STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI

PHILOSOPHIA

1/2017

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

PHILOSOPHIA

1/2017
June

https://studiaphilosophia.wordpress.com/
http://studia.ubbcluj.ro/serii/philosophia/index_en.html
Contact: copoeru@hotmail.com

EDITORIAL BOARD STUDIA UBB PHILOSOPHIA

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

EDITORIAL BOARD:

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

EDITORIAL COMMITTEE:

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

YEAR **Volume 62 (LXII) 2017**
MONTH **APRIL**
ISSUE **1**

PUBLISHED ONLINE: 2017-04-15
PUBLISHED PRINT: 2017-04-30
ISSUE DOI:10.24193/subbphil.2017.1

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
PHILOSOPHIA
1

STUDIA UBB EDITORIAL OFFICE: B.P. Hasdeu no. 51, 400371 Cluj-Napoca, Romania,
Phone + 40 264 405352, Email: office@studia.ubbcluj.ro

CONTENT – SOMMAIRE – INHALT – CUPRINS

DOSSIER: JUDGES AND JUSTICE. THE ROLES OF JUDGES IN A (POST-TRANSITIONAL) DEMOCRACY: PHILOSOPHICAL AND JURIDICAL PERSPECTIVES
(Coordinators: Ion COPOERU and Andrea Annamaria CHIŞ)

ANDREA-ANNAMARIA CHIŞ, ION COPOERU, *Coordinators Foreword: Judges and Justice. The Roles of Judges in a (Post-Transitional) Democracy: Philosophical and Juridical Perspectives* 5

MONIQUE CASTILLO, La judiciarisation, une solution et un problème / Judicialisation, a solution and a problem 9

DIANA RICHARDS, ANDREI DECU, Social Cooperation within Virtual Worlds. Old Social Phenomena Emerging in New Environments 23

JEAN-JACQUES SARFATI, Entre idéal, éthique et loi: l'équité / Equity Between Ideal, Ethics and Law 49

ROXANA DAN, Le rôle social du juge / The Social Role of the Judge 63

ION COPOERU, ANDREA-ANNAMARIA CHIŞ, Transcendent Justice? Legal and Philosophical Perspectives 69

VARIA

LURCZA ZSUZSANNA, "Untimeliness" and De-(con)struction. Footnotes to Nietzsche and Derrida 81

ALEXANDRA NOEMINA CÂMPEAN, *Le Rite* (1969) d'Ingmar Bergman: l'acteur-comme-acteur entre l'*Anagnorisis* et la fragilité de l'identification / Ingmar Bergman's The Rite (1969): the Actor-as-Actor between *Anagnorisis* and Fragility of Identification 115

ALEXANDER BAUMGARTEN, « La question de Jérôme ». Notes concernantes la structure littéraire du traité *De Divina Omnipotentia* de Pierre Damien / "The Question of Hieronymus". Notes on the Literary Structure of the Treatise *De divina omnipotentia* by Peter Damianus 127

RADU SIMION, A Reflection upon "Walden": Ecological and Moral Consciousness in a New Light 157

BOOK REVIEWS

Alexandra Roux, *L'ontologie de Malebranche*, Paris: Editions Hermann, 2015 (CLAUDIU GAIU) 173

Georges Chapouthier, *Kant et le chimpanzé. Essai sur l'être humain, la morale et l'art*, Paris: Belin, 2009 (ANA BAZAC) 183

Issue Coordinators: Ion COPOERU and Andrea Annamaria CHIŞ
Publishing Date: April 2017

STUDIA UBB. PHILOSOPHIA, Vol. 62 (2017), 1, pp. 5-7
(RECOMMENDED CITATION)

JUDGES AND JUSTICE.
THE ROLES OF JUDGES IN A (POST-TRANSITIONAL) DEMOCRACY: PHILOSOPHICAL AND JURIDICAL PERSPECTIVES

ANDREA-ANNAMARIA CHIŞ[*], ION COPOERU[**]

This dossier aims at contributing to the debate concerning the role of judges and courts in democratic states. While the American researchers have approached this topic many decades earlier, the role of judges and courts as political actors emerged recently in Europe. In Romania, this perspective is very rarely considered. However, this dossier has no intention to provide an overview of the investigations that have been done or that are pending.

When they invited philosophers and jurists to the international workshop "Judges and justice", which took place in Cluj-Napoca on May 18th, 2016, the co-conveners had in mind a particular approach of the topic, namely that of justice. The guiding idea of the workshop was that judges in a democratic society are called to do justice. That does not mean that other topics, such as the analyses of the effects of judicial action, legal interpretation, rights and rule of law and so forth, are less relevant.

We basically agree with Brian Leiter when he says that

> "A serious discussion about the roles of judges in democracies has to be *realistic* both about judges and about democracies. It has to acknowledge what judges really do and how democracies actually function, and it has to be clear about what judges can do against those backgrounds."[1]

[*] *Faculty of Law, Babeş-Bolyai University, 11, Avram Iancu Str., Cluj-Napoca, Romania. Email: andrea.chis@yahoo.com*

[**] *Centre for Applied Philosophy, Babeş-Bolyai University, 1, M. Kogalniceanu Str., 400084 Cluj-Napoca, Romania. Email: copoeru@hotmail.com*

[1] *https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2935415*, pp. 4-5.

However, assuming that judges and the judicial system in its entirety have a decisive role in delivering justice or in making a society more just does not mean, in our view, that we place ourselves on the territory of "moralizing phantasies."[2] It was not our intention to defend a certain philosophical claim, but to bring together, philosophers and practitioners of law in a common reflection on the goal of this particular activity which is that of judging in a court of law. The term "justice" is not meant, therefore, to separate us in arguing about some abstract meaning, but to bring to light what the professional behaviour of judges has (and should have) in view at any time: settling disputes in a just way.

Therefore, the use of the term "justice" has to be seen here not as an indication of the fact that we acknowledge the existence of a moral principle in the law – in fact, we do, but this is not the issue here –, but as a way to find a point of convergence between what judges do (and think they do) and what society expects from them. What it is at play here is a certain idea of collaboration. The act of justice generally requires a broad collaboration between various actors, each of them being attached to the meaning and the importance of their position. Moreover, in a post-transitional democracy, for which the danger of authoritarianism is still effective and the pressure on the judiciary is enormous, "participating in a joint institutional project"[3] is of utmost importance for the judges. That requires a special attention to the values intrinsic to the work of the judges and the need to define, to keep in mind and to serve the public good.

The dossier is opened by **Monique Castillo** (Université Paris-Est), who put the work of the judge in a larger context. She discusses the phenomenon of judiciarization, which has been seen so far either as ~~is~~ an irreversible one (a structural trait of postmodern democracies) or as a sign of a crisis of the European society. Both solution and problem, judiciarization is the product of a society which is not able to counter its atomization. She concludes that, in order to disperse the feeling that democracy is a regime that is waging war on itself, we have to rely on our legal culture, which defends a particular vision of common life based on individual freedom, seen as a shared value. By no means should judiciarization lead to separation.

In their paper, **Diana Richards** (University College London) and **Andrei Decu** (Polytechnic University of Bucharest) are studying an "old social phenomenon emerging in new environments": social cooperation within virtual worlds, as it unravels in the area of

[2] Idem, p. 6.
[3] Kyritsis, *Shared Authority,* p. 70.

justice. They bring forward the main reasons for which the virtual worlds provide a playground for social engineers, legal researchers and philosophers and conclude that this territory's faith is yet undecided but the debates hold a great importance for the future of the judiciary.

In the view expressed by **Jean-Jacques Sarfati** (Université Paris Dauphine), equity should be the fundamental value of post-modernity. However, it cannot become a reality unless it is applied by an elite which is able to retrieve the support of the people and of the intellectuals. From this standpoint, equity must be a concrete reality and at work. Without equity, we are in a deadlock; yet everyone feels that justice beyond the application of the norm remains essential and necessary.

Asking herself about the social role of the judge, **Roxana Dan** (Cluj-Napoca Court) finds that the primary task that a judge has in the process of his activity is to interpret the law according to every single given case. In her paper, she reflects upon the limits that a judge encounters in the process of interpretation, in particular regarding the question whether the law can be construed according to the social context contemporary with the judge. The interpretation of pre-established norms, the author concludes, cannot be limited to a purely passive application of general and abstract rules to particular cases; it always presupposes a part of innovation. The judge then becomes a sort of rival of the legislator, which engenders a real, if not inescapable, risk of arbitrariness.

Finally, **Ion Copoeru** and **Andrea-Annamaria Chiş**, both from Babeş-Bolyai University from Cluj-Napoca, use the perspectival view on justice in order to accommodate the transcendent view on justice to the adversarial practice of justice. They defend the idea that, before seeing justice as an administered process, it has to be seen in itself. Through a series of reflections upon the procedural aspects as they are operating in the Romanian judiciary, they show how the plurality of perspectives tends to converge and finds its resolution in the rule of law and Modern democracy.

STUDIA UBB. PHILOSOPHIA, Vol. 62 (2017), 1, pp. 9-21
(RECOMMENDED CITATION)
DOI:10.24193/subbphil.2017.1.01

LA JUDICIARISATION, UNE SOLUTION ET UN PROBLÈME

MONIQUE CASTILLO[*]

ABSTRACT. Judicialisation, a Solution and a Problem. One of the significant disputes regarding the phenomenon of judiciarisation is to know if it is an irreversible one, i.e. if it is a structural trait of postmodern democracies, or only a sign of a crisis of the European society. In the latter case, it would be the product of a society that is not able to counter its atomization due to individualism and ends in devouring the collective institutions.

Keywords: *judiciarisation. individualism. political culture. democracy. citizenship*

RÉSUMÉ. L'une des questions qui divisent les esprits à propos de la judiciarisation est de savoir s'il s'agit d'un phénomène irréversible, caractéristique des démocraties postmodernes, ou s'il s'agit d'une crise de civilisation, la civilisation européenne ne sachant plus résister à un individualisme atomisant qui finit par dévorer les institutions collectives.

Mots-clés: *judiciarisation. individualisme. culture politique. victimisme. république. démocratie. citoyenneté.*

Introduction

Quand on parle de judiciarisation, on désigne à la fois une pratique du droit et un phénomène de société, puisque l'extension grandissante du recours au droit correspond à un comportement nouveau du public vis-à-vis des litiges et conflits qui émaillent la vie collective. La principale question qui divise les esprits est celle de savoir s'il s'agit d'un phénomène irréversible qui serait caractéristique des démocraties postmodernes ou s'il s'agit d'une crise de société et même de civilisation, la civilisation européenne ne sachant plus résister à un individualisme atomiste qui finit par dévorer

[*] *Université Paris-Est 61, Avenue du Général de Gaulle, 94010 Créteil Cedex, France. Email: monique.castillo77@gmail.com*

les institutions collectives. L'affaire d'Uzbin[1] a intensifié la problématique et l'a portée comme jamais sur la place publique. Jusqu'ici, l'hôpital, puis l'école, avaient été touchés ; quelques illustrations commerciales remarquables avaient également attiré l'attention des medias ; mais, avec la mise en cause de l'armée, il fallait bien affronter le cœur du problème : avait-on affaire à une crise du lien entre l'armée et la nation révélatrice d'un profond délitement du lien social ? Ou bien s'agissait-il une étape de plus dans la banalisation d'un processus qui touchera désormais tous les individus, à tous les âges et dans l'ensemble de leurs relations au monde, affectives, familiales et professionnelles ?

Mon approche introductive s'efforcera de **cerner** la nature et le niveau des argumentations, afin **d'**éviter un certain nombre de confusions ; pour introduire le problème, en effet, il convient de commencer par écarter les malentendus.

Plusieurs types d'argumentation sont utilisés pour faire approuver ou craindre la judiciarisation de la société :

- Le premier type d'argument est pragmatique : il incite chaque profession à se conformer à une orientation jugée désormais irréversible de la vie sociale pour s'en accommoder et en faire un facteur de professionnalisme. Donnant la parole aux juristes, j'examinerai les raisons et aussi les limites de ce pragmatisme.

- Le deuxième type d'argumentation est politique : il considère qu'une nouvelle étape de la vie démocratique se profile et que l'individualisation des plaintes marque une priorité de la société civile sur l'Etat. On s'interrogera sur l'ambivalence du rapport à la démocratie que secrètent ces considérations.

- Le troisième type d'argumentation est d'ordre culturel : donnant la parole aux soldats, on pourra entendre la vitalité d'une certaine Idée de la république, au-dessus des partis et des jeux de pouvoir.

I Raisonnement pragmatique

Commençons par examiner l'argumentation pragmatique. Chacun peut affirmer qu'il est normal que toute personne, morale ou physique, soit soumise aux règles de droit. Pour comprendre la spécificité de ce qu'on appelle la judiciarisation de la société, il faut commencer par faire une distinction entre *juridiser* et *judiciariser*.

1) Juridiser/judiciariser

Le justiciable qui porte un litige devant les tribunaux procède à un usage technique du droit : il use du droit comme d'un moyen d'atteindre une fin, la fin qu'il recherche étant d'obtenir satisfaction par une réparation et/ou une condamnation ;

[1] Le 18 août 2008, dix soldats français sont tués dans une embuscade en Afghanistan. Plusieurs parents portent plainte pour « mise en danger délibérée de la vie d'autrui ».

un exemple : ma voiture a été volée, je demande qu'elle me soit restituée et qu'on me dédommage des frais occasionnés par son manque. Il s'agit de régler des rapports entre deux personnes privées. Mais ce qu'on appelle aujourd'hui la judiciarisation de la société suscite un nouveau type de questions : peut-on traiter les relations qui existent dans une institution publique *comme des relations entre personnes privées* ? Un exemple suffit pour sensibiliser au problème : un parent d'élève veut porter plainte pour une mauvaise note ; il ne regarde plus le professeur comme une compétence publique agissant avec la déontologie liée à son statut, mais comme un personnage qui transporte dans son métier ses vices privés. Cet exemple suffit à montrer que *le recours au droit dans le cadre de la judiciarisation comporte un aspect symbolique très fort qui déborde une simple fonction technique.*

C'est pourquoi il faut distinguer entre « juridiser » et « judiciariser »[2]. « Juridiser », c'est mettre en accusation un individu qui a commis une faute (un soldat ivre qui tue un camarade, par exemple ; un professeur qui use de son pouvoir pour séduire un adolescent ; un médecin qui distribue de la drogue etc.) ; c'est une application classique du droit : il est tout à fait normal de juridiser ce qui concerne le respect des règles qui rendent possible la vie commune ; personne n'échappe à la loi qui vaut pour tous. Mais « judiciariser » a une signification sociale et culturelle autant que juridique : c'est un recours systématique à des solutions juridiques à défaut de solutions sociales, familiales ou professionnelles : mettre en accusation un régime alimentaire qui a échoué, c'est récuser la compétence du médecin qui est fondée sur son savoir ; mettre en accusation un pompier qui n'a pas réussi à sauver une vie, c'est ne plus croire en son dévouement etc.

La « régulation sociale », c'est, ou c'était, le fait que la confiance dans le savoir-faire, l'honnêteté et l'impartialité des professionnels évite les conflits ou bien sert à les régler à l'amiable. La vie familiale elle-même n'est pas à l'abri de la judiciarisation : si un adolescent a confiance dans le jugement de son père, il acceptera l'interdiction de regarder la télévision à la veille d'un examen, mais il peut arriver que des relations familiales dégradées conduisent à le faire condamner pour abus de pouvoir ; il est arrivé qu'un père, ayant perdu confiance en son autorité, appelle le commissariat pour qu'on fasse lever son fils le matin. Puisque chacun constate l'augmentation de la recherche de solutions juridiques dans la vie sociale, toute la question est de savoir si cette évolution doit être jugée normale ou exceptionnelle ; s'agit-il d'une évolution ordinaire ou d'une crise ? Comme on l'a dit, le premier niveau d'argumentation est pragmatique ; c'est le plus usité (surtout parmi les juristes), est-ce le plus convaincant ? Examinons quelques ressorts de l'argumentation pragmatique.

[2] Ce passage est extrait notre contribution au Colloque *Les Médiations : la justice autrement ?*, dir. M.E Ancel et M. Castillo, Libri.fr.

2) Judiciariser, c'est suivre la nouvelle demande sociale

Au cœur de l'argumentation pragmatique, il y a l'idée qu'il est inévitable de se soumettre à une pression sociale croissante. Dans un article publié dans la revue Inflexions de 2010, Madame Onfray, procureur de la République auprès du tribunal aux armées de Paris, juge incontournable l'intervention judiciaire dans les affaires militaires au motif qu'elle « répond à des aspirations sociales fortes »[3]. Ce n'est pourtant pas là l'aspect le plus convaincant de l'argumentation pragmatique, car il fait reposer le droit sur la force et, en règle générale, les juristes sont enclins à se méfier de la pression de l'opinion publique souvent alimentée par l'émotion, une émotion grandement forgée par les médias.

L'argumentation pragmatique doit donc être complétée : puisque la société est en proie à l'inclination judiciariste, il convient de la traiter de façon juridique et, ce, pour la meilleure des raisons : la responsabilisation. C'est ce qui est expliqué dans le même article et appliqué au cas de la médecine : « La justice a dû s'imposer avant d'être intégrée par les professionnels comme une exigence à prendre en considération afin d'améliorer leur pratique plutôt que de déplorer cette intrusion et de chercher à la disqualifier ou à la combattre. L'action judiciaire dans le domaine médical en est une illustration parlante »[4]. Ainsi l'argumentation pragmatique la plus complète consiste à faire de la judiciarisation, dès lors qu'elle obéit à une augmentation des demandes individuelles de réparation, une responsabilisation professionnelle accrue.

Pour examiner cet argument, il faut faire appel à un autre juriste. Philip K. Howard, est un juriste américain qui s'est livré à une critique sévère de la judiciarisation dont la pratique excessive dans son pays a pour effet de nuire, précisément, à la responsabilité professionnelle. Son ouvrage s'intitule : *Un monde sans avocat : restaurer la responsabilité aux Etats-Unis*. Il met d'abord en valeur les situations absurdes où conduit l'abus de judiciarisme : « Une professeure de natation, sous le joug d'une directive, quasi-unanimement acceptée aujourd'hui, proscrivant tout contact physique avec les élèves, est acculé à demander à chacun de ses apprentis nageurs : « Puis-je poser ma main sur ton ventre ? »

Alors, et seulement alors, elle peut s'autoriser à maintenir ses élèves, les prévenant ainsi d'une éventuelle noyade. Une jeune fille de quatorze ans est victime d'une congestion cérébrale à l'école, mais on attend une heure et demie avant d'appeler une ambulance, parce qu'un règlement interdit aux enseignants de contacter les urgences en l'absence de permission du chef d'établissement. Charles Cullen, un infirmier suspecté

[3] Alexandra Onfray, Procureur de la république auprès du tribunal aux armées de Paris, *Le glaive et la balance : à la recherche d'un équilibre*, Revue Inflexions, N°15, 2010, p. 75.
[4] *Ibid*. p. 70.

depuis des années du meurtre de plus de quarante patients, sévit encore d'hôpitaux en hôpitaux, parce que ses anciens employeurs, craignant le contentieux, ont pour politique de ne pas stigmatiser leur personnel par de mauvaises appréciations professionnelles»[5].

Ce qui ressort de ces quelques exemples est que la judiciarisation ne favorise pas inévitablement la responsabilisation car il y bien de la différence entre agir de façon responsable (attitude morale) et agir de façon à éviter la judiciarisation (par recours à des solutions assurantielles). C'est moins la responsabilisation qu'un conformisme peureux qui répond aux excès de la judiciarisation. Aussi Howard oppose-t-il la responsabilisation à la judiciarisation, parce que la responsabilisation vient de la confiance des usagers dans l'institution et que vouloir mériter cette confiance correspond à l'engagement des personnes dans leur contexte professionnel.

3) La judiciarisation s'entretient elle-même

La judiciarisation ne favorise pas inévitablement la paix civile, mais elle favorise la pénalisation, elle tend à recourir à la punition comme solution unique ou ultime de tout conflit social (**il est arrivé qu'une** grande surface a été condamnée parce qu'un client avait glissé sur une feuille de salade). C'est un phénomène qui n'apaise pas les relations sociales, mais les envenime et contribue à installer une société de contrôle généralisé sur la base de l'individualisation des contrôles. C'est pour éviter la judiciarisation que les médecins se protègent par des contrats d'assurances multiples et qu'ils font signer des décharges à leur patient avant certains actes médicaux majeurs. Ainsi, il est facile de voir que la judiciarisation se nourrit de la judiciarisation elle-même.

On finit par accepter la judiciarisation des professions (l'école, la santé, récemment l'armée) pour qu'elle protège de la judiciarisation elle-même. Ainsi, certains militaires souhaitent la judiciarisation pour éviter le soupçon **de former** un corps protégé. Faudra-t-il désormais que le soldat qui s'engage dans l'armée signe une décharge stipulant par avance qu'il accepte de recevoir la mort (tout comme, à l'hôpital, on signe des documents qui déchargent la responsabilité de l'anesthésiste face au risque d'attenter par maladresse à notre vie).

II L'argumentation politique

Ainsi, la priorité de l'individu s'est imposée, la démocratie doit devenir une démocratie d'individus. Il est tentant d'interpréter ce phénomène comme une nouvelle vitalité de la démocratie. C'est l'orientation des juristes qui conçoivent cette extension

[5] Philip K. Howard, *Life Without Lawyers: Restoring Responsibility in America.* New York, Book review by Andrew Jay McClurg, Social Science Research Network.

du droit comme un développement plus grand et plus diversifié de la justice. Un professeur de droit vante la créativité de la société civile qui prendrait une sorte de revanche **<contre> sur** l'autorité pesante de l'Etat-Providence[6].

1) Flexibilité juridique

D'une manière générale, la judiciarisation traduit une option sociétale favorable à la prééminence des règles de droit dans la régulation des activités commerciales, sociales, culturelles et politiques **qui implique** un recul de l'Etat, de l'autorité de l'intérêt général et de la souveraineté de la loi issue de la volonté générale. Les juristes, tout comme les sociologues du droit, observent la destitution progressive de l'Etat de droit comme transcendance unificatrice, créatrice d'un corps politique de citoyens, au profit de la montée en puissance de la société civile comme source plurielle «d'une multiplicité de lieux de production et de gestion de la norme juridique »[7]. La réalisation de l'unité collective comme mode d'action de l'autorité de la loi cèderait la place à une production plurielle, individualisée, et à une gestion multiple des normes juridiques. S'il existe bien une demande accrue du droit, ce n'est plus l'autorité de l'Etat, mais *l'autosuffisance des individus* que cette demande manifeste, observe Marcel Gauchet[8].

Par suite, au lieu de la volonté générale et de la transcendance de la loi publique**,** c'est une «flexibilité » du droit qui serait obtenue par la judiciarisation, flexibilité qui le rend adaptable à la diversité des situations et à la mutabilité des besoins :« la loi et le règlement seraient ainsi de moins en moins les éléments d'une raison méta-sociale, l'incarnation de « garants métajuridiques » et de plus en plus perçus et utilisés comme un ensemble de ressources sollicitées et modelées par les acteurs en fonction des besoins et suivant les relations de pouvoir, les rapports de force existants » explique Jacques Commaille[9]

On comprend que l'opportunité finit par l'emporter sur la légalité, et l'on aurait donc bien affaire à un changement des mœurs comme changement de culture juridique ; ce changement de culture juridique correspondrait à l'entrée du droit dans l'âge postmoderne de la civilisation européenne, dont les caractéristiques, explique encore Jacques Commaille, sont le pragmatisme et le relativisme, l'utilitarisme et l'esprit de compromis. Autrement dit : il est utile de mettre le droit en harmonie avec les mutations des sociétés postindustrielles, de fournir à l'économie la sécurité juridique qui lui est nécessaire et de laisser une plus grande initiative aux acteurs.

---

[6] Michèle Guillaume Hofnung, *La médiation*, Puf, Que sais-je ?, 1995.
[7] Jacques Commaille, *Normes juridiques et régulation sociale*, L.G.D.J., 1991.
[8] Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998.
[9] *Op. cit*., p. 16.

Observons que l'on parle aussi de « post-démocratie » pour désigner le recul des souverainetés et l'hégémonie de normes transnationales sans légitimité populaire. A l'échelle européenne, par exemple, une citoyenneté post-nationale serait appelée à transformer totalement la notion même de peuple au bénéfice de la notion plus souple et plus flexible «d'espace public », **appellation** mieux adapté à l'ère de la communication de masse. La facture juridique, strictement *procédurale*, de la naissance des normes serait devenue l'unique source de leur légitimité. Le phénomène est également transnational **:*** la surveillance exercée par les acteurs supranationaux fait reculer les prérogatives de la souveraineté des Etats,***** les médias, les intellectuels, les ONG, les organisations humanitaires et de défense des droits de l'homme, et même les acteurs religieux devenant les inspirateurs de réglementations communes opposables aux Etats[10].

