraus aufstellbaren Regeln zurückführen”<sup>84</sup>.

<sup>81</sup> Cf. Becker, *Math. Ex.*, 9-10; comp. și 55-56.

<sup>82</sup> Explicarea conceptelor “adevărat” și “fals” este una esențial fenomenologică; mai exact una *husserliană*, fapt asertat de autorul însuși (*Math. Ex.*, 58). “Adevărat” înseamnă umplerea (*Erfüllung*) unei intenții, fals înseamnă deziluzia ei (*Enttäuschung*) (*Math. Ex.*, 58-60).

<sup>83</sup> „Da Denken geschieht eben parallel dem Sprechen un Schreiben, durch Bildung und Aneinanderreihung von Sätzen” (*Die Grund...*, 79-80).

<sup>84</sup> „Matematica intuiționistă este o activitate a gândirii și pentru ea orice limbă, chiar și cea formalistă, este doar un mijloc ajutător pentru comunicare. Este principial imposibil de a expune un sistem de formule care ar fi echivalent matematicii intuiționiste, căci posibilitățile gândirii nu se pot reduce la un număr finit de reguli care pot fi în prealabil indicate” (A. Heyting, „Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik”, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie von Wissenschaften, phys.-math. Klasse*, 16/1/1930, 42-56; retip. în A. Heyting, *Collected Papers*, Amsterdam 1980, 191-205, 191).

Și totuși, Heyting s-a oprit cu stăruință la limbajul simbolic, în care gândurile matematice pot fi exprimate, căci intenția de fond a scrierilor sale din 1930 era tocmai o elaborare *formală* a logicii și a matematicii intuiționiste. Să vedem, pe scurt, ce sens au conceptele „existență” și „*tertium non datur*” în aceste scrieri.

Formal, conceptul existenței este redat de o expresie de genul  $Ex \varphi(x)$  sau  $Ex a(x)$ , cu semnificația: „un obiect  $x$  poate fi indicat, pentru care propoziția  $a$  este valabilă”<sup>85</sup>. „Poate fi indicat”, din semnificația de mai sus, cu referire la existența unui obiect, semnificază un sens mai slab al existenței decât conceptul corespunzător al lui Weyl, unde *efectivitatea* construcției era necesară. Oricum, sensul său nu coincide cu cel clasic, așa cum rezultă din dezvoltările sale formale. Dacă în calculul clasic al predicatelor este validă implicația  $\neg \forall x \neg \varphi(x) \rightarrow \exists x \varphi(x)$ , în calculul lui Heyting este valabilă o implicație mai slabă:  $\neg \forall x \neg a(x) \rightarrow \neg \neg \exists x a(x)$ . Similar, implicația clasică  $\neg \exists x \neg \varphi(x) \rightarrow \forall x \varphi(x)$  are drept corespondent intuiționist  $\neg \exists x \neg a(x) \rightarrow \forall x \neg \neg a(x)$ <sup>86</sup>. În calculul propozițional intuiționist este demonstrabilă implicația  $p \rightarrow \neg \neg p$ , dar nu și conversa ei. Însă, sub asumția valabilității terțului exclus, conversa poate fi demonstrată pe baza următoarei teoreme a calculului intuiționist:  $(p \vee \neg p) \rightarrow (\neg \neg p \rightarrow p)$ . Ceea ce înseamnă că metoda *reductio ad absurdum* este aplicabilă în demonstrarea unei propoziții  $p$  doar dacă valabilitatea terțului exclus a fost asumată pentru propoziția  $p$ . Mai general, pe baza teoremelor de mai sus putem conchide că implicația validă în teoria clasică a cuantificării  $\neg \forall x \neg \varphi(x) \rightarrow \exists x \varphi(x)$  poate fi derivată în logica intuiționistă doar dacă se presupune validitatea terțului exclus pentru orice propoziție  $p$  (teză intuiționist inacceptabilă!) de forma  $\exists x \varphi(x)$ .

Logica clasică, cea intuiționistă, raportul dintre ele, problemele existenței și aplicabilității terțului exclus fac și obiectul preocupărilor lui K. Gödel. De numele său sunt legate rezultate remarcabile. Să vedem câteva dintre ele.

În disertația sa, publicată ulterior într-o formă schimbată<sup>87</sup>, Gödel oferă o demonstrație a completitudinii calculului predicatelor de ordinul întâi (CP1). *Teorema de completitudine* a CP1 aserțează următorul fapt: *orice formulă validă a CP1 este o formulă demonstrabilă în CP1*. Simbolic,  $CP1 \models \varphi \Rightarrow CP1 \vdash \varphi$ . Laolaltă cu conversa (reciproca) acestei teoreme (i.e. cea care exprimă *consistența* CP1) obținem *echivalența* dintre două concepte: unul semantic (*validitatea*) iar celălalt sintactic (*demonstrabilitatea*)<sup>88</sup>.

Însă demonstrabilitatea *oricărei* formule valide este echivalentă cu următoarea aserțiune: *orice formulă este fie refutabilă (i.e. este demonstrabilă negația ei), fie este o formulă satisfiabilă (realizabilă)*<sup>89</sup>. Din această aserțiune (Th II) rezultă formularea

<sup>85</sup> „Es kann ein Gegenstand  $x$  angegeben werden, für welchen der Satz  $a$  gilt” (Die form. Reg. Der int. Log., în *Coll. Pap.*, 207).

<sup>86</sup> A. Heyting, „Die formale Regeln der intuitionistischen Mathematik”, *Sitzungsberichte...*, 16/1/1930, 57-71; retip. în *Coll. Pap.*, 206-220.

<sup>87</sup> K. Gödel, „Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionenkalküls” / „Completitudinea axiomelor calculului logic funcțional”, *Monatshefte für Mathematik und Physik* 37/1930, 349-360; în engl. în vol. J.v. Heijenoort, *From Frege to Gödel*, 582-591.

<sup>88</sup> În multe studii contemporane completitudinea este exprimată prin echivalența menționată.

<sup>89</sup> Teorema II din *Die Vollständigkeit...*, 351, are următoarea formulare: „Jede Formel des engeren Funktionenkalküls ist entweder widerlegbar [notă omisă] oder erfüllbar (und zwar im abzählbaren Individuenbereich)” / “Orice formulă a calculului funcțional restrâns este fie refutabilă [notă omisă] fie satisfiabilă (și anume într-un

uzuală a teoremei de completitudine (Th I): “Orice formulă validă a calculului funcțional restrâns este demonstrabilă”<sup>90</sup>, și reciproc, în următorul fel:

“Sei  $A$  ein allgemeingültiger Ausdruck, dann ist  $\overline{A}$  nicht erfüllbar, also nach II widerlegbar, d.h.  $\overline{A}$  folglich auch  $A$  ist beweisbar. Ebenso leicht sieht man die Umkehrung ein”<sup>91</sup>.

În expresia ei disjunctivă (Th II), teorema pare să exprime ceva echivalent principiului *tertium non datur*: orice problemă este decidabilă. Ceea ce avem așadar aici este o aplicare a terțului exclus la totalități infinite.

Demonstrația teoremei de completitudine este relevantă și în raport cu conceptul *existenței*, atât de invocat în dezbaterile fundamentale. Disertația gödeliană, în forma ei inițială<sup>92</sup>, avea o introducere în care autorul face câteva raportări conceptuale la intuiționismul lui Brouwer. În raport cu un sistem axiomatic consistent, teorema de completitudine, arată Gödel, este echivalentă cu următoarea aserțiune: orice astfel de sistem are un *model*. O teză care contravine opțiunii brouweriene potrivit căreia din consistența sistemului axiomatic nu putem conchide asupra posibilității construirii unui astfel de model. După Gödel, consistența unui sistem axiomatic este o condiție necesară și suficientă pentru *existența* conceptelor conținute în sistemul axiomatic respectiv<sup>93</sup>.

În anul următor, 1931, un alt rezultat remarcabil<sup>94</sup> deschidea perspectiva unor noi conceptualizări. Înainte de toate, el va reprezenta punctul forte al deconstrucției programului hilbertian. Acest rezultat este astăzi bine cunoscut<sup>95</sup>. Ne vom rezuma aici la enunțarea conținutului său.

*Fie  $S$  un sistem formal consistent. Atunci, o formulă  $\alpha$  poate fi construită în termenii sistemului, astfel încât  $\text{non} \vdash \alpha$ .*

*Dacă  $S$  este  $\omega$ -consistent, atunci  $\text{non} \vdash \neg \alpha$ . Și deci  $S$  este un sistem formal incomplet, cu  $\alpha$  o formulă indecidabilă.*

domeniu numărabil de indivizi)”. Ceea ce Gödel demonstrează aici este un rezultat mai tare decât cel asertat mai sus prin ideea completitudinii, căci ideea satisfiabilității unei formule într-un domeniu numărabil este ceea ce

*Th Löwenheim-Skolem* spune: dacă o formulă este satisfiabilă, atunci ea este  $\aleph_0$ -satisfiabilă.

<sup>90</sup> „Jede allgemeingültige [notă omisă] Formel des engeren Funktionenkalküls ist beweisbar”, 350.

<sup>91</sup> „Fie  $A$  o expresie validă; atunci  $\overline{A}$  nu este satisfiabilă, așadar, în acord cu II ea este refutabilă și deci  $\overline{A}$  este demonstrabilă și, prin urmare,  $A$  este demonstrabilă. La fel de ușor se poate înțelege și conversa” (*Die Vollständigkeit...*, 351).

<sup>92</sup> „Über die Vollständigkeit des Logikkalküls”, *Collected Works*, vol. I, 60-101.

<sup>93</sup> Iar această teză derivă din presupuziția solvabilității oricărei probleme matematice. Argumentul lui Gödel se bazează pe izomorfismul oricăror două modele în domeniul numerelor reale, incorect în caracterul său general, deoarece în acest domeniu există modele non-standard neizomorfe cu cel standard. (comp. D. van Dalen, *Logic and Structure*, Springer, Berlin 1997 (ed. a treia)).

<sup>94</sup> K. Gödel, “Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I” / “Despre propoziții formal indecidabile din Principia Mathematica și sisteme similare”, *Monatshefte für Mathematik und Physik* 38/1931, 173-198; în engl. în vol. J.v. Heijenoort, *From Frege to Gödel*, 592-617.

<sup>95</sup> Detalii privind conținutul teoremelor pot fi găsite în notele introductive la câteva studii gödeliene, în K. Gödel, *Coll. Works*, I, 126-141; dar și în Kleene, *Mathematical Logic*, J. Wiley & Sons, Madison, 1966, Cap. V și VI; *Introduction to Metamathematics*, Amsterdam 1964, cap. VIII-XIII. O analiză în limba română a acestor rezultate cititorul o poate găsi în V. Drăghici, *Logică matematică*, Ed. “Casa Cărții de Știință”, Cluj-Napoca, 2002, cap. IV.

Demonstrarea acestui rezultat de către Gödel elimină orice încercare de reabilitare a tezei hilbertiene cu privire la solvabilitatea oricărei probleme matematice. Și, în consecință, non-identitatea dintre conceptul adevărului și cel al demonstrabilității.

Adiacent, problemele existenței entităților matematice și cele ridicate de tema constructivității constituie o temă permanentă a preocupărilor gödeliene de după 1930.

Într-un articol privitor la fundamentele matematicii<sup>96</sup>, Gödel consideră că problema fundării are două părți distincte. Prima, metodele de demonstrație din matematică trebuie reduse la un număr minim de axiome și reguli de inferență, fapt devenit posibil prin formalizare; a doua, sarcină mult mai dificilă, justificarea axiomelor utilizate. În acest din urmă caz, dificultățile privesc: noțiunea ne-constructivă a existenței, noțiunea „clasă” și axioma alegerii. Critica ideii de demonstrație neconstructivă este, în esență, de factură intuiționistă.

“Under the axioms of our systems we are permitted, e.g., to form a proposition stating "There is an integer which has a certain property P", and although we may have no means of ascertaining whether such an integer exists or not, we apply the law of excluded middle to this proposition, just as if in some objective realm of ideas this question were settled quite independently of any human knowledge. This treatment has strange results, as may be expected in advance; e.g., that we can often prove the existence of an integer with a given property without anyone's being able actually to name such an integer or even to describe a procedure by the application of which we could obtain such an integer (the so-called non constructive existence proofs)”<sup>97</sup>.

Noțiunea „clasă” poate fi construită în mod corespunzător doar dacă se renunță la definițiile non-predicative<sup>98</sup>, iar axioma alegerii nu reclamă o analiză detaliată, pentru că este de o mai mică importanță pentru matematică. Ceea ce rămâne, în urma acestor restricții este tocmai matematica intuiționistă, un concept nicidecum univoc, așa cum pare la prima vedere, tocmai pentru faptul că „există diferite noțiuni ale constructivității și, prin urmare, diferite straturi ale matematicii intuiționiste sau constructive”<sup>99</sup>. În forma ei cea mai strictă, matematica intuiționistă are următoarele două caracteristici. Prima, aplicarea cuantificării universale „trebuie restrânsă la acele totalități infinite pentru care putem da o procedură finită de generare a tuturor elementelor lor”<sup>100</sup>. A doua, negarea propozițiilor generale (prin care obținem propoziții de existență) are sens doar în cazul în care „am găsit un exemplu, însă, de dragul conciziei, nu-l asertăm explicit”<sup>101</sup>.

<sup>96</sup> K. Gödel, „The present situation in the foundations of mathematics”, 1933; în *Coll. Works*, vol. III, 45-53.

<sup>97</sup> „Sub asumția axiomelor sistemelor noastre, să formăm, de exemplu, o propoziție care spune "Există un întreg care are o anumită proprietate P", și deși poate că n-avem nici un mijloc de a aserta dacă un astfel de întreg există sau nu, aplicăm legea terțului exclus la această propoziție, ca și cum într-un domeniu obiectiv al ideilor această chestiune ar fi stabilită cu totul independent de orice cunoaștere omenească. Acest mod de a trata are rezultate stranii, așa cum ne-am fi așteptat de la bun început; e.g., că noi putem adesea demonstra existența unui întreg, cu o proprietate dată, fără ca cineva să fie capabil realmente să numească un astfel de întreg sau chiar să descrie o procedură prin aplicarea căreia noi am putea obține un astfel de întreg (așa numitele demonstrații non-constructive de existență)”; *Coll. Works*, III, 49.

<sup>98</sup> O definiție este non-predicativă (impredicativă) dacă entitatea care trebuie definită este definită în termenii colecției tuturor elementelor de un anumit fel, din care face parte și entitatea care trebuie definită.

<sup>99</sup> *Coll. Works*, III, 51. Temă reluată în „Vortrag bei Zilsel”; în *Coll. Works*, III, 86-113.

<sup>100</sup> *Coll. Works*, III, 51.

<sup>101</sup> *Coll. Works*, III, 51.

Cu toate acestea, „diferența” dintre matematica intuiționistă și cea clasică nu este una incomensurabilă. Aceasta pentru că predicatul „absurd” se aplică expresiilor cuantificate universal, iar în acest caz se obțin rezultate similare celor din matematica clasică. Mai exact, se poate opera o translație a aritmeticii de ordinul întâi în aritmetica intuiționistă.

#### 4. Concluzii

Criza generată de dezbaterile fundamentale debutează, am văzut, în anul 1921, prin lucrarea lui A. Weyl, *Über die neue Grundlagenkrise der Mathematik*, și se încheie în 1927-8, când dezbaterile ca atare nu mai invocă aproape deloc existența unei crize, deși descoperiri logico-matematice ulterioare (e.g. teoremele lui Gödel) aduc noi perspective asupra încercărilor fundamentale. Principala temă a acestor confruntări ideatice a fost cea a *existenței* entităților matematice. În mod nemijlocit, ea implică tema aplicabilității principiilor logice, înainte de toate *tertium non datur*, în contextul elaborării unui concept *constructiv* al existenței. Incontestabil, aceste dezbateri au condus la clarificarea în mare măsură a conceptelor în cauză. Mai mult, distincțiile introduse au dobândit o mare relevanță în investigațiile logico-matematice ulterioare. Fără a analiza acest lucru aici <sup>102</sup>, să ne limităm la a semnala câteva intercorelări ale conceptelor de mai sus din perspectiva a ceea ce astăzi numim „matematici constructive”.

În matematica clasică și în aplicațiile ei în varii domenii principiul terțului exclus  $p \vee \neg p$  și echivalența  $\exists x P(x) \equiv \neg \forall x \neg P(x)$ , din teoria clasică a cuantificării, sunt, indiscutabil, relații valide. Pare cât se poate de firesc ca o disjuncție de forma generală  $p \vee q$  să fie adevărată dacã cel puțin un argument ( $p$ , resp.  $q$ ) este adevărat. În acest caz, dacã în loc de  $q$  vom pune  $\neg p$ , obținem expresia formală a terțului exclus. De aici și “firescul” formulării *Conjecturii lui Goldbach: orice număr natural par este suma a două numere prime*. Ce se întâmplă însă când trecem de la situația *ideală*, de principiu, exprimată într-un enunț de forma conjecturii de mai sus, la una *efectivă* sau *calculatorie*? Să dăm un exemplu care angajează semnificația computațională a cuantificatorului universal și a disjuncției. Fie următorul enunț elementar din teoria numerelor reale:

$E : \forall x_R [(x = 0) \vee (x \neq 0)]$ , unde  $x_R$  înseamnă “ $x$  aparține mulțimii numerelor reale”. Semnificația lui  $E$  este evidentă: “orice număr real este fie egal cu 0, fie diferit de 0”, în acest din urmă caz,  $x \neq 0$ , putând fi găsit un număr rațional  $r$ , astfel încât  $0 < r < |x|$ .

Așadar, interpretat computațional,  $E$  înseamnă că dispunem de un procedeu de decizie, astfel încât, aplicat oricărui număr real, ne spune care din alternative este cea valabilă. Însă, un computer operează cu numere reale numai prin aproximări raționale finite, iar dacã numărul considerat este un întreg pozitiv suficient de mic, computerul poate indica (greșit!) că el este egal cu 0. Acest exemplu simplu indică inexistența unui astfel de procedeu de decizie.

<sup>102</sup> Interpretarea constructivă a logicii și varietățile matematicii constructive fac obiectul unui studiu distinct.

Respingerea unor principii valide ale matematicii *clasice* poate fi ilustrată convenabil prin apelul la *șiruri binare*. În esență este vorba despre propozițiile de *existență* în contexte infinite. Un șir binar  $(a_n)$  este un algoritm care asignează fiecărui număr natural  $0,1,2,\dots$  un element din  $\{0,1\}$ . Așadar, pentru orice  $n$  dat putem afla dacă  $a_n$  este 0 sau 1, căci pentru fiecare număr natural  $n$ , pe care algoritmul îl primește la intrare, produce o ieșire  $a_n$  care este fie 0, fie 1. Fie, atunci,  $(a_n)$  un șir binar; următoarea disjuncție poate fi formulată

**LPO (The Limited Principle of Omniscience)**<sup>103</sup>: Fie  $a_n = 0$  pentru orice  $n$ , fie există un  $n$  astfel că  $a_n = 1$ .

Chiar dacă *nonconstructiv* un asemenea principiu sună cât se poate de firesc, o interpretare recursivă<sup>104</sup> a lui este inadmisibilă în teoria funcțiilor recursive.

Firește, dacă LPO ar fi *constructiv* valid, atunci am putea construi un algoritm aplicabil șirului binar  $(a_n)$  definit astfel

$$(a_n) = \{0, \text{dacă } 2k \text{ este suma a două numere prime } (0 \leq k \leq n); 1, \text{ în caz contrar}\}.$$

Existența unui astfel de algoritm ar însemna, în acest caz, rezolubilitatea *conjecturii lui Goldbach*. Respingerea valabilității LPO în matematica constructivă se face prin construirea de *contraexemple brouweriene*. Un contraexemplu de acest gen la o aserțiune  $A$  “este o demonstrație că  $A$  implică vreun principiu inacceptabil sau cel puțin foarte dubios în contextul matematicii constructive”<sup>105</sup>. Să considerăm un exemplu în acest sens.

*Tertium non datur* (TND) implică LPO (TND $\Rightarrow$ LPO).

Construim un șir binar în felul următor. Considerăm un număr real dat  $r$ , iar pentru fiecare întreg pozitiv  $n$  calculăm un număr rațional  $r_n$ , astfel că  $|r - r_n| < 1/n$ . Dacă  $|r_n| \leq 1/n$ , atunci  $a_n = 0$ , iar dacă  $|r_n| > 1/n$ , atunci  $a_n = 1$ . Șirul binar astfel obținut are proprietatea

$$\begin{aligned} P. \quad & |r| > 0 \text{ ddacă } \exists_n (a_n = 1) \\ & r = 0 \text{ ddacă } \forall n (a_n = 0) \end{aligned}$$

<sup>103</sup> „Principiul limitat de omniștiință”, cf. D. Bridges; F. Richman, *Varieties of Constructive Mathematics*, Cambridge UP, 1987, 3. Termenul ca atare este introdus de E. Bishop, *Foundations of Constructive Analysis*, McGraw-Hill Book Company, New York 1967, 9. Pentru demonstrația falsității LPO și alte teme ale matematicii constructive, comp. C. Calude, *Teoria algoritmilor. Recursivitate, complexitate, constructivitate*, ed. a II-a, București 1988 și *Theories of Computational Complexity*, Annals of Discrete Mathematics 35, Amsterdam 1988.

<sup>104</sup> Interpretarea recursivă a principiului înseamnă: există un algoritm recursiv care aplicat oricărui șir binar  $(a_n)$  produce o ieșire 0 dacă  $a_n = 0$  pentru orice  $n$ , și 1 dacă există  $n$  astfel că  $a_n = 1$ .

<sup>105</sup> Bridges, Richman, *Varieties...*, 3.

Invers, fiecărui șir binar  $(a_n)$  îi corespunde un număr real  $r = \sum_{n=1}^{\infty} 2^{-n} a_n$  astfel încât  $P$  are loc. În acest fel LPO este echivalent cu aserțiunea că fiecare număr real este fie 0, fie diferit de 0<sup>106</sup>.

Să menționăm, în fine, alte principii nevalide în matematica constructivă.

**LLPO (The Lesser Limited Principle of Omniscience):** *Dacă  $(a_n)$  este un șir binar care conține cel mult un 1, atunci fie  $a_{2n} = 0$  pentru orice  $n$ , fie  $a_{2n+1} = 0$  pentru orice  $n$ .*

**MP (Markov's Principle):** *Fie  $(a_n)$  un șir binar. Dacă este contradictoriu că toți termenii  $a_n = 0$ , atunci există un termen egal cu 1.*

Față de LPO și LLPO, Principiul lui Markov este mai plauzibil (acceptabil). Dacă, de exemplu, avem o demonstrație a faptului că dacă din presupuziția că toți termenii șirului sunt 0 obținem o contradicție, atunci putem conchide asupra existenței unui termen egal cu 1. Putem, desigur, verifica succesiv termenii șirului  $(a_n)$ , însă o limitare a căutărilor nu există<sup>107</sup>.

**AC (Axiom of Choice):** *Dacă  $S$  este o submulțime a lui  $A \times B$  și pentru orice  $x$  din  $A$  există  $y$  din  $B$  astfel că  $(x, y) \in S$ , atunci există o funcție  $f$  de la  $A$  la  $B$  (funcție alegere) astfel că  $(x, f(x)) \in S$ , pentru orice  $x$  din  $A$ .*

Inacceptabilitatea axiomei alegerii în matematica constructivă rezultă din faptul că implică TND (contraexemplul brouwerian)<sup>108</sup>.

Toate aceste exemple, și încă multe altele, scot în evidență diferența dintre modul clasic (idealizant) de a face matematică și cel constructiv, diferență fundamentată de *resemnificarea* conectorilor logicii clasice într-un orizont constructiv. O disjuncție de forma  $p \vee q$ , am văzut, este acceptabilă constructiv doar dacă dispunem fie de o demonstrație a lui  $p$ , fie de o demonstrație a lui  $q$ . Pentru  $\exists x \varphi(x)$  trebuie să construim un obiect  $x$  și să demonstrăm că  $\varphi(x)$  are loc. Pentru un enunț universal  $\forall x \varphi(x)$  trebuie să dispunem de un algoritm care, aplicat oricărui obiect  $x$ , demonstrează că  $\varphi(x)$  are loc etc<sup>109</sup>. Diferența, în fond, revine la deosebirea care a alimentat disputa privitoare la criza fundamentelor, privitoare la înțelesul existenței entităților matematice: *existența-consistență* sau *existența-calculabilitate*? Chiar dacă nu mai vorbim despre o criză fundațională, cele două moduri diferite de a face matematică se constituie în alterități veritabile ale gândirii logico-matematice contemporane.

<sup>106</sup> Cf. *Varieties...*, 4.

<sup>107</sup> Pentru o demonstrație a *nederivabilității* MP în versiunea intuiționistă a PA (Aritmetica Peano), adică în HA (Aritmetica Heyting), utilizând modelele Kripke, comp. *Varieties...*, 137-8.

<sup>108</sup> Pentru o demonstrație a acestui fapt, cf. N. Goodman; J. Myhill, „Choice implies excluded middle”, *Zeitschrift für mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik*, 24/1/1978, 461.

<sup>109</sup> Aceasta este interpretarea BHK (Brouwer, Heyting, Kolmogorov) a operatorilor logici. O delimitare riguroasă a semnificației lor apelează la conceptul *realizabilității* (Kleene); comp. M. Dummett, *Elements of Intuitionism*, Oxford 1977, 318-335; M. Beeson, *Foundations of Constructive Mathematics*, Springer-Verlag, Berlin 1985, Cap. VII (Realizability).

## REFERINTE BIBLIOGRAFICE

1. Baire R., E. Borel, J. Hadamard, H. Lebesgue; “Cinq lettres sur la théorie des ensembles”, *Bulletin de la Société mathématique de France* 33/1905, 261-273; retip în E. Borel, *Leçons sur la théorie des fonctions*, Paris 1914, 150-160.
2. Becker, O.; *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logic und Ontologie mathematischer Phänomene*, 2. unveränd. Aufl., Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1973.
3. Beeson, M.; *Foundations of Constructive Mathematics*, Springer-Verlag, Berlin 1985.
4. Bishop, E.; *Foundations of Constructive Analysis*, Mc Graw – Hill Book Co, New York 1967.
5. Boole, G.; *An investigation of laws of thought, on which are founded the mathematical theories of logic and probabilities*, London 1854.
6. Borel, E.; “Quelques remarques sur les principes de la théorie des ensembles”, *Mathematische Annalen* 60/1905, 194-195.  
*Leçons sur la théorie des fonctions*, Paris 1914.
7. Borwein, J. M.; “Brouwer – Heyting Sequences Converge”, *The Mathematical Intelligencer* 20/1998, 14-15.
8. Bridges, D.; F. Richman; *Varieties of Constructive Mathematics*, Cambridge UP, 1987.
9. Brouwer, L. E. J.; 1. “Begründung der Mengenlehre unabhängig vom logischen Satz vom ausgeschlossenen Dritten”, *KNAW Verhandelingen* 5/1918, retip. în L.E.J. Brouwer, *Collected Works*, vol. 1, Amsterdam 1975-1976, 191-221.  
2. “Intuitionistische Mengenlehre”, *Jahresbericht der deutschen Mathematiker-Vereinigung* 28/1919, 203-208.  
3. “Zur Begründung der intuitionistischen Mathematik I”, *Mathematische Annalen* 93/1925, 244-257.  
4. “Über die Bedeutung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten in der Mathematik, insbesondere in der Funktionen Theorie”, *Journal für die reine und angewandte Mathematik*, Bd. 154/1925, 1-7; in engl. în J.v.Heijenoort, *From Frege to Gödel*, 334-345.  
5. “Intuitionistische Zerlegung mathematischer Grundbegriffe”, *Jahresbericht der deutschen Mathematiker-Vereinigung* 35/1925, 251-256.  
6. *Intuitionismus*, D.van Dalen (ed), Mannheim 1992
10. Calude, Cristian; *Teoria algoritmilor. Recursivitate, complexitate, constructivitate*, ed. a doua, București 1988.  
*Theories of Computational Complexity*, Annals of Discrete Mathematics 35, Amsterdam 1988.
11. Cantor, Georg; “Ueber unendliche, lineare Punktmannichfaltigkeiten”, *Mathematische Annalen* 21/1883, 545-591.
12. Dalen, van D.; *Logic and Structure*, Springer, Berlin 1997 (ed. a treia).
13. Dedekind, R.; “Was sind und was sollen die Zahlen?”, Vieweg & Sohn, Braunschweig 1887.
14. Drăghici, V.; *Logică matematică*, Ed. “Casa Cărții de Știință”, Cluj-Napoca, 2002.
15. Dummett, M.; *Elements of Intuitionism*, Oxford 1977.
16. Frege, G.; *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Halle 1879; in engl. în J.v. Heijenoort, *From Frege to Gödel*, Harvard UP 1967, 1-82.  
*Grundgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet*, Jena 1903.  
*Gottlob Freges Briefwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell, sowie ausgewählte Einzelbriefe Freges*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980.
17. Gödel, K.; 1. “Über die Vollständigkeit des Logikkalküls”, in *Coll. Works* I, 60-101.  
2. “Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionenkalküls”, *Monatshefte für Mathematik und Physik* 37/1930, 349-360; in engl. în J.v. Heijenoort, *From Frege to Gödel*, 582-591.

3. "Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I", *Monatshefte für Mathematik und Physik* 38/1931, 173-198; in engl. in J.v. Heijenoort, *From Frege to Gödel*, 592-617.
4. "The present situation in the foundations of mathematics", 1933, in *Coll. Works*, III, 45-53.
5. "Vortrag bei Zilsel", in *Coll. Works* III, 86-113.
6. *Collected Works*, vol. I-III, ed. S Feferman, Oxford UP, 1986-1995.
18. Heidegger, M.; "Sein und Zeit (Erster Hälfte)", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 8/1927, 1-438.
19. Heijenoort, J.v.; *From Frege to Gödel. A Source Book in Mathematical Logic*, 1879-1931, Harvard UP 1967.
20. Heyting, A.;
  1. "Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie von Wissenschaften, phys-math. Klasse* 16/1/1930, 42-56.
  2. "Die formalen Regeln der intuitionistischen Mathematik", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie von Wissenschaften, phys-math. Klasse* 16/1/1930, 57-71.
  3. *Intuitionism: an Introduction*, Amsterdam 1956, ed. a treia 1971.
  4. *Collected Papers*, Amsterdam 1980, 191-205.
21. Hilbert, D.;
  1. *Grundlagen der Geometrie*, Teubner, Berlin 1899.
  2. "Mathematische Problemme", *Archiv für Mathematik und Physik* 3. Reihe, Bd. 1/1901, 44-63, 213-237.
  3. "Über die Grundlagen der Logik und Arithmetik", *Verhandlungen des 3. internationalen Mathematiker – Kongresses in Heidelberg*, Leipzig 1905, 174-185.
  4. "Axiomatisches Denkens", *Mathematische Annalen* 78/1918, 405-415.
  5. "Neubegründung der Mathematik" (Erste Mitteilung), *Abhandlungen aus dem Mathematischen Seminar der Hamburgischen Universität* I/1922, 157-177.
  6. "Die logischen Grundlagen der Mathematik", *Mathematische Annalen* 88/1923, 151-165.
  7. "Über das Unendliche", *Mathematische Annalen* 95/1926, 161-190; ; in engl. in J.v. Heijenoort, *From Frege to Gödel*, 367-392.
  8. "Die Grundlagen der Mathematik", *Abhandlungen aus dem Mathematischen Seminar der Hamburgischen Universität*, VI/1928, 65-85.
22. Husserl, E.; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, 3. unveränd. Abdruck, Halle a.d.S., Verlag von Max Niemeyer 1928; prima ediție în *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1/1913, 1-323.  
*Briefwechsel*, K & E Schuhmann (eds), Bd. IV, Kluwer 1994.
23. Kleene, S.C.; *Introduction to Metamathematics*, Amsterdam 1964.  
*Mathematical Logic*, J. Wiley & Sons, Madison 1966.
24. Kolmogorov, A.N.; "On the principle of excluded middle", in J.v. Heijenoort, *From Frege to Gödel*, 414-437.
25. Kreisel, G.; "Hilbert's Programme", in P. Benacerraf; H. Putnam, *Philosophy of Mathematics*, Prentice-Hall, 1964, 157-180.
26. Peano, G.; "Démonstration de l'intégrabilité des équations différentielles ordinaires", *Mathematische Annalen* 37/1890, 182-288.
27. Poincare, H.; *La science et l'hypothèse*, Flammarion, Paris 1902.
28. Smoryński, C.; "Hilbert's Programme", *CWI Quarterly* 1/4/1988, 3-59.
29. Troelstra, A.S.; *Principles of Intuitionism*, Springer-Verlag, Berlin 1969.
30. Weber, H.; „Leopold Kronecker”, *Jahresbericht der deutschen Mathematiker-Vereinigung* 2/1891-1892, 5-31.
31. Whitehead, A.N.; B. Russell; *Principia Mathematica*, 3 vol. Cambridge UP 1910-1913.

32. Weyl, Hermann; 1. *Raum. Zeit. Materie. Vorlesungen über allgemeine Relativitätstheorie*, Springer, Berlin 1918.
2. „Über die neue Grundlagenkrise der Mathematik”, *Mathematische Zeitschrift* 10/1921, 39-79; retip. în *Selecta Hermann Weyl*, Birkhäuser, Basel, 1956.
3. „Randbemerkungen zu Hauptproblemen der Mathematik”, *Mathematische Zeitschrift* 20/1924, 131-150.
4. „Diskussionsbemerkungen zu dem zweiten Hilbertschen Vortrag über die Grundlagen der Mathematik”, *Abhandlungen aus dem Mathematischen Seminar der Hamburgischen Universität*, VI/1928, 65-85.
33. Zermelo, E.; “Beweis, daß jede Menge wohlgeordnet werden kann”, *Mathematische Annalen* 59/1904, 514-516; în engl. în J.v. Heijenoort, *From Frege to Gödel*, Harvard UP 1967, 139-141.
- “Neuer Beweis für die Möglichkeit einer Wohlordnung”, *Mathematische Annalen* 65/1908, 107-128; în engl. în J.v. Heijenoort, *From Frege to Gödel*, 183-198.

## MARX ET DRACULA

JAD HATEM\*

**ABSTRACT. Marx and Dracula.** The metaphor of vampirism runs through Marx' work. I take it seriously, making its content explicit in the context of the Marxian critique of political economy, and measuring its effects through a correspondence between the Capital and Bram Stoker's novel. I try to show that Dracula is the novel of the "Capital", not, of course, that which Marx was thinking about, but rather that which complete explicitness in literary socio-critical terms configures the major nodes of the system.

### I. Le vampirisme

On a fait grief au *Capital* de souvent emprunter à la métaphore au lieu de s'en tenir ascétiquement à l'exposition scientifique. Quelques incartades n'affectent pas l'ensemble et Marx pourrait dire comme Hobbes que pour le style, il a «plus consulté la Logique que la Rhétorique»<sup>1</sup>. Il n'en reste pas moins qu'il revendique pour ses écrits «l'avantage de constituer un tout artistique»<sup>2</sup>. On rendra justice aux effets de Marx en notant qu'ils sont plus que rhétoriques. L'image qui ramasse une longue trame de raisonnements en une configuration plastique entend également émouvoir, et même inciter à la révolte, ce que le concept laissé à lui-même et la conscience refroidie échoueraient peut-être à réaliser. Il en va ainsi de la récurrente métaphore du vampire en quoi le capitalisme est résumé, ou plutôt schématisé<sup>3</sup>. Elle donne un point d'attaque pour la compréhension, à moins qu'elle ne se contente de vouloir frapper les esprits.

Mon projet consiste à prendre à la lettre ce qui n'est que métaphore (une lettre donc qui relève du dispositif de la fiction). Mais n'est-ce pas la vocation de la métaphore que de porter au-delà? et pourquoi pas, d'elle-même? La métaphore marxienne se métaphorise en matière du fantastique. Déjà le fétichisme tient du «fantastique» par cela qu'il fait passer le rapport interhumain pour un rapport entre choses (CE I, p. 606). Et comme les valeurs des marchandises «changent sans cesse, indépendamment de la volonté et des prévisions des producteurs aux yeux desquels leur propre mouvement social prend ainsi la forme d'un mouvement des choses, mouvement qui les mène, bien loin qu'ils puissent le diriger» (CE I, p. 609), le non-vivant paraît animé de spontanéité.

«Le capital n'a qu'un penchant naturel, qu'un mobile unique: il tend à s'accroître, à créer une plus-value, à absorber, au moyen de sa partie constante, les moyens de production, la plus grande masse possible de travail extra. Le capital est du travail mort qui, semblable au vampire (*vampirmäßig*), ne s'anime qu'en suçant (*durch Einsaugung*) le travail vivant, et sa vie est d'autant plus allègre qu'il en pompe davantage» (CE I,

---

\* Université Saint-Joseph, Faculté des Lettres, Bp 17-5208 (Mar Mikhael), Beyrouth, Liban

<sup>1</sup> Epître dédicatoire des *Elements of Law*.

<sup>2</sup> Lettre à Engels du 31 juillet 1865 (*Lettres sur le "Capital"*, Paris, éd. sociales, p. 148).

<sup>3</sup> Tout de même que, selon Isaiah Berlin, l'image du prolétariat est trop stylisée par Marx et trop indifférenciée (*Trois essais sur la condition juive*, Paris, Presses Pocket, 1993, p. 50).

p. 788). Il s'agit d'accroître le surtravail, superflu du point de vue de la simple valeur d'usage, en vue d'obtenir «la plus grande extraction possible de plus-value» (CE I, p. 870).

Le thème du vampire est si prégnant chez Marx que Michel Henry en arrive à énoncer qu'il n'est pas «une métaphore, mais la formulation rigoureuse du capital et du travail telle que Marx la pensa»<sup>4</sup>. Il arrive à Marx de juxtaposer le cannibalisme (dont on sait qu'il résume, selon Proudhon et Hess, tous les crimes de l'humanité) et l'exploitation (CE I, p. 820). On devine pourquoi: dans les deux cas, le Même est réduit à l'Autre: «Il n'est pas d'obstacle naturel absolu qui empêche qu'un homme puisse arriver à travailler pour plus d'un homme, ni à ce qu'un autre réussisse à se décharger sur lui du travail nécessaire à son existence. De même il n'est pas d'obstacle naturel absolu qui empêche la chair des uns de servir d'aliment aux autres» (CE I, p. 1003). Marx ne va pas jusqu'à dire que le cannibalisme fait le fond de l'être. Une telle nécessité tuerait dans le germe, en l'absence d'une irruption transcendante de l'instance éthique, toute société communiste. Tout se passe comme si Marx admettait sinon une neutralité de la nature, du moins une auto-suspension de sa prévenance car l'absence d'un obstacle absolu suggère la présence d'un obstacle relatif. Mais n'est-elle pas déjà humanisée? Et dans ce cas, l'a priori de l'obstacle ne reviendrait-il pas au fait que la nature est précisément susceptible de s'humaniser? En elle-même, elle est ce dont l'homme dépend pour exister.

En outre, le procédé de l'anthropophage commande la mise en image de celui du vampire: l'absorption, peu importe que cela soit du tout ou de la partie (le sang) ou que la victime ne survive pas dans un cas tandis qu'elle pourrait en réchapper dans l'autre. En dépit des similitudes qui autorisent à croiser les deux thèmes, comme chez Hess<sup>5</sup> ou même chez Stocker où la qualité de «mangeur d'hommes (*man-eater*)»<sup>6</sup> est conférée à Dracula —, la différence est sensible. La métaphore s'avère supérieure dès lors qu'il s'agit du capital lequel, à l'instar du vampire, est du mort qui aspire à la vie, alors qu'une goule appartient à une autre espèce que l'humaine. Et de fait, le résultat du travail productif est «la vie du capital» (CE I, p. 1073), car «le travail est tout» quand les théoriciens bourgeois du capitalisme voudraient le tenir pour rien (TP III, p. 304). La comparaison paraît mieux convenir à la subjugation violente qui met aux prises des forces historiques. Et les deux métaphores viennent sous la plume du journaliste Marx qui commente les massacres de la contre-révolution de 1848 (CE IV, pp. 76, 289). Le cas se présente aussi d'une manducation mentale, celle de la presse à sensation multipliant les attaques contre les immigrés et les révoltés: «Le *Times* pour sa part ne s'engraisse-t-il pas de la chair et du sang des étrangers?» (CE IV, p. 1490).

La formule lapidaire: «Ce que tu gagnes en travail je le perds en substance de travail (*Arbeitssubstanz*)»<sup>7</sup> (CE I, p. 790, tr. mod.) caractérise la matière de l'exploitation

<sup>4</sup> Marx, Paris, Gallimard, 1976, II, p. 436. En réalité cette métaphore, en son acception forte, convient davantage aux *Manuscrits de 1844* selon lesquels l'homme aliène son essence en vendant son travail. Pour le Capital, c'est la force de travail qui est vendue. Elle n'est pas moins la vie de l'ouvrier, mais ne saurait passer pour son essence, sinon pour son acquéreur.

<sup>5</sup> *L'Essence de l'argent*, §§ 5, 14.

<sup>6</sup> Bram Stocker, *Dracula*, Tr. L. Molitor, Verviers, Marabout, 1963, p. 438.

<sup>7</sup> La traduction de Roy revue par Marx se contente de «*substance*».

si toutefois on restitue à la notion de substance sa pleine signification. Ce qui est ravi à l'ouvrier n'est pas telle ou telle chose, mais sa vie, lui-même, non seulement sa vie dans la suite de ses jours et détours, mais sa vie comme pouvoir, force productrice, cause d'un changement (Aristote), substance comme effectuation (Leibniz), puissance d'être en faisant. Ce qu'on peut déduire de la définition que donne Marx du pouvoir de travail (*Arbeitsvermögen*): «l'ensemble des facultés physiques et intellectuelles qui existent dans le corps d'un homme, dans sa personnalité vivante, et qu'il doit mettre en mouvement pour produire des choses utiles» (CE I, p. 715). Ou encore: «La force de travail d'un homme, c'est tout simplement ce qu'il y a de vivant dans son individu» (CE I, p. 510; cf. p. 1033; M, p. 49). Il ne loue donc pas ses bras comme des outils puisque c'est son corps vivant subjectif, indissociable, qu'il investit dans sa tâche. Or comme le prolétaire n'a rien d'autre à proposer que la valeur d'usage constitutive de sa force de travail, et que celle-ci n'est pas détachable de sa personne (CE I, p. 1030), c'est lui-même qu'il est obligé de vendre, ce pour quoi il a fallu qu'il s'objective dans l'ordre de la quantité, rendant commensurable ce qui est hétérogène, afin de valoir pour l'échange et de recevoir en salaire déterminé par la loi du marché ce qu'il a cédé de lui-même. On glisse alors, selon un jeu de mots de Marx, de l'expression de soi (*äußert*) à l'aliénation (*entäußert*) (M, p. 103).

## II. *Dracula* comme roman du capital

La mise en correspondance d'une doctrine philosophique et de la littérature requiert des œuvres où s'exprime non pas nécessairement la vérité intellectuelle de l'époque, mais une acuité de regard qui ne s'embarrasse guère des conventions du prétendu réalisme car elle vise une couche où l'affect croisé avec l'insoutenable ose dire l'infini dans le fini. Le résultat, qui se trouve à l'exacte jointure de l'universel et du singulier, porte le nom de mythe. Marx nie pour l'artiste moderne la capacité de produire une mythologie puisque le capitalisme industriel désacralise le rapport à la nature (CE I, p. 266). Il a raison en ceci que l'Achille d'Homère «n'est pas possible avec la poudre et le plomb» (CE I, p. 266), pas plus d'ailleurs qu'Apollon dans un monde régi par l'argent, comme l'a malicieusement montré Tieck dans *Le Monde inversé* où Skaramuz, qui a supplanté le dieu, transforme le mont Parnasse en une affaire lucrative<sup>8</sup>. La dépoétisation ne réenchante qu'au bénéfice de la conception bourgeoise du monde, celle du sens dessus dessous. Mais des mythes modernes prennent le relais, quand bien même dans la distorsion, en tant que précisément thèmes du nouveau mode de production ou dramatisation en langue imagée. La presse et le télégraphe sont d'ailleurs, au gré de Marx, des facteurs mythogènes d'une efficacité redoutable<sup>9</sup>. Ce n'est pas un hasard si *Frankenstein* porte en guise de sous-titre: *Le Prométhée moderne*<sup>10</sup>. Marx écrivait dans sa jeunesse: «Dans la littérature d'un peuple (...), il y a l'histoire même de ce peuple» (CE III, p. 181). Que dire alors des crises qui ébranlent ses fondations? Hermann Broch soutenait, avec l'assurance d'un créateur, que «des époques où la culture subit une cassure portent des mythes dans leur flanc»<sup>11</sup>. Les

<sup>8</sup> Ludwig Tieck, *Schriften*, V, Berlin, 1828, pp. 302-304.

<sup>9</sup> Voir la lettre à Kugelmann du 27 juillet 1871 (K, p. 201).

<sup>10</sup> Marx connaissait le roman de Mary Shelley. D'un anthrax dont il était affligé il écrivit à Engels le 27 décembre 1863: «Cependant ce deuxième Frankenstein sur mon dos n'est by far pas aussi monstrueux que le premier que j'avais eu à Londres» (CO VII, p. 197). La confusion entre le monstre et son créateur est de tout temps.

<sup>11</sup> Lettre du 10 avril à Friedrich Torberg (Broch, *Lettres*, tr. A. Kohn, Paris, Gallimard, 1961, p. 210).

œuvres d'art qui les configurent s'élèvent au statut de révélateurs théoriques. Schelling est donc fondé à énoncer que «le roman doit être un miroir du monde ou, à tout le moins, de l'époque, et par là, devenir une mythologie partielle»<sup>12</sup>.

Il y a des mythes où l'être procède à sa propre interprétation. Il reste seulement, en ce geste interprétatif qui n'est pas sans risque, à ne pas tomber dans le travers d'Adam Müller, dont se moque Marx, de mythologiser une métaphore (FC I, p. 479).

L'histoire use de certaines personnes comme d'emblèmes, ainsi, selon *Les Luttes de classes en France*, Lamartine représente, dans le gouvernement provisoire issu des barricades de Février 1948, «le soulèvement général, avec ses illusions, sa poésie, son contenu imaginaire et sa rhétorique» (CE IV, p. 243). Pour peu qu'on pousse la fonction emblématique du vampire jusqu'à la dramatisation (ce que Marx ne fit pas), il est loisible d'en faire un personnage conceptuel (au sens de Deleuze et Guattari<sup>13</sup>), moment de focalisation dans le mouvement absolu de la pensée, par-delà le type empirique du capitaliste.

Mettre l'emphase figurale sur le mal conduit à retourner le mécanisme abstrait du capital en tératologie qui combine, tel le Lucifer de Dante figé au centre de la terre, la choséité de l'inhumain et la bestialité du sous-humain.