2) Le victimisme

La flexibilité du droit n'est pas la seule figure de la judiciarisation, celle-ci s'accompagne d'une montée en puissance du victimisme. Le victimisme donne l'impression de prolonger, d'accentuer, d'intensifier la dynamique démocratique de l'égalisation : celle des conditions, celle des chances et celle des espérances. Mais il faut encore s'entendre sur les mots. Il faut distinguer entre deux sens de ce qui est nommé « victimisme ». Le mot désigne, d'une part, une attention aux victimes qui est liée à l'essence de la démocratie et à ses valeurs : c'est l'attention prêtée au plus faible, le soutien apporté au plus vulnérable, la protection des défavorisés etc. et c'est là une forme de l'égalité des chances ; mais il est un autre sens du « victimisme », dont l'inspiration plus récente consiste dans la priorité accordée aux victimes, dans le domaine du droit notamment.

Dans ce **dernier** cas, la victimisation devient une sorte de statut corrélatif d'une souffrance : l'enfant est victime parce qu'il est mineur, le handicapé est victime parce qu'il ne peut complètement jouir des droits reconnus à chacun, le délinquant est victime d'une société vouée au culte de l'argent etc. Ce second sens est associé à une conception spécifiquement « providentialiste » de la démocratie.

Certains juristes refusent de considérer que les victimes doivent devenir la raison et le but des actions judiciaires, car le victimisme devient alors une demande d'accès à la reconnaissance de soi qui tend à prendre le pas sur les autres modes de reconnaissance.

[10] Jürgen Habermas, *La Nation, l'Europe et la démocratie,* 2000, Revue « Cultures en mouvement ».

On voit ainsi se répandre un culte des victimes qui transforme la fragilité, la souffrance et la précarité en une sorte de droit prioritaire à une reconnaissance publique.

Par le biais des médias, la place des victimes s'agrandit au point de donner l'impression que ce sont elles qui imposent un nouvel esprit des normes dans la vie sociale. Le procès passe pour une thérapie nécessaire pour faire son deuil, un phénomène collectif que la télévision encourage en faisant de la douleur privée un spectacle public propre à nourrir une émotion collective (du moins provisoirement) au point **de lui conférer** l'autorité d'un fait social.

« La victime, au sens moderne, explique Caroline Eliacheff, apparaît lorsqu'il y a confusion des genres entre l'intime et le social. Elle devient alors une «institution » soumise à toutes les exploitations et à tous les dangers nés de la disparition de la frontière entre le privé et le public. (…) La force que lui donne la puissance de l'émotion n'est plus guidée par des objectifs rationnels. Et son investissement médiatique et collectif vient ruiner le devoir qu'elle a de se réparer parce que la publicité qui accompagne cette action est incompatible avec la reconstitution de son intimité »[11].

Un anthropologue psychiatre expliquait récemment que le traumatisme psychique est utilisé, aujourd'hui, comme moyen d'être entendu et reconnu dans l'espace public : on ne se plaint plus tant des inégalités sociales que des effets psychologiques des inégalités, et, dans cette plainte, on n'a pas affaire à un diagnostic qui appelle un traitement thérapeutique, mais à un véritable avertissement qui appelle un traitement politique ! « On a bien compris aujourd'hui que souffrir, c'est être entendu »[12].

Par ailleurs, l'élasticité du statut de victime peut se révéler choquante. En témoigne le cas des bourreaux reconnus comme victimes, comme le rapporte le livre *Le Temps de victimes*, cité plus haut : « Les vétérans de la guerre du Vietnam ont pu être reconnus victimes... d'avoir été des bourreaux (quand ils l'avaient été). Comme si les anciens kapos des camps de concentration pouvaient demander réparation pour avoir été embrigués dans un système qui avait fait d'eux des bourreaux ! ». N'y a-t-il pas là un phénomène de dénaturation de l'idée démocratique ?

3) Ambivalence du rapport à la démocratie

Force est de constater que la judiciarisation a des formes ambivalentes ; elle conduit à ce qu'on appelle une « démocratie » des individus, mais elle traduit tout autant une certaine méfiance envers la démocratie. A cet égard, elle exprime

[11] Caroline Eliacheff et Daniel Soulez Larivière, *Le Temps des victimes*, Albin Michel, 2007, p. 273.
[12] Richard Rechtman, Revue Etudes, février 2011, p. 184.

le même rapport ambivalent du public à la démocratie que la demande de transparence. Comme la demande de transparence, elle veut être une réponse à la défiance, mais qui, paradoxalement, entretient la défiance. La judiciarisation favorise le soupçon et l'individualise. Quand il s'agit d'opérations militaires, le soupçon qu'on pourrait chercher à couvrir la violence militaire, comme on pourrait chercher à couvrir la violence policière, est un aiguillon qui alimente la revendication du public, la mauvaise conscience des acteurs et va jusqu'à détruire la confiance dans l'institution elle-même.

Là est le problème : la demande de judiciarisation révèle à la fois notre confiance et notre méfiance envers la démocratie. Nous souhaitons que la démocratie soit fondée sur des valeurs communes et partagées par tous et que cela soit visible ; mais la suspicion généralisée finit par engendrer la méfiance envers la démocratie.

On attend de la judiciarisation qu'elle manifeste et qu'elle prouve la valeur de la démocratie, mais on exprime aussi autre chose quand on réclame de la judiciarisation, à savoir qu'on doute que la vertu démocratique soit vraiment pratiquée et qu'on soupçonne les individus d'être plus facilement cupides, égoïstes, tricheurs et menteurs que vertueux. La judiciarisation est utilisée comme moyen de dévoiler la triche, le mensonge ou la cupidité, surtout quand **les individus en question** occupent des postes clés dans les institutions qu'ils représentent. Le rapport à la démocratie change : on demande à la démocratie de soutenir le droit au soupçon, à la méfiance et à la surveillance ; l'éthique démocratique n'est plus ce qui encourage la confiance, mais ce qui légitime la défiance.

4) L'instrumentalisation du droit

La défiance n'est-elle pas elle-même nourrie par la peur ? On observe, au sein même des attentes escomptées d'une justice qui se veut démocratique, que *c'est moins le sentiment du juste que la peur de subir une injustice qui en devient le ressort*[13], avec une nouvelle élasticité qui fait craindre une sorte d'illimitation passionnelle. Le sentiment d'injustice s'alimente d'une multiplicité de peurs, peur de l'erreur médicale, peur de l'échec scolaire, rejet de l'imprévisibilité en contexte militaire et refus de la faillibilité dans le contexte juridique lui-même... autant de symptômes d'une sensibilité démocratique qui finit par identifier toute forme de souffrance à une injustice. Si bien que la justice pourrait bien finir par être malade d'une hypertrophie du droit.

[13] Nous utilisons quelques extraits de notre contribution au colloque *La justice : aux sources du juste*, « Rencontres Philosophiques d'Uriage » - Philosophies.TV - 2011 : http://ks39417.kimsufi.com/spip.php?article336.

Ainsi le droit devient l'instrument de nouvelles passions démocratiques, leur nouveauté ne les empêchant pas d'être des passions… C'est ainsi qu'on se sert du droit pour faire homologuer des victoires jugées progressistes et leur conférer indirectement une caution morale opposable à l'opinion publique. C'est le cas, par exemple, **pour les** homosexuels : en sollicitant que le contrat d'union civile obtienne le même statut que le mariage pour des raisons d'égalité démocratique, la communauté homosexuelle veut obtenir de l'ordre juridique une forme de reconnaissance morale et sociale[14]. C'est le cas aussi, **pour les** minorités religieuses qui procèdent à ce qu'un sociologue, Olivier Roy[15], appelle un « formatage » juridique qui leur confère une existence publique légale et égale aux autres. La victimisation est ainsi une manière de se servir du droit pour faire homologuer sa revendication ou faire reconnaître une souffrance source d'une légitimité spécifique ; elle cherche à faire bénéficier d'une réparation qui n'est pas simplement financière (encore que…), mais qui jouit du discrédit public imposé à un autre, une manière d'infliger à l'autre une dégradation symbolique (médecin, professeur, entrepreneur).

L'observateur finit par penser que, si on instrumentalise à ce point le droit, c'est peut-être parce que l'on ne sait plus très bien à quoi sert la justice. Au lieu que la neutralité de la procédure judiciaire soit reconnue comme le moyen pacifique de substituer aux violences réciproques la voie du jugement[16], son caractère informel et distant donne aujourd'hui au grand public le sentiment que la justice est une simple fonction mis à son service, comme l'école et l'armée, quand il réduit l'école à un moyen d'obtenir un gagne-pain et qu'il ne voit dans la mort du soldat qu'un accident du travail.

III Judiciarisation et citoyenneté

Nous arrivons ainsi à la dernière étape de notre réflexion : comment la judiciarisation s'accorde-t-elle avec la culture de la citoyenneté, qui, dans **la tradition rousseauiste et jacobine**, s'associe au concept de « mystique républicaine ».

C'est en donnant la parole aux soldats et non plus aux juristes que l'on pourra chercher les mots qui permettent, non pas de répondre à la question (elle est bien trop difficile), mais de chercher à la formuler.

[14] Antoine Garapon, *Bien juger*, *Essai sur le rituel judiciaire*, Odile Jacob, 2001, p. 226
[15] Olivier Roy, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture,* Points Essais, 2012.
[16] Antoine Garapon, *op. cit*., p. 269.

1) La mystique républicaine

Quand on lit sur internet les réactions au drame d'Uzbin qui sont exprimées par les soldats engagés dans le métier des armes, on est frappé de lire une certaine permanence de ce que Péguy appelait la mystique républicaine et qui désigne tout simplement le fait qu'une certaine Idée de la République échappe aux jeux de pouvoir de la politique politicienne. Si cette Idée peut prendre et garder de la hauteur, elle le doit à l'engagement des militaires, parce que cet engagement demeure intact dans sa fidélité à une certaine justice, celle de la priorité du bien commun sur les intérêts particuliers. Une justice qui incarne l'autorité morale de la loi en intégrant les volontés individuelles dans le corps politique. La puissance morale de la loi, expliquait Durkheim, arrête les passions parce qu'elle permet de satisfaire la liberté en limitant l'anarchie désordonnée et insatiable des désirs. Elle unit l'individu au groupe, réussissant une sorte d'individualisation par socialisation. Un témoignage en est donné par la lettre de la famille d'un soldat mort en Afghanistan[17] :

> *« Il a choisi ce "métier" comme d'autres choisissent le Sacerdoce, avec tout son courage et sa modestie.*
>
> *Il savait que ce n'était pas un métier comme les autres.*
>
> *Il savait, dans son esprit, qu'il avait fait don de sa vie.*
>
> *Il est tombé au combat, quelle qu'en ait été la forme.*
>
> *Il est mort pour la France. C'est le destin de certains Soldats. C'est leur gloire, même s'ils ne la cherchent jamais.*
>
> *Il ne saurait être question pour nous d'en demander réparation à qui que ce soit. Et dans quel but ? Quel procès, quelle condamnation nous consolerait de cette perte inestimable ?*
>
> *Thomas (…) n'est pas une victime (…) Il était Soldat. »*

2) Eviter le manichéisme

On se rappelle la formule de Péguy : « la mystique républicaine, c'était quand on mourait pour la république ; la politique républicaine, c'est à présent qu'on en vit »[18].

Une conception analogue de l'Etat est cultivée, au XIXème siècle, **par Hegel**: si nous donnons à la citoyenneté des ressorts simplement individuels et psychologiques, expliquait-il, alors il est impossible de concevoir un Etat autrement que comme un prestateur de services qui se met lui-même au service du confort et de la prospérité

[17] Lettre adressé à "La Saint-Cyrienne" par la famille du lieutenant Thomas Gauvin, tombé en Afghanistan le 13 juillet 2011.

[18] *Ibid*., p. 300.

des individus. Certes, des intérêts privés attendent de l'Etat une satisfaction agrandie et garantie, mais une telle vision risque de réduire l'Etat à une simple société marchande.

De nos jours, la tentation est d'opposer deux **sortes** de demande de justice qui se feraient la guerre dans les esprits et dans l'espace public.

- L'une attend du droit qu'il suive la voie continue de l'émancipation des mœurs, grâce à une plasticité qui lui permette de se modeler en fonction des besoins, du jeu des rapports de force et de la mobilité des situations.

- La deuxième attend du droit qu'il résiste à un postmodernisme dévoreur et déstabilisateur et qu'il soit le gardien d'un intérêt collectif, notamment celui qui consiste dans la préservation de l'unité du corps social et de l'autorité morale de la loi.

Rousseau soulignait la difficulté de faire à la fois un homme et un citoyen. De nos jours, la figure du *citoyen-victime* donne une autre actualité à la question : le politologue Joël Roman en dégage le paradoxe : c'est en s'opposant à la collectivité que le citoyen entend affirmer son droit de citoyen : « Désormais s'est imposée une figure du citoyen-victime qui ne cesse d'ajouter à sa liste de griefs envers la collectivité, récuse pour lui tout risque en exigeant une sécurité quasi absolue, et cherche sans cesse à qui imputer le mal qui lui arrive. (…) Aujourd'hui, sujet de droit par excellence, il (le citoyen) est quasi devenu la figure idéale et nostalgique du citoyen moderne, délié de toute responsabilité *et tout entier détenteur de droits* (…) Rien d'étonnant dès lors à ce que le civisme se fasse procédurier et que la justice soit la dernière institution que rencontre le citoyen-victime, qui cherche à faire valoir son droit.[19] » La judiciarisation n'est-elle pas aussi l'expression de cette demande civique anti-citoyenne et presqu'antisociale ? La demande d'un citoyen revendiquant des droits contre le citoyen dépositaire de devoirs.

Il importe au plus haut point d'éviter un conflit entre l'individu et le citoyen, une simplification manichéenne des attentes en période de crise et d'insécurité. Une guerre des mots existe déjà entre les « individualistes » de la démocratie taxés de laxisme et les « communautaristes » de la république soupçonnés de populisme. Les républicains accusent les individualistes de démoraliser la vie publique, de dégrader la tolérance en assistance, la compassion en marginalisation, l'altruisme en un altérisme qui sacralise le culte du lointain au détriment de la solidarité avec le prochain. Les individualistes reprochant aux premiers de confondre rigueur et répression, réparation et exclusion, au risque de se faire les adeptes d'une justice pénale jugée archaïque et prémoderne, réduiront le républicanisme à une disposition totalitaire et le taxeront de populisme, attitude primaire et réactionnaire, soumise à l'émotion…

[19] Joël Roman, *La démocratie des individus*. Calmann-Lévy, 1998, p. 169-172.

Ces mots animent une guerre des signes sur le plan médiatique, mais ils témoignent, en profondeur, d'une certaine souffrance culturelle, résultat d'un déficit de cohésion culturelle du corps social. *Souffrance qui* se traduit par la peur de ne plus trouver de caution ni de reconnaissance dans sa propre culture, de devenir étranger à son langage, de ne plus s'identifier à ses pratiques **;*** c'est le sentiment d'une mécompréhension généralisée, parce que les mots eux-mêmes séparent les esprits. Sur le plan juridique, c'est la peur d'être condamné avant d'être compris. Sur le plan politique, c'est l'impossibilité de se sentir justifié par un corps commun, de faire consensus avec lui, la certitude de ne jamais obtenir de lui une adhésion assurée.

Pour combattre le sentiment que la démocratie est un régime qui se fait la guerre à *lui*-même à travers ses représentants, notre ressource ultime est culturelle : notre culture juridique aussi bien que notre culture militaire défendent une vision particulière de la vie en commun fondée sur la liberté individuelle. Une telle liberté est une valeur partagée, et non pas un bien privé : judiciarisation ne saurait vouloir dire séparation.

STUDIA UBB. PHILOSOPHIA, Vol. 62 (2017), 1, pp. 23-48
(RECOMMENDED CITATION)
DOI:10.24193/subbphil.2017.1.02

SOCIAL COOPERATION WITHIN VIRTUAL WORLDS. OLD SOCIAL PHENOMENA EMERGING IN NEW ENVIRONMENTS

DIANA RICHARDS[*], ANDREI DECU[**]

ABSTRACT. The world we live in is expanding its borders by letting the "virtual" become part of our lives. Digitisation equally pervades the public and the private sectors and transforms interactions between individuals, and between individuals and the state. For instance, the UK government is now in the process of digitising a whole range of processes and interactions with its citizens, through the Governmental Digital Service (GDS). In this article we aim to prove that virtual worlds provide a playground for social engineers, legal researchers and philosophers, for two reasons. First, virtual worlds offer confirmations of social theories of cooperation, they illustrate that cooperation among individuals emerges spontaneously where there are no established forms of governance and decision. Secondly, virtual worlds offer sandboxes where the peculiarities of online interaction can be observed.

Keywords*: virtual worlds; digitisation; online communities; social contract; legal reform.*

This article has been written after the tumultuous research in the realm of virtual worlds. We approached this topic with enthusiasm and much curiosity, for two essential reasons. Firstly, because we where interested in the nature of social cooperation among individuals, especially in the absence of a higher authority. In virtual worlds, although the company is the highest authority, it usually choses not to interfere with the inworld phenomena. Theorists in game theory have assessed that cooperation for a common good *does* emerge between rational agents, but this kind of theory is hard to test in the real world. Secondly, because virtual worlds constitute now a hot topic among scholars from various fields. Partly because they are environments created with the latest technologies – namely the Internet – which offer opportunities inaccessible until now: high speed, low cost and interactivity.

[*] *University College London, Faculty of Law, Bidborough House 38-50, Bidborough Street, London WC1H 9BT, United Kingdom. Email: diana.richards@ucl.ac.uk*.

[**] *"Politechnica" University, Bucharest, Department of Engineering in Foreign Languages, Splaiul Independenţei 313, 060042 Bucharest, Romania. Email: andreiunderscoredecu@gmail.com*.

Partly because they offer a sandbox in order for social engineers and philosophers to imagine new social structures, new legal systems, new communication patterns, that were not tested in real world.

This research is particularly timely as digitisation has not just impacted private communication (through social media), but is also widely implemented in interactions between individuals and the state. In the United Kingdom, the Government Digital Service is in the process of digitising a whole range of civil service processes. In the justice sector, the HMCTS Reform Programme might implement the HM Online Court in the next five years. This might mean that the entire justice process would take place in virtual settings within the next decade.

In order to tackle the wide range of peculiarities and features of online interaction in virtual worlds, this article has five main parts. In the first part we present the characteristic *features* of virtual worlds, especially in opposition with computer games. Virtual worlds are much more akin to real-life, 'serious', interactions, and are more open-ended than what is traditionally believed of games. The second part presents the concept of avatar and how it might reflect, but it is not identical to the real user. It then emphasizes the emergence of social groups within the virtual worlds and their relative causes. In the third part we analyze communication within virtual worlds as instrument for cooperation, at several levels: individual, group and mass communication. The fourth part focuses on the legal aspects of the discussion: the nature, the sources and the characteristics of law, as it is created and applied in virtual environments. Lastly, in the fifth part we analyze governance structures that emerged within virtual worlds.

By presenting the complexity of virtual worlds, we hope to show how fruitful this new field is from a scholarly standpoint. We believe that virtual worlds can be used as sandboxes for testing social, political and legal hypotheses in a way that was not possible in our world until now. They also offer lessons for policymakers who are currently digitising processes and interactions.

I. Introduction to virtual worlds

What is a virtual world? MMORPG.

The term MMORPG stands for massively multiplayer online role-playing game. A computer-based RPG (role playing game) takes place in an online virtual world with thousands to millions of other players.

The user handles a client to connect to a server, usually run by the publisher of the game, which hosts the virtual world and memorizes information about the

users. The client allows the user to gain a sense of their position in the virtual world and the laws that the developers have endowed it with.

The user controls a character represented by an avatar in the virtual world, which he directs to interact with other characters, acquire items and so on. We shall discuss more aspects of the user-avatar relation in the following section.

Virtual worlds have their roots in online, text-based adventures, which existed as early as the 1970s. The first real MMORPG, Meridian 59, was released in 1996, but it wasn't until the following year that Ultima Online highly popularized the genre. Both games were played on a pay-by-month basis, as are most modern MMORPGs. The genre surged into popularity throughout the late nineties, finding especially welcoming markets in Taiwan, South Korea, and America.

Around 2000, virtual worlds began to attract the attention of academia (psychology and economics) and non-gaming publications. Reactions ranging from praise to distaste are common, with some critics saying that such games turn us into lifeless zombies, and others celebrating them as a fascinating new way for us to interact with each other.

The basic role-playing aspect is really just the tip of the iceberg. It is when users band together to form groups that the virtual worlds become a grand-scale strategic drama. However, it is up to each user to decide the level of involvement. Virtual worlds leave ample room for continual progress and variety in all its solo playing aspects. The competition is made up of other human users who will sometimes employ every method at their disposal and possibly invent new ones within the worlds' design to gain an edge over the rest.

Some virtual worlds have developed sophisticated economies with equipment, currency, and characters within the game being exchanged online for real money. This has led to the study of “synthetic economies” and how they relate to real world economies. As the worlds become increasingly more realistic and entertaining, they will continue to permeate further into the mainstream, attracting both positive and negative reactions from all sides.

Attributes

Virtual worlds are different from non-networked single player games in many aspects. First of all, the worlds they create are *persistent*. The worlds exist independent of your presence and basically the “game” never ends. Secondly, they are *dynamic* as your actions as well as others' that can permanently shape the world. Of course, more advanced users that have seen generations come and go have a more clear understanding of these game dynamics and can handle them better. Thirdly, most virtual worlds are open-ended environments, there is no *end-goal* and there are no

victory conditions. Their only goal is to facilitate complex interaction between the users and granting them the freedom to express themselves. According to Hunter and Lastokwa "the virtual worlds are *artificial*, *fictitious*, *imaginary*, *intangible* and *invented*" (7). But that does not mean they are insignificant. Laws, values or language share some of these traits yet nobody would dare call them insignificant. New forms of social regulation could be explored in the confined realm of cyberspace. As their users spend more and more time in the virtual worlds it would make sense to hold the items and values they hold dear in cyberspace just as important as they do a certain TV star or pop idol.

Why MMORPG is not simply a game

Although the simulation of a virtual world is relatively similar to a computer game in terms of 3D graphics and sometimes content, the differences strongly outweigh the similarities.

Once an avatar is created, users choose the way in which they interact with other users. This *interactivity* is practically the main goal of any virtual world, putting people together in ways they didn't even deem possible before. There are hardly any games that allow the kind of creativity in customizing avatars to the extent of any MMORPG even though this is where the trend originated. There is no sense in doing so when only computer controlled agents will see the way you look in a single player environment. In virtual worlds such as the one created in Second Life this extends to more than simply avatars but the environment itself.

It is also the *freedom* and lack of a specific goal that allows users to express themselves on a really profound level, instead of chasing through the levels of a predefined world, however interesting the storyline may be. Virtual worlds have taken the concept of *re-playability*[1] to a whole new level because, even if users choose not to evolve, the virtual world around them is constantly changing. "People come to virtual worlds because they find there much more than games [...] Players come to MMOs to interact with other players and in that way MMOs are a very special form of interactive entertainment in that they derive their value mainly from the fact that there are other players there" (Ludlow & Wallace 72).

The next thing to take into account is the amount of money revolving around virtual world. Their *economics* have caught the attention of Ivy League scholars and some publish periodical reports of their economical development. The industry

[1] Re-playability expresses the fun a gamer will have playing the same game a second and third time; it usually relates to aspects specifically designed into the game to make it more entertaining when you have already finished the main objectives and simply want to explore the game further.

surrounding user-created content and its spin-offs has grown so high, that some realms of virtual worlds have generated more income (GDP per capita) than that of a real-world country[2].

Lastly, users of virtual worlds create social structures that depart from the objectives of a regular game; and LambdaMOO (whose case study we shall present in the last section of this paper) is in this sense a beautiful illustration: "Games have rules, but who ever heard of a game with a Supreme Court and a complex legislative system? In this sense, formalized law becomes a mechanism by which LambdaMOOers can prove that they are engaged in something grander than a role-playing game, that they are participants in a full-fledged virtual world" (Mookin 271).

II. Users, avatars, and social groups

While we have already established that MMORPGs are not simply games, it might be confusing that the concept "player" is still widely used. This might be seen as a reminiscence of the prejudice just mentioned, and this is why scholars use alternative terms such as "user" or "typist" for the person that enters a MMORPG. We shall use the term "user" for not contributing further to the confusion.

Still, it is only a part of the user's personality that is salient in the virtual world: the user's *avatar*. That is why in this section we consider it is necessary to draw a distinction between the user and his avatar and to discuss the possible overlapping between the two, not only in terms of representativeness but from the point of view of responsibility as well. How much (if so) is the user responsible for his avatar's actions? How much is the user responsible for the well-being of the virtual world? How much of the responsibility for real-life crimes should be transferred in the virtual world? These are only some of the questions we shall address here.

Perhaps an even more interesting aspect is the emergence of social groups within MMORPGs. As we shall see, many MMORPGs have not been designed to give birth to social groups, yet that doesn't stop the latter to be created by users. We shall therefore analyze the causes of this phenomenon while giving some examples in the process. We believe that these examples illustrate not only the users' creativity but their needs as (virtual) social beings: "avatars are the manifestation of actual people in an online medium, and that their utterances, actions, thoughts, and emotions should be considered to be as valid as the utterances, actions, thoughts, and emotions of people in any other forum, venue, location, or space." (Koster 269)

[2] The GDP per capita of Norrath, a realm of EverQuest, is equivalent to that of Russia (Ludlow&Wallace 68).

The user and their avatar - an organic connection

There is clearly a distinction to be made between the typist and their avatar(s). The avatar is a "persistent extension of the user within that world, allowing him or her to exist in that virtual place and communicate with others" (Hunter & Lastowka 64). Avatars act as "representational proxies" between users. Their design is of the users' choice and may or may not reflect a person's real appearance. They can be richly customized and are designed with social interaction in mind. Currently, avatars communicate in various ways in virtual worlds (as we shall see in the following section). Users also express themselves through the avatars' appearance. You can choose the face, clothes, and body shape of your avatar and in some cases even communicate with others through body language. As not all the gestures people expect are implemented in all virtual worlds, users sometimes come up with surrogates.

Once you have your virtual persona in place, you can start to live your virtual life in the virtual world. But what exactly does it mean to live in a virtual world? Millions of users interact real-time in 3-dimensional simulations. But no one actually *lives* there. There are differences between having a location and living in a place, and the main difference is that, while "living in a place" implies a geographical reference, "having a location" might also be a logical reference. Similarly, a corporation could be located or have a "domicile" at a certain address, and yet it would be illogical to believe that the corporation itself "lives" at that address3.

The relationship between the user and his must be understood as very intimate. The personality of the user influences a usually large number of specific choices in terms of avatar attributes. This in turn may lead to slightly different game play or a whole new experience altogether. There is no way of telling how much the avatar you see on your screen is a representation of the user behind it. Your conversation partner might be right next to you in an Internet café or across the ocean, a couple of hours behind you due to time zones. They might be a single mom who accidentally entered her son's PC and does not know how to quit the game or they might be a griefer trying to cheat you out of some virtual money.

Some users have *alts* (short for alternates) and choose to develop each character separately as well as use them for different purposes. The use of the word *character* seems very effective once you consider the fact that users may actually be pursuing different traits of their own personality, their own character – this is

[3] "If a corporation, which has no physical body and legally is separate from its shareholders and directors who do have physical bodies, can be said to be domiciled in a certain location, then certainly a MMORPG player, who has a physical body and who is directly manifested in the MMORPG by his avatar, can be said to be domiciled in a MMORPG, especially if the player operating the avatar spends more time in the MMORPG than anywhere else" (Jenkins 10).

also why we call in the "role-playing" feature of the virtual world. And in this pursuit, new features are added. "Acclimating to your virtual world can be a tricky business. Unlike a science-fiction story in which your consciousness is suddenly transplanted into someone else's body, it's more like your body has been extended into a new environment. There is no disconnect, no sense of being the ghost in the machine. Rather the avatar simply becomes an extension of yourself that enables you to interact with this new world, much like a new pair of eyeglasses that require some getting used to, but that fast becomes so much a part of you that you don't even notice they're there." (Ludlow & Wallace 31).

Issues of social responsibility

It is up to the user to decide how they want their avatar to behave as they are the "puppeteers", the ones behind the avatars' actions. While some actions can be *scripted*[4] this is not the norm as it would obstruct interactivity. Living in virtual worlds consists of actions which put you in direct contact with those around you. MMORPGs are more like clubs or community associations. Interaction is the norm. Getting back to the idea of character, some traits of character might not be so welcome in virtual worlds. *Over-sharing*[5] may be your last concern in a virtual world teeming with pirates and choosing your conversational partners wisely is a *skill* nobody can teach you in a world where violent warfare is inexistent.

Since the avatar is controlled by the user, of course the latter is responsible for the actions undertaken by the avatar. The avatar does not have any means of taking matters into its own hands other than the physics and features it was endowed with by the game designers. It cannot defend itself when the user is in the game, but AFK (away from keyboard), so the user must take steps to protect their avatar in such cases, otherwise it may suffer unwanted consequences. It is the user who initiates conversations, creates situations, tries to keep his creation in the virtual world complete and, in the case of TSO (The Sims Online), happy. Part of the game consists in fulfilling the basic needs of the avatar, but the biggest part consists of the social interaction with the other ones.

In worlds such as TSO, where all the content is created by the company, one might argue that the company is responsible for the functionality of the structure it created. Yet many virtual worlds have custom-created content that sensibly changes the argument regarding the responsibilty for the virtual welfare. Such is the case in Second Life, where the developers provide nothing more than the ground on which to build. It is up to the users to create their own environment and

[4] Implemented by a certain string of code i.e. automatic, programmed by the user. This means a scripted avatar could act in a certain manner without its "puppeteer" to control him at that moment.

[5] Providing more personal information than is absolutely necessary

express themselves in a graphical form. This has led to magnificent scenery far beyond what a small company such as Linden Labs could ever hope to achieve with only 200 employees. But when you have thousands of users creating their own content, the limits are only in terms of imagination and skill to compete with others for the best looking neighborhood. But it is not only in terms of content creation that the users have a say in the virtual worlds. Some have taken it upon themselves to try and police the world, or find fixes for the bugs discovered in the software, thus recognizing their responsibility for the welfare.

Policing the virtual world is one thing, but things quickly get out of hand when dealing with real-world crimes making their way into virtual worlds. What is there to do when you suspect the user behind one of the avatars you are discussing with in the virtual world has committed a real crime? Despite the fact that your code of ethics binds you to call the police and notify them, what is there to report really? And what authorities do you really have to contact? As we have stated before, the person behind the avatar could very well be located across the ocean and it may well be that their government is not on friendly terms with your own. Avatar responsibility (even for real-world crimes) becomes more clearly defined once we understand the nature of law in virtual space. We shall develop this subject in section 4.

The emergence of social groups. Causes

There is seldom a way for the users to achieve higher goals in the terms of virtual worlds by themselves. This naturally leads to users creating groups. These goals may be enforcing rules in the virtual world, as stated before, or simply manage to overcome difficult tasks, impossible to manage by only one avatar.

The variety of choices in the making of an avatar also comes at a cost i.e. they can not have everything at once. That is to say, while a character may possess attributes such as great personal strength, their dexterity might be encumbered so they cannot operate delicate objects but they can wield large axes. The decisions users make when creating their avatar also makes for a distribution of attributes. In most worlds, this has consequences. Firstly, it will split the players into factions if it is a battle-simulation virtual world. These factions will interact with one another as groups and may share specific attributes that range from a specific coat of arms to a specific language not shared by the other factions. Secondly, users will need to interact with others in order to make up for their short-comings. It is common for a successful group to require up to 7 or more types of characters in order to prove effective. Even if they do not travel as a group at all specific times, players will require the skills of others and will seek each other out for the mutual benefit of all parties involved.

After the basic virtual needs of users have been met, these groups are left with a lot of potential. Some groups look for the good of the community while others try to undermine it to their own advantage. Some choose to spend it attending the virtual funeral of a member of the same group who has died in real life, while others choose to bomb the site of this funeral. Footage of this particular event has been watched over three million times on YouTube. Players of competitive multiplayer games have gained a place among the ultimate media fans. They are certainly "consumers who also produce" and "spectators who also participate".

Groups play a major role in the dynamics of the virtual world. This is why we shall continue their description and features in the next section, by explaining the communicational patterns they use in order to stay together.

III. Communication within the virtual world

The precious features that MMORPGs brought in addition from computer games are *interactivity* and *dynamism*. Players are not only encouraged to create their own saga, but they are encouraged to do it by interacting with other players. There is no single MMORPG player who enjoys the environment in complete isolation: he is either in contact with one or two, maybe more players, he is in contact with a whole group, and some love to stay in contact with the entire virtual world. This permanent contact ensures that the virtual world is constantly changing and, just like in the real world, every new day is different from the last one.

This section analyzes the communicational aspect of virtual worlds. Analogue to real world, communication is done at different levels, it fulfills different aims, and it is done with different devices. We shall present, one by one, features and examples of: interpersonal communication, group communication, and mass communication. Each of them functions upon certain mechanisms that are either created by the company or invented by users. Last but not least, there are also out-of-the-world communication channels used to either supplement or replace inworld channels.

Interpersonal communication. Codes of conduct

In The Sims Online (TSO) there is a specific protocol for interactions. Firstly, there is a special vocabulary, partly borrowed from the netiquette[6], which has the

[6] While other virtual worlds "had borrowed online terms and made them [their] own, Second Life had produced a whole new set of jargon that was unique to this particular virtual world" (Ludlow&Wallace 194).

role to render typing more efficient[7], or the role to keep away the uninitiated. As a beginner, you can find it disturbing that another user doesn't answer your messages; but if his status is "AFK", that only means he or she is away from the keyboard and does not actually see your messages, although his avatar carries on with his work.

Secondly, there is a specific rhythm of communication. Long phrases are usually parsed in short lines, so that the "listener" must not wait too long for you to type the whole idea and can understand it more easily.

Thirdly, since all communication is done in writing, the lack of visual clues (concerning nonverbal or paraverbal features of the dialogue) tends to be replaced by their "translation" into written language, mainly by emoticons.

Since March 2007, the game Second Life has an advanced feature regarding communication: it includes a voice chat feature. This can be used only on lands and only with users that have the voice chat feature enabled. The "spatial voice channel" enables the user to talk to avatars that are positioned within a 20 m radius. A one-to-one voice chat is also possible, with a determined avatar. The attention given to all these rules and mechanisms of user-to-user communication prove that communication is an important part of the dynamics of virtual worlds.

Group communication. Aim: cooperation

In some virtual worlds, group communication is facilitated by the creator as an important part of the game. For instance, World of Warcraft (WoW) encourages players to form groups and guilds in order to fulfill certain tasks. Some groups might only endure for a couple of hours until a certain objective is achieved, such as a *raid*. The user that organizes it states the objective and the location then they wait. When the group's reason to be exists no more, the group is dissolved. On the other hand, guild are long-lasting cooperation structures. Each guild has its own identity and its own communication channel (which you cannot access unless you are part of the guild). Moreover, one user cannot be part of multiple guilds at a time.

In other worlds, group formation has not been projected by the creators, but users have eventually developed structures by forcing other features of the platform. The Sims Online (TSO) is a magnificent illustration[8]: in TSO you are only allowed to form families, by "marrying" another avatar. Yet users employ the family system in order to form social groups based on interests, hobbies or other similarities.

[7] "Onliners type quickly to exchange messages with as little delay as possible. In doing so, they try to capture the essence of speech by using the much slower act of writing. They try, in other words, to speak with their fingers" (Randall 41).

[8] "Much of the activity in TSO was within social structures that were not designed into the platform, but which had been constructed by the users themselves" (Ludlow&Wallace 114).

Interestingly enough, some online families become surrogate families to users who either lack such structures in the real world, or they are not satisfied by what they have. That doesn't mean that virtual worlds are the homes of the socially troubled ones. Studies have shown that those who enter virtual worlds are actually more extroverted than their counterparts and are expanding their communication levels into new territory. Also, as we have seen in the previous sections, virtual worlds can become a source of revenue, or they are regarded simply as "3D graphical chat rooms".

Some of the groups in TSO are called Mafias and they are made of users who are bored by the limitations of the platform and spend their time griefing or fooling "noobs"[9]. This type of group raises questions related to the connection between freedom and behavior. Let us develop the idea. TSO is known for its limitations in gameplay, because the creators didn't want to allow custom created content in this world. In other words, users cannot create objects and cannot diversify the things they could do on the platform. This results in a limited range of actions and outcomes that become boring after a while. This idea is in line with Philip Rosedale's argument that the lack of freedom in a virtual world makes people mean, because they get bored. He suggests that a virtual world (like Second Life), which gives more freedoms than the real world (eg. instant teleportation), might even make us better people[10]. Even though, prima facie, this argument has flaws, it could prove an interesting hypothesis in the field of social philosophy.

Case study: Killing Kerafyrm

Group communication also proves essential in some rare occasions where users get out of their normal behavior and join in view of higher aims. The following case could be a marvelous case study in the field of game or social theory: the slaying of Kerafyrm.

Kerafyrm is a monster that existed in the realm of Norrath, in the virtual world EverQuest. It was conceived by its creators from Sony Online Entertainment as an unbeatable monster, and this was translated into code as giving to the monster ten billion hit points[11]. Then suddenly one day almost two hundred EverQuest players commonly decided to stop battling each other and kill Kerafyrm. How the

[9] Noob is a pejorative term for newbie, i.e. for a beginner.

[10] "What if an online environment offered you more freeedoms than the real world, in just about every way. I assert, by comparison to these historical cases, that we might therefore actually behave better in such a place. We might learn faster, interact more deeply, and therefore become better people, at least on some levels [...] there is such a blue-sky opportunity for doing stuff, that griefing just doesn't make it to the top very quickly." (apud Ludlow&Wallace 201)

[11] In comparison, killing a snake is ten points, a dragon has 100,000 points.

aggregation was done, is not really known. Concerning the reasons why users did it, it is suggested that people did it just because it was something out of the ordinary, something "not supposed to happen".

From our daily existence we know that agreeing to cooperate for a certain end is troublesome, because it involves all agents to establish through debate the desired outcome and to fulfill their part of the deal. Moreover, as the number of agents increases, agreement is much more difficult to attain. From this perspective, what happened in EverQuest is out of the ordinary. One could only infer that the aim was too appealing and communication between the nearly two hundred users was so efficient[12], that they actually managed to coordinate and attack Kerafyrm at the same time.

The battle lasted for about four hours and the result was nearly satisfactory. We say nearly, because what happened was another interesting action worth discussing. When Kerafyrm got very near to be beaten, the programmers from Sony got worried: how can we let the un-killable monster be killed? God projected the world in a way and He didn't like that way to be changed by the governed ones. Therefore the creators reset the game, and the whole four-hour effort vanished. This God-like act dissatisfied the users and proved that unfairness easily arises from arbitrary decisions that overturn popular choice.

The case of Kerafyrm is not the only instance of group cooperation within virtual worlds, but it surely is the most impressive one. Apart from that, users frequently communicate in order to achieve common goals, or goals that wouldn't be otherwise accessible (such as convincing the creators to change code). This and other similar events might be worthy of study, not only from a communicational point of view, but also from a social one.

Mass communication: journalism

Mass communication was first born in TSO along with the creation of the Alphaville Herald on October 23, 2003, by philosophy professor Peter Ludlow. It was the moment when virtual free press came into existence. The Herald was an independent news service focusing on Alphaville, TSO instead of a real world location. The Alphaville Herald real-world website came to feature interviews with griefers, sadomasochists, Sims Mafioso, thieves and members of the TSO shadow government. The Herald was first supposed to observe, record and study the legal, social, and economic implications of life in the virtual world.

[12] Apart from the 200 who fought, it seems there were almost 5000 users who were online, watching and *discussing* the fight (apud Ludlow&Wallace 16).

Over time, as the problems of TSO mounted, The Herald became a guidebook to everything going on in that particular virtual world. After Electronic Arts found out about the stories the newspaper was revealing – such as scams and cyber-prostitution that were taking place within its game, or the company's indifference to reports of real-world violence – they considered that Alphaville Herald was too intrusive and thus banned all inworld mention of The Alphaville Herald. Moreover, the chief editor, Peter Ludlow, was thrown out of the game and his accounts closed down, cutting him off from his Sims.

EA's termination of Ludlow's account made international headlines. Additionally, it only stiffened the Herald's resolve to document the societies and constructs that were emerging in this new realm of cyberspace. The newspaper was reborn in 2004 as the Second Life Herald. It concentrated more closely on the virtual world of Second Life. In January 2005, the avatar Walker Spaight, actually the journalist Mark Wallace, joined the paper as Editorial Director.

Apart from the activity of the inworld newspaper, Second Life Herald, real world journalism is creating virtual bureaus in SL. Reuters, Wired and CNET have already established in this world and they keep the two worlds connected through news. Moreover, major companies hold press conferences in SL. It is believed that Second Life has the potential to break certain doors in open source journalism "if used to harness a wider base of information gatherers" (Howard 4).

Other types of reporting also emerged within the virtual worlds. A round of elections that had place in Alphaville were also covered by an avatar called Oprah Winfrey who started a talk show which resembled the real world counterpart, including an Oprah-like set complete with visitors coming there to watch her live. Other periodicals have emerged within virtual worlds, currently 18 are active just in Second Life (including the Second Life Herald).

Outworld communication mechanisms

Communication inside the game is sometimes not enough. Users feel the need to express themselves outside the realm of cyberspace so they go an inch closer to the real world. Web-based forums and bulletin boards are more persistent than inworld chat. They are there for years at a time documenting users' opinions and tutorials. They prove useful for new players and experienced ones alike. Tutorials are especially good for newbies as they bend the learning curve a little. There is, however, concern regarding the exhaustive documentation taking all the pleasure out of the game. Interface add-ons for WoW and websites detailing every aspect of a quest may help the users fulfill their tasks but they often take away from the sheep pleasure of discovering the intricacies on your own. For more speedy means of

communication, users turn to proven instant messaging protocols such as Yahoo Messenger and Skype. For instance, the TSO-based Sim Shadow Government use the Yahoo Messenger system to organize their tagging operations (more about SSG and their operations in section 5 of this paper). Most WoW and Eve Online users prefer Skype for the voice based communication. Group leaders have a way to issue commands more efficiently and this can make a difference in the outcome of a battle.

Even though outworld communication channels exist and they are efficient in compensating inworld communication, the latter remains the main way of exchanging information. From this point of view, we argue that companies have the duty of keeping inworld channels open, regardless of the existence of alternative ways of communicating. The main reason is that virtual worlds are mainly created to establish online communities in which people interact, and action within communities cannot occur without a constant exchange of ideas. We could easily imagine a virtual world where the company decides to close all communication channels and render all users "mute". This would instantly turn that world into single-player games that run simultaneously on a platform, but most of the interactivity and dynamics would disappear[13]. About the duty of the company towards its clients we shall continue in the following chapter.

IV. Rules and laws in virtual worlds

As we have seen in the previous sections, players of virtual worlds tend to form social groups. This happens not only when several players have a common goal, but mainly because virtual worlds' most salient feature is *interactivity*; players enter virtual worlds in order to interact with other players, and they do it in most various ways. Scholars wonder if virtual worlds are destined to be lawless environments, where the dynamics are dictated by social groups, or by their interaction with the creator. Similar questions were asked years ago, when the Internet was at its beginning: Is cyberspace an environment where "anything goes" or will laws eventually emerge?[14] We shall proceed by comparing the features of real and virtual worlds, and how they influence the emergence of law. We analyse the nature of virtual law

[13] Some people support the idea of massively single-player game, because they believe one "gets the benefits of an online game, which is all the people building the world collectively together, without the liabilities, which is that the 14-year-old can kill you or that you've invested all this time in your planet and somebody comes along and blows it up..." (Will Wright, the creator of The Sims, The Sims Online, and the newly-launched Spore)

[14] Lawrence Lessig admitted that he cannot understand why cyberspace is seen as lawless and uncontrollable by the governments, since the very idea of cyberspace is derived from the study of cybernetics, i.e. "the study of control at a distance". "It was doubly odd to see this celebration of non-control over architectures born from the very idea of control" (Lessig 5)

as result of interaction between the code and socially imposed rules. Afterwards we discuss about the legitimacy of creators to be lawmakers, together with the inherent obligations towards users. In the end, we deem necessary to emphasize the importance of virtual laws.

Cyberspace vs. Real World

A discussion about virtual laws logically begins with the question: "Is law possible in virtual worlds?". In this section, "virtual world" and "cyberspace" are used interchangeably because a question regarding *regulability* (i.e. the ability of a legally-defined area of being regulated) is essentially connected to the architecture of the medium – and cyberspace is the medium where virtual worlds develop. There are some reasons to believe that cyberspace could be a space free of any constraint, where total freedom is possible. This idea was poetically expressed by J.P. Barlow in "A Declaration of the Independence of Cyberspace" (29):

We are creating a world that all may enter without privilege or prejudice accorded by race, economic power, military force, or station of birth. We are creating a world where anyone, anywhere may express his or her beliefs, no matter how singular, without fear of being coerced into silence or conformity. Your legal concepts of property, expression, identity, movement, and context do not apply to us. They are based on matter. There is no matter here. The most powerful argument for the independence and freedom within cyberspace is that coercion by real-world governments and legal systems is naturally limited, because they are geographically-bound, while cyberspace is not. This argument is very important and is worth discussing.

David R. Johnson and David G. Post developed this argument in *Law and Borders: The Rise of Law in Cyberspace* by comparing the features of real-world legal systems (and jurisdictions) and those that could be formed in cyberspace. They suggested that we are prone to think about law in geographical terms, because in our worlds the legal systems are superimposed upon the political areas that form national or supranational areas. "All law is prima facie territorial" (146), and it is so because there are at least four important elements that connect law and geographical boundaries.

Firstly, law is created and implemented by the sovereign, which has the legitimacy and the power to do so. It is only the sovereign who has monopoly of power over a territory that can actually impose a certain system of law and apply sanctions in cases of disobedience.

Secondly, law is sanctioning action which is par excellence determined in time and space by an individual. This is why most actions have a determinate (spatial) range of consequences (even though it might be an artificial one), and they are regulated accordingly.

Thirdly, law gains its legitimacy by being created and sanctioned by people that are directly affected by it – this is called the "consent of the governed". This point stands on the assumption that the quality of decision making of the people is proportional to their interest in the matter and to the impact of the law upon their lives.

Lastly, the boundaries of law are usually acknowledged together with a geographical boundary, for instance, between two countries. Borders plays the role of notifying that jurisdictions are changed and thus different laws are applicable[15].

Yet, when entering cyberspace, laws cannot hold their geographical attributes. The main reason for this is that *physical location imposes no constraint upon the cost or the speed of exchanging information in cyberspace*. Communication and transactions are made quasi-instantly and they are difficult to be controlled by territorial powers[16].

Furthermore, although Internet addresses (IPs) are important, there is no necessary connection between the location of the computer and the legal jurisdiction applicable to a transaction. Johnson and Post explain that this is happening mainly because the Net is engineered to work on the basis of logical, not geographical, locations, and trying to control communication from physical location "would be as futile as an effort to tie an atom and a bit together" (150). We could think of at least three reasons why cyberspace in general, and virtual worlds in particular, act as a legally-relevant place: 1. the "entrance" in cyberspace is visible[17] and is made on special criteria (passwords, accounts) that render "accidental entering" impossible; 2. it is a persistent space; 3. just like real-world citizenship, access to cyberspace/virtual worlds can be granted or suspended.

Returning to the initial question, we may conclude that law is possible in cyberspace mainly if we see cyberspace as a distinct place from the "real world", a space with its own (non-geographical) jurisdiction and with its own special emergent laws. Every effort to imposed real-world-geographical laws upon virtual transactions has proven ineffective, and this is not the first example of people trying unsuccessfully to imposed old laws in new issues[18].

[15] Johnson and Post are calling this function the "signpost function" (148).

[16] Johnson and Post suggest that cyberspace "needs and can create new law and legal institutions of its own. Territorially-based law making and law enforcing authorities find this new environment deeply threatening" (145).

[17] A primary function and characteristic of a border or boundary is "its ability to be perceived by the one who crosses it" (Johnson 155).

[18] The emergence of *lex mercatoria* is a beautiful analogy with the emergence of cyberspace laws. Lex mercatoria is a corpus of laws that emerged spontaneously in transactions on the sea during Middle Ages, where the only available laws were the feudal laws of the land. Feudal laws were created to function solely on the domain (land) of the lord and their extension to sea would have been inefficient. One must emphasize the fact that the new laws didn't replace the old ones, but rather completed them. (see Benson).

This account might answer the following question: which law has precedence in virtual worlds: the real-world law or the law established by the virtual community? The territoriality of real-world law will prevent it from ever being efficient in virtual communities. On the other hand, one can criticise virtual space for not having legitimate structures of law making and implementation. We believe this is only a matter of time, as we shall see further.

The nature of virtual law: code v. social rules

Who makes the law in virtual worlds? The answer to this question might prove that virtual worlds are capable of developing their own legal mechanism. In giving the first possible answer we bring out the philosophical distinction between natural laws and social laws. The laws of nature are given by God, they are unchangeable, and they restrain the range of possible actions. In contrast, social laws are given by lawmakers and they are changeable, so the range of permitted actions might vary in time and space.

Similarly, in virtual worlds there are two types of rules that apply to user's actions: the code and the law. The code is the software written by the creators of a virtual world – and the creators are thus called *wizards* (or even Gods). On the other hand, the law is formulated inworld either by the wizards who act like sovereigns (through their inworld avatar), or by the citizens of that world, in a more or less democratic manner.

Code and law are intertwined in various ways[19]. For instance, there is no need for law for actions that are not permitted by the code anyway; moreover, law cannot impose actions made by the code impossible. But do we really need both types of rules? In real world, natural laws are unchangeable and they allow actions that we deem dangerous. Thus social laws supplement natural laws because we cannot change the latter. In virtual worlds, things are different: wizards could change the code if they want. Furthermore, they can allow users change the code in such a manner that they "program troubles away". Lawrence Lessig gives an interesting example in this sense: rather then entering in a conflict, users might rewrite code, at a microlevel, in order for the sources of conflict to disappear (see the case of Martha and Jones, Lessig 9-14).