D'entre les innombrables récits de vampire mon choix ne s'est guère porté sur le chef d'œuvre de Bram Stoker pour des raisons d'opportunité en raison de sa notoriété. *Dracula* est adéquat au *Capital* par cela qu'il élémente la métaphore marxienne dans un système. Ni *La Vampire* de Hoffmann, ni *Carmilla* de Sheridan Le Fanu (d'une meilleure venue littéraire), ni *La Couleur tombée des étoiles* de Lovecraft ou *L'Interview avec un vampire* d'Anne Rice (qui ont le mérite de renouveler le genre) ne conviennent. Je ne prétends évidemment pas que *Dracula* ait été si peu que ce soit inspiré de Marx<sup>14</sup> ou même que de propos délibéré il ait visé une dénonciation sociale. D'ailleurs je l'ai moi-même jusqu'à présent interprété dans les registres du théologique et du psychanalytique. En outre, la signification politique du roman agite de multiples questions comme la xénophobie et le racisme. Le point de vue marxien perce à jour une strate qui échappe au premier abord et qui lui confère ce caractère emblématique. Inversement, *Le Capital*, comme tératologie et nouveaux mystères de Londres, est convoqué à l'explication de son roman.

Bien des récits de vampires du XIX<sup>e</sup> siècle se déroulent en Europe orientale, le vivier, si l'on ose dire, de cette engeance. Augustin Calmet avait d'ailleurs initié le mouvement avec sa *Dissertation sur les apparitions des esprits et sur les vampires et revenants* (Paris, 1756) qui les repérait en Hongrie, Moravie et Silésie. La référence balkanique est constante même pour un auteur russe comme Alexis Tolstoï. Paul Féval y situe naturellement sa Ville-vampire. L'étrange (à savoir le fantastique expliqué) y trouve même, avec *La Dame au linceul* de Stoker, le support de la crédulité. Il est remarquable que Dumas qui a logé son vampire dans les Carpates, fait adresser à la

<sup>12</sup> SW V, p. 676.

<sup>13</sup> *Qu'est-ce la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991, pp. 60-81.

<sup>14</sup> Notons toutefois que citoyen britannique, Stoker n'ignore pas les ravages du Capital et, Irlandais, a dû être au fait de la misère extrême qui sévissait dans son pays (et qui a fait Marx forger le mot *irlandifier* (CE II, p. 1677, cf. CE I, pp. 1389-1406) pour exprimer la capacité humaine de se contenter de presque rien). Qu'il suffise d'ajouter que bien que protestant il prônait l'autonomie de son pays.

victime la recommandation de quitter le pays le plus vite possible car seule «la distance est une sécurité»<sup>15</sup>. Voltaire avait même fait remarquer, dans ses *Questions sur l'Encyclopédie*, qu'ils faisaient bonne chère dans les pays de l'Est alors qu'«on n'entendait point parler de vampires à Londres, ni même à Paris». Et d'ajouter malicieusement: «J'avoue que dans ces deux villes, il y eut des agioteurs, des traiteurs, des gens d'affaires, qui sucèrent en plein jour le sang du peuple; mais ils n'étaient point morts, quoique corrompus. Ces suceurs véritables ne demeuraient pas dans des cimetières, mais dans des palais fort agréables».

Or l'une des principales innovations de *Dracula* consiste dans l'émigration du personnage de la Transylvanie à Londres. Je traduis: il illustre le passage du mode de production féodaliste au mode de production capitaliste. Le transfert à la métropole démontre que le capitalisme ne fonctionne pas à théâtre fermé. Dans le pays d'origine, la réputation du vampire est bien établie car il est patent que le comte s'arroge une partie du labeur d'autrui<sup>16</sup>: «Voyez le paysan serf, dit Marx, tel qu'il existait encore hier, pourrais-je dire, dans toute l'Europe orientale. Ce paysan travaillait, par exemple, trois jours pour lui-même; durant les trois jours suivants, il exécutait un travail obligatoire et gratuit dans le domaine du seigneur» (CE I, p. 514). Mais cette Europe orientale a déjà quelque chose du vampire (où sa légende prend naissance) puisque l'exploitation à outrance des serfs «dans les principautés danubiennes», ne visant que la seule production de la plus-value, conduit à leur extermination (CE I, p. 792). C'est en Angleterre que les choses se brouillent et qu'une enquête doit être conduite pour mettre en évidence la plus-value extorquée. En effet, le salaire fait accroire qu'il n'y a pas eu de travail non payé. Il est donc «la forme phénoménale irrationnelle d'un rapport que cette forme dissimule»<sup>17</sup>. La circulation marchande permet d'occulter le fait que le temps de travail produit dépasse celui qui est nécessaire à sa reproduction. «Le diable est un acheteur déloyal» (p. 419), proclame Van Helsing. L'exode de *Dracula* vers la métropole du capitalisme illustre la mutation du système de la corvée en celui de la plus-value industrielle, mutation qui implique un rattachement généalogique que Marx analyse sous le nom d'accumulation primitive du capital lequel «arrive au monde suant le sang et la boue par tous les pores» (CE I, p. 1224). La boue: la terre «incorporée au capital» (CE I, p. 1192); le sang: le travail vivant. Le producteur se trouvant brutalement séparé des moyens de production, une législation sanguinaire (*Blutgesetzgebung*) est alors mise en place en Grande-Bretagne pour frapper les expropriés (CE I, p. 1192). Toutefois le déplacement possède également sa vertu éclairante, car le Seigneur féodal dissimulait quelque chose, l'origine de la propriété foncière. Or avec le glissement vers le capitalisme, cette dernière devient elle-même marchande, manifestant l'intérêt personnel et l'exploitation qui en sont la source (CE II, p. 52).

<sup>15</sup> Alexandre Dumas, *Les Mille et Un Fantômes* (1849), Verviers, Marabout, s.d., p. 165.

<sup>16</sup> Réalité mieux cernée dans *Le Comte Magnus* de Montague James où les sévices du Seigneur à l'endroit de ses fermiers n'ont d'égal que ses funèbres pratiques de suceur de chair.

<sup>17</sup> Lettre à Engels du 8 janvier 1868 (in *Lettres sur "Le Capital"*, p. 195). «Le profit n'est que la forme phénoménale illusoire de la plus-value» (Lettre à Engels du 30 avril 1868, in *Lettres sur "Le Capital"*, p. 209). Cf. CE II, p. 875, 888, 893, 1436. Précisons que le profit est la plus-value «mesurée par rapport à la valeur totale du capital avancé pour le procès de production» (FC II, p. 273). La confusion des deux cache le fait que la plus-value n'a pas d'autre origine que le surtravail gratuit des salariés.

«La Transylvanie n'est pas l'Angleterre» (p. 69) proclame Dracula. À la vérité, elle la prépare. D'abord la rapine suivie de la conquête asservissante puisque Dracula descend des Huns. Et il précise: «Dans nos veines coule le sang de maints peuples braves et courageux qui se sont battus comme des lions — pour s'assurer de la suprématie» (p. 79), on pourrait traduire, la souveraineté (*lordship*). Ensuite la pressuration féodale figurée par une vampirisation d'enfants (p. 92) qui n'est pas sans évoquer les rites de Gilles de Rais où d'ailleurs la soif dévorante de l'or se conjugait au massacre des innocents au profit du diable et à une délectation sadique et morbide<sup>18</sup>. Il est d'ailleurs un détail qui ne manque pas d'être instructif. Une mère vient au château réclamer son enfant ravi. Or apercevant à sa fenêtre Jonathan Harker, le clerc anglais retenu par le comte, elle le prend pour ce dernier et l'invective: «Monstre, rendez-moi mon enfant!» (p. 99). Cette erreur sur la personne recouvre une identification<sup>19</sup>. L'Angleterre, «le nouveau pays» de Dracula qui, à distance, lui «est déjà si cher» (p. 74), est la Transylvanie<sup>20</sup>. «Une chose semblable peut se passer, à Londres, au XIX<sup>e</sup> siècle?» (p. 280). Réponse de Marx: ce qui se passe ailleurs, «c'est ta propre histoire sous un nom différent» (CE I, pp. 548, 802). De fait, les premiers forfaits de Lucy vampirifiée portent atteinte à des enfants (pp. 260, 288, 303, 308)<sup>21</sup>. Les «usurpations légales» des propriétaires fonciers sous les Stuart (CE I, p. 1179) affleurent encore en plein XIX<sup>e</sup> siècle comme Stocker en dresse malicieusement le constat. Histoire du cambrioleur qui profite du voyage d'un propriétaire pour brader publiquement les meubles de sa maison au nez et à la barbe des policiers et, muni de toutes les autorisations, couronne son forfait par la vente de la maison elle-même. «Tout s'était fait dans les règles» (p. 407). C'est le maître mot, car c'est aussi dans les règles que Dracula acquiert ses propriétés anglaises. D'où la nécessité de recourir aux services d'un avoué. L'exploitation se cache sous le respect intégral des lois du marché.

Le traitement par Balzac, dans *Le Centenaire ou les deux Béringheld*, de la même matière et par le truchement du même mythe insinue une rupture entre une exploitation qui se survit, celle de l'aïeul, et une nouvelle, liée à l'émergence de Bonaparte. La destruction par Tullius de son géniteur ne saurait passer, sinon en superficie, pour une croisade contre le mal puisqu'une note laconique du narrateur affirme que le fils a hérité des pouvoirs du centenaire!<sup>22</sup> Ce qui revient à dire que la solution de continuité n'abolit pas la pérennité de l'exploitation, car elle se contente de faire le partage entre le caduc (la féodalité) et le moderne. Grâce au Capital, ce que Marx appelle «la pulsion d'enrichissement absolue» (M, p. 23) se donne libre et nouvelle carrière sur le théâtre de l'histoire mondiale cette fois-ci. Quant à notre

<sup>18</sup> Cf. J. Hatem, *L'Echarde du mal dans la chair de Dieu*, Paris, Cariscript, 1987, ch. III.

<sup>19</sup> L'interprétation génétique-constructive met au jour l'identité de Jonathan et de Dracula. Jonathan remonte à la source de son pouvoir, ramène le monstre à la surface et l'exorcise.

<sup>20</sup> Marx se moque des accès philanthropiques de la duchesse de Sutherland à l'endroit des esclaves noirs d'Amérique, alors qu'elle se rend coupable chez elle des pires exactions (CE IV, pp. 694-700). On s'explique l'aversion de Marx pour la morale (à ne pas confondre avec l'éthique laquelle anime tout son projet).

<sup>21</sup> La dissolution de la famille par vampirisation réciproque est racontée dans *La Famille du Vourdalak* d'Alexis Tolstoï.

<sup>22</sup> Balzac, *Premiers romans*, Paris, Robert Laffont, 1999, p. 1013.

Dracula préparant sa conversion, nous le surprenons en train de s'enquérir d'un «*solicitor* pour veiller à des opérations financières et un autre pour recevoir des marchandises expédiées par bateau» (p. 81). Marchandise qui fait médiation entre la rente foncière et la circulation du capital car les coffres qu'il fait transporter contiennent de la terre! Dans l'économie manifeste du roman, ces coffres, que leur propriétaire dissémine en Angleterre, doivent lui servir de refuge. Pour nous, cette terre désigne la richesse originelle, accumulée en biens fonciers et désormais traductibles, cristallisation du sang et de la boue en argent. Lente transformation du seigneur foncier en maître d'industrie (CE II, p. 109): «La terre et la rente foncière en tant que telles ont perdu leur rang de noblesse pour devenir capital et intérêt qui ne signifient plus rien, ou plutôt ne signifient qu'une chose: l'argent» (CE II, p. 108). De tout le romantisme de la terre, avec ses valeurs, sa poésie du sang noble, ses réminiscences passéistes de gloire et d'honneur dont il accable le clerc Jonathan — en qui il ne peut voir d'ailleurs qu'un serf affranchi et enrichi (cf. CE II, p. 110) —, le vieux seigneur sera bien obligé de se délester, s'il veut *se survivre*.

*Dracula*, ce roman comme *monstration*, dresse sa stature de fiction sur une dialectique de l'essence et de l'apparence. Est-ce que l'ennemi qui a installé ses quartiers à Londres est un homme ou «une créature sous l'apparence d'un homme?» (p. 86). Mort-vivant, il est cet intermédiaire que, tout à tour, Moloch et l'humanité revendiquent. Voici qu'il se vêt du costume de Jonathan afin de prendre son «apparence» (p. 98). Ses pouvoirs sont tels qu'il est susceptible de se dissimuler dans un brouillard suscité par lui et de se métamorphoser en chauve-souris, en loup, en grains de poussière sur les rayons d'un clair de lune (pp. 339-340)<sup>23</sup>. Autant dire qu'il est porteur de potentialités multiformes déployables en phénomènes trompeurs. Pour lui comme pour la différence entre esclavage et salariat, les formes se réfléchissent spontanément dans l'entendement, l'essence, elle, doit être percée à jour par la science (CE I, p. 1038; cf. CE II, p. 1439)<sup>24</sup>. De là le rôle de Van Helsing, à la fois aliéniste (!), détective et, comme Marx, venu du continent, doté donc de la vigilance que confère un regard d'étranger, propre à démanteler les illusions et à mettre en évidence l'enchaînement des choses. Il y a d'ailleurs du limier chez Marx qui débusque l'inapparent, «le secret le plus intérieur, le fondement caché» (CE II, p. 1400). La science du réel n'est en effet critique de l'économie politique qu'à la condition de livrer accès à l'essence; et elle n'identifie le vampire comme sous-bassement des symptômes morbides que parce qu'elle est également susceptible de pousser l'analyse jusqu'à l'humain flairé sous le monstre. Le monde du Capital est ensorcelé (*verzauberte*) et inversé (*verkehrte*) (CE II, p. 1438). L'investigation doit diagnostiquer tout cela en retournant la sphère économique. *Le Capital* tient, on ne l'ignore pas, du roman policier. Mieux qu'un simple constat, l'intervention chirurgicale car de même qu'il n'est rien de plus révélateur d'une forme que sa désintégration, le regard désenchantant doit

<sup>23</sup> Dans les premières versions du mythe, notamment chez Polidori, le mort infecté est régénéré à condition d'être exposé à la lumière de la lune. L'idée est reprise dans l'adaptation géniale d'Alexandre Dumas (*Le Vampire*, II, viii) et chez Dion Bourricault: «Fontaine de ma vie! une fois encore tes rayons me ramènent [à la vie] (*restore*). Mort! je te défie!» (*The Phantom*, I, iv). Le monstre a partie liée avec le faux-semblant.

<sup>24</sup> Si les rapports internes se réfléchissaient dans l'esprit à l'instar des formes phénoménales, à quoi servirait donc la science?, écrit Marx à Engels le 27 juin 1867 (in *Lettres sur "Le Capital"*, p. 170).

déboucher sur un renversement. Innombrables sont les reprises marxistes de la formule de l'inversion de l'inversion qui fait marcher à nouveau sur ses pieds dans la merveilleuse pièce de Tieck: «De la mouche à l'éléphant, sans parler de l'homme, tout se veut d'abord soi-même. Cela ne vaut-il pas également pour les pensées, lesquelles précèdent leurs mises en application? De même pour l'humeur et l'air et les rires et un monde inversé? Inverse-le encore une fois, il se tiendra du côté droit et tu ne diras plus alors: cela n'a pas de sens»<sup>25</sup>. Il est constant chez Marx que l'inversion idéologique repose sur une inversion antérieure, affectant le réel. Pour qu'elle produise la religion, à savoir une conscience inversée du monde, il faut au préalable que la société soit elle-même un monde inversé (CE III, p. 383), inversion du monde de l'homme, la base<sup>26</sup>.

D'entre les formes qu'emprunte Dracula, la brume rappelle la nébulosité propre au fétichisme de la marchandise au sein du capital. «Tout le mysticisme du monde de la marchandise, tous les sortilèges et tous les spectres qui embrument les produits du travail sur la base de la production marchande disparaissent dès l'instant où nous nous échappons vers d'autres formes de production» (CE I, p. 610, tr. mod. cf. CE II, p. 1438: *Spuk treiben*). Il suffit par exemple d'examiner le servage pour que son vampirisme propre, marqué d'évidence, se manifeste et serve d'indice pour détecter le fétichisme de la marchandise et par là élucider l'essence de l'exploitation et d'une effectivité qui se prend pour la règle universelle, l'être inaltérable anhistorique. Mais on ne dissipe la forme fantomatique embrouillée comme à plaisir que pour découvrir le contenu monstrueux.

Le roman nous apprend que l'exode londonien de Dracula, préparé de longue date, tient à la rarefaction du cheptel humain que la nature a mise à sa disposition (p. 437). Explication en vérité de type sartrien, fondée sur la prévalence de la notion de pénurie, et donc sur le despotisme des besoins. Même lorsqu'elle ne sévit pas dans l'immédiat, la rareté a été intériorisée, et pousse à la concurrence et à la violence. Chacun devient pour autrui un homme inhumain, foncièrement mauvais par les menaces latentes ou agitées<sup>27</sup>. Pour Dracula, la concurrence a lieu avec d'autres prédateurs de son genre. Mais la rareté a commencé par réduire une bonne partie de l'humanité au statut de chair comestible.

Marx autorise à une autre interprétation, fondamentale. Dans son périple accidenté vers le château du comte, Jonathan aperçoit de sa calèche de petites flammes bleues jaillissant sur son parcours. Dracula lui apprend que «selon une croyance populaire, pendant une certaine nuit de l'année — la nuit où les mauvais génies sont supposés être les maîtres du monde — on voit une flamme bleue à chacun des endroits où un trésor est caché sous terre. (...) Sans doute un trésor a-t-il été enterré dans la région que vous avez parcourue l'autre nuit, car c'est un pays que se sont disputé pendant des siècles les Valaques, les Saxons et les Turcs. Vraiment il n'y a pas un morceau du sol qui n'ait été enrichi du sang de tous ces hommes, patriotes ou envahisseurs (...). Quand l'ennemi victorieux parvenait à passer, il ne trouvait à peu

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 374.

<sup>26</sup> L'inversion peut aussi se présenter sous la forme brute de son résultat, comme contradiction. C'est ainsi que l'économie politique (Ricardo, Mill...) considère le travailleur à la fois comme l'essence de la propriété privée et l'inessentiel parce que telle est la situation que la réalité déchirée de l'industrie leur propose (CE II, p. 73).

<sup>27</sup> *Critique de la raison dialectique*, I, Paris, Gallimard, 1960, pp. 206-207.

près plus rien dans le pays, car tous les habitants avaient enfoui dans la terre tout ce qu'ils possédaient» (pp. 69-70). Remarquons d'abord que la terre regorge ici de sang, là d'or, ce qui permet d'établir entre eux une connexion. Certes la violence guerrière vise la richesse, mais aussi l'or est du sang transsubstantié. De surcroît, le procédé de la dissimulation, qui implique évidemment que nous avons affaire à de la monnaie métallique ou à des bijoux, ralentit ou même interrompt le commerce: «Une façon visible d'arracher l'argent au flot de la circulation, dit Marx qui fournit des exemples d'Inde, et de le sauver de l'échange social de matière est de l'enfouir: enterrée et changée en trésor impérissable, la richesse n'a plus en effet que des rapports privés les plus secrets avec le possesseur de marchandises» (CE I, p. 388; cf. FC I, p. 172). Même dans la société bourgeoise, aux époques de crise l'argent est «enterré sous forme de trésor» (CE I, p. 389). Voici l'or devenu sans utilité, «*caput mortuum* de la circulation, et sa cendre éteinte» (CE I, p. 390). Il n'est ni dépensé, ni avancé, aussi peu vecteur de la circulation du revenu que de celle du capital. Il est si peu capable de se valoriser, que ses valeurs d'échange et d'usage sont conjointement suspendues (M, p. 22). Pour le thésauriseur, «la forme fluide et la forme pétrifiée de la richesse, l'élixir de vie et la pierre philosophale, ces spectres se pourchassent dans une folle alchimie» (CE I, p. 393). Telle est donc la petite flamme bleue: puissance de fluidification et d'échange, besoin d'une vie accélérée, le revenant dans l'or! Toutefois, le désir ne réside pas dans le métal comme la fantasmagorie aimerait le faire accroire. Il n'est que désir de l'accroître: «L'avarice tient ferme le trésor, et ne permet pas à l'argent de devenir un moyen de circulation; mais la soif de l'or entretient dans le trésor une âme de monnaie, une aspiration permanente à circuler» (CE I, p. 391). Dracula qui prit des leçons d'alchimie (p. 417) — et sait donc de quoi il en retourne puisque «les alchimistes ont recherché l'argent sous sa forme individualisée de valeur d'échange et de richesse incarnée» (FC I, p. 165) —, se trouve donc en Transylvanie en butte à un système vétuste, stérile, sans circulation<sup>28</sup>, qui l'empêche quasiment de devenir rentier de la terre et surtout d'inféoder les misérables à l'industrie. Son voyage dans l'espace signifie une contraction du temps et recouvre, par inversion, la mise en circulation de l'argent — dans le capital, dit Marx, l'argent a perdu sa rigidité: d'objet tangible, il est devenu procès» (FC II, p. 646) — et la déterritorialisation du serf. Mais il ne suffit pas que cette dernière le rende disponible, encore faut-il que ce soit en grand nombre afin d'en rabattre le prix. Stocker ne se trompait donc pas au fond: «Sa décision de quitter son pays stérile, peu peuplé, pour venir dans un pays nouveau [le Capital!] où la vie humaine pullule jusqu'à ressembler à la multitude des épis, ce fut l'ouvrage de plusieurs siècles» (p. 437). Rien de sémantiquement plus prolifique qu'un prolétaire! Ce que *Le Capital* confirme d'une analyse qui met en équation l'accumulation du capital et la surpopulation de la classe des travailleurs (CE I, pp. 1148, 1153, 1163, 1229). La pitance du capital comme du vampire reste «le sang des faibles» (p. 107).

Le Capital et Dracula partagent le caractère d'être fêrus de sang tout en manquant de cœur (p. 337), d'exténuer, mais aussi de contaminer leurs victimes

<sup>28</sup> Marx écrit à Joseph Weydemeyer le 27 février 1852: «Songe qu'en Russie, à la campagne, parmi les paysans qui forment la grande majorité de la population, il ne circule presque pas d'argent, et que les produits couvrant tous les besoins vitaux de ces barbares peuvent être fabriqués dans tous les villages» (CO III, p. 66).

(p. 307), car dans le système capitaliste tout le monde rêve de s'enrichir, de devenir un *self made man*. A l'argent qui devient la valeur dominante correspond dans le roman la perte d'âme, car le vampire-Capital dévore les âmes (pp. 207, 307, 375). A l'instar du phénomène de l'accumulation du capital qui va générer les grosses entreprises et leur mécanisation, le prédateur ne fait pas que prolonger sa vie — «car le sang est la vie» dit la Bible (p. 333)<sup>29</sup> tout de même que *Le Capital* énonce: le travail vivant est du sang! —, il se renforce (pp. 293, 336, 339), rajeunit (pp. 106, 255), multiplie ses abris, corrompt l'innocence, dissémine sa semence, infeste ou plutôt colonise la terre car partout il change le sang en or. Les victimes de Dracula deviennent chair de sa chair (p. 399) comme le travail vivant est incorporé au capital. «Ce n'est pas du sang que la Vampire est avide. Ce qu'elle veut, c'est de l'or», déclare-t-on dans le roman de Paul Féval, *La Vampire*<sup>30</sup> qui joue de l'indécision intellectuelle entre Addhéma qui se survit en ravissant la vie d'autres femmes et «une bande de voleurs»<sup>31</sup>. Cette incorporation est malicieusement prise à la lettre dans la *Ville-vampire* du même Féval puisque les personnes vampirisées deviennent non seulement les auxiliaires de leur «séducteur», mais ses «annexes» qu'il abrite dans son propre corps<sup>32</sup>.