Yet this suggestion might not be actually possible. In many virtual worlds the only current rule is code, and this has lead to numerous scams, griefings[20], and unfair practices. "There has yet to be a virtual worlds in which the effective letter

[19] Lessig supports the idea that the interaction between law and code constitutes values (8).

[20] A griefer is a person whose preferred mode of play is to disrupt the virtual lives of others through various tactics.

of law is not defined simply by what that world's software allows" (Ludlow & Wallace 94)[21]. More than that, regulation through constantly changing the code can lead to unforeseen and unwanted effects.

Second Life provides a case for this argument. In October 2005, a user created an object that self-replicated quietly and exponentially, by using a commonplace function of the software (the object inventory). Eventually the object multiplied ad infinitum and made the SL servers crash. Intuitively, this action might be regarded as a criminal act, because it affected the whole virtual society. Apart from banning the wrongdoer, Linden Lab thought that changing the code will prevent similar attacks. Yet the change they made[22] had a great impact upon the positive features of Second Life as well. "Rather than put more cops on he street or find a better way to register and ban individual users, the company chose to eliminate a good in order to eliminate an evil", observes Ludlow (250). This might illustrate the idea that every change in the physics of the world will eliminate both bad and good features, and this happens because no matter how hard the wizards try to eliminate ways to misuse the features of the world, there will always be a person curious enough to find bugs and cracks and exploit them.

Lawmaking in virtual worlds

The influence and power that wizards gain inworld is also relevant to lawmaking. Even when they don't change the code, they seem to have the power and legitimacy to act as sovereigns, mostly because they can pull out the plug anytime. We can easily imagine a world where the wizard decided to render all avatars mute, therefore eliminating an important mean of "civic disobedience".

But how unlimited can the power of the wizard be? One possible answer is given by the exit argument, which is used very often in legitimizing the power of the wizard. Wizards can easily say "if you don't like it, leave", since most worlds can be seen as services that no one obliges you purchase. This is why we have to agree to the Terms of Service (ToS) or to the End User License Agreement (EULA) before entering a virtual world.

The first counterargument that comes to mind is that exiting might prove quite expensive, since users begin investing more and more time and money in order to gain virtual assets. Furthermore, the social network that they create might also count as valuable – and could be lost when the user exits the world.

[21] And there are such worlds, as we shall see in the following section.

[22] They limited the transfer of inventory objects to the land where the object is created.

Yet there are stronger reasons why ToS are not sufficient for making you accept the exit argument[23]. The most important argument is that ToS is a contract of adhesion, a most limitative type of contract, because its conditions cannot be negotiated, only accepted or not. On the other hand, ToS must be seen as a fundamental contract (why not, a social contract), and therefore it must not have hidden provisions or provisions that involve signing away fundamental human rights. From this point of view, ToS may not oblige users sign away their right to free speech, to holding property, to sign contracts etc. even if the wizards wish so.

Scholars have brought attention to the fact that by entering a world whose ToS specifies that "lalala" counts as a waiver of First Amendment rights. Such a waiver must be made "knowing, voluntary, and intelligent" - however the voluntary character is not entirely preserved since there is no possibility of negotiation in this type of agreement.

A similar argument was made in 1946 in the case Marsh v. Alabama[24]. In this case it was decided that a private company (Gulf Shipbuilding Co.) is obliged to act *as a state actor* within a territory that it controls and in front of the population that lives on that territory (Chickasaw, Alabama). This implies that the company must enforce the First Amendment and guard the fundamental rights of the citizens who live there. A virtual world is not much different from a company town[25]. It is not enough that the company offers access to the virtual world under the condition of ToS or EULA. It doesn't have the "luxury" to offer a product "as-is" because the impact that virtual worlds have upon our lives is growing bigger. Virtual worlds are becoming public places[26], which the company is, first of all, obliged to preserve. Similarly, the services that are offered within virtual worlds might be considered public services or public goods, and nor users nor wizards have the full power to change or destroy them.

As we have seen in this entire section, law is possible in cyberspace, especially if cyberspace is seen as a special type of space (i.e. non-geographical). In this way, we are aware that in virtual worlds laws have to be quite different from the real-world laws. Yet many times, our conceptions about legal systems are limited to those that were possible in the real world. This is why virtual worlds can be regarded as testing grounds for new conceptions.

---

[23] "The real concern with the exit argument is that it goes beyond the available alternate forum principle and presumes that the player has made a valid waiver of his or her First Amendment rights" (Jenkins 10).

[24] See *Marsh v. State of Alabama*. No. 114. Supreme Ct. of the US. 7 Jan. 1946.

[25] They are both privately owned; virtual worlds are populated by people who spend more and more time of their daily life – and the rules that apply there are more and more relevant; access and exit incur costs; lastly, virtual worlds also assume a public function.

[26] Jenkins offers two reasons why virtual worlds are a special category of public places, namely "designated forums": 1. almost all activities in there are expressive; 2. the expressive activities do not interfere with other activities available in that space (14).

The questions that remain are related to who is making and implementing the law. As we have seen, our fundamental rights (as human beings or as avatars) are limiting the arbitrariness of lawmaking, but that might not be the sole criterion. In the next section we shall see some concrete examples of virtual communities and the structures they created.

V. Governance

This last section is organically connected with the discussion about the lawmaking: obviously the creation of laws must be followed by the implementation of laws. Laws cannot be efficiently and legitimately implemented without a social institution that comes above the interests of every single individual and ensures impartiality. But, except for some cases, there are no governments in virtual worlds.

This section shows some very successful illustrations of a main philosophical idea: that governance emerges many times in spontaneous ways, through social cooperation, especially when it is not already imposed by the creators of the game. We shall start with one well-known example of inworld governance created by wizards, showing both its complexity and limitations. We continue afterwards with examples of emerging governance, with its causes, features and consequences.

Case study: LambdaMOO

Until now, companies have not been very interested in creating legal systems (apart from ToS) for the virtual worlds they founded – and this is mainly because their CEOs are still considering virtual worlds as games. Yet there are some examples that prove such systems necessary for the development and the sustainability of the virtual world[27].

A most interesting example is that of LambdaMOO – a text-based virtual world created in October 1990 by Pavel Curtis, researcher at Xerox Palo Alto Research Center. Initially, in this world the benevolent authority that mediated conflicts between users was Pavel Curtis himself, together with the other "wizards" (their rule is called *wizardocracy*)[28]. In time though, as LambdaMOO was getting larger and its population

[27] Jenkins emphasizes the pressing need for legal system in virtual worlds: "History shows that the legal principles concerning new technologies tend to become set at a relatively early stage" (8). In other words, even though nowadays virtual worlds are still considered games, it will prove too late to change legal principles when they shall be taken seriously.

[28] A similar example is that of the town hall meetings organized in Second Life by the founder of the world, Philip Rosedale (apud Ludlow&Wallace 199).

grew significantly, the wizards realized that they were not able to handle the increasing number of cases.

In early 1993 the wizards announced the installment of a democratic rule: they suggested the creation of fixed laws and limited their own role to that of supporting the platform, without interfering with the social phenomena. They thus created two systems that would replace their "benevolent" rule and instituted a democratic technocracy[29].

The first system was the petition system. Any LambdaMOO user that fulfilled some minimal criteria was being allowed to submit a petition. Every petition had assigned a mailing list where its features could be debated upon. Supporters could have their signatures attached. Eventually all petitions with at least 10 signatures would be vetted (judged) by the wizards, who couldn't vet but by considering five established criteria[30]. Afterwards, it has to gather two thirds of the total votes in a determined period of time.

The petition system ensured complete freedom in suggesting new laws, but it also ensured that the proposed laws are not contradictory and are sufficiently supported by the population. The implementation of the law was nonetheless the job of the wizards, the only ones who actually had the knowledge and the power to make the implementation. This supports the idea mentioned earlier, that code and law are intertwined – this time, in the sense that all laws are to be implemented by firstly integrating them in the code[31].

The second is the dispute resolution system. This system is complementary to the former because it deals with the cases that were not yet covered by the enacted legislation. Any user can enter in a dispute with another player only if he makes the proof of being injured. The arbitrator is chosen by the two parties or randomly selected and a mailing list is open for discussing the arguments of both parties. Apart from the pledges, any other user can post comments on the case or bring additional comments.

There is no higher level of decision, but each decision is reviewed by the other arbitrators and can be overturned. In order to avoid overturning, arbitrators apply two main strategies: 1) they present a draft of their decision and request feedback, thus gaining popular support for the decision or including elements initially overlooked;

[29] This didn't transform LambdaMOO into a democracy for at least two reasons: firstly, the wizards were still appointed, not elected; secondly, there were no checks and balances upon wizards' liability – they chose, for instance, the manner of implementing a petition.

[30] "The petition must be: (1) appropriate subject matter for petitions, (2) sufficiently precise that the wizard can understand how to implement it, (3) technically feasible, (4) not likely to jeopardize the functional integrity of the MOO, and (5) not likely to conflict with real-world laws or regulations." (Mnookin 253)

[31] This doesn't mean that the wizards programmed the world not to allow users to make the crime X, but rather only integrating the text of the law that forbade crime X in the corpus of laws!

2) they use a formalized language. The limitations of the dispute resolution system appear when the decision is issued. Firstly, the punishment is applicable to parties only, and it has no precedential value. Unfortunately "there is no system for ensuring that similarly situated disputants are treated in the same manner" (Mnookin 257). There are neither precedents nor second-order rules that guide arbitrators in judging similar cases in a similar manner. Furthermore, if the disputes illustrate a more profound issue, at a structural level, the arbitrator is limited to resolving that specific instance and cannot take the case to a "higher court" to solve the underlying problem.

Theoretically, the arbitrator could use the petition system to emphasize the structural issue he stumbled upon while judging a case. Yet the two systems are not sufficiently connected: he cannot bring up all the cases that are illustrations of the problem because there are no criteria that show their similarities; even if the petition is passed, he cannot apply it retroactively to the case he started from, nor to future cases that *look* similar.

These limitations have been noticed and a group of LambdaMOO users called the Formalizers shouted for more powerful legal and adjudicatory mechanisms. In spring 1995 they proposed the institution of a Judicial Review Board, whose functions would be that of verifying the accountability of wizards (in implementing law), the accountability of arbitrators and regulating the interpretation of law in judging cases. This movement might be a proof that wishing for the rule of law is a natural phenomenon in any society, but it could be as well an argument for those who say that virtual worlds are a mere reflection of our Western preconceptions about law and governance.

Alternative ways of making justice. User-organized governance structures

The decision made by the wizards of LambdaMOO show a rationale that is used by many other wizards in other virtual worlds: even where there is a minimal set of rules (ToS or EULA), the implementation of those rules is practically impossible because the users-to-wizards ratio is too high. The consequence is that wizards usually stay out of conflicts, and that "places the responsibility for seeking and carrying out justice largely in the players' camp" (Ludlow & Wallace 103). Moreover, the punishments are often inefficient: banning a player cannot stop him from getting another account and entering the world once again[32].

This is the point where social groups gain a major importance in the dynamics of the virtual worlds. Just like in real life, the avatars eventually discover that the "eye-for-eye" principle is quite inefficient. With a silent voice coming from the wizards, they gather and create new ways of identifying and punishing the offenders.

[32] This feature has yet to be implemented in real life, according to most accounts...

TSO is, again, a good illustration of a virtual world whose wizards have neither taken the role of judges, nor provided software that would enhance virtual governance. There are no mechanisms that would facilitate addressing to large groups, voting, or mediating disputes. Yet users managed once again to create governance structures by exploiting the current possibilities of the platform[33].

The importance of spontaneous cooperation among users is underlined once more. Cooperation and creativity seem to be the two main ingredients that lead to alternative governance structures in virtual worlds. The independence of virtual governance from outside sources (such as companies or territorially-based governments) and its foundation in mutual cooperation has been prophesied by J.P. Barlow in his declaration about the future of cyberspace: "We believe that from ethics, enlightened self-interest, and the commonwealth, our governance will emerge" (29).

The first case is that of Sim Shadow Government (SSG). SSG initially emerged as a result of competition between two users in TSO, but it eventually declared its goal "to keep Alphaville a happy place for Sims" and recruited users who were disturbed by the harassment of griefers and scammers. SSG resembles a real-life governance structures for several reasons.

Firstly, it has criteria for allowing new users to join the organization. Recruiting is usually done user-to-user, preceded by a research on the candidate. Secondly, it contains a ranking system and an organizational chart: at the top there is the Overlord, who leads the organization through departments such as Executive, War, Intelligence, or Community Relations Departments[34]. Thirdly, it has a closed communication system, through the so-called spam lists. This type of system is not provided by the software of TSO, therefore it is built upon outworld structures (such as Yahoo! Instant Messenger). Fourthly, it has a police-like dispatcher (the tagging units) and a list of objectives that subscribe to the central aim of SSG. Among the three most important objectives: to eliminate scammers, to eliminate Mafia groups, and to offer outreach programs for "underprivileged Sims". Lastly, it has its own system of punishing the offenders, and the punishments are often copied from the offenders themselves.

The punishments used by SSG show both the limitation of TSO as governance and legal platform and the ingenuity of users who try to balance these limitations. For instance, the most used punishment is that of red-tagging. Red-tagging was projected

[33] Ludlow believes there is a strong connection between the social dynamic of a virtual community and the emergence of its governance structures: "If the social construction of reality has some plausibility for the construction of the self, it has even more plausibility for the construction of political institutions like *governments*" (Ludlow 4).

[34] The entire organizational chart is transparent, being published on the SSG website.

as [de explicat la ce folosea tagging]. Yet as Ludlow and Wallace note, even though "TSO had been designed as a social game, the competitive nature of the game players" (48) turned it into a race for popularity. In this context the inhabitants of TSO turned the red-tagging function into an instrument of decreasing popularity and fighting rivals[35].

The governance of SSG would not be complete if SSG wouldn't pretend to have monopoly of force regarding the "punishments". Thus they asked all the users that claimed protection from SSG not to apply enemy links to arbitrarily or threaten other users to do so.

Another case of user-created governance is Alphaville Government, which emerged as an alternative to SSG. The government has been initiated by an avatar called Mr-President and it was built on the model of the U.S. Government – it contained a police force, a CIA, an FBI, a judiciary and a military branch. The extra element that Alphaville Government brought in was the idea of democratic election of the governor.

Unfortunately, the actual development of the elections proved the project of democratic governance was only a superficial one. Mr-President organized a series of primary elections and put in place a voting mechanism supervised by the head of one of the most fearful Mafia groups! Nevertheless, the intention of creating a vote mechanism[36] is in itself admirable – especially since this mechanism was not projected by the wizards and the platform doesn't render it possible.

All examples discussed here show that usually the wizards have no interest in governing a virtual world other than by the platform they created. Yet most users feel a strong need for law and order, which in turn gives them an active role in forming governance structures that were not initially projected.

LambdaMOO is a beautiful case for legal anthropology, mainly because one can observe the rise of questions about the status of law that we rarely see in the real world, where the legal systems are already in place. Jeniffer Mnookin declares: "LambdaMOO thus provides an opportunity to see concretely how participants are creating both social and legal order within a virtual sphere" (248).

Both SSG and Alphaville Government have their flaws and limitations, but those are limitations that in time might be overcome.

[35] Apart from red-tagging, the following punishments are used by SSG: banning scammers from houses through undercover roommates, filling complaint reports to the company on every mistake; roommate spamming&expelling; and house demolitions.

[36] The voting platform allowed each IP address to vote only once – which resembles our real-life voting systems that allow us to vote only once, based on our ID card.

Conclusion

The new environment brought forward by the virtual worlds is a perfect example of the technological boom we are experiencing in our lives. The computers in the 80's were nothing but a normal consequence of this common evolution humanity and technology share. Their growing importance in our lives has now lead to a new means of expression for individuals and companies alike. This territory's faith is yet undecided but the debates surrounding its future will hold great importance in our own futures. Humanity is reaching for the stars in a new environment, that of the Virtual. Coupled with the advances made in human - computer interfacing and interaction, as well as the new developments in biology and medicine, systems of virtual interaction are well on their way to evolve into more complicated means of complementing Man.

If you have been amazed by the richness of virtual worlds, then we have reached our goal in this article. Virtual worlds have been projected as games, and our fear was that many people would treat them as such, without glancing at the more “serious” features that can be studied and used here.

This paper is interdisciplinary and addresses to researchers from various fields, starting from sociology, law, political science, continuing with communication and anthropology, and ending with ethics. This is why our greatest challenge in this article was in fact to limit the discussion to only some of the aspects of the virtual worlds. One cannot be but very curios about all phenomena in such new worlds – since these worlds do not work upon the same rules as our real world. Their natural laws can be bent, distance and time are here distorted, and concepts like person, property or dialogue change their meaning.

We focused on three main areas: communication, law and governance, because we considered these are the main dimensions in which phenomena such as group cooperation or public decisionmaking become visible. Those phenomena, already theoretized in political and social philosophy, nonetheless have a special flavour in the realm of virtual worlds – because the latter have their own rules and dynamics. We thus hope that virtual worlds will set new standards in studies pertaining to social structures, legal systems and communication, while proving over and over again, by each instance, that cooperation between agents is possible, especially in the absence of a higher governing institution.

BIBLIOGRAPHY

Barlow, John Perry. “A Declaration of the Independence of Cyberspace.” 1996. Crypto Anarchy, Cyberstates, and Pirate Utopias. Ed. Peter Ludlow. Cambridge: MIT P, 2001. 27-30.

Benson, Bruce L. “The Spontaneous Evolution of Commercial Law.” Southern Economic Journal 55.3 (Jan. 1989): 644-61.

Howard, Brian C. “Journalism in Its 'Second Life.'“ Community College Week 26 Feb. 2008: 4-4. Academic Search Premier. EBSCO. 12 Aug. 2008 <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=aph&AN=31437821&site=ehost-live>.

Jenkins, Peter S. “The Virtual World as a Company Town - Freedom of Speech in Massively Multiple Online Role Playing Games.” Journal of Internet Law 8.1 (July 2004): 8-18. 18 Aug. 2008 <http://ssrn.com/abstract=565181>.

Johnson, David R., and David G. Post. “Law and Borders: The Rise of Law in Cyberspace.” Stanford Law Review 48 (1996). Rpt. in Crypto Anarchy, Cyberspace, and Pirate Utopias. Ed. Peter Ludlow. Cambridge: MIT P, 2001. 145-95.

Koster, Ralph. “A Declaration of the Rights of Avatars.” The Second Life Herald - The Virtual Tabloid That Witnessed the Dawn of the Metaverse. By Peter Ludlow and Mark Wallace. Cambridge: Cambridge UP, 2007. 269-73.

Lastowka, F. Gregory, and Dan Hunter. “The Laws of the Virtual Worlds.” California Law Review 92.1 (Jan. 2004): 1-73. JSTOR. 23 Aug. 2008 <http://www.jstor.org/stable/3481444>.

Lessig, Lawrence. Code and Other Laws of Cyberspace. New York: Basic Books, 1999.

Ludlow, Peter. “New Foundations: On the Emergence of Sovereign Cyberstates and Their Governance Structures.” Crypto Anarchy, Cyberspace, and Pirate Utopias. Ed. Peter Ludlow. Cambridge: MIT P, 2001. 1-23.

Ludlow, Peter, and Mark Wallace. The Second Life Herald - The Virtual Tabloid That Witnessed the Dawn of the Metaverse. Cambridge: Cambridge UP, 2007.

Marsh v. State of Alabama. No. 114. Supreme Ct. of the US. 7 Jan. 1946. FindLaw. 21 Aug. 2008 <http://laws.findlaw.com/us/326/501.html>.

Mnookin, Jennifer L. “Virtual(ly) Law: The Emergence of Law in LambdaMOO.” Journal of Computer-Mediated Communication 2.1 (June 1996). Rpt. in Crypto Anarchy, Cyberspace, and Pirate Utopias. Ed. Peter Ludlow. Cambridge: MIT P, 2001. 245-301.

Randall, Neil. Lingo Online: A Report on the Language of the Keyboard Generation. 11 June 2002. MSN.ca. 23 Aug. 2008. <arts.uwaterloo.ca/~nrandall/LingoOnline-finalreport.pdf>.

Stephenson, Neal. Snow Crash. London: Penguin Books, 1994.

STUDIA UBB. PHILOSOPHIA, Vol. 62 (2017), 1, pp. 49-62
(RECOMMENDED CITATION)
DOI:10.24193/subbphil.2017.1.03

ENTRE IDÉAL, ÉTHIQUE ET LOI: L'ÉQUITÉ

JEAN-JACQUES SARFATI*

ABSTRACT. Equity between Ideal, Ethics and Law. The purpose of this text is to show that equity is now a need for our post-modernity. However, it can only become a reality only if it is applied by an elite that regains the support of the people and of the intellectual sphere. Without this support and reality, the legal philosophy seeks to build it without being able to convince completely. Indeed, equity cannot be only an idea - it must be a concrete reality and at work. Otherwise, it vanishes.

Keywords: *equity; law and justice; philosophy of law and applied ethics; conditions of correctness and equilibrium.*

RÉSUMÉ. Le but de ce texte est de montrer que l'équité est désormais un besoin pour notre postmodernité. Cependant, celle-ci ne pourra devenir une réalité que si elle est appliquée par une élite qui retrouve le soutien du peuple et de la sphère intellectuelle. Faute de ce soutien et d'une telle réalité, la philosophie juridique cherche à la construire sans parvenir à convaincre tout à fait. En effet, l'équité ne peut être qu'une idée - ce doit être une réalité concrète et à l'œuvre. Faute de quoi elle se meurt.

Mots-clefs : *équité ; droit et justice ; philosophie du droit et éthique appliqué ; conditions de la justesse et de l'équilibre.*

Qu'est ce que cette fameuse équité dont tout le monde parle mais que personne ne connaît réellement ? L'hypothèse que nous voulons ici proposer pour notre travail est la suivante : l'équité est un concept qui permet à certaines personnes qui ont le pouvoir de prendre des décisions d'ordre juridique en allant au-delà de la loi et parfois en ignorant celle-ci. Elle est vue positivement et produit de justes résultats et de justes décisions lorsque ces personnes ont la confiance de

* *Université Paris Dauphine, Place du Maréchal de Lattre de Tassigny, 75016 Paris, France. Email : jean-jacques.sarfati@wanadoo.fr*.

leurs concitoyens. Une telle confiance ne peut se gagner que dans les cas où, selon nous, ces personnes ont une foi personnelle en un idéal qui dirige leur éthique et lorsque la réalité de cette éthique est reconnue par le plus grand nombre.

De telles personnes nourrissent leurs actions en partant de cet idéal dans lequel ils ont foi. Cependant, dès qu'elles feignent et dès que l'idéal disparaît alors l'équité devient un alibi et finit par être rejeté par la population et la sphère philosophique dominante qui retrouvent l'une et l'autre le besoin de se nourrir à la lettre de la loi. Le problème est qu'une loi sans esprit pour l'animer et sans connaissance de ce qu'elle désigne n'a plus de sens et alors peu à peu le droit finit par tomber par le juridisme et alors c'est la loi qui est rejetée. Vient alors à nouveau un besoin d'équité qui ne peut s'épanouir que dans le cas où un lien peut s'opérer pour les dirigeants d'une nation entre idéal, éthique et application de la loi. Comme tous les observateurs le notent nous vivons à l'heure de la crise du positivisme juridique et scientifique et à celle du déclin de la loi. Cependant nous n'avons pas encore trouvé de dirigeants qui ont su convaincre qu'ils avaient un idéal et une éthique en lien avec le pouvoir qui leur a été confié.

L'équité est ainsi fortement sollicitée dans la postmodernité qui est la nôtre mais celle-ci n'a pas acquis ses lettres de noblesse. Elle se cherche parce qu'elle ne parvient pas à être soutenue réellement dans la pratique. Plusieurs éléments permettent de conforter notre analyse et en premier lieu la position contemporaine des juristes français.

Le droit positif français, la doctrine juridique et l'équité

La question de l'équité n'est pas centrale pour le monde contemporain des juristes français. Pourtant cette notion fait partie intégrante du droit positif de ce pays. Ainsi l'un des articles clefs du code civil dispose-t-il que :

> *« les conventions obligent non seulement à ce qui y est exprimé mais encore à toutes les suites que l'équité, l'usage ou la loi donnent à l'obligation d'après sa nature ».*

A cet article il faut ajouter, toujours pas sentiment exhaustivité, l'article 1152 Alinéa 2 du code civil et la modération des clauses pénales, également l'article 1579 du code civil en matière de régime matrimoniaux. Il ne faut pas oublier également le droit à un procès équitable qui fait partie intégrante du droit européen. Mais qu'est-ce que l'équité en tant que telle ? Le droit français, comme de nombreux droits, n'en donne pas de définition. Il est perdu et comme égaré sur ce point. Pour sortir de l'impasse, certains penseurs nous disent que le concept doit demeurer flou...Mais qu'est à ce dire ?

En 1997 Mr Goubeaux écrivait ainsi à son sujet (1) : « l'équité n'est qu'une notion morale, une valeur dont le juge et plus généralement le juriste ne doivent pas tenir compte. *Elle ne peut être la source de règles* ». Alors l'équité ne serait-elle pas juridique ? Ce n'est pas ce que semble considérer un autre grand juriste français, G Cornu qui écrivait lui, 20 ans plus tard, après avoir noté le caractère exceptionnel de ce pouvoir modérateur du juge qu'est l'équité :

> *« d'une manière indirecte mais générale et diffuse, le sentiment de devoir rendre une justice d'équité est ancré comme une exigence fondamentale dans la conscience du juge. Si bien qu'en dehors des cas déterminés, les juges sont appelés et ont à cœur de rendre une justice conforme à l'équité » (2)*

En droit français la place de l'équité semblerait donc, pour Mr Cornu, devoir être celle de l'ombre. Elle inspirerait secrètement de nombreuses décisions mais elle ne serait jamais directement source de règles et donc de normes. Il est donc ici possible de considérer que l'analyse du juriste qu'il fut était un appel à plus d'équité ou simplement la marque de ce déclin de la loi dont nombre de ses collègues ont souvent parlé. Notre hypothèse ne peut donc pas être « prouvée » par cet élément. Pourtant ces hésitations et ces doutes confirment le désarroi qui a été évoqué en introduction. Pour le comprendre il nous faut donc faire un rapide détour vers la philosophie du droit. Car c'est en elle que se trouve sans doute la clef de tout ceci.

Brève histoire philosophique de l'équité : de la reconnaissance à la redécouverte

Lorsque l'on étudie rapidement la place de l'équité dans la pensée philosophique occidentale, quatre moments semblent se dessiner. Ils semblent aller de la reconnaissance grecque à la redécouverte post-moderne. De plus et surtout cette reconnaissance alliée à une redécouverte semble plus exactement confirmer l'hypothèse que nous soutenons. Commençons notre analyse par la pensée qui semble l'avoir créé : la pensée grecque.

L'invention ou la reconnaissance grecque. Le besoin de combler un manque

Qu'est-ce qui distingue Athènes de Jérusalem ? Pour la Bible hébraïque, le seul droit qui vaille est celui qui a été donné par l'Eternel à son peuple par le truchement de son prophète : Moise. Cette loi est nécessairement juste. Elle est même la plus juste qui soit et pour l'appliquer seuls des êtres choisis et élus par le

Divin peuvent justement la mettre en œuvre. Lorsque l'injustice prend le pouvoir à Jérusalem alors il ne fait pas de doute pour la Bible qu'un jour ou l'autre la sanction surgit.

La pensée et l'éthique juive n'ont donc pas besoin de l'équité. En effet, les lois sont équitables et il ne fait pas de doute que celui qui les appliquera avec sagesse et le respect de l'Eternel sera dans le juste. Avec Athènes, les choses changent. Nous sommes ici en présence d'une civilisation métissée qui est par elle-même disons « cosmopolite ». Nul ici d'idée d'élection ou de choix divin si ce n'est l'idée émise par les poètes que les Dieux favorisent plutôt telle cité ou tel héros plutôt que tel autre. Athènes fait donc coexister deux formes de lois : la loi divine et la loi des hommes. Le fait que la loi des hommes soit souvent injuste et parfois purement contractuelle est fréquemment évoquée par ses auteurs.

C'est ainsi un tribunal Athénien qui va condamner à mort l'homme le plus juste qui fut : Socrate. Pourtant le même Socrate est celui qui refusera d'ignorer la loi et qui cherchera – même au prix de son sacrifice – à se battre pour que la force obligatoire de celle-ci (même si elle est injuste) soit reconnue. Ce drame obligera donc Aristote à « inventer » un concept qui maintiendra l'unité de la loi des hommes s pour autant donner à celle-ci le dernier mot. Elle trouvera sens et influencera plus après les juristes occidentaux qui créeront les premières universités de droit moderne en Italie parce que son invention sera portée par des hommes dignes de confiance : Aristote mais aussi ceux qu'il a formé et ceux qui ont été nourris à l'idée philosophique.

Ce ne sera plus le divin qui la légitimera mais une éthique philosophique qu'Aristote cherchera toute son existence à construire et à élaborer autour de l'idée d'excellence. Dans la rhétorique le terme équité n'est pas toujours cité et pourtant celle-ci apparaitra sur trois aspects. Distinguant, la loi particulière et la loi commune, la premier étant celle qui relève de « l'*être des choses* », disant « *le juste et l'injuste* » « *même si les hommes ne sont liés par aucune communauté ni par aucune relation contractuelle* », Aristote citera alors Sophocle et Antigone (3) en invoquant justement la trace perdue d'une loi éternelle et en rappelant ainsi que.

> *« Ce n'est pas de maintenant ni d'hier que ces lois sont en vigueur et personne ne sait d'où vient leur lumière ».*

L'équité sera ainsi légitimée par la philosophie qui sera elle-même en quelque sorte confirmée et légitimée par les Dieux. Elle sera universelle alors que le droit positif n'était que spatio-temporel. Elle apparaitra comme une forme de « reste » de théologique qui sera même qualifiée, par le Stagirité, de juste qui va « au-delà de la loi écrite » (4). L'équité permettra ainsi de renvoyer à une autre dimension à

laquelle cependant la loi positive se dira toujours d'être reliée pour avoir toute sa force. Elle deviendra la sagesse même dans l'application du droit, Aristote écrivant à son sujet que

> *« l'équité, c'est avoir de la compréhension pour ce que sont les hommes ; c'est regarder moins la loi qu'au législateur, moins la lettre de la loi qu'à l'esprit du législateur, moins l'action que l'intention, moins la partie que le tout, moins à l'individu actuel qu'à ce qu'il a été toujours et le plus souvent. »*

Dans l'éthique à Nicomaque, Aristote reprendra sa réflexion sur le concept en l'affinant et en permettant à l'équité, dans certains cas, de ne pas se soumettre à la loi. Elle occupera alors le statut qui est le sien aujourd'hui dans le droit occidental moderne à savoir celui de correctif à la loi. Ce statut sera ainsi fixé par Aristote qui utilisera la fameuse métaphore qui rappelle que :

> *« ce qui est indéterminé, la règle aussi est indéterminée à la façon de la règle de plomb utilisée dans les constructions à Lesbos ; de même que la règle épouse les contours de la pierre et n'est pas rigide ainsi le décret s'adapte aux faits »… (5).*

L'équité servira donc à corriger une loi qui n'est pas toujours adaptée aux cas d'espèce. Mais, évoquant la loi Aristote se permettra également et surtout, par son truchement, de revenir sur ces hommes d'exception qui seront finalement ceux qui auront directement influencée la « création » de ce concept juridique et il les appellera les « hommes équitables » ou pourrions-nous dire ici, ceux qui sont « éthiques ». Ceux-là seront ainsi ceux qui ne prennent pas avantage de leurs droits devant les tribunaux même si cela ne leur paraît pas appropriés. Ceux-là seront donc au-dessus de la loi des hommes car ils seront légitimes et se nourriront au-delà. Ils chercheront donc le plus souvent l'équité plutôt que l'application stricte de la loi (6).

Pour Aristote, l'équité sera donc ce qui sert à corriger le droit positif et à rendre celui-ci plus juste. Elle résonnera avec force dans l'esprit des hommes de l'époque car elle sera vécue comme une réalité par ceux qui auront croisé de tels hommes. Ensuite, le mot sombrera sans doute dans l'oubli et le christianisme s'en inspirera sans doute lorsqu'il parlera – à la suite des Prophètes d'Israël- de l'esprit de la loi au détriment de l'application stricte et sans conscience de celle-ci. Ce sera sans doute dans les Universités en création au moyen-âge - et ce afin de trouver et créer un nouveau savoir laïc – que le mot retrouvera son sens à nouveau. Il trouvera à nouveau une nouvelle légitimité en partant de la sagesse des juristes et des savants qui s'y formeront. Ceux-ci inspireront les Parlements qui serviront de conseils aux monarchies qui s'installeront sur les différents états européens. Cependant, à la Révolution, le terme finira par avoir « mauvaise presse ». Le peuple dira qu'il se « méfie

de l'équité des Parlements » qui était selon lui un moyen de favoriser les privilèges et les passe-droits. Cependant, comme toujours en Occident, la philosophie politique avait devancée l'histoire. Déjà en son temps, les philosophes fondateurs de la modernité occidentale avaient dénigré avec force ce concept. Le peuple n'avait-il fait que reprendre les attaques des philosophes ou bien étaient-ce les philosophes qui avaient « senti » un vent tourner ?

Notre hypothèse, déjà évoquée plus avant, est que la « corde » était usée. Plus personne ne croyait en la justesse des juristes et universitaires de cette époque déjà moqués par Molière et par beaucoup d'autres. Le besoin d'une loi forte et claire se faisait donc entendre car il fallait remettre en cause des privilèges qui n'étaient plus considérés comme légitimes. La remise en cause des privilégiés ira donc de pair avec la négation moderne de l'équité.

La négation moderne et européenne de l'équité

A notre connaissance, ce fut surtout avec Hobbes que les premières critiques surgirent à son sujet. Pour lui l'équité était gênante pour plusieurs raisons : d'une part elle venait d'Aristote qu'il fallait à cette époque nécessairement critiquer, d'autre part elle allait contre l'idée de norme et de principe égaux pour tous qu'il fallait défendre et enfin elle remettait en cause l'idée d'un droit autoritaire. Pour lui en effet dans le Dialogue entre un philosophe et un légiste, il écrivait avec force

> *« ce n'est pas la sagesse c'est l'autorité qui fait une loi… Que le droit ait été affiné par de graves savants voulant dire les professionnels du droit est manifestement faux car toutes les lois d'Angleterre ont été faites par les rois d'Angleterre en consultation avec la noblesse et les communes en Parlement parmi lesquels il n'y en avait pas un sur vingt qui fut juriste » (7)*

Hobbes voulait, on le sait, remettre de l'ordre dans les Etats. Il voulait un pouvoir central fort. Il représentait donc un courant devenu dominant qui ne croyait plus aux hommes mais qui voulait des institutions et des lois. Il annonça la nomophilie des Lumières qui reprirent sa pensée en souhaitant cependant désormais que la loi seule les libère. L'équité fut ainsi « mise au panier » car on ne croyait plus vraiment en l'homme de cœur qu'Aristote avait décrit. L'homme n'était qu'un loup pour l'homme et tous finalement se valait par la faiblesse qui était la leur. Montesquieu ne démentira d'ailleurs guère l'auteur du Léviathan sur ce point. Certes, répondant sans doute au premier cité, il devait rappeler qu'

« avant qu'il y eut des lois faites, il avait des rapports de justice possible. Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les a établis ».

En effet, juriste lui-même il ne pouvait tout à fait cautionner la remise en cause aussi forte de la science de ces derniers par Hobbes. Cependant au fameux chapitre XI. 6 de L'esprit des lois, il devait malgré tout écrire que

« Les juges de la nation ne doivent être que la bouche qui prononce les paroles de la loi, des êtres inanimés qui n'en peuvent modérer ni la force ni la rigueur ».

Concernant l'aspect correcteur, et l'intervention du juge, fidèle à sa démarche, Montesquieu devait distinguer un rôle différent joué par l'équité, prise au sens de compréhension et de tolérance de l'application de la loi suivant les régimes. Pour lui l'équité devait demeurer présente en Monarchie car dans ce régime les juges tels des arbitres délibéraient ensemble et modifiaient leurs avis pour les rendre conforme à ceux des autres. Tel n'était pas le cas dans les républiques et en régime despotique. En démocratie (8) la manière de juger devait au contraire être fixe pour ne pas heurter l'amour et la passion égalitaire des citoyens qui voulaient tous être jugés suivant la loi. En revanche, dans les régimes totalitaires, l'équité en tant que compréhension n'avait pas sa place car le but du droit était la sévérité et les décisions des magistrats étaient surtout marquées par l'arbitraire. (9). Au chapitre VI. 21 il devait réitérer sa position et la préciser en écrivant :

« la clémence est la qualité distinctive des monarques. Dans la République, où l'on a pour principe la vertu, elle est moins nécessaire. Dans l'état despotique, elle est moins en usage parce qu'il faut contenir les grands de l'Etat par des exemples de sévérité ».

Fidèle à sa double approche à la fois théorique et empirique du droit, Montesquieu donnait donc à l'équité un statut variable selon les régimes juridiques. En droit il n'en avait pas moins participé à la remise en cause et la critique de la position traditionnelle aristotélicienne déjà ébréchée par Hobbes. Montesquieu n'était en fait que le penseur d'un entre-deux. Il avait voulu un temps maintenir les privilèges des Parlements et de l'aristocratie qu'il jugeait encore seuls en mesure de lutter contre l'absolutisme royal. La demi-défense qu'il fit de l'équité fut un peu entendue car la légitimité des clercs n'était pas totalement érodée.

Cependant, la Révolution avec Robespierre ne retint de lui que l'idée d'un juge automate et applicateur « bête et sans analyse de la loi écrite ». Montesquieu ne serait donc guère totalement écouté sur le sujet et le coup de grâce devait

cependant intervenir en Allemagne quelques années plus tard avec E. Kant. La doctrine du droit fut éloquente sur ce point. Dans l'appendice à l'introduction de la doctrine du droit (10) Kant devait ainsi évoquer l'existence d'un droit équivoque et d'un droit pris au sens strict. Le droit au sens strict était lié à l'idée et possibilité de contraindre mais pour lui,

> *« l'équité n'est aucunement un principe servant à appeler les autres au simple accomplissement de leur devoir éthique. En fait celui qui exige quelque chose en se référant à ce principe s'appuie sur son droit avec simplement cette précision que lui manquent les conditions dont a besoin le juge pour pouvoir déterminer dans quelle mesure ou de quelle manière on pourrait donner satisfaction à sa prétention ».*

En d'autres termes, pour lui, l'équité n'était pas du droit car elle était précisément trop floue pour pouvoir permettre à un juge de trancher. Kant rejetait t- il pour autant l'équité ? Non car il devait l'appliquer à ce que nous appellerons plus tard le droit administratif et rejeter celle-ci dans le domaine de la conscience. Il écrivit en effet,

> *« Il résulte aussi qu'un tribunal de l'équité contient en lui-même une contradiction. C'est uniquement là où il s'agit de droits propres au juge et quand les dispositions qu'il peut prendre concernent sa personne qu'il a le droit et le devoir de prêter l'oreille à l'équité. C'est le cas par exemple quand la couronne prend à sa charge les dommages que d'autres ont subi en la servant et pour lesquels ils supplient qu'elle les indemnise bien que, selon le droit strict, elle puisse écarter cette demande en mettant en avant le fait qu'ils avaient accepté d'assurer de tels services à leurs risques et périls.»*

Celle-ci relevait donc du tribunal de la conscience mais pas des tribunaux humains. L'équité était ainsi boutée hors du droit pour aller vivre dans l'univers flou de la morale et de l'éthique. La position kantienne assurait donc totalement la suprématie de la loi. Cependant elle n'achevait pas totalement l'équité qui se voyait rejetée dans la sphère de la morale et qui pouvait ainsi secrètement nourrir le droit.

Les hommes de « bonne volonté » faisaient ainsi leurs apparitions sur la scène politique et juridique et avec eux les « génies » qui devaient les guider. Ces hommes ne devaient plus être des juristes et en conséquence, l'équité ne devait plus constituer un élément constitutif du droit positif. Par contre, les hommes avaient encore quelque croyance en certains être de « confiance ». Ces êtres devenaient ainsi ceux qui pouvaient cautionner et « alimenter » le droit. Mais ils devaient en quelque sorte l'alimenter du dehors sans entrer dans les tribunaux. Ce fut alors le temps des « grands » penseurs, des « grands artistes » qui donnèrent le

« là », qui donnaient toute leur « armature » aux différents droits occidentaux qui se nourrirent ainsi de la science et d'une philosophie elle-même devenue cette fois – du moins en apparence – totalement laïque et qui seuls devenaient les véritables détenteurs des secrets de l'équité qu'ils pouvaient alors de temps à autre transmettre aux juristes.

Une telle logique fonctionna durant un certain temps qui fut, pour aller vite, celui de la domination de la pensée que les Marxistes devaient appeler par la suite la pensée bourgeoise. Cependant peu à peu celle-ci finit elle aussi par perdre son crédit. Le peuple, influencé peu à peu par des philosophies dites « sociales » commença à cesser de croire en ses élites. La morale tomba peu à peu elle-même dans l'ère du soupçon avec Marx à sa « gauche » pour aller vite et Nietzsche à sa droite...Freud acheva la besogne en rappelant que celle-ci pouvait même parfois à « haute dose » devenir la cause de toutes les névroses. Il fallait donc trouver de nouveaux horizons et de nouvelles images. Ce fut alors l'ère des radicalisations et des doutes les plus extrêmes qui devait annoncer les pires catastrophes que l'occident devait connaître.

La radicalisation européenne de l'entre-deux-guerres et l'ère du soupçon à l'égard de la morale et de l'équité

Après la fin de la première guerre mondiale, l'occident était déjà bien sombre. Dieu - et le divin avec lui n'avaient pas « bonne presse » et le droit ne pouvait plus, comme en l'heureux temps kantien, trouver sa source dans une morale désormais décriée parce que marque d'une ethnie et d'une « classe » sociale. Il fallait donc trouver une solution et le droit chercha, par tous les moyens, à prendre le statut de science moderne, technique et autonome. Pour y parvenir, il lui fallut « bouter le juste et l'équité » - eux-mêmes symboles de l'ancien temps - hors de sa demeure.

Rares étaient en effet ceux qui croyaient en l'existence d'être capables de saisir l'au-delà éternel mais nombreux étaient encore ceux qui croyaient aux vertus de la science et de l'université. La technique devint le garant du droit et pour Kelsen, les normes du droit positif valaient non pas parce qu'elles tiraient leur *origine d'un principe absolument bon, équitable et juste* mais parce qu'elles avaient été créées d'une certaine manière et passées par une certaine personne. Pour lui le droit n'était que l'expression d'un vouloir et celui-ci pouvait donc parfois être inéquitable. Comme devait ainsi le rappeler Norberto Bobbio, pour Kelsen, le droit positif :

> *« est une création de la volonté humaine. Il a un fondement complètement étranger au droit naturel car celui-ci en tant qu'ordre naturel n'a pas été créé par l'homme et par définition n'a pas été créé par un acte humain…. » (11)*

Le rôle du juriste devait donc consister, pour Kelsen, non pas à s'interroger sur d'autres sources du droit mais à *« analyser, décrire, classifier les différentes formes sous lesquelles cette création humaine qu'est le droit »* s'opère. Il devenait un savant qui trouvait ainsi sa légitimité à partir de la connaissance développée de sa « science » elle-même devenue autonome. L'équité qui était ainsi un élément « étranger » à celle-ci ne pouvait être acceptée. Elle devait donc être rejetée parce qu'elle était dangereuse de par la subjectivité qui était sienne.

Le droit cherchait ainsi à trouver sa source en partant de lui-même. Or cela fut très rapidement rejeté et cette démarche immédiatement critiquée par des penseurs comme Schmitt qui pensaient que ce rejet de la justice dissimulait en fait une justice qui ne disait pas son nom, une philosophie qui n'osait pas s'avouer. Comme il devait l'écrire par la suite pour lui, lorsque les juges décident ils le font en fonction de valeurs qu'ils déguisent ensuite sous une forme universelle (12)

Schmitt critiquait donc le droit bourgeois précisément pour les références continuelles qu'il faisait à l'équité et qui n'étaient que des leurres, tout comme l'était la prétendue neutralité du droit libéral dont le seul objectif était de sauvegarder les idéaux de la bourgeoisie d'affaires (13). Le droit était donc bien comme pour Kelsen la marque d'une volonté mais en fait une volonté de tromper et l'équité fut donc condamnée pour participer grandement à la dite tromperie, trompant en quelque sorte doublement puisque par surcroît elle prétendait trouver son origine dans un droit prétendu universel.

La pensée Schmittienne était cependant encore plus radicale que la pensée de Kelsen. En effet alors que le second voulait sauver le droit sans plus croire à la morale, le premier ne permettait plus de croire ni au droit ni en la morale...Il ne restait donc plus que la force mais il devenait impossible de gouverner les hommes à partir de ce seul précepte. Après les horreurs que l'Europe devait connaître, il fallait donc rapidement trouver une solution et l'ère qui est la nôtre est celle d'une recherche de cette solution d'où le caractère incertain de celle- ci et le sentiment d'incertitude et de vide qui semble la caractériser. Cette démarche de recherche caractérise ainsi la relation qui est la nôtre à propos de l'équité et explique ainsi les propos contradictoires des juristes français à son propos et relevés précédemment.

La postmodernité occidentale et la tentative de redécouverte de l'équité

Léo Strauss, qui fut suivi par Villey, firent retour à Aristote et ce retour ne manqua pas de conduire à une "redécouverte" de l'équité. Cependant, cette redécouverte fut le fait d'une doctrine considérée comme "réactionnaire" par certains en ce qu'elle se fondait trop sur le passé. Pourtant, comme nous le verrons, ces deux auteurs voulaient essentiellement réhabiliter l'idée de justice et rappeler, comme Aristote, que celle-ci ne

pouvait et ne devait se confondre avec une société commerciale, que son objet était plus élevé et qu'il devait notamment permettre l'élévation des citoyens. Face à ce concept trop flou, Rawls proposera une équité fondée sur des principes sociaux. Toutefois aucun de ces auteurs ne parviendra à affirmer avec force le retour de l'équité car le « peuple » ne croit toujours pas en une élite capable de lui donner foi. Ainsi Strauss, devait-il écrire, dans droit naturel et histoire

> *« la loi doit être déposée aux mains de la catégorie d'hommes qui peut en dispenser les bienfaits de façon équitable, c'est-à-dire dans l'esprit même du législateur, et au besoin la compléter sous la pression des circonstances que le législateur n'avait pu prévoir. Les classiques pensaient que l'homme qui répond le mieux à ces exigences n'est pas le sage mais le gentilhomme. Le gentilhomme n'est pas le sage. Il est l'image, l'expression politique du sage…En somme, la doctrine classique du droit naturel revêt deux aspects distincts. A la question « quel est le meilleur régime politique ? » elle apporte une double réponse : en théorie le meilleur régime est le gouvernement des sages ; en pratique, c'est le gouvernement dans la loi, des gentilshommes ou régime mixte… » (14).*

En France, Léo Strauss a eu un disciple (jamais avoué à ma connaissance) mais réel en la personne de Michel Villey. Croyant en l'importance des principes, Michel Villey estimait bien que tout l'art du juriste n'était pas « *d'appliquer la règle » (15)* et bien que la règle était « *le moyen du droit, jamais le droit… »(16).*

Dans un autre registre et d'une autre manière, plus vaste, un auteur qui a eu une influence considérable sur la pensée du droit ces dernières années J. Rawls est lui- aussi une forme de redécouvreur de l'équité. Seulement pour lui, plus que l'idée de correction de la loi qu'il ne rejette pas c'est d'abord l'idée d'une justice « comme équité » précisément qu'il développe dans son livre majeur qu'est la Théorie de la justice. Pour lui,

> *« une société est bien ordonnée lorsqu'elle n'est pas seulement conçue pour favoriser le bien de ses membres mais lorsqu'elle est aussi déterminée par une conception publique de la justice » (entendue comme équité) » (17).*

Toutefois, Rawls propose une théorie sociale-démocrate de la justice. En clair, pour lui est équitable ce qui est juste et est juste ce qui permet à la fois la reconnaissance de ses deux principes d'égalité et de différence. Face aux critiques de « subjectivisme » qui aurait pu entacher la thèse de Strauss, Rawls tente ici une nouvelle option celle d'une vision principielle et politiquement déterminée de l'équité. Il admet même cependant la notion de correctif de la loi puisqu'au § 53 de son œuvre principale déjà citée, lorsqu'il s'agit de se demander si un citoyen doit appliquer une loi injuste il répond :

« Dans une situation presque juste du moins, il y a normalement un devoir d'obéir à des lois injustes à condition qu'elles ne dépassent pas un certain degré d'injustice »…

Rawls n'a cependant pas été totalement suivi ni Strauss pourquoi et comment expliquer cette résurgence de l'équité ? C'est ici qu'à nouveau il nous faut reprendre l'hypothèse qui est nôtre.

L'équité notion impossible sans foi et éthique appliquée

Le trop rapide examen de la pensée juridique sur le sujet nous le montre : l'équité ne trouve son chemin dans l'opinion que lorsqu'elle incarne une idée de justice qui est globalement reconnue comme légitime par le plus grand nombre. Or une telle légitimité ne se nourrit que d'actes concrets et de soutiens forts. Or rares sont ceux qui croient encore totalement en tels actes dans le monde post-moderne. Cependant celui-ci n'a plus la candeur des modernes. Les seconds en effet ont cru en la loi pour remplacer l'équité. Les post-modernes ne croient guère plus aux idées radicales de l'entre-deux guerres car rares sont ceux qui soutiennent que le droit pourrait être une science coupée des autres savoirs et tout aussi rares sont ceux qui pensaient comme Schmitt qu'il faudrait ne plus croire en lui.