Ce qui désormais circule dans le corps universel du capital c'est, à la place du sang vermeil, sa matérialisation en argent<sup>33</sup>. «Les morts vont vite», ce refrain de la *Lénore* de Bürger, cité par Stoker (pp. 36, 56)<sup>34</sup>, s'applique au vif-argent du capital financier qui détient le don d'ubiquité et une puissance de métamorphose. Quevedo disait: «Puissant chevalier est sire Argent».

La pensée de Hess permet de prolonger l'interprétation. Sa propre comparaison de l'argent au «sang social aliéné et répandu»<sup>35</sup> le conduit à poser comme relations de vampirisme réciproque toute l'existence aliénée de la société: «Nous ne pouvons que nous dévorer les uns les autres». Que signifie cet élargissement qui soudain présente même le prolétaire comme un vampire? Tout salaire est de la vie aliénée que tout un chacun est obligé d'acheter: «Cet argent que nous consommons, que nous travaillons à gagner, c'est notre propre chair, notre propre sang que nous avons aliéné et qu'il nous faut gagner, récupérer et consommer. Nous n'avons pas le droit de nous dissimuler que nous sommes tous des cannibales, des carnassiers, des

<sup>29</sup> Voir ma contribution sur le caïnisme vampirique dans B. Forthomme & J. Hatem, *La Charité de l'infinitésimal*, Paris, Cariscript, 1994, pp. 15-17.

<sup>30</sup> Paul Féval, *Les Dramas de la mort*, Verviers, Marabout, 1969, p. 380. C'est un leitmotiv (qui joue manifestement de la démythification) chez Féval dont une des vampires est «une vieille coquine française dont le métier était, est et sera de boire à Paris, le sang des imbéciles, fils de croisés ou fils de vilains, sans préférence aucune, pourvu qu'il y ait de l'or dans les veines de ces divers jocrisses» (*La Ville-vampire*, p. 222).

<sup>31</sup> *Les Dramas de la mort*, p. 483.

<sup>32</sup> *La Ville-vampire*, pp. 195, 199.

<sup>33</sup> La comparaison du sang avec l'argent est constante chez Marx. *Pecunia alter sanguis*. Lorsqu'il la critique comme métaphore liée à la circulation (FC I, pp. 99-100), ce n'est pas dans le contexte d'une critique du capitalisme, mais dans celui d'une analogie du système avec l'organisme humain sain! C'est ainsi qu'Adam Müller tenait la monnaie pour «le sang de l'État».

<sup>34</sup> Aussi bien que par Féval (*Les Dramas de la mort*, p. 215), sans parler de Balzac (dans *La Cousine Bette*)!

<sup>35</sup> *L'Essence de l'argent*, § 14.

vampires». Autrement dit, l'anthropophagie se décline comme autophagie: «Ce n'est pas seulement nous, prolétaires, mais également nous capitalistes, qui sommes ces misérables qui se sucent le sang et se consomment eux-mêmes»<sup>36</sup>. Il n'est donc pas nécessaire, pour se transformer en vampire au sens de Hess, d'exploiter autrui. Il suffit d'être admis dans le cercle de l'argent. Hess a mis l'accent sur la totale dépendance de l'homme, condition transcendante que l'argent traduit en perte vitale, plutôt que sur la volonté de domination. Reçoit alors son explication, dans le cadre théorique de cet ouvrage, la contamination vampirique. Tandis que le Moloch de Marx anéantit sa victime, celui de Hess lui inocule son virus. La cité de Mammon n'abrite que des vampires! La contamination s'avère le pendant symbolique de la circulation du capital comme motif de son accroissement. Pas plus que Dracula ne se contente de pomper le sang de ses victimes, le Capital ne s'explique par le seul vol. Sa vampirification confère puissance à Lucy et le Capital «contribue d'abord à créer ce sur quoi on prélèvera» (CE II, p. 1535). Au projet draculien de coloniser l'Angleterre correspond, chez Marx, l'accumulation qui est conquête du monde de la richesse sociale: «étendre sa domination personnelle, augmenter le nombre de ses sujets, c'est sacrifier à une ambition insatiable» (CE I, pp. 1096-1097).

Disputant Lucy à Dracula, Van Helsing procède à deux transfusions sanguines pour lesquelles se dévouent le fiancé et lui-même. Le sang de l'amour, de la vraie vie, entend remplacer le sang subtilisé, en réalité expulser le sang vicié car Lucy se vampirifie, sang qui est l'argent auquel la jeune bourgeoise s'aliène. D'ailleurs, l'alliée involontaire du monstre a été la propre mère de la jeune fille. Voici qu'elle ouvre la fenêtre pour aérer la chambre où Lucy récupère (p. 206), et qu'une deuxième fois elle lui arrache la guirlande de fleurs d'ail qui la protège dans le geste qu'elle esquisse pour se défendre de l'intrusion néfaste (p. 218). Commentaire de Van Helsing: «Cette pauvre mère, bien innocente, animée des meilleures intentions, agit de telle sorte qu'elle met en danger sa fille corps et âme» (p. 207). Dans le cadre précis que l'interprétation prescrit, la signification de l'acte renvoie à l'un des effets pervers du Capital. En effet, ce dernier en vient à vicier les relations familiales puisqu'il les réduit à «un simple rapport d'argent» (CE I, p. 164) pouvant pousser l'homme à lui vendre épouse et enfants (CE I, p. 941), la modalité du mercenaire se substituant à celle du mercédaire. L'autorité paternelle est pervertie, chez le prolétaire, qui, au lieu de protéger la progéniture dont elle a la charge, la voue aux charniers. La défection du Je-Tu (au sens de Lévinas) ne tient pas, pour Marx, à une disposition kronienne de la paternité puisqu'elle se rattache au mode de production capitaliste: «Ce n'est pas l'abus de l'autorité paternelle qui a créé l'exploitation de l'enfance, c'est tout au contraire l'exploitation capitaliste qui a fait dégénérer cette autorité en abus» (CE I, p. 994; cf. CE I, pp. 178-179). Où l'on voit réapparaître le sinistre Moloch à qui on sacrifie ses propres enfants, encore que dans le cas de Lucy son Moloch prend figure de Mammon<sup>37</sup>. Car Lucy est doublement victime: elle est vampirisée comme les jeunes

<sup>36</sup> *L'Essence de l'argent*, § 6.

<sup>37</sup> Dans une approche psychanalytique, c'est une autre idole qu'il faut solliciter, Ahriman, qui symbolise le mal de concupiscence. Toutefois, l'eros peut signifier une jouissance liée à la fortune. Femme de désir, Lucy ressemble au capitaliste modernisé qui se montre disposé à traduire en plaisirs sa fortune, non sans contradiction (CE I, pp. 1097-1098).

filles qu'on vend à un amant ou qu'on livre à un riche parti et vampirifiée<sup>38</sup> par son accession à une condition prédatrice. La contamination exprime la propagation des relations réifiées qui ne sont pas moins celles de la bourgeoisie. «La jeune fille, constatait Fourier, n'est-elle pas une marchandise exposée en vente à qui veut en négocier l'acquisition et la propriété exclusive?»<sup>39</sup>. Et Marx: «Aux relations familiales, la bourgeoisie a arraché leur voile de touchante sentimentalité; elle les a réduites à un simple rapport d'argent» (Œ I, p. 164)<sup>40</sup>. À cela il convient d'ajouter l'accès à la condition prédatrice comme métaphore de l'entrée en bourgeoisie capitaliste. Ce que j'ai appelé vampirification correspond au recrutement par la classe exploitante des meilleurs éléments de la classe exploitée: «Plus une classe dominante est capable d'accueillir dans son sein les individus éminents des classes dominées, plus son règne sera stable et dangereux» (Œ II, p. 1275)<sup>41</sup>.

Par son renforcement le capital-vampire s'oppose de toute sa puissance accumulée et autonomisée à l'ensemble de la société (Œ II, p. 1044). Mais cette moïrisation a ceci de remarquable, dans le roman, qu'elle se dénonce elle-même comme humaine. L'impalpable vire en monstre si bien qu'il est possible, avec des moyens appropriés, d'en venir à bout.

Tout comme du capitalisme anglais Marx dessine la «tête de Méduse» (Œ I, p. 549), Stocker fait apparaître Lucy vampirifiée dotée de la même tête mythique (p. 304). Le sang des vampirifiés comme métabolisme de l'accumulation du capital! Mais un non-mort n'est pas pour autant un vivant. Et l'avant-dernier mot pour désigner le vampire, c'est... *chose*: «Vous savez à présent contre quoi (*what*) nous luttons» (p. 338). *Quoi* et non pas *qui*. Une mécanique implacable qui se fait passer pour un vivant. «Dans cette forme complètement aliénée du profit, et dans la mesure même où la configuration du profit en dissimule le noyau interne, le capital acquiert de plus en plus une figure objective et, de rapport qu'il est, se transforme de plus en plus en chose, mais en chose qui a incorporé le rapport social qui l'a absorbé, en chose qui se comporte vis-à-vis de soi-même comme pourvue d'une vie et d'une autonomie fictives, être à la fois sensible et supra-sensible» (TP III, p. 570, tr. mod.), Marx dira aussi *supranaturelle* ou *fantomatique* (Œ I, p. 565), autrement dit dissociée de l'élément vital de la production, la valeur d'échange de la marchandise puisque non contente de mettre en équivalence, indépendamment de leurs propriétés réelles, les entités les plus différentes, elle dissocie la valeur de son origine

<sup>38</sup> Marx n'use pas de la métaphore du vampire pour désigner la transformation des victimes (ou de certaines d'entre elles) en vampires.

<sup>39</sup> *Théorie des quatre mouvements*, Paris, Anthropos, 1966, p. 130. Lukàcs donne comme exemple de chosification des relations dans la théorie la définition que proposait Kant du mariage: possession réciproque pour la vie des organes sexuels (*Histoire et conscience de classe*, tr. K. Axelos & J. Bois, Paris, Minuit, 1973, p. 129). On lit dans *La Femme et le pantin* de Pierre Louÿs: «Un amant, pour une jeune fille, est encore une garantie; mais une mère, quelle perdition!» (ch. V).

<sup>40</sup> Comment le capitaliste tombe sous la catégorie de la prostitution, cf. Œ II, p. 77n et Œ I, p. 179..

<sup>41</sup> Sur la pyramide sociale que l'on est tenté soit d'escalader soit de subvertir, cf. J. Hatem, *L'Inversion du maître et du serviteur*, Paris, L'Harmattan, 2001, ch. III.

On ne compte pas les récits fantastiques où le monstre transcende tout caractère humain au point de n'être appelé que «chose»<sup>42</sup>. Il n'en est manifestement pas ainsi dans le roman qui nous occupe où le Dragon signe les forfaits du Capital<sup>43</sup>. Deux expériences révèlent sa nature, l'une par défaut: comme il ne se réfléchit pas dans un miroir (p. 339), il n'est pas sujet réel; l'autre par excès: Jonathan porte un coup de poignard au cœur du monstre qui d'un bond l'esquive, non sans que la lame perce son vêtement par où s'échappent «une liasse de billets de banque et un flot de pièces d'or» (p. 421), manière de dire qu'il est cousu d'or ou qu'il a dans son escarcelle la rançon de deux rois, mais surtout qu'il n'est qu'argent et une létale abstraction, que ce qui circule véritablement en lui c'est du sang aliéné. Parmi tous les titres de noblesse l'auteur a d'ailleurs choisi pour son personnage celui qui, par homonymie, suggère le calcul (*to count*). Une nouvelle de Stoker en propose la parabole.

Sous le titre de *Le Secret de l'or qui croît*, qui ne laisse pas d'évoquer l'incroyable parturition du capital à intérêt, est rapporté le meurtre par le prodigue Geoffrey Brent de son ancienne maîtresse Margaret. Il l'emmure dans sa demeure. Mais la blonde chevelure de la morte jaillit par une fente. Brent la brûle, ce qui ne l'empêche pas de repousser. Sa femme s'en aperçoit et désire observer le processus: «Je sais d'où vient l'or, dit-elle. Je veux le voir croître (...). Regarde comme il avance, l'or, notre or. (...). Regardons. Ainsi nous découvrirons le secret de l'or qui croît»<sup>44</sup>. L'or provient de la mise à mort, du pouvoir aurifiant d'un Midas qui saurait cristalliser le travail vivant. Voilà ce que proclame ce récit transparent. Il n'est donc pas vrai, comme le remarquait un personnage de Heinrich Böll, que l'argent n'a pas d'odeur. Il en a une que le flair saura reconnaître: celle du sang<sup>45</sup>.

Le vampire c'est l'argent comme pouvoir absolu. Pour se soumettre Renfield, Dracula reprend les termes de la Tentation au désert: «Toutes ces vies, je vous les donne, et beaucoup d'autres encore, et beaucoup plus importantes, et elles seront à vous à travers les siècles, si vous tombez à genoux et m'adorez!» (p. 389). Dans l'Évangile, ce sont tous les royaumes du monde qui sont offerts. Domination sur les hommes, mais celle sur la vie est impliquée par la première tentation qui incite Jésus à changer la pierre en pain. L'homme livré à Mammon se grandit et de la nature et des hommes.

Le dernier mot pour désigner Dracula, c'est *homme*, le levier vivant, car de même que le capital ne fait que recouvrir et parasiter le procès réel de l'existence inter-humaine faite de besoins décidant de la réciprocité, l'humain sous le capital, persiste en dépit de son aliénation<sup>46</sup>, et nonobstant sa personnification du Serpent, à titre de fils du Drac, on pourrait dire de sa lycanthropie puisqu'il s'est transformé en l'un de ces

<sup>42</sup> Par exemple dans *Songe vermeil* de Catherine Moore et dans «*Et nul oiseau ne chante*» d'Edward Benson.

<sup>43</sup> Marx emprunte à Heine une image, «le serpent de leurs tourments» (Œ I, p. 837), qu'il juxtapose à celle du vampire en vue d'accentuer le caractère inhumain du Capital sans pour autant le décharger de toute spontanéité, mais vie bestiale et carnassière. Rappelons que la lamie de Keats se transforme en serpent sous les yeux de Lycius mortellement frappé de terreur (*Lamia*, v. 305-311).

<sup>44</sup> Stoker, *L'Enterrement des rats et autres nouvelles*, tr. J.-P. Krémer, Paris, Librio, 1996, pp. 88-89.

<sup>45</sup> *Le Silence de l'ange*, tr. A. Huriot, Paris, Seuil, 1995, pp. 118-119.

<sup>46</sup> Cf. J. Hatem, *Marx, philosophe de l'intersubjectivité*, Paris, L'Harmattan, 2002.

animaux féroces dont Dracula peut emprunter l'apparence. La métaphore du loup-garou qui dévore à la Bourse les moutons (Æ II, p. 1178) a ceci de précieux que le mot *capital* porte dans son étymologie le sens de bétail (FC I, p. 478). Sous le monstre donc l'*homme* (et non, autre occurrence, un monstre prenant forme humaine<sup>47</sup>). D'une part, l'individu qui tond les autres<sup>48</sup>, d'autre part, le même en tant qu'il est aliéné. Minna, la femme de Jonathan et victime de Dracula, prophétise: «Son double malfaisant étant détruit, la meilleure part de lui-même survivra, son âme immortelle. Vous devez avoir pitié de lui aussi, sans que cela empêche vos mains de le faire disparaître de ce monde» (p. 424)<sup>49</sup>. Mise hors combat que Marx appelle révolution prolétarienne appelée à mettre un terme à la domination du travail mort sur le travail vivant. Du fait que l'exploitation est inhérente au système, seule en viendrait à bout la révolution totale, prolétarienne, et non une réforme comme l'imaginait Proudhon qui entendait conserver les bons côtés du capitalisme (cf. Æ I, pp. 81, 93, 135-136). Or le bon côté (le développement des forces productives) est intrinsèquement lié au mauvais (le dépérissement de la classe ouvrière).

Or, Marx soutient aussi que le bourgeois n'est pas moins aliéné que le prolétaire. La réification frappe tout le monde et le système ne laisse personne indemne quoique évidemment les dommages ne soient pas de même nature, l'aliénation dans un cas étant la propre puissance de la classe possédante conservant apparence humaine, et dans l'autre l'impuissance de la classe exploitée réduite à une existence inhumaine<sup>50</sup>. Il reste que, dans le cadre de l'économie capitaliste, le capitaliste ne fonctionne qu'au titre d'une personnification du Capital tout de même que l'ouvrier est perçu comme du travail personnifié. La fin du roman ménage une rédemption à l'âme de Dracula car au moment de sa pulvérisation «une expression de paix se répandit sur son visage» (p. 506). En un éclair, le roman se donne comme une marche vers soi de l'homme équivoque et démonique. *Dracula* n'appartient pas pour autant au genre du roman de formation, mais à celui d'élucidation, et plus précisément d'essentiation, à savoir de réduction à l'essence.

La réduction à l'humain conduit à la démythification du vampire car, pour être légal, il n'en est pas moins lui aussi une nuée qui porte en ses flancs, non sans les distordre, les relations véritables entre personnes. Sous le mort la vie, non la vie comme objet d'une nostalgie infinie, mais la vie actuelle. Ainsi la terre que Dracula

<sup>47</sup> Cf. Stoker, *The Lair of the white Worm* (1911) où Lady Arabella se révèle être un gigantesque ver vivant dans un orifice sous sa demeure.

<sup>48</sup> L'image, qui n'a rien d'exceptionnel et qui n'intéresse mon propos que couplée à celle du loup, se lit chez Thomas Hodgskin cité par Marx (TP, III, p. 313): «Le Capital est une sorte de terme cabalistique, comme Église, État ou tout autre expression générale qu'ont inventée ceux qui tondent le reste de l'humanité, pour cacher la main qui les tond». Dans *Germinal* (III, ch. 3): «L'éternel recommencement de la misère, le travail de brute, ce destin de bétail qui donne sa laine et qu'on égorge».

<sup>49</sup> La victoire n'est pas certaine car la barbarie peut l'emporter. Si la relation du double à la personne fait partie de son métabolisme, la destruction de l'un entraîne celle de l'autre, comme Robert Bloch dans *Le Mannikin* (1937) l'imagine du vampire frère siamois logé dans la bosse de Simon Maglore. À moins que précisément l'existence de l'un exclue celle de l'autre qui ne peut plus dès lors se manifester, comme dans le récit de J.-H. Rosny Aîné, *La Jeune Vampire* (1920).

<sup>50</sup> Le jeune Marx distingue le souci du bourgeois et la misère du prolétaire (IA, p. 248).

fait venir de Transylvanie et où il repose n'exprime pas une nostalgie car le monstre n'est plus lié à une glèbe. Cette terre est humaine car elle a cette particularité d'être «sanctifiée par de pieuses mémoires» (p. 411), celle «de grands hommes et de femmes illustres» (pp. 341-342), issus de sa propre semence. Stoker insiste sur l'excellence de ces personnages puisque Van Helsing en déduit qu'il est d'autant plus effrayant qu'il est «profondément enraciné dans tout ce qui est bon. Il ne pourrait perdurer dans un terrain vierge de mémoires sacrées» (p. 342). Qu'est-ce que le capitalisme sans les rapports entre hommes? Rien, et pas même une possibilité, pas même une idée. Pour qu'il y ait une inversion, encore faut-il qu'il y ait une base! Et dès lors que cette base est dite bonne (le besoin que chacun a d'autrui), le mal apparaît comme une perversion du bien (dominer autrui par ce même besoin).

Est-ce à dire que le bien régnait jadis sans partage? Est-ce à dire que le capitalisme se trouve justiciable de l'éthique lui qui n'obéit, comme l'a montré Ricardo, qu'à une logique? Le remarquable est que, si terrifiants que soient les ravages du capitalisme, ils ne ressortissent pas à la catégorie de la malignité. Le Capital, ce bastion du mal, n'est pas un démon de feu, il est monstrueux. Chose, il est glacial. Comme il ment par nature il ignore qu'il ment. Il déshumanise car lui-même inhumain. C'est la chose dans toute sa splendeur de chose. En deçà du bien et du mal humains. Moloch sans alliage qui, s'il est privé d'âme, n'en possède pas moins un entendement.

Le capitalisme présente son système comme rationnel et immuable. Sa critique par Marx le contraint d'avouer son caractère contingent. Dracula se veut immortel (le suceur de sang du roman de Balzac, *Le Centenaire*, se disait même l'Eternel!) et pourtant sera annihilé, ayant suscité des ennemis acharnés à sa perte. Mais n'est-il pas condamné par sa propre modalité d'existence comme le capital par ses contradictions? Ses victimes transformées en vampires ne peuvent plus le nourrir (et à la limite lui feront concurrence). Par rapport à la sangsue elles ont changé de statut et sont comparables aux machines. Or la baisse tendancielle du taux de profit est due, selon Marx, au remplacement des travailleurs par les machines. Comme seul le travail vivant produit la plus-value, le taux de profit est appelé à baisser. Métaphoriquement, la crise du capitalisme signifie l'agonie du vampirisme. Mais loin ici que les prolétaires se transforment en vampires, ils sont remplacés par des robots.

Point ne suffit de chercher auprès des auteurs socialistes «la présentation critique des conditions sociales», dit Marx, car les romanciers s'y emploient aussi (E III, p. 1456). C'est à un ajointement que j'ai procédé dans cette étude, non à une déduction. L'homologie entre la société et l'écriture romanesque n'intervient que dans la mesure stricte d'une rencontre à un étage, d'une correspondance à un pli. Ma tentative ne relève pas d'une sociologie de la littérature, et ne fait que recouper une sociocritique, car ce n'est pas immédiatement la réalité sociale ou même sa mise en cause qu'elle envisage dans le miroir plus ou moins vivant (et donc complexe) de l'œuvre. J'ai tenté de jumeler une philosophie travaillée par un mythe de référence avec un roman qui le met en œuvre avec les moyens du genre. J'ai exclu d'autres romans, de ceux auxquels on eût pensé en premier si le mythe de référence n'avait pas été isolé, car ils n'auraient su remplir l'office double auquel l'interprétation a destiné *Dracula* : 1/ faire résonner cette philosophie dans l'imaginaire par le truchement de sa propre

métaphore; 2/ mettre en lumière une strate insoupçonnée du roman moyennant *Le Capital*. À aucune pièce de *La Comédie humaine*, dont on sait pourtant que Marx admirait l'auteur — mentionné dans *Le Capital* (Œ I, p. 1091; Œ II, p. 890) —, ce rôle emblématique ne pouvait être confié, car le vampirisme chez Balzac n'atteint pas à la complexité de celui de Stoker quand bien même, cela va sans dire, le portrait de la société française tracé par l'un soit bien plus varié et avisé que la parabole de l'autre. C'est que de la conscience d'une époque qui s'explique par les contradictions de la vie matérielle et les conflits qui mettent aux prises les forces productives sociales et les rapports de production *Dracula* offre le paradigme à une autre profondeur que le dit balzacien.

Profondeur qui se décline comme complexité. C'est même la pluralité des plis et la polysémie du vampire qui confèrent valeur paradigmatique à ce roman comme la récapitulation de mon interprétation dans le cadre du système de l'inversion est à même de le montrer. Les inversions sont

1. intersubjective: le vampire suce le sang du travailleur,
2. intrasubjective: l'humanité s'est révoltée dans le vampire,
3. ontique: le mort se maintient dans l'être par le travail d'autrui,
4. sémiotique: le fantastique s'impose comme avéré,
5. économique: les rapports réifiés prennent le pas sur l'inter-humain, le suprasensible (l'argent) se substitue au sensible (l'homme),
6. politique: la Loi s'inféode au vampire,
7. idéologique: la nébulosité distord la manifestation.