Tout le paradoxe dramatique de notre époque est ainsi résumée par cette notion d'équité qui l'exprime bien : nous avons besoin de concepts comme celui-ci car nous ne croyons plus aux juges qui seraient des « bouches de la loi ». Nous souhaitons avec ferveur la venue de politiques et de magistrats « justes » qui sauraient aller « au-delà de la loi ». Nous rêvons de ces « gentilhomme » dont nous parle Strauss. Cependant nous ne savons plus comment les trouver. Nous ne croyons plus en effet en l'universalité de la religion, ni en la morale et ni en la science pour les former. Alors que faire ? Comment sortir de l'aporie ? Le désarroi post-moderne est fortement représentée par les alternances politiques incohérentes qui se fait jour dans les démocraties occidentales et par la montée de ce que l'on appelle les « populismes » et les nationalismes qui « surfent » sur ces doutes profonds.

Derrière ces mouvements se dissimulent des envies fortes de retour à l'ancien temps ; à ce temps où les « gentilshommes » étaient des héritiers choisis par la chrétienté romaine. Cependant tout ceci n'est pas avoué avec force car le doute sur le monde des Anciens est encore fortement ancrée dans les populations. Ce retour puissant est sans doute aussi à l'œuvre dans la montée des radicalités religieuses qui s'expriment. Et si nous trouvions ainsi en effet dans les anciennes religions une manière de légitimer le droit et avec lui des hommes qui retrouveraient un idéal leur permettant de donner une régularité à leur décision ? Le problème est que la violence qui est associée à ces retours ne les légitime guère.

Nous sommes donc dans une impasse pourtant chacun sent bien qu'une justice hors de la seule application de la norme demeure essentielle et nécessaire face à ce que l'on appelle « la crise de la loi » et qui n'est autre qu'une usure de celle-ci du fait de trop mauvaises interprétations et applications de ses principes. Pour redonner son lustre à l'équité, il faudrait donc reconstruire une élite qui ferait de l'éthique appliquée et en acte la marque de son action. Il faudrait ainsi reconstruire une éducation qui pourrait à la fois la légitimer et la former. Les « timides » tentatives qui existent sur le sujet en France et en occident et que d'aucuns qualifient de « retour de la morale » en sont sans doute l'expression.

Mais comme l'histoire brève de l'équité que nous avons tenté de mettre en évidence le prouve, ce ne sera pas par de simples déclarations de principes et par de faux discours que tout ceci se construira. L'équité en tant que notion ne peut redevenir vivante que si elle devient une idée pratique. En d'autres termes, celle-ci ne retrouvera son « lustre » perdu que lorsqu'elle correspondra à une réalité vécue pour nombre d'occidentaux. Pour le moment ce n'est guère le cas car le soupçon pèse encore fortement sur nos élites. Il faudra sans doute du temps pour opérer de telles reconstructions mais c'est le seul chemin possible car le droit ne peut se nourrir de lui-même. Le droit n'est qu'un moyen il ne saurait être une fin en soi.

NOTES ET REFERENCES

(1) *Introduction au droit*, § 229 édition LGDJ Ed 1997
(2) *Introduction au droit civil*, N° 182 Montchrétien. 13ème édition. 2007
(3) 1373 B. Traduction, J Lauxerois, *Livre de poche* 2012
(4) *Ibid*, 1374 A
(5) Traduction Tricot, Vrin, 1137 b 30
(6) *Ibid*, 1137 b 35
(7) Trad. L et P Carrive Ed; Vrin 1990. Réédition du texte posthume publié en 1681, p 29
(8) *L'esprit des lois*, chapitre VI.3
(9) *Egalement* VI.3
(10) Trad A Renaut, P 21 Ed GF
(11) N Bobbio, *Kelsen et les sources du droit*. APD. T. 27. Sirey 1972 p.136
(12) *Théologie politique*. Gallimard 1969 Tra d J L Shlegel p. 31
(13) *Ethique de l'Etat et Parlementarisme en démocratie*, Seuil 1988 p129
(14) *Droit naturel et histoire*, Trad M Nathan et E de Dampierre, Flammarion p 133
(15) M. Villey *Seize essais sur la philosophie du droit* Ed. Dalloz 1969 p 229

(16) M. Villey *Reflexions sur la philsophie du droit. Carnets*. Textes préparés par M A Frison Roche et C. Jamin . Preface. B Kriegel et F.Terré PUF1995 p 59
(17) *Théorie de la justice*. Trad. C. Audart. Ed Point Seuil. 1987

STUDIA UBB. PHILOSOPHIA, Vol. 62 (2017), 1, pp. 63-68
(RECOMMENDED CITATION)
DOI:10.24193/subbphil.2017.1.04

LE RÔLE SOCIAL DU JUGE

ROXANA DAN[*]

ABSTRACT. **The Social Role of the Judge.** One primary task that a judge has in the process of his activity is to interpret the law according to every single given case. The meaning of the present research is to enlighten the limits that a judge has in the process of interpretation, in particular regarding the question if the law can be construed according to the social context contemporary with the judge. Is this a desirable way of interpreting the law, in compliance with a democratic system or it interferes with the principle of the separation of powers?

Keywords*: judge, feel of the law, interpretation, social climate, economic crisis.*

Dans le processus de préparation de cette conférence, j'ai essayé de trouver une définition généralement acceptée, dans les systèmes juridiques connus, de cette notion et je me suis aperçue de la chose suivante : le juge est le magistrat ou le fonctionnaire désigné à rendre la justice par l'application de la loi.

Lors de cette démarche, j'ai découvert que dans tous les systèmes sociaux, même dans les plus primitifs, le juge occupe une place proéminente et ceci est dû au besoin de justice dont l'Homme est imprégné. Il est généralement accepté que le rôle du juge est celui de rétablir la paix sociale. Aujourd'hui, je me suis proposée de vous parler du rôle social du juge, mais dans un contexte spécifique, respectivement sur la possibilité d'interpréter la loi en fonction d'un contexte social ou un autre. Apparemment, ce rôle pourrait être différent en fonction du système de droit auquel le juge appartient. Dans la tradition anglo-saxonne, le juge est celui qui consacre les droits et les libertés fondamentales des personnes ; dans les systèmes de droit romano-germaniques, le juge a comme fonction primordiale l'application de la loi, ce système de droit reposant sur le fait que le législateur réglemente les normes sociales et que le juge applique la loi.

En dépit du fait qu'il y a une telle différence essentielle entre les systèmes de droit connus, le juge a la tâche permanente, dans tous les systèmes juridiques, d'atténuer le conflit, de trancher le litige, tout en rendant la légitimité des solutions

[*] *Judecătoria Cluj-Napoca, Calea Dorobanților, nr. 2, Cluj-Napoca, România. Email: roxana_dan@just.ro*.

prononcées par sa position de pouvoir. Bien sûr que dans cette démarche il faut lui reconnaître une fonction d'interprétation des normes qu'il est censé appliquer. Selon les cas, nous parlons de normes établies par la constitution, par les lois, par les arrêtés ou par le contrat entre les parties, le juge a la tâche d'interpréter la loi applicable en vue d'atténuer le conflit qui lui est apporté.

Par principe, tant dans le droit roumain et que dans le droit français, le juge a l'obligation de trancher le litige conformément aux règles de droit à l'égard duquel ces droits sont applicables. Dans cette démarche d'interprétation de la loi, une question se pose : quel est le pouvoir d'appréciation du juge ? À mon avis, le juge a autant de liberté qu'il souhaite. Trop souvent, la loi est bien placée loin du droit… et je le dis parce que d'après moi *le droit est si vif que les hommes et se développe d'une telle manière qu'aucun législateur au monde ne pourrait se maintenir au niveau de ce mouvement continu.* La question se pose si nous avons ou pas besoin d'un législateur hyperactif. Ma réponse est non. Je ne crois pas que nous avons besoin de ce législateur hyperactif, mais d'un juge qui comprenne son rôle et qui soit formé d'une telle manière que son activité d'interprétation évolutive soit perçue comme naturelle.

En revenant à la marge d'appréciation du juge dans l'interprétation de la loi, nous nous demandons si le juge devrait se limiter aux méthodes d'interprétation intrinsèques ou s'il doit aller au-delà des rigueurs de la norme et de conférer une interprétation actuelle de la norme juridique. Une grande partie de la doctrine juridique à travers le monde considère que le juge doit avoir la mission secrète de transformer la société sans qu'elle soit assumée (d'après la doctrine) publiquement par les autres pouvoirs de l'État. C'est de cette manière que la théorie du « réalisme juridique américain » est née, selon laquelle le juge a la possibilité, dû à son rôle proéminent et privilégié dans la société, d'appliquer les réglementations en fonction de sa conception personnelle de la moralité, l'équité, l'opportunité sociale, etc. et en conséquence, l'application du droit est traduite par « la capacité du juge de sentir la loi ». Comme réponse à ce courant, une autre part de la doctrine a montré que cette conception est non-durable/ imprudente et peut mener à la rupture de l'équilibre entre les pouvoirs de l'État et à une application non-uniforme des règles de droit. En ce qui me concerne, je considère que cette théorie a été interprétée d'une manière extrême, de la même façon que les contre-théories qui sont apparues sur ce thème. Il est important pour un juge de savoir à quel moment il est en droit de se débarrasser du respect de la loi à la lettre et trancher ce qu'il peut considérer comme inapproprié au contexte social courant et c'est dans cette démarche que la conception personnelle du juge est déterminée.

Par la suite, je voudrais vous parler d'un problème social récent qui a eu un impact sérieux sur l'interprétation des normes par le juge européen et national. Il s'agit de l'appréciation soudaine du franc suisse. Comme vous le savez bien, au niveau

européen, il y avait beaucoup d'institutions bancaires qui accordaient des crédits en francs suisses, en la considérant une monnaie sure, notamment par l'application d'un intérêt réduit, en tant que quantum, par rapport aux intérêts appliqués aux crédits consentis en euro ou autres monnaies étrangères, étant ainsi un produit de crédit très avantageux.

Suite au renforcement de cette monnaie de plus de 30% face à l'euro, des pays comme la Croatie ont décidé de geler le cours du franc suisse afin de protéger ceux qui ont emprunté dans cette monnaie. Ce type de décisions n'a pas été pris dans des pays comme l'Espagne, la Hongrie ou la Roumanie. Ainsi, beaucoup de personnes parmi celles qui avaient emprunté ont sollicité aux cours compétents de constater le caractère abusif de la norme sur le risque de change et de refroidir le cours du franc à une certaine somme, d'habitude au taux de change franc-euro-lei à compter de la date où l'emprunt a été consenti.

En ce qui concerne la possibilité légale de rétablir l'équilibre contractuel, la loi roumaine, prévoit, par exemple, l'institution de l'imprévision qui, de plano, permettrait l'analyse de certaines demandes, requêtes, mais les chances qu'une telle action réussisse sont faibles à cause des conditions strictes que cette institution impose.

Ces demandes qui sont généralement spécifiques aux crédits en francs suisses sont apparues dans le contexte de la forte valorisation de cette monnaie face à la monnaie nationale. Il faut mentionner que la plupart des contrats en discussion ont été conclus dans la période 2006 – 2008. A titre d'exemple, on mentionne que le 3 janvier 2006, le taux de change BNR pour CHF était de 2,36 lei, le 3 janvier 2007 était de 2,07 lei, le 3 janvier 2011 était de 3,42 lei, et le 4 mai 2015 était de 4,24 lei. Ainsi, le problème apparaît sur de la dévalorisation de la monnaie nationale en rapport avec la monnaie d'un crédit, comme nous l'avons vu dans plusieurs Etats membres de l'Union Européenne. C'est la raison pour laquelle la Directive 2014/17/UE, dont les principes s'appliqueront aux certains contrats de crédit à partir de cette année, reflète la sensibilisation de ce problème au niveau du législateur européen, ainsi que la préoccupation de trouver une solution qui limite, dans le futur, les effets négatifs pour les consommateurs d'une telle dévalorisation.

Dans ce sens, nous mentionnons, à titre d'exemple, que dans les considérations de cette directive, il est stipulé que « la crise financière a montré qu'un comportement irresponsable des participants au marché peut compromettre les bases du système financier, ce qui mène à la perte de la confiance de toutes les parties, surtout des consommateurs, et peut avoir des conséquences sociales et économiques sérieuses. De nombreux consommateurs ont perdu leur confiance dans le secteur financier et certains qui ont emprunté se sont retrouvés dans la situation de ne plus pouvoir

rembourser leur prêts ; par cette raison, le nombre des cas de non-paiements et d'exécutions forcées a augmenté, ainsi que le développement économique des États membres.

Le législateur européen, prenant en considération cette situation sociale spéciale, a donc démarré un projet législatif pour la prévention des situations comme celles qui se sont créées par l'appréciation subite du franc. Par conséquent, ce mécanisme empêchera une telle situation regrettable de se reproduire dans le futur. Une question subsiste tout de même : quel est le sort des situations déjà nées qui créent des effets négatifs dans la sphère sociale. Il revient au juge d'interpréter la loi de telle sorte que l'équilibre contractuel envisagé au moment de la conclusion du contrat soit rétabli ?

La Cour de Justice de l'Union Européenne, par un de ses avocats généraux, a montré dans ses conclusions de l'affaire Kasler c. Hongrie que ce problème n'est pas seulement économique et probablement juridique, mais un problème plutôt social et c'est au juge de l'affaire d'appliquer la loi. La question qui se pose est comment ? Celui-ci a ajouté que le recours à ce type de contrats, ce qui constitue une pratique relativement courante en certains États membres de l'Union Européenne et qui, prima facie, peut être considérée attractive par les emprunteurs dû au taux d'intérêt, qui est inférieur à celui appliqué d'une manière générale, s'est relevé problématique à la suite de la crise financière internationale de la fin des années 2000, pour de nombreux particuliers à cause de la forte dépréciation de certaines monnaies par rapport à la monnaie étrangère visée (en l'espèce, le franc suisse).

Ces particuliers ont été obligés de rembourser chaque mois des montants exprimés en leur monnaie nationale, considérablement plus élevés que les montants qu'ils auraient dû payer si ces montants avaient été calculés selon le taux de change historique, applicable au moment du déblocage de l'emprunt. Les inconvénients observés ont été si évidents que le secteur bancaire des certains États membres a été indirectement et considérablement affecté par ceux – ci.

Ainsi, la perspective du juge européen est que l'interprétation du juge national ne doit pas mener à la création d'un bouleversement de l'équilibre contractuel par une intervention de l'autorité de l'État après la conclusion du contrat. Par ailleurs, le fonctionnaire européen relève qu'il est bien connu qu'un contrat est en principe réglementé par la loi en vigueur le jour de sa conclusion et toute intervention des tiers, y compris de l'État dans sa fonction législative, doit être réalisée avec prudence, parce qu'elle peut compromettre la liberté contractuelle et la libre concurrence qui constitue son corolaire.

La question légitime qui survient dans ce cadre est si le juge a le droit d'interpréter ce concept plus largement, tenant compte de la réalité sociale, qui n'a évidemment pas existé au moment de l'acte ou s'il doit attendre pour l'intervention du législateur.

En étudiant la pratique judiciaire roumaine sur ce problème, j'ai observé qu'il y a une tendance réticente mais ascendante des Cours nationales de rendre une interprétation actuelle de la loi applicable aux contrats de crédit. Une des raisons récurrentes qui se retrouvent dans les arrêts des Cours est que le législateur roumain de 1865, qui a rédigé une loi qui s'applique en principe aux contrats en question, n'a pas pu prévoir des situations comme celles qui se sont passées dans la période 2012 – 2015. En conséquence, c'est au juge de réaliser une application actuelle de la loi, en interprétant la volonté du législateur selon le contexte social actuel.

Cette approche nous mène à la thèse initiale :

Le principe du « réalisme juridique » est-il correct ? Le juge a-t-il le rôle de créer la loi ? Madame la juge et professeur Chiş va vous en parler un peu plus tard … mais la solution de ce dilemme se trouve dans la réponse à cette question apparemment simple.

L'évolution rapide de la société est fortement ressentie chaque jour et en tant que juges, on se voit obligés de faire appliquer certaines lois qui n'ont pas été mises à jour par le législateur, en recourant aux diverses techniques d'interprétation qui ont étés enseignées à l'université. On peut trouver cette interprétation évolutive chez les juges étatiques et européens, étant absolument nécessaire pour le respect des droits et libertés fondamentales.

Par exemple, les États qui ont signé la Convention Européenne des Droits de l'Homme ne se seraient jamais imaginés, lors de l'application de l'article 10 de la Convention, respectivement dans les années 50, que le droit à libre expression peut trouver son application dans l'environnement en ligne, sur les réseaux sociaux. Mais cela n'a pas empêché la Cour Suprême de Roumanie, ainsi que les Cours de Belgique, respectivement de France, de prononcer des jugements dans des différentes affaires précisant qu'un profile personnel Facebook représente un espace public et qu'il est soumis aux rigueurs stipulées par article 10 de la CEDH.

La vérification sur la pratique judiciaire récente mène à l'idée que le principe du réalisme juridique reconnu dans le système américain est souvent appliqué dans la loi continentale, sans que celui-ci soit reconnu tel quel par la doctrine juridique, transformant ainsi le juge dans un véritable créateur de lois.

En conclusion, je considère qu'il y a une tendance timide, même dans la loi continentale, de légitimer la possibilité d'interprétation de la loi par le juge, en fonction de l'évolution sociale sans qu'elle périclite le principe suprême de la démocratie, respectivement la séparation des pouvoirs dans l'État.

L'interprétation de normes préétablies ne peut se limiter à une application purement passive de règles générales et abstraites à des cas particuliers. Elle suppose toujours une part d'innovation, non seulement de solutions ponctuelles, mais aussi,

souvent, d'interprétation des textes conduisant à des règles nouvelles qui, à force de se répéter, par ralliements ou par l'autorité reconnue à des «précédents», deviennent progressivement de véritables normes. Le juge s'érige alors en une sorte de rival du législateur. Mais cela risque de méconnaître le sacro-saint principe de la séparation des pouvoirs, fondement de nos sociétés démocratiques modernes, et d'engendrer, le cas échéant, un risque réel sinon inéluctable d'arbitraire du juge.

En conclusion, étant donné qu'il s'agit d'un atelier destiné aux juges également, je voudrais vous demander quand est-ce que vous avez fait la dernière application du principe de réalisme juridique dans votre pratique ; plus précisément quand est-ce que vous avez interprété la loi en fonction d'un contexte social particulier ; pensez-vous que cela vous a donné le titre de législateur ?

Quant à vous, les autres participants, avocats, médiateurs, etc., comment ressentez-vous le fait que le juge peut aussi avoir un rôle de législateur ? Cela vous donne un sentiment d'inquiétude, ou tout au contraire, cela vous rassure dans votre activité ?

STUDIA UBB. PHILOSOPHIA, Vol. 62 (2017), 1, pp. 69-79
(RECOMMENDED CITATION)
DOI:10.24193/subbphil.2017.1.05

TRANSCENDENT JUSTICE? LEGAL AND PHILOSOPHICAL PERSPECTIVES

ION COPOERU[*], ANDREA-ANNAMARIA CHIŞ[**]

ABSTRACT. In this paper, we shall use the perspectival view on justice in an attempt to accommodate the transcendent view on justice with the adversarial practice of justice. Its main idea is that, before seeing justice as administration, it has to be seen in itself. The first section of the paper discusses the meaning of justice from a phenomenological point of view, which enables us to envision justice as transcendent. The second section of the paper describes the pluri-perspectivism of law and justice on the procedural level. Through a series of reflections upon the procedural aspects as they are operating in the Romanian judiciary, we show how the plurality of perspectives tends to converge and finds its resolution in the rule of law and Modern democracy.

Keywords: *justice, law, perspectivism, judge, democracy.*

Introduction

When people think about justice, they think inevitably about the law, but, unfortunately, one usually thinks of justice or righteousness when the law is breached and he or she is harmed. Law and justice cannot, then, be separated from the "subjective" meaning that the individual attaches to it. Alfred Schutz was one of the few philosophers who reflected upon the non-coincidence of the "subjective" and "objective meaning":

> It can easily be shown – writes Schutz – that, strictly speaking, subjective and objective meanings can never coincide, although institutionalizations and standardizations of social situations and interaction-patterns make possible their assimilation to an extent sufficient for many practical purposes. We shall encounter the dichotomy of subjective

[*] *Centre for Applied Philosophy, Babeş-Bolyai University, 1, M. Kogalniceanu Str., 400084 Cluj-Napoca, Romania. Email: copoeru@hotmail.com*

[**] *Faculty of Law, Babeş-Bolyai University, 11, Avram Iancu Str., Cluj-Napoca, Romania. Email: andrea.chis@yahoo.com*

> and objective meaning on various levels and in connection with various problems: the ways of life of a group as seen by in-group and outgroup; the definition of the individual's personal situation within the group by himself and by the group; the notion of "group" itself as defined by its members and by outsiders; the formation of domains of relevances; the dialectic of prejudices; the concepts of discrimination and minority rights; the rank order of discriminations; equality aimed-at and to-be-granted; and, finally, the concepts of opportunity and chance.[1]

The general concept of law, previously seen as neutral, is now to be considered as relative to a "subjective" sense; the "objective meaning" is now dependent on the attitudes of various persons who judge, evaluate, and interpret a particular situation from their respective points of view.

> A norm has a certain meaning for the norm-giver and the norm-addressee. Any law means something different to the legislator, the person subject to the law (the law-abiding citizen and the lawbreaker), the law-interpreting court and the agent who enforces it. Duty has a different meaning as defined by me autonomously and as imposed on me from outside.[2]

These questions are leading us to the problem of "legal pluralism". Pluralism appears as intrinsic to the law – not only to the everyday life of the law, in which different points of view are confronting themselves, but also to the core of the law. Although it manifests itself as "transcendent", both its transcendence and its internal pluralism are manifested through institutionalised modes of expression, which are making the law react to the cultural and social environment. This movement of transcending particular perspectives paves the way for envisioning the law as more than a mere mode of governance of people's lives in everyday contexts, to reimagining it and, in certain situations, even changing it.

Both ordinary people and philosophers are thinking that "justice is the legal or philosophical theory by which fairness is administered."[3] Leaving aside the question whether justice can be reduced to fairness, we notice nevertheless that it cannot be effective unless it is administered. Is this by accident or is it an essential trait of justice? Our insight on the concept of justice consists of preserving its "transcendent" sense

[1] Alfred Schutz, Equality and the meaning structure of the social world. In A. Brodersen (Ed.), Alfred Schutz, collected papers, vol. II: *Studies in social theory* (pp. 226–273). The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 227–228.

[2] Schutz, A. (1964b). Some equivocations in the notion of responsibility. In A. Brodersen (Ed.), Alfred Schutz, *Collected papers*, vol. II: *Studies in social theory* (pp. 274–276). The Hague: Martinus Nijhoff, p. 276.

[3] https://en.wikipedia.org/wiki/Justice

while considering it in its application in complex frameworks, which includes systems of norms and duties, hierarchical rules and, last but not least, subjective perspectives of the involved individuals, as well as their specific ways of internalization of their professional roles.

Before seeing justice as an administered process, it has to be seen in itself. The phenomenological method will allow us to see through the veil of norms and the myriad of cultural practices and to envision justice as transcendent. That does not mean that our intention is to transform justice in a metaphysical, static concept[4] or in an eternal truth.[5] Our view does not support the idea that it would be a "fundamental difference between the ordinary and the profound"[6]; on the contrary, justice will be seen rather as a transversal concept, i.e. a concept that goes through different layers and spheres of the constitution of the world.

I. The meaning of justice – phenomenological approaches

Recent approaches in legal studies suggest that the administration of justice is indissociable from the meaning of justice and cannot be overlooked. The term "administration" points to those activities related to the management of the courts (strategy, objectives, systems of evaluation and control), to their organisation (structure, distribution of the tasks, responsibilities, work load, systems of quality), management of resources (human resources, financial resources, information, buildings), as well as the operational administration.[7] The sphere of the administration of justice is by no means to be considered as insignificant. On the contrary, it influences deeply the actors in the judiciary and the overall quality of justice.[8]

---

[4] *See also* Nythamar de Oliveira, "Husserl, Heidegger, and the task of a phenomenology of justice", In: *Veritas: Revista de Filosofia da PUCRS*, Vol. 53, No. 1, 2008, pp. 123-144.

[5] *See* Louis E. Wolcher, *Beyond Transcendence in Law and Philosophy*, Psychology Press, 2005.

[6] Ibidem.

[7] Andreas Lienhard, Daniel Kettiger et Daniela Winkler, "Status of Court Management in Switzerland", *International Journal for Court Administration*, Special Issue, 2012, *apud* Lorenzo Gennaro De Santis, « Une justice plus commerciale qu'industrielle? Comparaison des attentes d'une 'bonne justice' en Suisse », In: *Canadian Journal of Law and Society / La Revue Canadienne Droit et Société*, Volume 30, Issue 3, December 2015, p. 422.

[8] *Ibid.*

The above mentioned author relies on the research of Loïc Cadiet (« La théorie du procès et le nouveau management de la justice: processus et procédure», In *Le nouveau management de la justice et l'indépendance des juges*, sous la direction de Benoît Frydman et Emmanuel Jeuland, Paris: Dalloz, 2011) and Philippe Bezes et al. (« New public management et professions dans l'État : Au-delà des oppositions, quelles recompositions ? », In : *Sociologie du travail, Vol.* 53, No. 3, 2011).

The managerial culture exerted in the last decades a constant pressure on the judiciary and changed the way in which society as a whole is regarding it. The juridical culture has been deeply transformed. As a consequence, the values of the judge as an individual, as well as the values embedded in the judges' organizations, became more complex and more visible. The modern judiciary finds itself therefore exposed to the perils of bureaucratization. In this context, the discussion on justice moves itself from the fundamental insight of a "transcendent" justice to the field defined by the multiple approaches, coming from all the actors involved in doing justice and applying the law.

Edmund Husserl, the founder of phenomenology, conceived justice as independent of particular social or psychological aspects. Husserl's concept of law, state and justice can be reconstructed on the basis of his correspondence with some significant thinkers of his time, such as Kelsen, Jellinek, Scheler, and through the reading of his courses on ethics. In his attempt to secure what we would call "transcendent justice", Husserl adopted a form of transcendentalism that relies on universal structures (of consciousness and finally of inter-subjectivity). For him, the authentic community was basically rational and ethical, i.e. personal and inter-personal, and therefore independent of the state.

Although the concepts and methods that he forged are of utmost importance for the research on law and justice, the little place that he gave to the concept of "state" remains problematic. The fact that he considered the state more like an artificial construction as opposed to basic inter-personal community had the outcome that the research on state and law, i.e. on the „administration" of justice, has been neglected. But there are also exceptions. Edith Stein, one of Husserl's followers, developed a social ontology in which those formations which have a role in administering justice receive a more prominent place. She does not describe the state, for example, merely in functional terms, but as a

> "middle form of community whose sense is given in a specific social relation among law-givers, law-enforcers and those subject to the law: The state articulates and protects its sovereignty through conscious solidarity in and with its other members."[9]

For Stein, the state is a community of law-creating, -abiding, and –enforcing persons. Placing justice in this type of community offers us the ground for understanding it both as "transcendent" and administered in specific conditions. It is important to note that this community has to preserve the individual's capacity for independent

[9] Antonio Calcagno, A place for the role of community in the structure of the state: Edith Stein and Edmund Husserl,In: *Continental Philosophy Review*, Volume 49, 2006, p. 404.

thinking and judgment. As Hannah Arendt underlined, the capacity for creativity defines the uniqueness of human beings, without which we would certainly lose our humanity.

Another way of thinking about justice both as "transcendent" and "administered" is that of the "higher law", which exceeds positive law.[10] It was Heidegger, in his *Der Spruch des Anaximander*, who showed that the thinking of Being has been forgotten by Western metaphysics. In Derrida's reading of Heidegger, something which precedes Being's gathering, disjoining or dissemination is pointed to. So, the French philosopher focuses on that which precedes Being and is related to the contemplation of the law. This condition of possibility involves a "higher law", seen as a "measure" for the evaluation, interpretation and transformation of positive law.[11]

However, it is possible that Heidegger might have succumbed to this temptation to think that justice is "absolute", i.e. in a static way, and that he might not have seen "the intersection of principled norms with life as we find it."[12] Heidegger's critique of our failure to think highlighted the principle of self-legislation as a central manifestation of modernity, i.e. as a potential danger to humanity. This idea leads us to the conclusion that modern constitutional democracies are intrinsically dangerous. A further step in investigating the transcendence of justice would be then to answer the question concerning the concept of power. The relation between constituent and constituted power encapsulates the entire ambivalence of the concept of collective self-legislation. Instead of reducing Modern collective self-legislation to one or another of its aspects (legal order vs. collective self), it would be probably wiser to preserve, rather than dissolve, this ambivalence.[13]

These are the reasons why we consider that a series of investigations to be found at the crossroads of (constitutive) phenomenology and social and human sciences would open the door to an approach to law and legal practices in a modern judicial society that would take into account both the transcendence of justice and the (essential) circumstance of being done by particular subjects – as the outcome of a long process of subjectivation - in a complex interaction. Thus, phenomenological descriptions of the making of justice has to be complemented by a practical-hermeneutical approach on the ways of doing (the professions) and the milieu of doing (the organizations) in a specific judiciary.

---

[10] J. de Ville, Rethinking the Notion of a 'Higher Law': Heidegger and Derrida on the Anaximander Fragment, In: *Law and Critique*, Volume 20, Issue 1, 2009, pp. 59–78.

[11] *Ibid*.

[12] G. Fried, Retrieving *phronêsis*: Heidegger on the essence of politics, In: *Continental Philosophy Review*, 47, 2014, p. 293.

[13] H. Lindahl, "Collective self-legislation as an Actus Impurus: a response to Heidegger's critique of European nihilism", In: *Continental Philosophy Review*, Vol. 41, p. 2008, p. 323.

II. Transcendent justice and pluri-perspectivism

Every person is capable of seeing what is just and what is unjust, what is right and what is wrong. We could say that unjustness actually doesn't exist; one simply cannot see the justness due to the obstacles that has not been overcome yet. Anyway, people make this dichotomy – right/wrong, just/unjust, good/bad, justice/injustice, etc. – when they feel harmed in a certain way.

Our point of departure is the question on the meaning of justice for the judge, for the party who won the trial and for the one who lost it. Going even deeper, we could ask whether the perspective of the public generally, of the society as a whole, is different from the one of the subjects enumerated before.

Sometimes, when we try to solve a certain problem, we start by thinking about the answer we would like the most. In our case, the answer would be yes, justice should have the same meaning for everybody. We want to think that justice has the same meaning for all of the actors involved in the trial: the judge - the objective and impartial arbiter – and the subjective parties – the plaintiff and the defendant[14], irrespective of which of them wins or loses eventually. In the end, the judgement also addresses the public, in order to prevent similar acts of infringing the law. This is the reason for which judgements nowadays are easily accessible to the general public, being pronounced in public sessions, published online, etc.

Considering the position of the party who won the trial, justice means, in a very narrow perspective, in the case of the plaintiff, that he obtained what he asked for in the complaint and, in the case of the defendant, that the complaint filed by the plaintiff against him was dismissed by the court. We used the term "very narrow perspective" because sometimes the parties target a total different result by filing a complaint or preparing their defense during a trial, such as gaining some extra time for the performance of a certain obligation.

Let's examine some possible situations. In the case of someone who won the trial, presuming that this one is *the plaintiff*, is it sufficient for him to read the judgement and see that the judge compelled the defendant to do what he asked? Our first answer would be affirmative. In fact, for the plaintiff other things might matter as well. If he is a person with a high moral sense, he will want to know that the rules have been followed and that the defendant had the possibility to defend himself. The reasoning

[14] We have to mention for our lay readers that while the plaintiff and the defendant are the most common parties to a trial, there can also be third parties who may intervene in a pending case by making use of various procedural instruments. This paper, however, is not about procedural rules, but a philosophical approach of justice, as the title suggests. We therefore only use scholastically suitable examples to illustrate what we want to say about the main topic.

of the ruling is also important. Only a well-reasoned judgement which correctly determines the facts, in a way that explains how the norms have been interpreted and why the defence was not taken into account, may be acceptable for the plaintiff and *for the entire society*. Besides that, if the decision has lacunae, the plaintiff may expect that it will be reversed by the higher court.

If *the defendant* is the one who won the case, he is interested in observing the rules of procedure and the grounds of the judgment for the same reasons, namely to prevent the appeal or at least the success of an appeal lodged by the plaintiff. These are not, however, the only reasons. For instance, when the court rejects the applicant's claim on the basis of an incorrectly admitted procedural defense raised by the defendant, such as the inadmissibility of the action in the form in which it was filed (for example, an ordinary evacuation lawsuit was filed instead of a territorial claim), it merely prolongs the agony of the defendant who sees the possibility of being engaged in a future trial, regardless of the applicant's chances of success (the mere use of time and financial resources to prepare for defence is a sufficient reason for dissatisfaction).

The Romanian Code of Civil Procedure, in its current version, regulates the possibility for the parties to appeal if, although apparently they have won the trial, according to the operative part of the judgment, they suffered harm because of the way the judge chose to reason the ruling.[15]

The same reasons can be transposed into the *criminal trial*, but taking into account its specificity. Thus, in the case of an acquittal, in very general terms, we can say that the *defendant* won the trial, so he was right. And in the criminal trial there is the possibility for the defendant to appeal the judgment with the mere purpose of trying to change of the grounds of acquittal.

From the perspective of society, we can say that an act of justice was done, because an innocent had a fair trial, his defense denouncing the position of the prosecutor who indicted him. In other words, the conviction of an innocent was avoided.

In the event of a conviction, we can say that the state which has exerted the criminal action through the prosecutor's office has won, on behalf of society, punishing the person who has, by his deed, transgressed a social value so important that it had to be protected by the criminal law. In such a situation, the judicial decision ordering the act of justice also performs its general prevention function, drawing the attention of those who in the future would be likely to carry out similar acts to the consequences, namely the punishment that could be applied. Of course, here we may

[15] Article 461, paragraph 2.

think of the various nuances of the applied punishment: if we speak about a correct conviction solution, the sentencing may have been wrongly individualized by the judge, being disproportionately harsh or lenient in relation to the severity of the deed committed by the felon. This analysis can go even further and discuss the execution of punishment, postponement of execution, suspension of execution of punishment in various forms, etc. Without going into too much detail about various hypotheses, we believe that the individualization of punishment is just as important as the conviction itself. For example, if the penalty is too lenient, it does not perform its function of special prevention, preventing the person who has been convicted from repeating the act, or the general prevention function, preventing others from committing similar criminal offences. If the punishment is too severe in relation to the severity of the criminal offence, the judgment did not carry out the act of justice expected by the society, this situation being equivalent with the case of an unfair conviction. Establishing an excessive punishment for an individual proven to be guilty of committing a crime, though not as serious as condemning an innocent, does not ultimately mean an act of justice.

Let us examine further the situation *when someone lost the trial*.

Can we say that justice was done from the point of view of someone who lost the trial? Would the plaintiff who believed in his case feel that justice was done in case his claim was dismissed? Was justice done in case of the defendant who repudiated the claim and the court acquiesced to his position?

We believe the answer to this question is also affirmative. The plaintiff, as well as the defendant, may accept an unfavourable outcome as an act of justice, provided that the ruling is motivated by the judge in a manner that determines the parties to believe in its fairness. In fact, many court decisions are not subject to judicial scrutiny and most of those appealed are actually upheld by the higher courts. The reasons for this may vary. For example, the party who lost the trial, even if he agrees the decision was fair, could have an interest in postponing the enforcement of the judgment, in Romanian civil procedure, as in many other continental law systems, because appeals have a dilatory effect. From the point of view of our study, however, we are interested in another possible motivation, namely the acceptance, as well as the non-acceptance of the ruling. Sometimes a straightforward and well-grounded solution may still cause discontent to the party who lost the case. Reasons of such conduct are social and psychological rather than juridical or philosophical, depending on the intimate beliefs of a person, his or her flexibility, level of knowledge or understanding, the values he or she embraces, etc. We can say that justice was done there, but the party did not have the eyes to see it.

What about justice through the eyes of a judge?

For the judge who oversees the trial, justice represents many things. Instead of making an exhaustive analysis (which is almost impossible), we prefer to provide some illustrative examples.

Maybe the most important meaning of justice for a judge is that of seeking the truth by way of ordering that all possible evidence be produced.

Apart from establishing the facts, justice also means determining the applicable provision even in cases where the judge has to override the opposition of the parties – the so-called *iura novit curia* function.

Another important facet of justice for the decision-maker could be the way he interprets the law. In practice, not very often though, judges give different interpretations to the same provisions. Why is that? Is there a guiding principle in interpreting the law? What is the source of non-unitary interpretation? If we listed the principles that should guide the judge when he interprets the law, we would realize that actually it is almost impossible to clearly point them out. In fact, thinking about some possible interpretations of the law and trying to choose the most adequate one to resolve a particular dispute, one could eventually realise that what determines the judge to adopt a certain solution in interpreting the law is his system of values.[16] The judge's guidelines are represented by the values that animate him to practice his profession and live his life generally, values such as truth, justice, adaptability, generosity, acceptance of diversity (of opinions, but not only), harmony (the role of justice being to ensure social peace), etc. However, the judge cannot exercise this attribute of creative interpretation of the law in a discretionary manner, with the sole purpose of satisfying his subjective perceptions of how a just regulation should be, because this would exceed the powers of the judiciary and create legal uncertainty. In a democratic state, the judge becomes the guardian of the fundamental values of the society and of the rule of law, without, however, being transformed into a legislator and implementing, instead of the latter, constitutional and legislative reforms.

Romania, like many other European states, has passed through a brutal totalitarian experience. We can ask legitimately what a judge could do in such conditions, when the Constitution and the legal system cease to operate properly. Although it is theoretically possible to take refuge in the more technical areas of law, even in systems characterized by dictatorial tendencies we will always find judges who fulfil their duty honestly, in good faith, in a progressive and courageous manner. However, the abolition or significant aggression of the judge's independence generates a significant

[16] *See* A.A. Chiș, Gh. L. Zidaru, *Rolul judecătorului în procesul civil,* Universul Juridic Publishing House, Bucharest, 2015, p. 289-291.

risk of self-censorship and even external explicit or implicit interferences. It is therefore reasonable to assert that a truly independent and just justice can exist only in a state in which the fundamental requirements of the separation of powers and of their self-restraint in relation to the natural rights are truly fulfilled, not only in theory. Justice is not functional in a state in which the other powers deny the fundamental values of the rule of law and democracy[17].

Who judges the judge? Or, put differently, what does society think about justice?

Almost a century ago, Lord Chief Justice Hewart became famous for having affirmed in a court opinion[18] that "justice should not only be done, but should manifestly and undoubtedly be seen to be done". The sentence became widely known among lawyers, legal scholars and beyond, particularly for its second part. We have already talked about how justice should be done; at this point, we look at how justice, after having been done, is perceived from the outside. The quote itself seems so demanding and imperative that one can almost read it as implying that if justice is not "manifestly and undoubtedly" *seen* to be done, it cannot be called justice. Would one be wrong in stating that, from this external standpoint, the only thing that really matters – or, in any event, matters significantly more – is the *appearance* of justice being done? We think not. Upon reflection, there is enough sense in saying that the society does not give too much weight to the actual substance of this or that dispute that was brought before a given court. After all, why would it? It is quite natural to think that the merits of the dispute are a concern for the parties and the parties alone. The society, however, does care about *how* justice is delivered. Is there enough reason to believe that judges conduct themselves in a neutral and generally ethical way? If not, do the parties have effective ways of requesting the removal of a judge who has been displaying a questionable behaviour in court? Both the former—the legitimate belief of the people that judges are impartial—and the latter—the possibility of the parties to challenge their judges—are of decisive importance for the public eye. Equally important for society is to know that, should issues concerning partiality be raised by the parties to a lawsuit, there is a higher forum—or, at any rate, a different one—that is entitled to contemplate and ultimately rule on those issues for, as another grand phrase of the law puts it, "no man shall be the judge in his own case."

[17] "When democracy and fundamental freedoms are in peril, a judge's reserve may yield to the duty to speak out", European Network of Councils for the Judiciary - *London declaration on Judicial Ethics 2010.*

[18] *R v Sussex Justices, Ex parte McCarthy* ([1924] 1 KB 256, [1923] All ER Rep 233)

Surely, there are other layers to the issue of the appearance of justice being done than the ones contemplated above. For instance, from a macro perspective, a self-aware society would expect the judiciary to be a body of professionals that reflects the social fabric of the country because such expectation would speak to the element of trust that we have seen is so important. For present purposes, however, suffice it to conclude that whether a given ruling is able to generate a trustworthy appearance of justice is by no means something *externally attached* to the idea of justice, but very much intrinsic to it.

In this paper, we hope to have shown how the idea of justice is an organism in its own right and very much alive, not by coincidence but by design: through the crafting of the legal professionals and the preferences of its end users, justice, as well as the process of administering it, have indeed come to accommodate a plethora of views and expectations, some contrasting, some complementary. Beyond all its ways of being done, however, justice can still can be one for all.

STUDIA UBB. PHILOSOPHIA, Vol. 62 (2017), 1, pp. 81-113
(RECOMMENDED CITATION)
DOI:10.24193/subbphil.2017.1.06

"UNTIMELINESS" AND DE-(CON)STRUCTION. FOOTNOTES TO NIETZSCHE AND DERRIDA

LURCZA ZSUZSANNA*

ABSTRACT. Although the title of the study contains even two questions, „who is Zarathustra?" and „who is the »Who«?", it cannot be claimed that the main goal of this study is to answer them. In particularly, it cannot be claimed that these questions are answerable at all. The questions serve as leitmotif for displaying the „untimely program" of Nietzsche and the deconstruction of Derrida, showing analogy aspects between them, which are related to the critique of western metaphysics and its language as well as to de(con)struction of the concepts of subject and identity.

Keywords: *untimeliness, deconstruction, critique of metaphysics, subject, identity.*

1. The Philosophy of the Hammer: the Active Elimination of the Existing Values as Creative Power

„Ich sage euch: man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können. Ich sage euch: ihr habt noch Chaos in euch".

(Fr. Nietzsche)[1]

"Where is the lightning that would lick you with its tongue? Where is the madness with which you should be inoculated? Behold, I teach you the overman: he is this lightning, he is this madness!"

(Fr. Nietzsche)[2]

"There is no such thing as the Nietzsche-text. This text demands interpretation in the same way that it argues that there is no such thing as an entity, only interpretations – active and reactive – of that entity. »To be Nietzschean« is a journalistic slogan that cannot cope with the names and pseudonyms of Nietzsche".

(J. Derrida)[3]

* *Research Group in Philosophical Analysis and Critics (RGPHAC), Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca. V*isiting researcher at the University of Kassel, *34125 Kassel, Kurt-Wolters-Str. 5, Raum 3008. Email: zsuzsanna.lurcza@ubbcluj.ro*.

[1] Fr. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*. 19.

[2] Fr. Nietzsche: *Thus Spoke Zarathustra*. 7.

[3] J. Derrida: *Nietzsche and the Machine*. 218.

Instead of the dialectical and idealist attitude and the philosophy of identity, Derrida is connected to the Nietzschean tradition, to the *philosophy of the hammer*, thus the Nietzschean "untimeliness" suggested as the destructive attempt of the metaphysical tradition appears as a kind of antechamber of the deconstructive operation. Nietzsche's "untimely" programme emerges with the claim of demolishing the metaphysical tradition determining the European view, with the claim of turning away from its language, conceptual system, world view and self-view, from the Socratic dialectical tradition, with the claim of questioning the belief in the historicity of Western thinking, with the claim of demolishing the Christian-metaphysical status of the subject and the morals related to it, the undifferentiated concept of man of the Enlightenment and modernism, leading up to Hegel, as the herald of the dissolution of the subject, of the individual.

Nietzsche's "untimely" programme emphasises the affirmation, the creative-affirmative power (*die schöpferisch-affirmative Kraft*),[4] the revaluation of all values (*die Umwertung aller Werte*), theologically God's death as the devaluation of values (*das Tod Gottes*), the will to power (*der Wille zur Macht*), the affirmation of change,[5] the overman (der *Übermensch*), the critique of history (*die Kritik der Historie*), the eternal return (*die Ewige Wiederkunft*) as change,[6] at the same time the impossibility

[4] Fr. Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie*. 90.

[5] In G. Deleuze's interpretation of Nietzsche the return cannot be interpreted as the return of the identical. When we mention the idea of the eternal return as change, then we privilege Deleuze's interpretation of Nietzsche, according to which for Nietzsche "the eternal return is not the permanence of the same, the equilibrium state or the resting place of the identical. It is not the »same« or the »one« which come back in eternal return but return is itself the one which ought to belong to diversity and to that which differs". The main affirmation is the affirmation of eternal return, that is, the affirmation of change. – Cf. G. Deleuze: *Nietzsche and Philosophy*. 46.

[6] The eternal return is not the return of the *Identical*. Based on this, we turn away from the Heideggerian formulation, according to which the tenet of the eternal return (die Wiederkunftslehre) could be interpreted as the eternal return of the Identical (die ewige Wiederkehr des Gleichen). – Cf. M. Heidegger: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*. See also: M. Heidegger: *Metaphysik und Nihilismus* 1. Die Überwindung der Metaphysik 2. Das Wesen des Nihilismus; M. Heidegger: *Nietzsche I*, *II*.

In Gy. Tatár's interpretation the eternal return is not cyclical repetition either. – See: Gy. Tatár: *Az öröklét gyűrűje* [*The Ring of Eternity*]. The idea according to which the return is not the permanence of the identical, instead, the eternal return prevails as a selective thought, is perhaps the most emphatic in the interpretation of the already quoted Deleuze. K. Löwith also urges the interpretation according to which the eternal return is of an ethical character rather than interpretable as repetition. – See: K. Löwith: *World History and Salvation History*.

In line of the present assumption, the eternal return cannot be identified with the ancient idea of repetition, even less with the presumptions related to the scientific possibility of repetition, as it appears in G. Simmel. – See: G. Simmel: *Schopenhauer und Nietzsche*. The eternal return is not cosmology or scientific claim in P. Valadier's interpretation either. – See: P. Valadier: *Dionüszoszt a megfeszítettel szemben* [*Dionysus Face to Face with the Crucified*]. 139–145.

of Zarathustra's identity. It is already in *The Birth of Tragedy* that Nietzsche outlines *affirmation* (*die Bejahung*), which can be regarded as the central concept of his philosophy, *saying yes* (*das Ja-sagen*) *to life* (Nietzsche against Socrates or Socrates: "life is sickness" against Nietzsche „Sokrates selbst war nur lange krank");[7] this is related to the Dionysian ideal, and can also be regarded as the preview of the overman. The essence of the Dionysian ideal consists in the "stirrings, which, as they grow in intensity, cause subjectivity to *vanish* to the point of complete *self-forgetting*",[8] it *trans*cends "itself" through ecstasy and attains a kind of overman state.

For Nietzsche the overman, the revaluation of all values, the will to power, the declaration of God's death, the affirmation of change, the critique of history, the idea of the eternal return, as well as saying yes to life, doing away with the erstwhile image of man and his system of values, with his view of history and affirmation will thus be the affirmation of a system [of (self-)view], of the change of a well-determined image of man, of the sinking into self-oblivion of the subject, of its active self-elimination. *Thus affirmation is but the affirmation of one's own destroying.* For the elimination of the subject, identity and the value system related to the prevailing image of man, the *will* of one's "own" death, of *one's own destroying* is indispensable. Paradoxically, it is through the unviability of the subject and idea of man, the "break" of identity, Dionysus's death and Zarathustra's falling apart that life can be affirmed. "I love

It should not be ignored either that the Nietzschean concepts must be examined in their particular paradoxical aspects. Deleuze recognized correctly that "every Nietzschean concept lies at the crossing of two unequal genetic lines". – G. Deleuze: *Nietzsche and Philosophy*. 193. This is what E. Joós also refers to when he expounds on the idea that "to interpret Nietzsche is to decipher the meaning of his paradoxes". – E. Joós: *Látszat és valóság.* 40. This is also relevant in terms of the idea of the eternal return. Accordingly, the eternal return, as a paradoxical idea, can be interpreted in terms of turning against the absolute beginning and origin, and the absolute end, where the end is replaced by incompleteness, unfinishedness and postponement. In this symbolical sense, the idea of the eternal return turns against the linear view of time, at the same time against the linear view of historicity. This paradoxical, symbolical and selective concept of the eternal return can perhaps be associated with M. Kundera's proposition according to which "the myth of eternal return that a life which disappears once and for all, which does not return, is like a shadow, without weight, dead in advance, and whether it was horrible, beautiful, or sublime, its horror, sublimity, and beauty mean nothing". – M. Kundera: *The Unbearable Lightness of Being*. 2.

As Nietzsche emphasis: " – if you ever wanted one time two times, if you ever said »I like you, happiness! Whoosh! Moment!« then you wanted *everything* back!

– Everything anew, everything eternal, everything enchained, entwined, enamored, oh thus you *loved* the world – "

– you eternal ones, love it eternally and for all time; and say to pain also: refrain, but come back! For all joy wants – eternity!" Fr. Nietzsche: *Thus Spoke Zarathustra*. 263.

[7] Fr. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung: Das Problem des Sokrates*. 66.

[8] Fr. Nietzsche: *The Birth of Tragedy and Other Writings*. 17. [Emphasis mine – L.Zs.]

those – the *changing* Zarathustra proclaims, Zarathustra who's "heart transformed",[9] – [who] wants his going under",[10] who "wants to perish",[11] "thus he goes gladly over the bridge"[12] – who do not want to preserve themselves",[13] "I say to you: your Self itself wants to die".[14]

But who is the subject, the identity, the "own", the I, *the man*, the "Myself"? Who is the "*Who*"? "*Who*" must be destroyed, and who is the "*Who*", the man who wants his own destroying? In his work *Thus Spoke Zarathustra*, Nietzsche raises the question "*What is man?*" in the following way: "Mankind is a rope fastened between animal and overman – a rope [Seil] over an abyss. A dangerous crossing [Hinüber], a danger on-the-way[15] [Auf-dem-Wege]".[16] Zarathustra's basic experience is that man is too poor in the state of *being on his way*, he is but the skin disease of the earth "»The earth,« he said, »has a skin; and this skin has diseases.