Des appropriations du réel en des modalités différentes, philosophique et imaginaire, admettent évidemment des convergences. Une sociologie du roman y constatera l'expression d'une même conscience collective. Mais il y a plus de choses dans le réel que n'en rêve la sociologie.

Le fait que le roman par excellence du *Capital* appartienne au genre fantastique plutôt qu'à un naturalisme quelconque ne doit pas susciter l'étonnement, car c'est la forme adéquate au contenu. Adorno est bien inspiré d'inviter le roman à renoncer à un réalisme de façade dès lors qu'il entend rester fidèle à son véritable objet, «le conflit entre les hommes vivants et leurs conditions de vie pétrifiées. L'aliénation elle-même devient ainsi un moyen esthétique du roman. Car plus les hommes, qu'il s'agisse d'individus ou de groupes, deviennent étrangers les uns aux autres, plus ils sont aussi un mystère les uns pour les autres, et la tentative de déchiffrer l'énigme de la vie extérieure, qui est le vrai moteur du roman, devient alors la quête de l'essence, qui dans l'étrangeté familière posée par les conventions, apparaît alors bouleversante, doublement étrange. Le moment antiréaliste du roman moderne, sa dimension métaphysique, est lui-même produit par son objet concret, une société dans laquelle les hommes sont arrachés les uns aux autres et à eux-mêmes»<sup>51</sup>. Je crois ce moment anti-réaliste accompli dans le roman fantastique.

---

<sup>51</sup> *Notes sur la littérature*, tr. S. Muller, Paris, Flammarion, 1984, p. 39.

ABRÉVIATIONS

- GE I Marx, *Œuvres*, I, *Economie I*, édité par M. Rubel, Paris, Pléiade, 1969.  
*Misère de la philosophie*, pp. 7-136; (avec Engels) *Manifeste du Parti communiste*, pp. 159-195; *Travail salarié et capital*, pp. 201-229; *Introduction*, pp. 235-266, et *Critique de l'économie politique*, pp. 271-452; *Salaire, prix et plus-value*, pp. 479-533; *Le Capital*, Livre I, pp. 542-1406.
- GE II Marx, *Œuvres*, II, *Economie II*, édité par M. Rubel, Paris, Pléiade, 1968.  
*Manuscrits parisiens*, pp. 5-141. *Le Capital*, Livre II, pp. 505-863; *Le Capital*, Livre III, pp. 874-1488.
- GE III Marx, *Œuvres*, III, *Philosophie*, édité par M. Rubel, Paris, Pléiade, 1982.  
*Différence de la Philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure*, pp. 13-100; *Débats sur la liberté de la presse*, pp. 138-198; *La Question juive*, pp. 347-381; *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, pp. 382-397; (avec Engels) *La Sainte Famille*, pp. 427-661; *Critique de la philosophie politique de Hegel*, pp. 871-1018.
- GE IV Marx, *Œuvres*, IV, *Politique I*, édité par M. Rubel, Paris, Pléiade, 1994.
- FC Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, I-II, tr. R. Dangeville, Paris, Anthropos, 1967.
- IA Marx Engels, *L'Idéologie allemande*, tr. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard, R. Cartelle, Paris, Editions sociales, 1968.
- M Marx, *Manuscrits de 1861-1863*, tr. sous la responsabilité de J.-P. Lefebvre, Paris, Editions sociales, 1980.
- TP Marx, *Théories sur la plus-value (Livre IV du "Capital")*, tr. sous la direction de G. Badia, Paris, Editions sociales, I, 1974; II, 1975; III, 1976.
- CO Marx Engels, *Correspondance*, tr. sous la direction de G. Badia et J. Mortier, Paris, Editions sociales, I, 1971; II, 1971; III, 1972; IV, 1974; V, 1975; VI, 1978; VII, 1979; VIII, 1981.
- K Karl Marx, Jenny Marx, Friedrich Engels, *Lettres à Kugelmann*, tr. G. Badia, Paris, Editions sociales, 1971.

## TEOLOGICO-POLITIC ȘI MODERNITATE

DAN-ALEXANDRU ILIEȘ

**RESUME. Le théologico-politique et la modernité.** L'auteur reprend les anciennes analyses théologiques et politiques consacrées à la différence entre le destin historique du christianisme et celui des deux autres religions du Livre - le mosaïsme et l'islam -, surtout en ce qui concerne le problème capital de la sécularisation. Il essaie de démontrer aussi le lien intime entre la naissance du politique et, par la suite, le surgissement de la modernité, et celle de l'espace laïc dans les mêmes sociétés chrétiennes. Les virages totalitaires de la modernité tardive sont mis en liaison avec les avatars d'un gnosticisme que le Moyen Age européen n'a pas toujours réussi à vaincre.

### I. Religios și secular ca și specificitate a creștinismului

«...emergența unui domeniu profan și consecințele sale în istoria europeană, inclusiv posibilitatea societăților "laice", - ba chiar aceea a unui ateism radical-, au fost făcute posibile de ideea de întrupare.»

(Rémi Brague, *Europa, calea romană*, cap.VIII)

Relația care există în cadrul spiritualității creștine între un domeniu religios și unul profan este deosebit de complexă. Ea nu se reduce la o simplă opoziție, în sensul în care un spațiu profan s-ar opune spațiului sacru (acesta din urmă aparținând, în cazul nostru, creștinismului). Este știut faptul că *Geneza* operează o adevărată desacralizare a naturii, deoarece, spre deosebire de religiile păgâne, ea nu mai este văzută ca și un obiect sacru, sau ca și un principiu de mișcare spontană (asemeni conceptului grec de *physis*), ci ca un simplu artefact creat de Dumnezeu, ale cărui legi nu sunt mai mult decât niște simple convenții. Cum bine s-a observat, tocmai această raportare a fondat între altele posibilitatea de raportare la natură ca la un simplu obiect de studiu științific, aflat în afara oricărei ordini sacrale, fapt care face posibile știința și tehnica moderne. Natura este dată în stăpânire omului (*Geneza*, 1, 26 și 28), iar accentul este pus de acum pe temporalitatea istorică și nu pe ciclicitatea naturală, evreii descoperind istoria ca și *epifanie divină*<sup>1</sup>. Această desacralizare a lumii se continuă în Noul Testament, unde divinitatea se concentrează în mod exclusiv în persoana lui Isus<sup>2</sup>.

Ajungem astfel la problema noastră. Aceasta deoarece, odată ce am admis istoria ca și loc privilegiat al manifestării divine, s-ar putea crede că ea devine pur și simplu un *topos* divin. Ceea ce nu este cazul: cunoaștem cu toții vestita afirmație a lui Isus că trebuie dat Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ceea ce este al Lui (*Matei*, 22, 21; *Marcu*, 12,17; *Luca*, 20,25). Afirmație arhicunoscută, care nu face

<sup>1</sup> Cf. printre alții, Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t. I, Payot, 1976, p. 179.

<sup>2</sup> Rémi Brague, *Europe, la voie romaine*, Critérion, 1992, pp. 209-212.

decât să opereze, într-un anumit sens, o altă desacralizare, *aceea a spațiului istoriei*. Într-un anumit sens: aceasta deoarece în timpul dintre înviere și a doua venire, iconomia divină continuă, trecând de la faza ei *cristică* la cea *pneumatologică*<sup>3</sup>; sacrul continuă să fie prezent în istorie, dar nu în toate ipostazele vieții istorice. Dar nu acest lucru ne interesează deocamdată. Ne vom orienta pentru moment reflecția asupra spațiului politic, ca și spațiu de desfășurare a istoriei, și vom încerca să vedem care este raportarea creștinismului față de acesta din urmă.

Pentru a pune în evidență mai bine *în ce sens* este desacralizată istoria umană prin creștinism, ne vom întoarce la exemplul veterotestamentar pe care tocmai l-am adus în discuție și pe care va trebui să-l nuanțăm. Cum spuneam, în *Geneză*, natura este dată omului de către Dumnezeu; dar Dumnezeu rămâne creatorul acesteia. Nu putem deci considera că omul își apropiază o natură exterioară divinului; natura nu este ceva analog materiei platoniciene din dialogul *Timaios*, adică un substrat de origine necunoscută, aflându-se în afara demiurgului. Natura este creație divină, iar dacă omul își exercită puterea asupra ei, aceasta nu se întâmplă decât pentru că aceasta din urmă îi este dată de la Dumnezeu. Puterea asupra naturii nu înseamnă nimic mai mult decât un «dar» făcut de către Dumnezeu omului, care devine stăpân al unei părți a realității create de El. Desacralizarea naturii se produce printr-un fel de retragere a divinului din ea.

În mod analog, neparticiparea lui Isus la vreun mesianism de natură politică nu echivalează nicidecum cu o neputință a divinului în fața puterii seculare, deoarece însuși Cezarul (reprezentantul ordinii politice) își are puterea de sus (*Ioan* 19, 11). La fel ca și în primul caz, puterea de decizie a omului asupra aspectului politic al istoriei este rezultatul unei *delegări* a lui de către Dumnezeu. Astfel, folosind o sintagmă paradoxală, omul este neputincios față de propriile sale puteri (în cazul nostru puterea asupra naturii și asupra deciziei politice), pe care nu le *are* pur și simplu, ci care îi sunt *date*.

Am ajuns astfel la problema noastră, deoarece sunt dintr-o dată aduși în față cei doi termeni puși în discuție la începutul expunerii, anume teologicul și politicul. Se poate astfel spune: *politicul nu este de origine divină, dar el este conferit de către divin unui domeniu uman*. Dacă religiosul își păstrează puterea asupra politicului, aceasta are loc în sensul unei exigențe etice permanente, și nu sub forma unei ideologii represive; mai clar, etica intrinsecă religiei creștine este *cadrul* ordinii profane, dar ca și orice cadru ea nu face decât să *limiteze negativ*, fără a institui niște *exigențe pozitive* asupra politicului<sup>4</sup>.

Pentru a clarifica cele expuse, ar trebui să recurgem la o comparație cu celelalte două monoteisme. Prin opoziție cu iudaismul și cu islamul, creștinismul nu propune nici un fel de drept religios. Într-adevăr, în iudaism există o dualitate între aspectul juridic al Legii, *halakha*, și acela spiritual, *haggada*. În mod analog, în islam există dualitatea dintre *șaria*, aspectul exterior, strict juridic, al doctrinei religioase, și *haqiqa*, adică doctrina în adevărul ei spiritual, existențial.

<sup>3</sup> André Scrima, *Duhul Sfânt și unitatea Bisericii*. Jurnal de Conciliu, Anastasia, 2004, p. 50, pentru o discuție deosebit de interesantă referitoare la pneumatologie.

<sup>4</sup> Brague, *op. cit.*, p. 205.

Această dualitate se traduce în filosofia islamică, sau în cea iudaică apropiată de islam (de exemplu la Maimonide), prin complementaritatea între o doctrină exoterică, care tratează despre opiniile general acceptate, despre adevărurile «exterioare» ale gândirii filosofice și religioase și una doctrină ezoterică, ce transmite sub formă voalată niste adevăruri altfel neliniștitoare pentru marea parte a oamenilor. Este însă important să subliniem faptul că în ambele cazuri există un drept religios, adică o *jurisprudență de origine divină*, care reglementează raporturile între oameni (precum schimburile economice). În acest sens, comunitatea islamică (mai puțin cea iudaică, cel puțin în perioada exilului), se concepe ca fiind *în același timp o comunitate politică și religioasă*, cele două fiind aspecte ale unei aceleiași realități, proiectul politic găsindu-se în chiar originile 'umm-ei islamice<sup>5</sup>.

Nu același lucru se întâmplă în creștinism. Este foarte interesant de reluat aici pasajul în care Isus refuză să se faca arbitru într-o problemă (juridică) de moștenire (*Luca* 12, 14). După cum s-a observat, problema moștenirii, și împărțirii acesteia este una dintre problemele cele mai spinoase și mai delicate ale jurisprudenței islamice (*fiqh*). Refuzând să devină ceva analog specialistului în drept islamic (*fâqih*), Isus refuză dintr-o dată și instaurarea unei *șaria* de origine creștină<sup>6</sup>.

Acest fapt face ca filosofiiile politice ale iudaismului și islamului să se afle într-o proximitate mult mai accentuată față de teologie, în măsura în care aceasta din urmă presupune de la început un aspect politic. Noutatea prin excelență a filosofiei politice a lui al-Farabi, fondatorul filosofiei politice în islam al paradigmei prin excelență a gândirii musulmane, este constituită de faptul că, în cazul său, cosmosul este privit ca și o ierarhie politică, politica *având* o structură ontologică (fiind un fel de imitație a cosmosului)<sup>7</sup>.

Nimic de felul acesta în creștinism. Cum spuneam, religiosul este doar *cadru* secularului, și în nici un caz *conținutul* acestuia. Astfel, pentru a conchide, putem afirma că avorbi de exemplu despre secularizare, un fenomen atât de dezbătut astăzi drept ceva caracteristic Timpurilor moderne, fenomen înțeles ca și trecerea unor realități de ordin sacru în domeniul profan nu este, cum spune Heidegger, decât o gogomănie, atâta timp cât nu se observă că trebuie pusă în prealabil existența însăși a unui cadru profan pentru ca această transpunere să aibă loc<sup>8</sup>. Lucru deloc evident pentru lumea islamică, existența unei realități desacralizate (și în cazul nostru a unei politici desacralizate) care să ducă la secularizare este făcută posibilă *prin* și se originează *în* creștinism. Astfel se explică de exemplu subzistența în cadrul culturii creștine (creștinismul nefiind altceva decât un *cadru*) a filosofiilor păgâne, a ideii de drept natural, sau a unor elemente de drept roman.

<sup>5</sup> Cf. de exemplu, Alfred-Louis de Prémare, *Originile islamului. Intre scriitura și istorie*, trad. rom. Cartier, 2004, pp. 116-119. Desigur, conceptul de 'umma 'islâmiya (=comunitate islamica) nu se reduce, potrivit dualității exoteric/ezoteric, doar la aspectul ei juridic.

<sup>6</sup> Brague, *op. cit.*, p. 202.

<sup>7</sup> Muhsin Mahdi, *La fondation de la philosophie politique en islam. La Cité vertueuse d'Alfarabi*, trad. fr. Albin Michel, 2000, pp. 168-169. Este vorba de o imagine prezenta la al-Fârâbî, cf. *Traité de la religion (Kitâb al-milla)*, ed. fr., pp. 136-145- a doua expunere a științei politice.

<sup>8</sup> Heidegger, *Nietzsche II*, trad. fr. Gallimard, 1971, pp. 120-121.

Secularizarea se produce în cadrul creștinismului și doar aici. Putem, asemeni lui Carl Schmitt, să vedem întreaga serie de concepte ale teoriei moderne a Statului ca o serie de concepte teologice secularizate<sup>9</sup>. Putem, din contră, precum Hans Blumenberg, să vedem modernitatea și categoria secularizării ca ceva absolut nou, fără nici o legătură cu reprezentările teologiei creștine<sup>10</sup>. Un fapt rămâne însă: secularizarea aparține creștinismului, (chiar în cazul lui Schmitt fiind vorba nu de o identitate între cele două aspecte ale realității, precum în islam, ci de o *analogie structurală*).

Vom spune deci: *dacă exista un spațiu profan în care să se poată dezvolta o putere politică seculară, acest fapt este făcut posibil de către creștinism*. Creștinii care trăiesc în spațiul istoriei politice nu au nimic particular; ei își pot însuși majoritatea caracteristicilor politice, sociale sau comportamentale ale prezentului istoric în care trăiesc, constituindu-se totuși într-un fel de seva spirituală, un fel de rest nevăzut (din perspectiva politică) care menține lumea; ei sunt, pentru a relua o parabolă evanghelică, «sarea pământului» și «lumina lumii» (*Matei*, 5, 13-14). Sunt asemeni sufletului, care este răspândit în mod difuz în întregul trup, fiind viața și actul acestuia, care coincide cu posibilitățile de viață ale trupului, fără să se reducă la acesta, fără să fie un organ în plus al trupului<sup>11</sup>.

## II) Vârsta barbarilor. Despre politicul modern

«Criza modernității este atunci în primul rând criza filosofiei politice moderne.»  
(Leo Strauss, *Cele trei valuri ale modernității*)

Pornind de la această caracteristică a creștinismului, trebuie să punem însă în evidență și pericolele care jalonează viața politică a comunității creștine, mai ales cele care țin de modernitatea europeană. Acestea nu sunt puține. Constatăm astfel că gândirea politică modernă comportă o degradare succesivă a reprezentărilor comunității umane și a scopurilor acesteia. Potrivit lui Leo Strauss, degradarea gândirii politice în lumea modernă se produce în trei valuri succesive<sup>12</sup>. Primul survine odată cu Machiavelli, care refuză orice fel de idee de transcendență privitoare la politică. Aceasta din urmă nu mai este legată de nici un fel de ordine transcendentă (mai clar, religia creștină nu mai constituie cadrul ei). Comunitatea umană nu mai este văzută ca având virtutea drept

<sup>9</sup> Cf. faimoasa fraza cu care începe capitolul al treilea al primei *Teologii politice*: «Toate conceptele pregnante ale teoriei moderne a statului sunt concepte politice secularizate» (*Théologie politique*, trad. fr. Gallimard, 1988, p. 46); mai jos, Schmitt își definește metoda ca una care caută o legătură intrinsecă sub forma unei identități structurale între imaginile metafizice pe care o epoca le face despre lume și reprezentările politice (*ibid.* p. 55).

<sup>10</sup> *La Légitimité des Temps modernes*, trad. fr. Gallimard, 1999; pentru o discuție a poziției lui Blumenberg de către Schmitt, cf. *ibid.* 167-182- «État actuel du problème. La légitimité des temps modernes»

<sup>11</sup> Ne gândim aici la imaginea pe care o ofera Henri-Irénée Marrou în *Teologia istoriei*, cap. 25 (trad. rom. Institutul european, 1995, p. 99). Marrou citează aici un apologet anonim.

<sup>12</sup> Cf. «The Three Waves of Modernity», în *Political Philosophy. Six Essays*, 1975, H. Giddin, Indianapolis, pp. 81-98

scop, căci temeiurile politicii nu sunt morale; singurul obiectiv vizat este supraviețuirea, sau potrivit lui Hobbes, conservarea de sine (*self-preservation*) a omului într-o lume haotică, dominată de rău. Celelalte două valuri ale modernității vin să accentueze această criză. Primul, prin Rousseau, care consideră istoria și societatea ca și un rău, ca un loc în care nimic de ordin etic nu se poate împlini, lucru posibil numai prin întoarcere la imemorial și anistoric, adică la natura. În fine, Nietzsche refuză întoarcerea la natură și consideră ca singura realitate umană istoria ca *topos* tragic, ca spațiu în care nici o reconciliere nu este posibilă, gândirea lui sfârșind în *voința de putere*, al cărei unic criteriu este transgresarea de sine infinită, ce duce la autoruina.

Astfel, spațiul laic, spațiu de desfășurare a istoriei mundane, este văzut ca și un spațiu prin excelență rău, un spațiu în care bunul plac și tendința de suprimare reciprocă sunt singurele constante, idee care câștiga teren odată cu degradarea reprezentărilor politicului. Prin *anticosmismul* său, modernitatea poate fi considerată ca și o *resurgență a gnozei*, deoarece se întâlnește cu aceasta într-una dintre ideile sale principale.

Cel puțin aceasta este părerea lui Erich Voegelin, în interesanta sa lucrare *Noua știință a politicului* (1952)<sup>13</sup>. Este interesant modul în care acesta vede dezvoltarea raportării la transcendență ca și o istorie a diferențierii sufletului uman, de la religiile vechi (care presupuneau un cosmos compact, un tot unitar, ce cuprindea și omul, acesta din urmă nefiind o parte distinctă a lumii) la creștinism. Dacă însă creștinismul aduce o maximă diferențiere a sufletului uman (pentru că Dumnezeu sau este un *Dumnezeu personal*, și nu de exemplu, Primul motor imobil al lui Aristotel, impersonal și extramundan), lipsa creștinismului constă tocmai în radicala dedivinizare a istoriei, care duce la un fel de pesimism istoric (istoria lumii este abandonată de Dumnezeu) și în ultimă instanță la nihilism.

Așa că, pentru a recupera politicul, modernitatea este tentată să divinizeze *imanența* istoriei în fața unei *transcendențe* divine absolute, (și deci) neimplicate istoric; nașterea ideologiilor totalitariste este văzută ca și o *resurgență a gnozei*, ca și un gnosticism politic: fiindcă lumea este rea, comunitatea aleșilor este chemată să salveze *eid*-ul istoriei, pentru o împlinire imanentă a acesteia. Disjunția dintre istorie, așa cum este ea, adică rea, și comunitatea aleșilor, cunoscători ai eventualelor modalități de recuperare a acesteia printr-o nouă «creație», traduce dualitatea de tip gnostic între ordinea creației (opera a unui Demiurg rău) și ordinea mântuirii (operă a Dumnezeului bun, eshatologic). Neavând nici un reper transcendent, comunitatea umană tinde să se autodivinizeze. Totalitarsimele sunt niște *eshatologii secularizate*, care iau un simbol de credință (împlinirea transistorică a istoriei) drept un apanaj al *praxis*-ului uman, deci ca o experiență imanentă. Crimele totalitariste, care duc la destrucția sufletului uman, se înrădăcinesc în această confuzie între realitate și imaginație. În acest context, Voegelin deplânge inexistența unei teologii civile în creștinism.

Chiar și Blumenberg, care încearcă o recuperare a modernității ca și ceva legitim, este nevoit să recunoască faptul că modernitatea se vede nevoită să pornească de la premisa anticosmismului radical al gnozelor<sup>14</sup>. Lumea este rea și trebuie corectată prin *praxis*-ul uman, fapt ce explică nașterea științei moderne, care vrea să pună

<sup>13</sup> *La Nouvelle science du politique*, trad. fr. Seuil, 2000

<sup>14</sup> *Ibid.* mai ales al doilea capitol al cărții, «Absolutisme théologique et affirmation de soi de l'homme», p. 135 sq.

stăpânire pe realitate și să o corecteze. La Blumenberg, mai mult decât la Voegelin, apare ca realitate constitutivă faptul unei incomplete exorcizări a gnozei de către Evul Mediu creștin occidental; de exemplu, pentru Blumenberg, augustinismul nu reușește să depășească dualitatea marcionistă Dumnezeu creator (=Demiurgul rău) / Dumnezeu eshatologic (=Dumnezeul salvării, străin lumii), din cauza introducerii ideii (de asemenea dualiste) de separare absolută între aleși și damnați<sup>15</sup>.

Pentru a depăși această dualitate, modernului nu îi rămâne decât recurgerea la un monism fantasmagoric; în măsura în care Dumnezeu absolut transcendent este eliminat, recuperarea creației se face prin afirmarea de sine demiurgică a omului, care devine posesor și stăpânitor absolut al lumii. Astfel, persoana umană devine *subiect*, iar lumea *obiect* supus reprezentării științifice și instrumentalizării. Iar politicul, eshatologie secularizată.

Care este atunci posibilitatea lumii creștine de a recupera modernitatea pe care o face posibilă, dar care devine tot mai puțin creștină? Răspunsul la această întrebare este deosebit de dificil, în măsura în care, așa cum am văzut, creștinismul nu opune o contraideologie ideologiilor politice. Singură, Biserica este prezentă în istorie, dar ea este prin esența ei apolitică (în sensul pe care l-am precizat până aici).

Ar fi poate de amintit teoria lui René Girard, care considera că survenirea creștinismului echivalează cu sfârșitul violenței gregare care caracterizează lumea sacrului<sup>16</sup>. Fiecare violență colectivă tinde să își disimuleze originea prin mecanismul țapului ispășitor, producător de false divinități. În viziunea lui Girard, prezența Paracletului în istorie este tocmai garanția abolirii acestui mecanism sacral. Această prezență comportă o dialectică aparte. Istoria, în faza ei pneumatologică, echivalează cu desăvârșirea mesajului evanghelic. Conform lui Girard, istoria este salvată de prezența în cadrul ei, a Duhului Sfânt.

Isus anulează prăpastia între Tată și lume prin faptul că moare, victimă a agresivității gregare a oamenilor. El refuză să devină țap ispășitor și revelează natura violentă a genezei sacrului, născătoare de iluzii religioase. Odată cu el, începe declinul violenței (prezentă pretutindeni înainte de apariția Evangheliilor). Duhul continuă opera de distrugere a falșilor zei, personificări ale Satanei, conform cuvintelor Evangheliei lui Ioan (16; 8 *sq.* -«Și El, odată venit, va vădi lumea de păcat și de dreptate și de judecată...»). «Dialectica pneumatologică» coincide, cum spuneam, cu drumul spre elucidarea finală a mesajului evanghelic. Acesta se instaurează prin dezagregarea tuturor vestigiilor sacrale (ideologiile totalitare intrând tot în categoria acestora).

Violențele continuă însă să existe un timp deoarece prin chiar structura sa, mecanismul persecutoriu tinde să își disimuleze propria sa origine, producând iluzia religioasă, care se suprapune peste persecuțiile colective («...vine ceasul când tot cel ce vă va ucide să creadă că-i va aduce închinare lui Dumnezeu» -Ioan, 16, 2). Odată dezvăluite, ele dispar însă pe rând în lumina adevărului revelat de Paraclet.

<sup>15</sup> Potrivit lui André Scrima, Augustin este primul modern, în măsura în care el distinge ordinea creației de cea a mintuirii (*ibid.*, pp. 53-55). Este adevărat că ideea tipic modernă de revoluție este o variantă a aceleiași dihotomii cu rădăcini gnostice: lumea/ordinea creației este adusă la perfecțiune printr-o intervenție care o schimbă radical (revoluția/mântuire) transformând-o din rea în bună. La fel, știința modernă vine să corecteze («sa mântuie») lumea (ordinea creației).

<sup>16</sup> *Țapul ispășitor*, trad. rom. Nemira, 2000 (mai ales ultimul capitol, «Istoria și Paracletul» pp. 254-271).

Indiferent dacă aderăm la ea sau nu, teoria girardiană are meritul de a reliefa unul dintre principalele fenomene cu care se confruntă (mai ales) modernitatea, și anume *violența*, a cărei prezență în cadrul comunității umane se constituie ca un punct decisiv în nașterea ideii conform căreia lumea este rea. Ea încearcă de asemenea să rezolve această problemă prin introducerea «dialecticii» creștine, care se joacă tocmai în cadrul acestei confruntări dintre mesajul creștin și agresivitatea gregară a comunităților umane. Elucidarea finală a acesteia coincide cu sfârșitul istoriei. Oricum ar sta lucrurile, prin prisma violenței, este pusă în evidență atât grandiozitatea, cât și fragilitatea ideii creștine. Ca și tensiunea ce există în lumea creștină între istorie, cu conținutul ei secular, și eshatologie.

Într-adevar, cum trebuie să ne raportăm la violență, mai ales atunci când aceasta ia forma diferitelor ideologii politice care îi dau naștere? Cum să suplinim lipsa unei teologii civile, adică a unei doctrine politice cu conținut religios, în măsura în care martiriul cristic ca model al vieții creștine, rămâne totuși o realitate pe care puțini sunt capabili să o asume? Oare o prea mare evidență a răului nu riscă ea să submineze edificiul credinței? Este credința întotdeauna suficientă pentru consolidarea faptului creștin și a comunității creștine? Cum să oferim ceva analog unei «doctrine exoterice» care să facă posibilă aderența a creștinului obișnuit la comunitatea sa? Mai clar, cum să suplinim, la nivelul comunității istorice, «incertitudinea» constitutivă a creștinismului<sup>17</sup>, care nu oferă nici o contraideologie ideologiilor seculare? Cum să facem posibilă o anihilare a violenței umane, rămânând la ideea creștină ca și cadru, și nu ca și conținut al sferei seculare? Cum să realizăm un echilibru între cadrul juridic secular și credința eshatologică? În sfârșit, cum să facem ca lumea seculară să nu se considere ca scop în sine, uitându-și legătura pe care o are cu transcendența? Iată câteva dintre întrebările deosebit de actuale în modernitatea europeană, întrebări care își așteaptă încă răspunsul.

Acesta ar fi cadrul general în care trebuie să se plaseze o gândire ce aspiră să surprindă relația specifică ce există în cultura europeană între teologic și politic. Și pericolele inerente acestui proiect, mai ales în epoca actuală.

---

<sup>17</sup> Termenul îi aparține lui Voegelin, *op. cit.*, pp. 178-179. Potrivit lui Voegelin, această incertitudine se arată a fi o povară prea grea pentru niște oameni care doresc să devină stăpâni ai unei experiențe certe; de unde mișcarea gnostică de redivinizare a istoricului, de descoperire a mesianismului imanent pe care el îl poartă, și ale cărui legi pot fi cunoscute.

## RECENZII - BOOK REVIEWS

---

Walter Seitter, *Physik der Medien. Materialien – Apparate – Präsentierungen*, Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften, Weimar, 2002

---

Walter Seitters *Physik der Medien* setzt Gedanken seiner Aufsatzsammlung *Physik des Daseins. Bausteine zu einer Philosophie der Erscheinungen* (Wien, 1997) fort und begründet theoretisch und systematisch eine sog. „philosophische Physik“. Ein weiterer Ausgangspunkt ist die folgende mehrfache Polemik: Seitter setzt nämlich der wissenschaftlichen Physik („Schulphysik“) „seine“ Physik entgegen, die – in klassischer philosophischer Tradition – darauf abzielt, „ein eigenes Staunen aufrechtzuerhalten“ (325), und „mit Augenschein und Umgangssprache“ arbeitet (358). Ein solcher Physikbegriff – die Beschreibung von sinnlichen Phänomenen aufgrund eigener Wahrnehmung – knüpft ausdrücklich an Aristoteles an, aber nähert sich auch der Phänomenologie.

Die Forderung, eine Pluralität unterschiedlicher Physiken anzunehmen, richtet sich allerdings weniger gegen ein Monopol der wissenschaftlichen Physik, wie etwa bei Heidegger, sondern eher gegen die verbreitete „Physik-Verweigerung“ (und oft Philosophie-Verweigerung) der Medientheorien mit ihrem bewussten Modernismus und mit ihrer Begeisterung für die neueste Technologie. Als solche konzentrieren sie sich einseitig auf die sog. neuen Medien oder Massenmedien, die sie auch nur funktional, als Informations- und Kommunikationsmittel, untersuchen.

Erstens entfernt sich Seitters originaler Standpunkt von den klassischen Medientheorien durch das Interesse für die *Materialität* der Medien, das er – nach eigenen Angaben – dem Mediologen Régis Debray verdankt. Gegen die Rede von der „Aufhebung der Materie“ durch die Elektronentechnik, durch den Übergang vom Metallgeld zum Buchgeld usw., behauptet er weiters, dass solche Entwicklungen keine

Dematerialisierung, sondern nur Verwandlungen der Materialität bedeuten (372 u. a.). Der Autor nimmt zwar mögliche Einwände gegen die These einer allgemeinen Materialität der Medien in Kauf, lässt sich jedoch durch sie letzten Endes nicht von der Überzeugung abbringen, dass sich jedes Medium (einschließlich dem Bewusstsein) materiell oder zumindest insofern es auf Materielles angewiesen ist als es selbst äußern oder manifestieren muss.

Und zweitens ergänzt der Autor im Anschluss an den Österreicher Fritz Heider die funktionelle Analyse durch eine *strukturelle*. Heider fragte 1926, ob die Medien nicht vielleicht eine gemeinsame materielle Struktur haben, die sie zu ihrer Vermittlungsfunktion befähigt bzw. sie „prädestiniert“, als Medien eingesetzt zu werden. Als Antwort darauf fand er die lose Koppelung der Bestandteile und damit die flexible Koppelbarkeit von diskreten Elementen. Seitter übernimmt dieses Kriterium, das er auch „Digitalität“ nennt, und legt es allen untersuchten Medien zugrunde.

Außerdem erweitert die *Physik der Medien* den Medienbegriff. Dafür knüpft sie sowohl an die „Schulphysik“ als auch an die klassische Philosophie an, vor allem an Aristoteles, der unter Medien die Elemente als materielle Vermittlungsinstanzen der Wahrnehmung verstand. Konkrete Analysen werden sowohl künstlichen als auch natürlichen Medien, gleichermaßen Artefakten, Apparaten und Elementen, gewidmet, von welchen manche (z. B. das Glas) zum ersten Mal als Medium betrachtet werden.

Gegen die Beschränkung der Medien auf Informations- und Kommunikationsmittel sowie auf Institutionen (Luhmann) wendet Seitter ein, dass die Information ein komplexer Begriff

ist und als solcher nicht der (allgemeinen) Medientheorie zugrunde gelegt werden kann. Stattdessen schlägt er die Präsentation als fundamentale, „radikal-mediale“ Funktion vor und definiert folglich die Medien als Präsentationsmittel und Präsentationstechniken. Gegen die bewusste Modernität der Medientheorien, die mit dem technologischen Fortschritt Schritt halten wollen, insistiert Seitter auf „alte“, „niedrigere“, „elementare“ und bisher vernachlässigte Medien wie z. B. alltägliche Gebrauchsdinge (Tisch, Stuhl, Bett, Haus, Glas usw.). Ihre Unauffälligkeit bestätigt nach Seitter ihren medialen Einsatz, ist doch die „Selbstlosigkeit“ typisch für die Medien als „bloße“ Vermittler.

Und schließlich wählt der Autor gegen den evolutionistischen Ansatz der Medientheorien eine sog. anachronistische Methode, die er Tychanalyse nennt. Sie besteht in der Kopräsenz zahlreicher alter und neuer, philosophischer und (para)wissenschaftlicher Theorien, von den Mythen und den Physiokraten über die neuzeitliche Physik und die Alchemie bis zur gegenwärtigen Physik. Das Prinzip der Gleichzeitigkeit des Ungleichaltrigen entspricht übrigens der Feststellung, dass das Entstehen neuer Medien den Gebrauch älterer Medien nicht beseitigt.

Das Buch enthält zwei theoretisch-„mediologische“ Teile. Zwischen ihnen werden – als umfangreichster Teil – „mediographische Beschreibungen“ (223) eingefügt, die die folgenden Medien konkret untersuchen: Hand, Tisch, Stuhl, Bett, Erde, Straße, Haus, Geschäft, Geld, Papier, Verpackung (Fassung, Container, Milieu, Institution), Glas, Wasser, Fahrzeug, Bild, Schrift, Sprache, Luft, Licht, Elektrizität, Elektronik, Funk, Raum und Zeit. Diese nach dem Prinzip der freien Assoziation ausgewählten Medien werden somit auch in Bezug auf die Struktur des Buches zu „Zwischenkörpern“. Solche konkrete Analysen sind nichts anderes als phänomenologische Skizzen, die das Alltägliche und selbstverständlich Gewordene thematisieren. Ihre subjektive Bedingung ist das „Anfängertum“ (mit einem Ausdruck des oft zitierten Dichters Francis Ponge), d. h. ein unschuldiger, teilweise entfremdeter Blick,

der an den kategorischen Imperativ der (an sich antimedialen) Phänomenologie erinnert, auf die Sachen selbst, eine Rückkehr zu den „bloßen“, „nackten“ Phänomenen. Paradoxaerweise kehrt sich die Betrachtung zur Unmittelbarkeit, gerade um die Mittelbarkeit (Medialität) zu suchen. Derart steht Seitter – trotz der Nähe zu Bachelard und zum späten Merleau-Ponty (der allerdings nirgendwo erwähnt wird) – schräg zur Phänomenologie, und ebenso verhält es sich mit manchen seiner Interpretationen zu Heidegger, zum Dasein als „Medium“ (weil Ort) des Seins und zur Erde als „Medium“ („Material“) des Kunstwerks.

Die mediographischen Aufsätze beschreiben in der Regel ein konkretes Medium von einem materiellen, topischen und funktionellen Standpunkt her. Diese triadische Struktur entspricht auch den drei Medienstufen. Die Medien werden zunächst in Medienstufen und dann in Mediensorten klassifiziert, nachdem das erste Kapitel in einem geschichtlichen Überblick die große Diversität der Medienbegriffe auf zwei Hauptbedeutungen reduziert: das Medium als *medium corpus* und als *medius locus*. Als *medium corpus* gilt im „spiritistischen Medienbegriff“ entweder eine konkrete Person oder die Seele allgemein, die zwischen kosmischen Sphären oder Seinsweisen vermittelt (etwa der Priester, der Heiler, der Prophet oder das „Medium“, das mit Toten verkehrt). Eine Art Zwischenkörper sind aber auch die Elemente, die nach Aristoteles den Raum zwischen dem Wahrnehmenden und dem Wahrgenommenen materiell erfüllen. Das lateinische Wort *medium* fügte eine zweite Bedeutung hinzu: den topischen, räumlichen Medienbegriff als Umgebung oder Milieu. Ein solcher Medienbegriff ist auch der Physik seit der Neuzeit geläufig.

Auf der ersten – vordinglichen und materiellen – *Medienstufe* tritt das Medium als Umgebung, Milieu, als Zwischenraum und Zwischenstoff auf. Ein solches topisches Medium trifft sich mit dem Begriff des Elements, allerdings nicht i. S. von Bestandteil, sondern (wie u. a. auch bei Merleau-Ponty) als das, worin etwas lebt oder sich bewegt. Die zweite Medienstufe ist dinglich oder formal und deckt sich mit dem Zwischending, Vermittlungsapparat

und Vermittlungssystem, wobei das Zwischen wieder räumlich und nicht etwa ontologisch gedacht wird (wie etwa Kierkegaard das Menschenwesen als *inter-esse* definierte). Die ersten zwei Stufen bilden die (materiellen) Medienträger, auch wenn der Autor anderswo behauptet, dass der Apparat nicht unbedingt etwas (rein) Materielles, sondern eine gegliederte Struktur darstelle. Die dritte Medienstufe ist funktional und bezieht sich auf die Leistung: Vermittlung, Übermittlungstechnik, Präsentierstechnik, Institution. Ein vorzügliches Beispiel für die Physik der Medien ist z. B. das Sehen; daran sind sowohl ein Zwischenstoff (das Licht, die Luft) als auch ein Mittelkörper (das Auge) und schließlich auch eine Übermittlungstechnik (die „Kunst“ zu beobachten) beteiligt. Am Ende des Buchs nimmt Seitter diese Klassifikation der Medienstufen wieder auf und strukturiert sie diesmal auf fünf Ebenen: Umgebung, Material, Apparat, Technik, Institution (414).

Das Kriterium der Medienstufen (auch Aggregatzustände genannt) scheint jedoch einer zusätzlichen Klärung zu bedürfen. Genauer definiert es der Autor als ein strukturelles Kriterium (als Komplexität- und Dichtegrad), aber gesteht dann selbst ein, dass die dritte Stufe (die Leistung) nicht mehr diesem Kriterium folgt. Außerdem hat zwar die zweite Stufe (der Körper) eine höhere Dichte als die erste (der Raum), aber die dritte Stufe (Technik, Institution) leistet eher Dematerialisierung als (materielle) Verdichtung.

Der Klassifikation der *Mediensorten* liegt jedenfalls ein funktionales Kriterium zugrunde, das die Medien in Situierungs- und Erkenntnismedien aufteilt. Die Situierungsmedien sind Existenzmedien (Aufenthaltsmedien, wie etwa Raum und Zeit) und Transportmedien. Der Erkenntnis dienen die Wahrnehmungsmedien (natürliche Medien, wie die „Elemente“, oder künstliche Medien, wie wissenschaftliche Apparate), die Informationsmedien als Zeichenmedien (Sprache, Bild, Schrift) und schließlich die Wahrgebungsmedien, womit die Mittel des Sich-Zeigens gemeint werden.

Angesichts der Diversität der Medien – sowohl was ihre Bedeutung als auch ihre Materialität betrifft – stellt sich die Frage, wie

wir ein Medium als solches erkennen bzw. ob es ein gemeinsames Kriterium *aller* Medien (und nicht nur der neuen, technischen Medien) gibt. Einer der originalsten und mutigsten Ansätze des Buchs besteht in der Formulierung dieses Kriteriums oder der „radikalmedialen“ Funktion: das Präsentieren. Folglich sind die Medien nichts anderes als Präsentationsmittel und Präsentationstechniken (56). Damit entfernt sich das Hauptkriterium der Medien von der Information: Die Präsentation ist – so Seitter – eine präkognitive Funktion der Medien und besteht in der „Ermöglichung eines Vorliegens, einer Präsenz“ in einer gewissen Äußerlichkeit (52). Die kopernikanische Revolution des Kantianismus und der Transzendentalphilosophie im Allgemeinen wird somit wieder auf den Kopf gestellt. Die Erkenntnisbedingungen werden nicht mehr im Subjekt, sondern „draußen“ unter den objektiven Tatsachen gesucht. (Raum und Zeit sind nach Seitter selbst die „minimalsten“ Medien.) Auch der epistemologische Vorrang tritt vor dem ontologischen (wieder) zurück, indem die funktionale Mediendefinition durch eine „präfunktionale“ ergänzt wird, um alle (frühere) Bedeutungen des Mediums und vor allem die topische (Medium als Umwelt) in einem umfassenden Medienbegriff zu integrieren. Damit wird es aber zugleich möglich – wenn auch von Seitter nur ansatzweise angedeutet –, einen gemeinsamen Boden\* für die technozentrische Medientheorie und für die Ökologie zu finden.

Durch die Präsentation als fundamentalmediale Funktion rückt außerdem das Phänomenale anstatt der Information in den Vordergrund. Zwar wird die funktionale Perspektive nicht verabschiedet, sofern etwas immer jemandem präsentiert wird, doch wird der Pol des Medienherstellers und Medienherrn (und damit die technologische Dimension der Medientheorie) zugunsten des Medienbenutzers abgeschwächt. Nicht zuletzt bringt das Präsentieren die Physik der Medien der Phänomenologie näher – Präsentieren ist schließlich das, was etwas zu einem Phänomen macht. Ein Unterschied besteht aber dennoch: Das Phänomen ist bei Seitter nicht mehr das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare und Zu-Tage-Liegende (Heidegger),

sondern das, was die Medien objektiv vermitteln, das, was sich (nur) *durch* die Medien und *in* diesen manifestiert, was gezeigt und aus einer Absenz hervor-gebracht (pro-duziert) wird. Die mediale Präsenzbedingung ermöglicht auch, das unkritische Seinlassen und Sich-zeigen-Lassen zur aktiven (Medien)Kritik zu verwandeln.

McLuhan legte die Medien als Auslagerungen und Ausweitungen von menschlichen Kräften (*extensions of man*) aus. Seitter übernimmt aus dieser These die Dimension der Äußerlichkeit: Jedes Medium bildet „ein Außen, eine Äußerung, eine Außenerweiterung, gegenüber den zu präsentierenden Objekten“ (172), d. h. entweder befindet es sich außerhalb des Gezeigten oder es ist zumindest ein „Supplement“ des Subjektes. Das stellt gewiss die Frage nach dem Menschenkörper als Medium, umso mehr als Seitter die Hand als erstes unter den konkreten Medien untersucht. Ist sie aber das einzige Medium des Menschenkörpers? Und die anderen Sinnesorgane, die Haut als Umhüllung und als „Mittelkörper“ zwischen dem Wahrgenommenen und dem „eigentlichen“ Wahrnehmenden (343)? Und die Innenorgane, die für den Stoffwechsel durchlässige funktionale „Medien“ sind, jedoch nicht nach außen präsentieren?\*\*\* Die „Biologie“ der Medien gibt zu bedenken, ob die Gleichsetzung des phänomenal Präsentierten mit der Äußerlichkeit nicht etwa dem Sehen verpflichtet ist und vielleicht nicht doch allen sinnlichen Präsentierungs-„techniken“ entspricht.

Präsentieren bedeutet – so Seitter – bloß vergegenwärtigen, nicht *ex nihilo* produzieren. Die Medien gründen keine Präsenz, sondern modifizieren nur die bisherige, sofern jedes Medium das Ding auf eine *bestimmte* Weise präsentiert. Im Mittelpunkt der Physik Seitters steht die Bewegung: Die Präsentation deutet auf einen Prozess des Präsentierens. Sie ist keine stete Präsenz, sondern eine jeweilige und bestimmte, die mit einer vorherigen und einer späteren Absentierung des Präsentierten gepaart ist. Oder mit Seitter: Jede Präsentation ist eine „Transpräsentierung“ (271), präsentieren bedeutet soviel wie das französische *advenir*, „ankommen“. Das hier Präsentierte ist nicht

mehr dort, das Transportmittel macht das hiesige Ding verschwinden, um es dort zu präsentieren.

Die Gegenwart bleibt somit – wie auch sonst in der Phänomenologie – im Mittelpunkt; sogar die Vergangenheit und die Zukunft werden medial (durch Dokumente, Relikte, Denkmäler, Programme usw.) präsentiert (vergegenwärtigt) und erkannt. Dieser phänomenologisch und epistemologisch (d. h. in der eigenen Erfahrung des Theoretikers) gegründete Vorrang des Gegenwärtigen rechtfertigt übrigens auch den „Anachronismus“ der Methode, die alte und neue Theorien und Leistungsformen der Medien gleichermaßen „präsentiert“ bzw. alle zur Gegenwart bringt und sie als gleichzeitig betrachtet.

Die Transpräsentierung bedeutet auch, dass jede Sache nur von einem Medium in ein anderes überwechseln kann (271). M. a. W. zeigt sich das Ding, wie es ist (und manchmal auch wie es nicht ist), immer seinem jeweiligen Sosein entsprechend. Diese (räumliche, aber auch zeitliche) Beweglichkeit (als Transfer und Transformation) stellt weiters die Frage nach der notwendigen Ergänzung der Präsentation durch Absentierung: „Wahrscheinlich hat es jede Präsentation mit Absenz zu tun, geht jedenfalls von einer bestimmten Absenz aus, um diese durch eine bestimmte Präsenz zu ersetzen.“ (169) Warum wird dann von Seitter die Medialität allein durch Präsentation und nicht durch Präsentation-Absentierung definiert? Hier spaltet sich die Physik von der Metaphysik: Trotz der metaphysischen „dialektischen“ Paarung von Präsentation und Absentierung wird das Medium physisch ausschließlich positiv, als *Leistung* der Präsentation, definiert.\*\*\* Nur wenn ein Medium in seiner Präsentationsfunktion versagt (z. B. wenn ein Apparat nicht funktioniert), d. h. nicht wenn sich das hier Präsentierte von dort absentiert, sondern wenn sich trotz dem Medium etwas (z. B. der Strom) hier absentiert, wird einem das Medium als solches bewusst. In diesem Fall, statt selbstlos oder machtlos hinter dem von ihm Präsentierten zu verschwinden, gewinnt das Medium selbst eine eigene Präsenz und entlarvt seine Macht, indem es die Vermittlung blockiert,

verhindert oder verstört. Somit verbirgt sich hinter der Mediendefinition als Präsentierungsinstanz auch eine zweite Ambivalenz: Jedes Medium kann zum Kontermedium werden (381). Das aber wird von Seitter positiv beurteilt: Eine grenzenlose Kommunikation hieße zugleich Medienlosigkeit, was auch durch die „Immediensehnsucht“ der Medienenthusiasten, als Sehnsucht nach Unmittelbarkeit, bewiesen wird (162).

Nicht nur durch solche subtile Beobachtungen empfiehlt sich die *Physik der Medien*, sondern auch durch die originale Mischung von scharfer Beobachtung und Imagination, von systematischem Willen und freien Assoziationen, durch Versuche einer begrifflichen Präzision, die überraschend in fast poetische Aperçus übergehen. Die alltäglichen Gegenstände eröffnen sich dem entfremdeten, fast un menschlichen Blick völlig neu, wie im Reisebericht eines Außerirdischen. Zudem machen die hohe Sprachreflexivität, die spielerische Lust an der Begriffsbildung, das gelegentliche Durchbrechen der Ironie in einem gründlich dokumentierten und philosophisch-grundlegenden Diskurs und „rhapsodische“ Wiederaufnahmen die Lektüre zu einem Vergnügen. Traditionsreiche Begriffe werden neu gedacht: Der Mensch ist Person nicht als Selbstzweck, sondern als Medienträger (i. S. von *persona*, die sich medial den anderen zeigt), die Transzendenz wird als Präsentation von Distantem entmystifiziert usw.

Dabei bleiben gewiss bestimmte Fragen nicht ausgespart. Zunächst ist zu bedenken, ob das Kriterium der Präsentation nicht allzu umfangreich ist, ob es nicht etwa ein Grundzug, allerdings keine zureichende Bedingung (und folglich kein Kriterium) der Medialität ist. Weiters könnte die (metaphysische) Verwicklung von Präsentation (für jemanden, an einem Ort) und Absentierung dieses Kriterium relativieren und seinen operationalen Charakter in konkreten Fällen problematisch machen.

Einer Präzisierung bedarf offenbar auch der Begriff von Material: Dieses wird ein Mal als Medium betrachtet (es bildet nicht nur eine allgemeine Medienstufe, sondern bestimmt sich auch konkret: das Wasser als Konstitutions-

material des Menschenkörpers stellt das menschliche Intimstadium oder das intrahumane Medium dar – 236) und ein anderes Mal nicht (das Material ist koextensiv mit dem Ding und als solches keine Auslagerung). Bei manchen Medien wird ein Unterschied zwischen dem Ding und dem Ding als Medium unterstellt: So besteht die Materialität der *Medien* Tisch, Stuhl, Bett und Straße aus einer heterogenen Koppelung von *Festkörpern* (der Dinge Tisch, Stuhl usw.) und dem *Luftraum* oberhalb oder vor dem Ding. (So kann nach Seitter ein Tisch nicht als Tisch dienen, wenn er keinen Luftraum über sich hat.) Dann fragt sich, ob nicht das Materielle und das Äußerliche mit einer gewissen Ungenauigkeit synonym verwendet werden. Die Medien selbst „müßten in irgendeiner Weise materiell und «äußerlich» sein“, behauptet Seitter (412); Raum\*\*\*\* und Zeit sind jedoch nicht materiell, sondern nur „äußerlich“ oder eher objektiv. Zudem wäre interessant zu untersuchen, ob die funktionale Koppelung mehrerer Medien, respektive ihre Kombinierbarkeit und „Verschachtelung“ in Kommedien, Submedien und Supramedien einen Zusammenhang mit ihrer (materiellen) Struktur der losen Koppelung hat. Und gibt es Dinge/Artefakte, die eine Funktion im Menschenleben haben, aber dennoch keine Medien sind?\*\*\*\*\* Welchen Sinn hätte sonst die Aussage, man sollte beim Haus „herausfinden, ob diese Funktionen so geartet sind, dass das Haus als Medium bezeichnet werden darf“ (154).

Und weiter: Die Medientheorie hat allgemein einen starken anthropologischen Ansatz, insofern sie sich aus der Philosophie der Technik entwickelte und als Hauptmedien die Artefakte in Betracht zog. Werden auch natürliche Stoffe und Elemente als Medien anerkannt, so stellt sich die Frage, ob sich nur die Menschen oder z. B. auch die Tiere der Medien bedienen. Z. B. sind die vier Elemente (topische) „Medien“ für alle Lebewesen. Auch die Physik des Menschen als Medium (sozusagen die „biologischen Medien“) wurde – wie bereits bemerkt – nur skizziert, ebenso die anthropologischen und kosmologischen Implikationen einer solchen Medientheorie, die (vor allem im letzten Kapitel) nur angedeutet werden.

Und schließlich: Insofern sich die philosophische Physik auf die wissenschaftliche stützt und diese Letztere gegenwärtig der Materie *allgemein* eine atomare Struktur zugrunde legt (und daher ihr *allgemein* eine lose Koppelung zuschreibt), dies ermöglicht es, dass letzten Endes jedes Ding potentiell ein Medium ist, auch wenn es in dieser Funktion (noch) nicht von der Technik entdeckt und apparativ eingesetzt wurde. Aber wäre

die Differenz zwischen Medien und Nicht-Medien auf eine graduelle, zwischen mehr und weniger Medialem reduziert, was bliebe noch von der Medientheorie als solcher?\*\*\*\*\* Die Physik der Medien ist somit eine radikale Fragestellung (ism doppelten Sinne des Wortes: als Thematisierung bzw. als Erweiterung des Gegenstandes, aber auch als Infragestellen) der Medientheorie.

Postskriptum:

*Am 28. Januar 2004 fand an der Universität für angewandte Kunst in Wien eine Podiumsdiskussion anlässlich der Buchpräsentation von »Physik der Medien« statt, an der Georg Frank, Gerhard Grössing, Frank Hartmann, Helmut Kohlenberger, Wolfgang Müller-Funk, Leonhard Schmeiser und die Rezensentin teilnahmen. Im Anschluss an diese Diskussion merkte der Autor später zu der vorliegenden Rezension unter anderem an:*

- \* Eine gute Formulierung für „Allgemein-Begriffe“, die nicht beliebt zu sein und der Ungenauigkeit Vorschub zu leisten scheinen; das müssen sie aber nicht; vielmehr zwingen sie durch die Angabe von *differentiae specifica* zu Differenzierungen.
- \*\* Innenorgane, Stoffwechsel: In unserem Inneren herrschen wieder Außenverhältnisse, Auseinander, Transportnotwendigkeiten; die Physik der Lebewesen würde dem Organismus eine spezifische Heterogenität zuerkennen: Festkörper, Hohlräume usw.; die Hohlräume sind der physikalische Kern der „Innerlichkeit“.
- \*\*\* Die Option für Präsentierung und gegen die Parität von Präsentierung und Absentierung ist eine Option, die mit dem wesentlichen Wünschen der „Medienherren“ zusammenhängt: Übergang in die technische und praktische Philosophie. Derrida würde sie als „metaphysisch“ verdächtigen. Sie hingegen nennen die Parität von Präsentierung und Absentierung „metaphysisch“. Das ist sie aber gar nicht. Die Computer operieren damit als mit zwei Zeichenatomen, die rein physisch sind. Wohl aber gilt die wiederum aristotelische Unterscheidung von deskriptiv, optativ, normativ.
- \*\*\*\* Raum ist in der Tat nur Äußerlichkeit – und als solche ein Grenzfall, Nullpunkt von Materialität
- \*\*\*\*\* Viele Dinge haben da eine Funktion, aber eben keine mediale, sondern eine andere. Differenzierung der Mittel: Produktionsmittel, Nahrungsmittel, Genussmittel ....
- \*\*\*\*\* Differenz zw. Medien und Nicht-Medien selber differenziell: professionelle und okkasionelle .... Tatsächlich oft graduell und unscharf die Unterscheidung zwischen Präsentation und Produktion. Diese Unschärfe ist gerade der Gegenstand von Medientheorie, Medienkritik ...

MĂDĂLINA DIACONU

---

***Pași spre integrare. Religie și drepturile omului în România,***  
coordonator Sandu Frunză, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2004

---

În iunie 2004, a apărut la Editura Limes volumul *Pași spre integrare. Religie și drepturile omului în România*, coordonat de Sandu Frunză. Cartea reproduce în cele trei părți ale sale expunerile și discuțiile *workshop*-ului cu același nume, care a avut loc în perioada 11-13 martie 2004 la Cluj și a fost organizat de Catedra de Filosofie Sistematică a Facultății de Istorie și Filosofie de la Universitatea „Babeș-Bolyai” și de SACRI, cu ajutorul Ambasadei Olandei în România, prin programul Matra Kap. Volumul are ca temă generală raportul și modalitățile de adecvare a diferitelor tradiții religioase și a instituțiilor acestora la lumea laică contemporană europeană, a cărei model democratic se află în continuă transformare și reajustare la noile exigențe pe care le ridică construcția Uniunii Europene. În cuprinsul cărții se pun în discuție, în special, pozițiile pe care România le-a avut, le are sau le poate avea față de problemele pe care le ridică raportul dintre religie și drepturile omului.

Structura cărții urmărește îndeaproape structura evenimentului, având trei părți, fiecare parte cuprinzând o secțiune cu comunicările participanților și o alta cu discuțiile ce au avut loc, în încheierea cărții fiind reproduse discuțiile participanților cu presa.

Volumul reușește să fixeze un moment de reflecție în fluviul dezbaterilor contemporane pe tema laic/religios. Expunerile cuprinse în această carte sunt concise, clare, informative și argumentate. Reproducerea discuțiilor care au avut loc după susținerea comunicărilor îmbunătățește înțelegerea pozițiilor susținute, conectează reflecția teoretică la problemele reale ale societății contemporane românești, prinsă în tranziția spre UE, exemplifică o dispută democratică structurată printr-un dialog argumentativ.

Opiniile adunate în această carte dovedesc capacitatea de reflecție matură a participanților, profesioniști ai diferitelor domenii culturale, civice sau juridice. Așa cum subliniază la sfârșitul volumului profesorul Aurel Codoban, câștigul cert al *workshop*-ului a fost acela al realizării unui exercițiu de comunicare și dialog sub exigența negocierii constructive, cea care caracterizează în general spiritul dezbaterilor ce privesc problemele Uniunii Europene. Volumul va prilejui cititorului întâlnirea cu tabloul unor dezbateri elegante, în care argumentarea și respectul față de partenerii de dialog este vizibil, și-l va ajuta să înțeleagă și să se informeze asupra unor probleme care îl vizează direct pe el și comunitatea din care face parte.

În prima parte a lucrării, intitulată *Aspecte teoretice privind libertatea religioasă, libertatea de conștiință și libertatea de alegere*, sunt reproduse intervențiile pe problema diversității religioase și a raportului acesteia cu statul. Profesorul Andrei Marga semnalează importanța pe care o are Universitatea în construirea raportului dintre știință, religie și filozofie și în susținerea unei societăți democratice; autorul aduce ca argumente concluziile discuției dintre Cardinalul Ratzinger și filosoful Habermas, concluzii care pledează în direcția necesității unei „interrelaționalități” între filozofie și știință pe de o parte și religie pe de alta, concluzii ce au rezultat din asumarea premiselor după care demersul singular al religiei sau rațiunii întâlnește limite care nu pot fi transgresate decât printr-o asociere a demersului celor două. Ioan Chirilă și Iuhász Tamás, prin expunerile lor ne ajută să înțelegem modul în care este privită persoana umană în biserica ortodoxă, respectiv reformată, iar Péter István ne descrie schimbarea relațiilor dintre Biserica Reformată și

Statul Român după decembrie 1989. Rezi Elek, Nicu Gavriluță, Michael Mates și Călin Săplăcan analizează conceptele de toleranță, libertate religioasă, pluralism religios, demnitate umană, și raportul lor cu realitățile lumii contemporane. Semnificația analizei acestor concepte rezultă din importanța pe care o au ele pentru o bună înțelegere a relației dintre libertatea religioasă, de conștiință și de alegere. Expunerile realizează o țesătură complexă, care oferă cititorului un cadru teoretic polimorf, iar discuțiile care le urmează se constituie într-un spectacol dialogic care lămurește aspectele teoretice și care reușește, în același timp, să producă o inserție în problemele reale. Interesul cititorului este reținut de diversitatea opiniilor, a dialogului pertinent, dar și a actualității problemelor prinse în dezbateri. Concluzia acestei prime părți este just exprimată de coordonatorul volumului: într-adevăr dezbaterile au reușit să definească un cadru teoretic al acțiunii practice în ceea ce privește relația dintre libertatea religioasă și libertatea cetățeanului, evitând neajunsul de a fi exclusiv speculative, iar a posteriori se poate observa că dezbaterile converg către concluzia că „reflecția teoretică trebuie completată cu alegerea civică și morală”.

Partea a II-a a lucrării, intitulată *Regimul juridic al cultelor din România și provocarea integrării europene*, cuprinde texte teoretice cu un caracter informativ, explicativ și critic cu privire la cadrul juridic al cultelor în lume și în România. Această parte reușește să modeleze mulțumitor asperitățile cadrului juridic, la care se face referință, prin explicații și comentarii pertinente, dar și prin exemple revelatoare, crescând accesibilitatea și înțelegerea publicului larg față de soluțiile juridice necesare. Liviu-Marius Harosa ne inițiază în cunoașterea statutului pe care îl au diferite culte religioase în statele europene, asumând ca premisă faptul că „toate sistemele juridice din Europa se bazează pe fundamentele comune ale creștinătății”, dar și

faptul că în toate aceste țări libertatea religioasă e recunoscută de stat. Concluzia sa, că: „dreptul comunitar nu trebuie să monopolizeze cultele, nu trebuie să suprimă diferențele dintre ele”, este formulată într-un registru de respect al autonomiei și identității instituțiilor, și rezultă din premisele asumate. Preotul-profesor Ioan-Vasile Leb, bazându-se pe informații actuale și dorind în mod expres să îmbunătățească informarea opiniei publice, prezintă modul în care dificultățile instituțiilor europene în a legisla clar statutul Bisericilor în cadrul UE sunt întâmpinate printr-o angajare a Conferinței Bisericilor Europene și Consiliului Conferințelor Episcopale din Europa, fixată în Charta Oecumenică (Strasbourg, 22 aprilie 2001), angajare care și-a propus ca scop declarat intervenția pentru „demnitatea persoanei umane ca și chip al lui Dumnezeu” și contribuția „împreună la concilierea popoarelor și a culturilor”. Semnatarii acceptă Charta „ca pe o obligație comună spre dialog și cooperare”, orientându-se, prin urmare, într-un demers comun, de tip ecumenic. Gabriel Andreescu ne dezvăluie necesitatea și detaliile unei legi privind regimul cultelor, lege care trebuie să aibă în vedere respectarea libertății de conștiință ca factor regulator, ne asigură conservarea demnității umane. Silviu E. Rogobete desfășoară în expunerea sa un tablou istoric și comparatist privind regimul general al cultelor în estul Europei și în special în România. El ne oferă coordonatele de interpretare a situației actuale, prin corelarea lor cu „cadrul oferit de Constituția României și de Convenția Europeană pentru Apărarea Drepturilor Omului și Libertăților Fundamentale”. Interesante și utile sub raportul informării și interpretării realităților lumii actuale românești sunt și expunerile Anei Ludușan, *Misiunea socială a bisericii*, și Nicolae-Coriolan Dura, *Religia și drepturile omului. Dreptul omului religios de a respecta și a fi respectat în România. O perspectivă ortodoxă*.

Drept concluzie a acestei părți putem cita formularea lui Liviu-Marius Harosa: „Discuțiile s-au axat pe o paletă largă de probleme referitoare la portanța fenomenului religios asupra societății românești, asupra legislației având ca obiect cultele religioase și asupra diverselor probleme punctuale ridicate de hiatusul încă neacoperit întru totul dintre protecția drepturilor omului la nivel european și aplicarea acestei protecții în țara noastră.”

Partea a III-a, intitulată *Probleme ale educației religioase. Aspecte culturale, religioase și politice ale integrării*, cuprinde aprecieri asupra problemelor de ultimă oră în ceea ce privește modalitățile de adecvare a educației religioase în școlile din România la cerințele de respectare a standardelor procesului de integrare, dar și interesante reflecții filosofice privind comportamentul și atitudinea omului contemporan față de religios și laic. Expunerile cuprinse în această parte s-au îndreptat către analiza unor modalități logice de integrare cultural-religioasă (Ioan Biriș); către interpretarea poziției bisericilor în raport cu problemele pe care le ridică, social și cultural integrarea europeană (Vasile Pușcaș); către înțelegerea transformării comportamentului cultural modern într-o lume în care atitudinile omului religios și a celui hedonist se află într-o dialectică camuflată, prin care necesitatea prezenței celui-lalt ca adversar este condiție de existență a fiecăruia (Marius Jucan); către asumarea faptului că „instituțiile nu pot să relaționeze cu indivizii decât dacă valorile pe care aceștia le afirmă sunt cele ale pluralismului generat de o societate democratică”, iar „exigențele legate de separarea public/privat trebuie să pună relațiile instituționale sub semnul laicității” (Sandu Frunză). Celelalte expuneri cuprinse în această parte au ca obiect problemele angajamentului și comportamen-

tului catolicilor în viața politică (Bogdan Cerghizan), situația Islamului în România și aportul său la crearea civilizației românești (Andi Păcurar), caracterul ecumenic pe care îl poate asigura legislația unei Europe Unite pentru religiile ei (Bogdan Baghiu), baza legislativă a educației religioase în cadrul sistemului educațional românesc (Vasile Timiș) și modul defectuos în care a fost implementată educația religioasă în școlile din România (Emil Moise). Discuțiile care completează partea a III-a dovedesc că dezbaterile privitoare la integrare și modalitățile ei de înfăptuire ar trebui să găsească un interes public mai larg, iar dialogul democratic, buna informare și reflecția critică pot duce la conservarea identității fiecărei religii, la conviețuirea caracterizată prin dialog interreligios și susținere reciprocă, cât și la relații adecvate cu instituțiile statului.

În concluzie, putem spune că această carte ne ajută să ne informăm asupra principalelor probleme ce sunt în discuție cu privire la religie și drepturile omului în România; apoi ne înfățișează un dialog bine argumentat, care ar trebui să caracterizeze în general discuțiile în spirit democratic; și în cele din urmă ne face să înțelegem că o bună soluționare a problemelor de interes public presupune un dialog constructiv și o angajare a opiniei publice. Consider că această carte se adresează unui larg segment de cititori, dar mai ales aceluia care doresc să se formeze în ceea ce privește comportamentul civic și care vor să-și dezvolte spiritul critic, atât de necesar unui spațiu democratic sănătos.

**AUREL-DANIEL BUMBAȘ-VOROBIOV**

---

Ernst Cassirer, *Aspecte ale mitului*, Editura Institutul European, Iași, 2001

---

În urmă cu trei ani, în anul 2001, Editura Institutul European din Iași a publicat pentru prima dată în limba română traducerea celebrei lucrări a lui Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, traducere realizată de Mihaela Sadovschi și Ovidiu Trăsnea. Este ciudat că această lucrare a rămas oarecum fără ecou, deoarece, constituindu-se ca o lucrare de filosofie politică, pune în discuție una dintre cele mai controversate și iraționale problematice de la începutul secolului XX: mitul ca origine a totalitarismului. În anul 1933, ca urmare a presiunilor făcute asupra sa din partea național-socialiștilor, Ernst Cassirer este nevoit să părăsească Germania, acest an marcând începutul exilului său. Profesor de filosofie la Oxford (2 ani), profesor la Universitatea din Göteborg, în Suedia (6 ani), profesor la Yale University în New Haven (3 ani) și, în cele din urmă, la New York, la Columbia University în 1944: iată traseul exilului său. Iar cartea *Mitul statului* (1946) se va naște ca urmare a îndemnului primit din partea colegilor săi de la Universitatea Yale de a descifra „sensul a ceea ce se întâmplă astăzi”.

\* \* \*

Reprezentând, fără îndoială, o contribuție importantă în domeniul simbolisticii și mitologiei politice, cartea lui Ernst Cassirer încearcă să traseze un cadru interpretativ și explicativ al fascismului. Nu încercăm, în cele ce urmează, să oferim o analiză detaliată a celor trei părți ale cărții – *Ce este mitul?*, *Lupta împotriva mitului în istoria teoriei politice* și *Mitul în secolul XX* –, ci ne vom centra atenția pe câteva aspecte subliniate de autor, care privesc natura mitului, modul în care funcționează acesta și care este tehnica miturilor politice moderne.

\* \* \*

Filosofia lui Ernst Cassirer (1874-1945), constituită preponderent ca antropologie culturală, nu a rămas, totuși, la acest stadiu. La sfârșitul vieții sale, amenințat de Holocaust, filosoful a conștientizat că are ocazia să realizeze o transformare a filosofiei sale, respectiv cotitura spre filosofia socială; mai mult, că aceasta era una favorizată de contextul social-istoric. Este vorba despre o teorie a fascismului, izvorâtă din necesitatea explicitării și înțelegerii fenomenelor care aveau loc, în primul rând, în Germania național-socialistă.

*Mitul statului* transpune problema *patologiei* simbolice – patologie dezvoltată în detaliu, anterior, în *Filosofia formelor simbolice* – la nivelul social. Încercând să ofere mai întâi o definiție a mitului – structură cognitivă, polisinteză, formă de simpatie și metamorfoză – Cassirer subliniază faptul că el nu este doar produsul unui proces intelectual, ci și expresia simbolică a celor mai profunde emoții umane. Pe de altă parte, miturile sunt dimensionate cosmic și sunt străbătute în permanență de opoziția primordială dintre sacru și profan. Miturile nu sunt însă, în mod originar, interpretări cognitive și speculative ale lumii, ci ele se originează în forme practice de viață. Miturile vor fi accesibile doar dacă sunt înțelese ca factori în cadrul acțiunilor ritualice: “Mitul este elementul *epic* în viața religioasă primitivă; ritul este elementul *dramatic*. Pentru a-l înțelege pe primul, trebuie să începem prin a-l studia pe al doilea” (p. 51).

Cea mai mare parte a cărții o constituie, de fapt, o reconstrucție a istoriei filosofiei politice, o reconstrucție a confruntării cu mitul în filosofia și istoria europeană a ideilor. Nu vom intra în detalii, ci vom sublinia doar faptul că, pentru Cassirer, epoca imediat

următoare filosofiei luminilor, romantismul, reprezintă oarecum *faza de incubație* a concepțiilor mitice despre stat., deoarece romanticii au fost aceia care au valorizat mitul. Dacă iluminiștii vedeau în mit o “monstruo-zitate”, cum afirmă Cassirer, romanticii, de exemplu Friedrich Schlegel și Schelling, vedeau mitul drept o formă legitimă de expresie a spiritului uman. Asta pentru că mitul nu este doar originea spiritului uman, ci reprezintă, de fapt, un *organon* legitim al gândirii umane. Autorul spune că mitul își dezvoltă întreaga sa forță în special în poezie. Totuși, pentru Cassirer, originile “miturilor secolului XX” nu se află în teoriile romantice, ci mai curând în “romantismul prusificat” (p. 239) al lui Thomas Carlyle. În 22 mai 1840, Thomas Carlyle a început să țină prelegeri despre eroi, despre cultul eroilor și despre eroismul în istorie – *On Heroes, Hero Worship and the Heroic in History* – fără să se bănuiască atunci ce consecințe vor avea aceste prelegeri la începutul secolului XX. Pe fondul ideilor dezvoltate de Carlyle – de exemplu, doar o elită restrânsă își poate permite privilegiul naturaleții, al spontaneității, în vreme ce ceilalți (adică plebea), trebuie să se supună voinței celor aleși, a conducătorilor înnașcuți (p. 238). “Cultul eroilor – se întrebă Carlyle – admirația prosternată, din adâncul inimii, supunere înflăcărată și fără margini față de o atât de dumnezeiască și nobilă formă a omului, nu sunt toate acestea sămburele Creștinismului?” (p. 240). Cassirer este convins că toate acestea au contribuit foarte mult la ceea ce avea să fie “marșul fascismului” în secolul XX (p. 238).

Un alt element important care poate fi regăsit în mitologia secolului XX, crede Cassirer, este teoria rasei reprezentată de Gobineau, în eseu *Despre inegalitatea raselor umane*. Ideile promovate de către acesta, și care pot fi considerate ca pregătitoare pentru mitologiile secolului XX, pot fi rezumate după cum urmează: fatalism în istorie, legitatea inexorabilă sub care este supusă istoria; rasa albă este singura care a putut să-și

construiască o viață culturală; rasa galbenă și neagră nu au o voință și o energie proprie, ele sunt doar materie moartă în mâinile stăpânilor lor, masa inertă care trebuie pusă în mișcare de rasele superioare; principiul lui fundamental: „istoria se naște numai din contactul raselor albe”! (p. 283). Acestea sunt doar câteva dintre teoriile care ascund în ele germenele sistemelor totalitare ulterioare, crede Ernst Cassirer.

\* \* \*

În aceeași ordine de idei, autorul constată o remitimare a politicii, la romantici precum Thomas Carlyle, Gobineau și Hegel, iar această remitimare a fost premisa pentru faptul că oamenii, după primul război mondial, au fost receptivi la miturile politice. Autorul pornește de la următoarea teză: societățile moderne totalitare de tipul fascismului trebuie înțelese ca acțiuni de supunere și de înfrângere a oamenilor prin mituri politice. Pentru a se ajunge însă la acest lucru, trebuie să existe anticipat profunde situații de criză. „Mitul se afirmă din plin abia atunci când omul este pus în fața unei situații neobișnuite și periculoase” (p. 342). „De fapt, mitul nu a fost niciodată învins și subjugat cu adevărat. El e mereu acolo, la pândă, în întuneric, așteptând să-i vină timpul. Și iese la iveală atunci când, dintr-un motiv sau altul, celelalte forțe ce asigurau unitatea vieții sociale își pierd din tărie și nu mai pot ține piept puterilor mitice demonice” (p. 344).

În general, miturile au fost considerate rezultatul unei activități inconștiente și un produs al imaginației. Noile mituri politice sunt însă niște constructe făcute după o anumită tehnică. Astfel, în noile mituri politice, accentul se pune pe latura magică a limbajului, cuvintele nou fabricate fiind încărcate de sentimente și pasiuni arzătoare, spune Cassirer.

\* \* \*

Pe lângă latura magică a limbajului, care este constitutivă pentru structura noilor mituri politice, Cassirer mai scoate în evidență

un aspect important: caracterul profetic. „Profeția – spune el – este un element esențial al noii tehnici de guvernare. Politicianul devine un fel de prezicător public” (p. 354). Pentru exemplificarea rolului major pe care îl joacă această tehnică a prezicerii în structura miturilor moderne, Cassirer recurge la o carte de filosofie. Este vorba despre *Declinul Occidentului* de Oswald Spengler, publicată în anul 1918. Cassirer crede că mai mult titlul cărții a fost cel care a creat succesul acesteia, titlu care „a fost o scânteie electrică ce a aprins imaginația cititorilor lui Spengler” (p. 355); în plus, cartea reprezenta expresia angoasei generale care exista la sfârșitul primului război mondial și nu este bizar faptul că opera lui Spengler a devenit una dintre lucrările fundamentale ale național-socialismului. Afirmațiile lui Spengler: „Și nu pot decât să sper că această carte i-ar putea determina pe reprezentanții noii generații să se consacre tehnicii și nu poeziei, mării și nu pensulei, politicii și nu epistemologiei. E cel mai bun lucru pe care l-ar putea face” (p. 358), lansează pentru Cassirer un mesaj cât se poate de clar: crearea lumii *noi*, nașterea unei lumi culturale ca act mistic. Deși Spengler n-a simpatizat cu mișcarea nazistă, cartea lui a fost receptată ca o profecie, fiind străbătută de ideea unui destin implacabil, idee care, de altfel, se regăsește în aproape toate mitologiile lumii.

\* \* \*

Cassirer caracterizează miturile politice moderne sub patru aspecte.

În primul rând, limbajul, ca *formă simbolică*, reunește în sine două funcții importante. Pe de altă parte, el permite o prezentare descriptivă a stărilor de fapt. Pe de altă parte, el este în permanență un mijloc de expresie emoțională și afectivă. Miturile politice moderne exploatează funcția emotivă a limbajului. Ele vorbesc limba afectelor și le manipulează, blocând și slăbind posibilitatea analizei raționale.

În al doilea rând, miturile nu sunt doar explicații ale lumii, povestiri despre originea lumii, ci ele funcționează mai mult în

cadrul unor acțiuni ritualice. Ritualizarea vieții cotidiene a fost o trăsătură a Germaniei naziste, observă autorul. Miturile politice moderne creează comunități ale sentimentului și nu comunități de voință, determinate prin rațiune.

În al treilea rând, eficiența miturilor se bazează pe instituirea unei valori supreme, care este, fără îndoială, un ecou al opoziției dintre sacru și profan. Această valoare supremă poate fi o rasă, un popor, o națiune sau un popor definit etnic. În orice caz, această valoare nu poate fi demonstrată prin argumentare rațional discursivă.

În ultimul rând, miturile politice moderne au la bază o concepție fatalistă a istoriei. Doar pe fondul unei astfel de convingeri, profeciile și figurile conducătorilor devin posibile.

\* \* \*

Cartea lui Ernst Cassirer, prin structura sa și prin multiplele elemente teoretice pe care le conține, reprezintă o analiză originală. În același timp, se poate spune că ea constituie un avertisment, deoarece autorul este convins de invulnerabilitatea și impene-trabilitatea mitului la argumente raționale. Miturile nu mor, *funcția mitică* poate îmbrăca diferite forme în funcție de specificitatea fiecărui context. Iată de ce recuperarea și înțelegerea trecutului devine cu atât mai importantă, cu cât riscurile reînvierii *gândirii mitice* continuă să existe: „Monștrii mitici nu au fost definitiv învinși. Ei au fost folosiți la crearea unui nou univers și mai supraviețuiesc încă în această lume. Puterea mitului a fost ținută în frâu și îngenunchiată de forțe superioare. Și câtă vreme aceste forțe intelectuale, etice și artistice sunt vii, mitul este împlânzit și încătușat. Dar în clipa în care încep să-și piardă puterea, ajungem iar la haos. Gândirea mitică începe apoi să reînvie și să invadeze întreaga viață culturală și socială a omului”. Aceste afirmații au fost făcute de către Cassirer în anul 1945. Acum, la mai mult de o jumătate de secol, riscul *reînvierii gândirii mitice* continuă să existe.

ADRIANA POP

## Cum poate fi masacrat cel mai important filosof clasic: Immanuel Kant

Cele două secole care au trecut de la moartea lui Immanuel Kant (1724-1804) au creat în jurul operei sale instituții concepute să o editeze, traducă și interpreteze la un înalt nivel de profesionalism, care a impus anumite exigențe de traducere și interpretare ce trebuie respectate spre a asigura valoarea științifică a acestei activități. Așadar, în zilele noastre traducerea operei lui Kant nu se mai face după orice ediție, ci numai după ediția standard, a cărei paginație trebuie marcată în marginea exterioară a paginii, spre a putea urmări conformarea sa cu originalul; aceasta este ediția Academiei din Berlin, fostă prusacă: *Kants Gesammelte Schriften*, Berlin, 1902. Traducerea recentă a lucrării lui Kant *Religia în limitele rațiunii pure*, realizată de R.G. Pârveu, Colecția φ coordonată de Sorin Vieru, București, Humanitas, 2004, nu a auzit încă de aceste exigențe (a folosit ed. Philipp Reclam Jun, 1974), nici nu a luat în seamă traducerile de acest fel din ultimul deceniu apărute în cultura românească, ce i le-ar fi putut aduce la cunoștință. Și dacă nu a auzit de acest detaliu, nu și-a imaginat nici că față de clasici noi trebuie să ne manifestăm respectul, să le redăm întocmai fondul de idei și modul de exprimare și să nu ne erijăm în co-autori ai textului (să nu excludem sau să introducem termeni). Deși se prezintă ca o ediție de popularizare, lipsită de aparatul critic necesar unei bune înțelegeri a textului, lucrarea în discuție nu ar trebui să se considere absolvită de exactitatea datelor pe care le prezintă. Ea anunță prima publicare a originalului în 1792 când, de fapt, este 1793. În puținele rânduri scrise despre această lucrare și plasate pe coperta a patra, traducătorul menționează, pe baza unor idei extrase din Prefața lui Kant la prima sa ediție, dar interpretate trunchiat, că „morală poate exista

foarte bine și fără ideea unei ființe supreme”. Or, ideea de Dumnezeu este una dintre cele mai frecvent abordate de Kant, chiar și în *Critica rațiunii pure* care are un specific cognitiv, unde ea provoacă rațiunea umană în a patra antinomie a rațiunii pure, apare ca ideal transcendental, ca idee transcendentală, ca obiect transcendental și este prezentă în argumentul transcendental. În *Religia*, Dumnezeu este ființa morală, față de care ființa umană are de îndeplinit datorii la fel de stricte ca față de legea morală. De aceea, analogia dintre cele două forțe – legea și ființa primă – este evidentă. De aici ne putem da seama că traducătorul nu a înțeles bine mesajul textului, fapt care se răsfrânge și asupra unor termeni pe care nu îi redă corect în limba română. De acest gen sunt: *Begriff* = „concept”, trad. ocazional „idee”; *Tat* = „faptă”, trad. „acțiune”, *Hang[el]* = „tendință”, trad. „aplecare”, *Triebfeder* = „îmbold”, trad. „resort”, *Bestimmungsgrund* = „temei determinant”, trad. „mobil”, *Willkür* și *freie Willkür* = „liber arbitru”, și altele, după cum va reieși din exemplele de mai jos. Dar una dintre cele mai neprofesioniste greșeli este chiar cea din titlu, al cărui original sună: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, așadar corect era *Religia doar în limitele rațiunii*, spre deosebire de religia revelată, care nu face obiectul acestei lucrări. „Rațiunea pură” este desemnată de Kant prin *reine Vernunft*. De-a lungul timpului, traducătorii acestei lucrări nu au echivalat niciodată pe *bloße Vernunft* cu „rațiune pură”, ci cu: „mere reason” (A. Wood și G.di Giovanni, Cambridge, 1998), „semplice ragioni” (V. Cicero, Milano, 1996), „simple raison” (A. Philonenko, Paris, 1986). Și ei au procedat astfel, pentru că textul lui Kant despre religie nu cuprinde numai concepte pure, ci și

fapte istorice. Aceste greșeli terminologice, dintre care cele mai multe au echivalente standard în literatura de specialitate se combină cu greșeli de înțelegere a textului. Vom oferi câteva exemple din mulțimea acestora: 1) p. 42 (Pârveu): „...prin conceptul de aplecare se înțelege un mobil subiectiv al liberului arbitru”; p. 31 (Akad.): „... versteht man unter dem Begriffe eines Hanges einen subjektiven Bestimmungsgrund der Willkür”; ar fi trebuit să se spună că prin conceptul de **tendință** se înțelege „un temei determinant subiectiv al liberului arbitru”, dat fiind că prin „mobil” Kant înțelege altceva, și anume un principiu material al dorinței. 2) p. 99 (P.): „această vină nu poate fi anulată de altcineva, căci ea nu este o obligație *transmisibilă*...ci este *cea mai personală culpă*”; p. 72 (A.): „Diese... Schuld... nicht von einem andern getilgt werden kann; denn sie ist keine *transmissible* Verbindlichkeit...sondern sie ist *die persönlichste aller* Schuldigkeit”. Aici Kant se referă la vina originară, pe care o consideră cea mai personală **obligativitate** a omului, întrucât este anterioară oricărui bine pe care l-ar fi putut face. În plus, „obligativitatea”, *Verbindlichkeit* este capacitatea de a exercita constrângerea sau „obligația”, pe care Kant o desemnează prin *Obliegenheit* sau *Schuldigkeit*, distinctă de *Nötigung*, „obligarea”. 3) p. 142-43 (P.): „*Credința religioasă pură* este...singura capabilă să stea la baza unei biserici universale, pentru că este o credință întemeiată pe rațiunea pură și poate fi împărtășită oricui, ca să se convingă de ea, pe când o credință istorică, întemeiată doar pe fapte, nu-și poate întinde influența decât pînă acolo unde izbutesc să ajungă – în funcție de împrejurările epocii și de condițiile locului – informațiile raportate la facultatea de a-i judeca gradul de credibilitate”; p. 103 (A.): „*Der reine Religionsglaube* ist zwar der, welcher allein eine allgemeine Kirche gründen kann; weil er ein bloßer Vernunftglaube ist, der sich jedermann zur Überzeugung mitteilen läßt; indessen daß

ein bloß auf Facta gegründeter historischer Glaubensein Einfluß nicht weiter ausbreiten kann, als so weit die Nachrichten, in Beziehung auf das Vermögen, ihre Glaubwürdigkeit zu beurteilen, nach Zeit und Ortsumständen hingelangen können”. Or, Kant spune că întrucât ea este „o simplă credință rațională, ea poate fi comunicată tuturor prin convingere; în timp ce o credință istorică...nu își poate extinde influența dincolo de informațiile care îi pot fi furnizate facultății de judecare, în raport cu împrejurările de timp și de loc”. 4) p. 145 (P.): „...dacă e să răspundem într-o manieră universal valabilă pentru orice om, *privit numai ca om*, la întrebarea cum vrea Dumnezeu să fie venerat, nu avem îndoieli asupra faptului că legislația voinței sale n-ar fi pur *morală*”; p. 104 (A.): „wenn also die Frage: wie Gott verehrt sein wolle, für werden soll, so ist kein Bedenken hierüber, daß die Gesetzgebung seines Willens nicht sollte bloß *moralisch* sein”. Kant se referă aici la modul de legiferare a voinței (nu la o „legislație”, de care voința nu dispune); această legiferare morală este singura universală și este pusă în opoziție cu cea statutară ce presupune o revelație și este doar contingentă; așadar, trebuie să se spună că legiferarea voinței „nu trebuie să fie decât *morală*”, iar nu că „n-ar fi pur *morală*”. 5) p. 211 (P.): „Despre buna și proasta slujire sub domnia principiului Binelui sau Despre religie și preoțime”; p. 151 (A.): „Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips, oder von Religion und Pfaffentum”. Aici nivelul terminologic lasă de dorit, fiind vorba: despre serviciul divin și despre pseudo-serviciul divin...sau despre religie și cler. 6) p. 228 (P.): „Religia creștină ca religie propovăduită”; p. 163 (A.): „Die christliche Religion als gelehrte Religion”. În acest capitol Kant vorbește despre învățăturile transmise de religie care constituie o operă de erudiție; așadar, el analizează religia creștină și ca pe o „religie erudită”. 7) p. 262 (P.): „Despre firul călăuzitor al conștiinței morale

în problemele credinței”; p. 185 (A.): „Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen”. Menționăm că în această lucrare Kant folosește alternativ cei doi termeni ce desemnează conștiința – *Bewußtsein* și *Gewissen*, dându-i o frecvență mai mare celui de-al doilea. *Bewußtsein* caracterizează nivelul inferior al moralității, pe când *Gewissen* este conștiința filosofică. Așadar traducătorul greșește când îl echivalează pe cel din urmă - numai în § 4 ce poartă numele menționat - cu „conștiința morală”, iar în restul textului cu

„conștiință”. Aceste exemple sunt menite să atragă atenția asupra responsabilității pe care trebuie să și-o asume în zilele noastre, atât traducătorul cât și editorul unui clasic, când nu ne mai putem întoarce în anul 1924, când C. Rădulescu-Motru a dar prima versiune prescurtată a *Religiei*; și acest fapt trebuie avut în vedere cu atât mai mult cu cât integrarea în Europa ne impune și alinierea la standardele științifice și culturale europene.

RODICA CROITORU

---

## Carte de filosofie la Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca 2003-2004

---

### **Baumgarten, Alexander**

1. *Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei*, colecția “Seminar. Filosofie”, cu o prefață de Anton Adămuț, Iași, Editura Polirom, 2003.
2. William Ockham, *Despre universalii*, Iași, Editura Polirom, 2004, (traducere).
3. Plotin, *Enneade I-II*, București, Editura IRI, 2003 (traducere și comentarii de Alexander Baumgarten, Liliana Peculea, Vasile Rus și Gabriel Chindea).

### **Calbaza Ormenișan, Mirela**

1. *Identitate și multiculturalitate la Mircea Vulcănescu* în Ion Copoeru, Nicoleta Szabo (Eds.), *Beyond Identity. Transformations of the Identity in a (Post)-Modern World*, BHS Publishing House, Cluj-Napoca, 2004.

### **Cioc, Emilian**

1. Jean Luc Nancy, *Experiența libertății*, Cluj-Napoca, Editura Idea (traducere).

### **Chindea, Gabriel**

1. Plotin, *Enneade I-II*, București, Editura IRI, 2003 (traducere și comentarii de Alexander Baumgarten, Liliana Peculea, Vasile Rus și Gabriel Chindea).

### **Codoban, Aurel**

1. *Amurgul iubirii. De la iubirea pasiune la comunicarea corporală*, Cluj-Napoca, Editura Idea, 2003.
2. *Filosoful (religiilor) ca „magician”*, în: Ioan Petru Culianu, *Omul și opera*, volum coordonat de Sorin Antohi, Iași, Editura Polirom, 2003.
3. *Vilém Flusser. Pentru o filosofie a fotografiei*, Cluj-Napoca, Editura Idea Design & Print, 2003 (traducere).
4. Boris Groys, *Despre nou. Eseu de economie culturală*, Cluj-Napoca, Editura Idea Design & Print, 2003 (traducere).

**Copoeru, Ion**

1. Ion Copoeru, Nicoleta Szabo (Eds.), *Beyond Identity. Transformations of the Identity in a (Post)-Modern World*, BHS Publishing House, Cluj-Napoca, 2004.
2. Ion Copoeru, Mădălina Diaconu, Delia Popa (Eds.), *Person, Community, and Identity*, BHS Publishing House, Cluj-Napoca, 2003, 350 p.
3. Cheung Chan-Fai, Ivan Chvatik, Ion Copoeru, Lester Embree, Julia Iribarne and Hans Rainer Sepp (Eds.), *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*, Web-Published at www.o-p-o.net, 2003.

**Drăghici, Virgil**

1. *Logică și adevăr. O expunere topo-logică a tematicii la E. Husserl și M. Heidegger*, Cluj-Napoca, Editura "Casa Cărții de Știință", 2003, 160 p.

**Frunză, Mihaela**

1. *Fețele toleranței*, Iași, Editura Fundației Axis, 2003 (coordonator).
2. Susan Gal, Gail Kligman, *Reproducerea diferențelor de gen*, Cluj-Napoca: EFES, 2003 (traducere).
3. *Ideologie și feminism*, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2004.

**Frunză, Sandu**

1. *Fundamentalismul religios și noul conflict al ideologiilor*, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2003.
2. *Pași spre integrare. Religie și drepturile omului în România*, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2004.

**Gligor, Mihaela**

1. Mac Linscott Ricketts, *Rădăcinile românești ale lui Mircea Eliade. 1907-1945.*, București, Criterion Publishing, 2004 (traducere).

**Király, Ștefan-Sighismund**

1. *A halál és a meghalás tapasztalata. (Experiența morții și metafizica)* Közdk 2. Könyvkiadó. Budapest 2003, 168 p. (Ediție completată).
2. *József Attila és a hermeneutika, Avagy: túl a "konferencián"...*(Atilla József și hermeneutica, sau dincolo de "conferință...") In: **Kalligram**, Bratislava. 2003/ 11, p. 106-117.

**Maftai, Ștefan-Sebastian**

1. *Ideologie și angajare. Relevanța social-politicului în arta modernă* (colaborare la volum colectiv) în: *Artă, comunitate și spațiu public. Strategii politice și estetice ale modernității* (coordonatori: Dan-Eugen Rațiu, Ciprian Mihali), Cluj-Napoca, Editura „Casa Cărții de Știință”, pp. 65-74, 2003.
2. *Aristotel, Retorica*, Editura IRI, București, 2004 (Note și comentarii).
3. Zittel Claus, *Figuri ale autosuprimării la Nietzsche*, Editura „Casa Cărții de Știință”, 2004 (traducere din limba germană de Ștefan-Sebastian Maftai).

**Marga, Andrei**

1. *Bildung und Modernisierung*, Cluj, University Press, 2003.
2. *Filosofia unificării europene*, ediție adăugită și definitivă. Cluj-Napoca: EFES, 2003.
3. *Religia în era globalizării*, Cluj-Napoca, EFES, 2003.
4. *University reform today*, Cluj-Napoca, University Press, 2003.
5. *Introducere în teoria argumentării și metodologie: (lecții pentru studenții Facultății de Științe Politice și Administrație publică și studenții Facultății de Studii Europene)*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2004.

**Mihali, Ciprian**

1. *Artă, comunitate, spațiu public. Strategii politice și estetice ale modernității*, Casa „Cărții de Știință”, Cluj-Napoca, 2003, (coordonator).
2. *Anarhia sensului. O fenomenologie a timpului cotidian*, Cluj-Napoca, Editura Idea, 2004.
3. Michel Foucault, *Biopolitica și medicina socială.*, Cluj-Napoca, Editura Idea, 2004 (traducere).

**Muscă, Vasile**

1. *Vârsta rațiunii. Ipostaze ale filosofiei iluminismului*, București, Editura IRI, 2003.
2. *Permanența idealismului german. Studii și eseuri privind idealismul german*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2003.
3. *Spusul și de nespusul. Meditații, însemnări, aforisme*, Cluj-Napoca, Editura „Biblioteca Apostrof”, 2003.
4. *Lumile și trecerile lui Eminescu*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2004.

**Petreu-Vartic, Marta**

1. *Filosofia lui Caragiale*, București, Ed. Albatros, 2003.
2. *Generația '27 a fost bolnavă nu de legionarism, ci de extremism*, în *Antememorii 3*, interviuri și confesiuni, București, Editura Fundației Pro, 2003.
3. *Un trecut deocheat sau „Schimbarea la față a României”*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, București, Editura Institutului Cultural Român, 2004.
4. *Conversații cu...*, București, Editura Universal Dalsi, 2004.

**Pop, Adriana**

1. *Ernst Cassirer. Filosofia Luminilor*, Editura Paralela 45, 2003 (traducere).
2. *Friedrich Hebbel. Pictorul /Der Maler*, ediție bilingvă, 2003 (traducere).
3. *Immanuel Kant. Scrisori din anii de tăcere (1770-1788)*, traduceri de Lia Baltador, Mihai Andrei Todoca și Adriana Pop. Studiu introductiv și note de Adriana Pop, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2004.

**Rațiu, Dan**

1. *Artă, comunitate, spațiu public. Strategii politice și estetice ale modernității*, Cluj-Napoca, Editura „Casa Cărții de Știință”, 2003, (coordonator)
2. "A murit arta? Interogații contemporane asupra statutului artei", în: George Buș (coordonator), *Experiență umană, imagine artistică, creativitate vizual-plastică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2003, pp.195-208 (400 p.)

**Tonk, Márton**

1. *Bevezetés a középkori filozófia történetébe*, Oradea, Editura Partium, 2004.
2. *Forráskutatások a magyar nyelvű filozófiai irodalom területén*, in: *Partiumi Egyetemi Szemle* 2003/2, 250-279.
3. *A kantianizmus magyar recepciójának történetéből*, in: Mester Béla-Perecz László (szerk.): *Közelítések a magyar filozófia történetéhez*, Budapest, Editura Áron, 2004. 250-279.