One of these diseases for example is called »Human being«"[17] (*Krankheit*),[18] this is why he speaks of the big contempt and the big disgust. It is his incurable pain that "»Eternally he returns, the human of whom you are weary, the small human being« [der kleine Mensch][19] […] »alas, human beings recur eternally! The small human beings recur eternally!« […] All too small the greatest one! That was my surfeit of humans! And eternal recurrence of even the smallest –That was my surfeit of all existence! Oh nausea! Nausea! Nausea!"[20]

---

[9] Fr. Nietzsche: *Thus spoke Zarathustra*. 4.
[10] Ibid., 8.
[11] Ibid.
[12] Ibid.
[13] Ibid., 160.
[14] Ibid., 24.
[15] Ibid., 7.
[16] Original text: „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, – ein Seil über einem Abgrunde. Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben. Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Ü b e r g a n g und ein U n t e r g a n g ist". – Fr. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* I. 16–17.
[17] Fr. Nietzsche: *Thus Spoke Zarathustra*. 103.
[18] Original text: „Die Erde, sagte er, hat eine Haut; und diese Haut hat Krankheiten. Eine dieser Krankheiten heisst zum Beispiel: »Mensch«". Fr. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* II. 168.
[19] Original text: „Mein Seufzen sass auf allen Menschen-Gräbern und konnte nicht mehr aufstehn; mein Seufzen und Fragen unkte und würgte und nagte und klagte bei Tag und Nacht: – »ach, der Mensch kehrt ewig wieder! Der kleine Mensch kehrt ewig wieder!« – [...] Allzuklein der Grösste! – Das war mein Überdruss am Menschen! Und ewige Wiederkunft auch des Kleinsten! – Das war mein Überdruss an allem Dasein!" – Fr. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*. III. 247.
[20] Fr. Nietzsche: *Thus spoke Zarathustra.* 177.

Zarathustra, the "herald of the lightning"[21] (*Verkündiger des Blitzes*)[22] proclaims, as a kind of Copernican turn, that God is dead (*Todt sind alle Götter*)[23] – *God as origin and centre is dead* –, and the overman must live: "You higher man« – thus blinks the rabble – »there are no higher man, we are all equal, human is human, before God, – we are all equal!

Before God! – Now, however, this God has died, but we do not want to be equal before the rabble".[24]

> "Before God! – But now this god has died! You higher men, this god was your greatest danger. It is only now, since he lies in his grave, that you are resurrected. Only now the great noon comes, only now the higher man becomes – ruler! Have you understood these words, oh my brothers? You are frightened; do your hearts become dizzy? Does the abyss yawn before you here? Does the hell hound yelp before you here? Well then! Well now! You higher men! Only now is the mountain in labour with humanity's future. God died: now *we* want – the overman to live".[25]

In the wake of God's death, the hope in the afterlife vanishes, and on behalf of "the meaning of the earth" (*der Sinn der Erde*),[26] of the faithfulness to the earth, God is replaced by the "impossible possibility" of the overman, thus "becoming God" becomes a kind of human "possibility".

> "Behold, I teach you the overman! The overman is the meaning of the earth. Let your will say: the overman *shall be* the meaning of the earth! I beseech you, my brothers, *remain faithful to the earth* and do not believe those who speak to you of extra-terrestrial hopes!"[27]

Zarathustra marks out the overman to be the one Who must/should raise above the "small man", the *petty man*. The petty man *will give his place to the Higher Man* (*der höhere Mensch*),[28] who must, in turn, be surpassed by *the overman* (*der Übermensch*).

Zarathustra regards the Higher Man as a kind of forerunner, *Who*se essence is becoming active. The Higher Man wants to reverse the values, that is, he wants

[21] Ibid., 9.
[22] Fr. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* I. 18.
[23] Original text: „Todt sind alle Götter: nun w o l l e n wir, dass der Übermensch lebe". – Ibid., 102.
[24] Fr. Nietzsche: *Thus Spoke Zarathustra*. 232.
[25] Ibid., 232.
[26] Original text: „Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!" – Ibid., 14.
[27] Fr. Nietzsche: *Thus spoke Zarathustra.* 6.
[28] See about this Fr. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, Book IV., especially the chapter entitled *Vom höheren Menschen*. 356–369.

to replace reaction with action, however, his enterprise is essentially mistaken, since he is not capable of becoming active. Due to his ambivalence and amphibian character, the Higher Man remains false, as his reactive essence, passivity, nihilism, bad conscience, resentment and the preservation of his will of nothing emerge, this is why Zarathustra tells his "Higher Men" that they are the false creatures of nature, the *failed ones.*

> "Not for you do I wait here in these mountains, not with you shall I go down for the last time. You came to me only as an omen that higher ones are on their way to me".[29]

Zarathustra radicalises the claim of exceeding, surpassing man in the following way: "»*I teach you the overman*. Human being is something that must be overcome. What have you done to overcome him? All creatures so far created something beyond themselves; and you want to be the ebb of this great flood and would even rather go back to animals than overcome humans? What is the ape to a human? A laughing stock or a painful embarrassment. And that is precisely what the human shall be to the overman: a laughing stock or a painful embarrassment".[30]

For Nietzsche, to surpass man, the elimination of even *the last human being* (*der letzte Mensch*)[31] is unavoidable, and thus the man, indefinable but always defined somehow, will become exclusively something or someone that must be surpassed and *must be defeated*: "6,000 feet above the sea, and at a much higher altitude above all human affairs",[32] Nietzsche proclaims the "untimely" programme. The aim of the overman is to get rid of his precedence and the value system of his, *to get rid of his proto-himself*. The overman is the programme of surpassing man, which may imply *destroying even the most excellent man*: "Ever more, ever better of your kind shall perish"[33], Zarathustra claims. The one who wants *his own destruction*, defeats himself and becomes an affirmative power. Thus for Nietzsche it is less the definition of man and answering the question "*Who is man?*", but rather the designation of "*Who?*" rises/can rise above him, how he can be surpassed, who gets *beyond*

[29] Fr. Nietzsche: *Thus Spoke Zarathustra.* 229.
[30] Fr. Nietzsche: *Thus Spoke Zarathustra*. 6.
[31] Original text: „Seht! Ich zeige euch den l e t z t e n Menschen. »Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?« – so fragt der letzte Mensch und blinzelt. Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpft der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar, wie der Erdfloh; der letzte Mensch lebt am längsten". – Fr. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra.* 19.
[32] Fr. Nietzsche: Selected Letters of Friedrich Nietzsche. Edited by Dr. Oscar Levy. Nietzsche to Peter Gast. Sils-Maria, Monday, September 3, 1883.
[33] Fr. Nietzsche: *Thus Spoke Zarathustra*. 234.

good and evil, *the critique of the metaphysical oppositional dichotomy* –, "*Who?*" affirms, paradoxically by the will of his own destruction, saying yes to life. "Die at the right time: thus Zarathustra teaches it"[34], *the critique and de(con)struction of the image of man.*

There is a certain resemblance between Dionysus and "Zarathustra the dancer",[35] as well as the status of the overman, but evidently this is not identicality, as neither Dionysus nor Zarathustra can be regarded as Overmen. In Paul Valadier's reading of Nietzsche he sheds light on Dionysus's figure by comparing him to the Crucified. The essential difference between Dionysus and the Crucified is that Dionysus *wants his own death*, just as Zarathustra *wants his own falling apart*, which is the basic condition of the affirmation of life. So that Dionysus can affirm life, he is subjected to the eternal return and wants the incessant return of his own death. The affirmation referring to one's own death must be constantly repeated, but with affirmation we always affirm change and never identity.[36] Dionysus as well as Zarathustra and the overman are the *affirmation of one's own destruction*.

Who is thus Zarathustra? Who is the "*Who*"? "And you too asked yourselves often: »Who is Zarathustra to us? How shall he be known to us?«[37] Zarathustra himself asks: "Who am I?"[38] Sutyák posits the question "who is Zarathustra?" like this: "Zarathustra [is the one who] created […] morals, this fatal mistake: consequently, he is the one who must realise this mistake".[39] Thus Zarathustra is *the one Who* intends to do away with morals, with Western metaphysics as well as with himself, *Who* declares or points out the contradictoriness and randomness of the self.[40] Nietzsche defines Zarathustra as follows: "morality defeats itself with the power of truth and turns into its opposite, the I, this is my Zarathustra".[41]

Based on this statement, Sutyák draws two conclusions, on the one hand, that morals are defeated and turn into the Self. The morals are the opposite of the Self, the non-Self. On the other hand, the morals become the Self in Zarathustra. This means that first of all Zarathustra must become the Self. He is the first one who *must*/*should* become the Self, i.e. he is not a Self from the outset, however, it is not even sure – what is more, it is downright impossible, but questionable by all means,

[34] Ibid., 53.
[35] Ibid., 239.
[36] P. Valadier: *Dionüszoszt a megfeszítettel szemben*. [*Dionysus Face to Face with the Crucified*.] 139–145.
[37] Fr. Nietzsche: *Thus Spoke Zarathustra.* 110.
[38] Ibid., 116.
[39] T. Sutyák: *Hogyan lesz Zarathustra azzá, aki?* [*How does Zarathustra become what he is?*] 54.
[40] Fr. Nietzsche: *Thus Spoke Zarathustra*. 41.
[41] T. Sutyák: *op. cit.* 54.

whether he will ever be, whether he can ever be the "Self". Thus Zarathustra's figure marks a process, the process of the so-called *becoming* oneself, but without the hope of attaining his goal, so remains the unfinished self-overcoming: "I am that *which must always overcome itself*",[42] as "my ego is something that shall be overcome".[43] Zarathustra, "*the convalescent*",[44] "must", "should" *become* the Self, since he is *not himself*, or: he should break "(him)self" apart, because he is not a Self, but he cannot attain his goal either. Zarathustra is a *paradox*. He must traverse his "own" road(s) in order to *become* "himself", and as man, to be *constantly destroyed*. He must want his own destroying and the incessant non-identical iteration of his own destruction – *the critique of identity and the subject*.

Who is thus Zarathustra? Who is he, as so-called "himself"? Who is he, as "one *becoming*" in the process of his story, not even linear due to the non-identical eternal return, where it is not the "something" but the *becoming* that will be important. *Who* will be the one who *becomes* "himself" if he falls apart? "*What*" or "*Who*" comes *after* the falling apart? Zarathustra's "identity" and "himself" are split, and the question will be "*What*" or "*Who*" will be the one "*what*" or "*Who*" comes *after* that. If there were such a "*Who*"… In Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra,* Zarathustra is but the proclaimer: "I, Zarathustra, the advocate of life, the advocate of suffering, the advocate of the circle".[45]

Zarathustra as a proclaimer points at a *beyondness*, through the revaluation of all values he (would) lead to another kind of value system and view. He is destined to become a teacher, however, this is doubtlessly a tragic destiny, "For your animals know well, oh Zarathustra, who you are and must become; behold, *you are the teacher of the eternal recurrence* – that now is *your* destiny!"[46] Zarathustra, belonging to the eternal return himself, states: "I spoke my word, I break under my word: thus my eternal fate wills it – as proclaimer I perish".[47] Zarathustra – the key figure of the new tragedy, the new tragic hero – is the one whose fate is constant falling apart, the incessant defeat of his "Self", at the same time the eternal return and eternal renewal of everything: "*For I love you, oh eternity*!"[48]

> "But the knot of causes in which I am entangled recurs – it will create me again! – to once again speak the word about the great earth of noon and human being, to once again proclaim the overman to mankind".[49]

[42] Fr. Nietzsche: *Thus Spoke Zarathustra*. 89.
[43] Ibid., 26.
[44] Ibid., 173.
[45] Ibid., 174.
[46] Ibid., 177.
[47] Ibid., 178.
[48] Ibid., 185.
[49] Ibid., 178.

But how can Zarathustra be the proclaimer, how can he become a teacher by proclaiming something that is unspeakable, where the "*What*" and the "*Who*" are not adequate? "They do not understand me. I am not the mouth for these ears"[50] – says Zarathustra to the people. "Oh my brothers, have you even understood these words?"[51] Zarathustra asks. How can one potentiality of the future be proclaimed? How can the *reactive* be replaced by the *active*, namely the destructive power affirming its difference? How can one state *aboveness*, *beyondness*, an "*after*", a "*hyper*", an "*über*", an "*away*"? how can something that is "*plus d'une langue*" be uttered, what is more than language or even what is less than *language*?

Where does the path lead "*from here*" as far as "*there*"? "You go your way of greatness; here no one shall sneak along after you! Your foot itself erased the path behind you, and above it stand written: impossibility".[52] This is the reason why – for this impossible possibility or possible impossibility – Zarathustra is doomed to *failure*: "Sentenced to yourself and to your own stoning; oh Zarathustra, far indeed you hurled the stone, but it will fall back down upon *you*".[53] Worthy of his tragedy, he cannot escape his fate, as it is interwoven with the proclamation of the tenet: "»What do you matter, Zarathustra? Speak your word and break!«",[54] "»Speak and break!«"[55] Zarathustra, "the godless",[56] affirms his own tragedy with his own destruction, just like Dionysus. Affirmation is the affirmation of the tragic fate, but it is not a painful *creative power* but one full of joy: "insofar as you kill, see to it, that you yourselves justify life".[57] Zarathustra is similar to Dionysus and to the overman, who also wants his own death; both Zarathustra and Dionysus, similarly to the overman, embody the *pointing at beyondness*.

However, the essential question persists: how should we replace negation with affirmation? For Nietzsche the question of *affirmation* is strongly related to *nihilism*: how can the reactive powers, nihilism and the will of nothing be defeated? Nihilism can only be defeated by itself, *if it wants its own destroying*. This means turning negation into affirmation, where it is only affirmation that survives. Zarathustra, Dionysus and the overman rises at such a level of negation and destruction where the active elimination of every existing value is but creative power [(de)-Constr*action*]. Thus the condition of affirmation is negation and destruction.

[50] Ibid., 10.
[51] Ibid., 171.
[52] Ibid., 121.
[53] Ibid., 124.
[54] Fr. Nietzsche: *Thus Spoke Zarathustra*. 116.
[55] Ibid., 147.
[56] Ibid., 137.
[57] Ibid., 26.

But to what extent does the triumph of active powers and the failure of nihilism, the overman, the revaluation of all values, remain in the "*beyond*", in the "*after*", in belatedness? Can overman be ready and completed? Is one single revaluation of all values enough? Is the single elimination of the hierarchically structured values enough? In *Thus Spoke Zarathustra* Nietzsche outlines the image of the overman, however, the overman is not accomplished in the work, alluding in this way to incompleteness, unfinishedness and unaccomplishment, to a "*beyond*", which is just *beyond*, *that is, not present, it cannot be present – the postponement, belatedness and critique of presence*. The overman is conceived of as being projected into the future, therefore it *always* appears beyond man. The subtitle of *Thus Spoke Zarathustra* is: *A Book for All and None*. Who does Zarathustra address in fact? "*Who*" is the teacher and "*What*" is the tenet? Further on, "*Who*" *listens to* Zarathustra? To what extent does the display of the paradox of proclamation, of the leading *away* and *out*, that of *beyondness*, remain in the future, left in the "*after*", as a kind of *belatedness*, or to use Derrida's term, *postponement*? A new kind of sensitivity becomes the benchmark, namely the affirmation of *change* and *one's own destroying and destruction*, but "*Who*" will be the one, will there be such a "*Who*" who affirms, *will he still be the* "*Who*"?

The Nietzschean basic concepts, such as the overman, the revaluation of all values, God's death, the will to power, play, affirmation, change, the idea of the eternal return, turning against the linear view of time, the critique of history, beyondness, surpassing, etc., all in all, *Nietzsche's "untimely" destructive philosophy of the hammer* and the question and questioning of "*Who*" points forward to aspects of deconstruction. Nietzsche's radical turn in the conception of values, his "lack of truth" get beyond the opposition of *good* and *evil*, and his paradoxes can also be interpreted as a kind of proto-"*double bind*", as a kind of proto-"*plus d'une langue*".

2. Deconstruction as radicalised "anachronism" or the affirmation of "one's own" destruction

> "I don't see the necessity of keeping the word »subject« at any price, especially if the context and conventions of discourse risk re-introducing precisely what is in question".
>
> (J. Derrida)[58]

> "What are we aiming at in the deconstructions of the »subject« when we ask ourselves what, in the structure of the classical subject, continues be required by the question »Who«".
>
> (J. Derrida)[59]

[58] J. Derrida: "Eating well," or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida. In E. Cadave (ed.): *Who comes after the Subject?* 99.
[59] Ibid., 100.

> "How can we get away from this contract between the grammar of the subject or substantive and the ontology of substance or subject?"
>
> (J. Derrida)[60]

Derrida's deconstruction appeals to *transgression*, to "*post-/after*", to *what is coming*, to a kind of "*beyond*", and at the same time also to the paradox of "beyond and post-/after". But what does this "*post-/after*" that is yet to come "leaves behind"? "What" and "Who" will there be in this *post-/after*? Or can there be, must there be, will there be a "What" or "Who" in this *post-/after*? When does this "*post-/after*" begin? When does the "*pre-/before*" end? Or rather, to what extent this substantialist, binary opposition loses its validity? How far can we speak about the subject? Has the subject's metaphysical "transgression", the subject's "post-/after" arrived yet? When does this "*post-/after*" "start"? "*Who*" or "*What*" comes after the subject? Could there still be a "*What*" or "*Who*" in this *post-/after*? Can this "*post-/after*" be realised at all? "»Who comes after the subject« the »who« perhaps already pointing toward a grammar that would no longer be subjected to the subject".[61]

The "Who": In deconstruction, the idealistic, Greek-Christian metaphysical unity, identity of the "*Who*" tends towards the *différance* and the *trace*. The "*Who*" of the *différance* can never be Oneself "again", or at all (the problematic is concentrated precisely in this Oneself), if it could be assumed at all that it had or could have ever been "Oneself". In Derrida's deconstruction there is no identity, no unity, and nothing to restore. In deconstruction, "the singularity of the »who« is not the individuality of a thing that would be identical to itself […]. It is a singularity that dislocates or divides itself",[62] claims Derrida. "The trace is *noting*, it is not an entity, it exceeds the question *What is*...? and contingently makes it possible. Here one may no longer trust even the opposition of fact and principle, which, in all its metaphysical, ontological, and transcendental forms, has always functioned within the system of *what is*".[63] From a deconstructionist point of view, there is no element in itself, no identity, not even oneselfness, "there are" only the *traces of traces* and *différance.* There is no element in itself because "*every* signifier refers only to other signifier.[64] Geoffrey Bennington quotes Derrida's *Mémoires – pour Paul de Man*: "For if every element of the system only gets its identity in its difference from the other elements, every element is in this way marked by all those it is not: it thus bears the trace of those other elements".[65] The

[60] Ibid., 101.
[61] Ibid., 96.
[62] Ibid., 100.
[63] J. Derrida: *Of Grammatology*. 134.
[64] J. Derrida/Bennington: *Jacques Derrida*. 49.
[65] Ibid., 74–75.

"elements" are thus *assemblages* (*faisceau*), *traces of traces*, assemblages of traces, *différances.* Nothing can be merely present or distant rather than *criss-cross*, for every trace is the trace of a trace, every text carries the trace of other texts, and every signifier is refers to a signified which is different from itself, so *none of them is "Oneself" enough*. The deconstruction of the sign exposed also in *Of Grammatology* results in the fact that "there is no sign as such".[66]

Derrida considers that the root of the confusion in the conceptions of the subject is the fact that the various definition strategies *rehabilitated* the concept of the subject rather than exceeded it.[67] Speaking about the liquidation of the subject, Derrida explains that the word *liquidate* is highly misleading: "they tried to »liquidate,« they thought they could it, we will not let them do it. The diagnostic implies therefore a promise: we will do justice, we will save or rehabilitate the subject. A slogan therefore: a return to the subject, the return of the subject".[68] Based on the discourse of Freud, Marx, Nietzsche, Heidegger, Lacan, Althusser, or Foucault on the subject, it can be "re-interpreted, restored, re-inscribed",[69] but is cannot be liquidated, nor homogenised. According to Derrida, with regard to the question of the subject, "it would be perhaps necessary to give up before the impossible, that is to say, before the attempt to reconstitute or reconstruct that which has already been deconstructed",[70] and we must ask what the concept of subject means for people, and how it is all connected to ethics, politics, justice, history, the law of ethics and justice, and power in general.

In Derrida's deconstruction the subject is not adequate with itself, it is not the centre and origin of the world, but "the subject (the possible consciousness, self-consciousness of self-identity) is inscribed in language".[71] Thus the "*Who*" for Derrida is not "*Itself*" enough, what is more, it is not *Itself* at all, it is not an expropriated proper name, the "*Who*" does "no longer have *this* property", but is an indefinite pronoun[72] while at the same time, in deconstruction, the "different singularity" (*singularité différante*) "does not even correspond to the grammatical form »who« in a sentence wherein »who« is the subject of a verb coming after the subject".[73] The I, "no longer as »I?« but as a »Who?," the unknown and sliding being of an indefinite »Who?«".[74] The question is, "if there is a subject, no, a »*who*, « before being able to ask questions about it? [...] the »*who*« might be there before, as the power to

[66] J. Derrida: *Of Grammatology*. 204.
[67] J. Derrida: "Eating well," or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida.
[68] Ibid., 96.
[69] Ibid., 97.
[70] Ibid., 98.
[71] J. Derrida: *Of grammatology*.
[72] J. Derrida: "Eating well," or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida. 101.
[73] Ibid.
[74] Ibid., 110.

ask a question [...] or else it might be [...] what is made possible by its power".[75] Derrida makes reference thus to Heidegger's *Dasein*, but also diverts from this possibility, and relates the "possibility" of the subject to be deconstructed to the *différance*, the *otherness*, and the *trace*.[76] Based on Derrida's criticism, the majority of the conceptions about the subject "a certain closing off–the saturating or suturing–of identity to self, and a structure still to narrowly fit to self-identification that today gives the concept of subject its dogmatic effect".[77] The "*Who*" and the "*problem*" of the subject always remains a "*problem*". "It should remain so"[78] – *the différance is the critique of identity and unity.*

On the "Who" as sign: "the subjective structure as the being thrown or underlying of the substance or the *substratum*, of the *hypokeimenon*, with its qualities of stance or stability, of permanent presence, of sustained relation to self, everything that links the »subject«"[79] is deconstructed. The metaphysical being as "being-there" is historically embedded: "all the names related to fundamentals, to principles, or to the centre have always designated the constant of a presence: *eidos*, *arché*, *telos*, *energia*, *ousia* (essence, existence, substance, subject)".[80] Based on Derrida's deconstruction, logocentrism, the advancement of the *logos* is responsible for grasping the existence of the being as "being-there". This critical-deconstructionist intention is formulated against western metaphysics, and at the same time also against Heidegger's philosophy of the *Dasein*. When Derrida problematises the relationship of sign and the *Dasein* in his *Grammatology*, he raises the idea that the *sign* is always conceivable from the direction of the *Dasein*, then he also points out that the question of the form "*what* is the sign?" is not relevant in the case of the sign either.[81] The *différance* cannot be understood within the concept of the sign as "representation of presence".[82]

The being and the terminology related to being uses a linguistics which closes itself within the language of a homogenizing, identifying "being-there". The question of being "has already slipped from that the precomprehended question of Being".[83] The word "being" is originally carved into any language, it anticipates and somehow also suspends philosophy. This is why for Derrida the *trace* does not want to be a "being" standing in the light of *différance*, of metaphysics. The complication lies precisely in the fact that the name "being" refers to some kind of "being-there",

[75] Ibid., 100.
[76] Ibid.
[77] Ibid., 108.
[78] Ibid., 111.
[79] Ibid., 99.
[80] J. Derrida: *Of Grammatology*. 19.
[81] Ibid., 88.
[82] J. Derrida: *Differance.* 285.
[83] J. Derrida: *Of Grammatology*. 8.

because the language and being-in-language forces us to start always from the concepts of existence, being, to be, "being-there". For Derrida, starting from "being-there" and presuming the "being-there" proves self-contradictory, just as the questions *Who…?* and *What…?*, for these also refer to "being-there". This presumption demands a going-"beyond" the "age" of the logos, but the "*beyond*" does not stand in the light either.

From a deconstructionist point of view, the "being-there" is disturbed by the movement of the *différance*. The *procrastination, différance, dispersion, division* is only the appearance of a kind of "being-there" in a non-linear time and space. Coming-into-being in time can never be completedness, representation, formation, so it may never have identity, unity, "being-there", but it can only be an ongoing event, and never a finite consequence. It is therefore less of a "being-there" than the ceaseless procrastination of the "being-there", which is generated precisely by the ceaseless coming-into-being. "The strange movement of the trace proclaims as much as it recalls: difference defers-differs [diffère]"[84] – claims Derrida. The *différance* refers to an ongoing event, and not its consequence; that is, to coming, but not to completed-ness.[85] This way Derrida also encourages the transgression of the opposition between "being-there" and not-"being-there".

By the *différance*, Derrida deconstructs the metaphysical conception of *being* and *"being-there"* when expanding on the difference between the terms *différence* and *différance*, where the difference between the "e" and "a" sounds almost disappears for hearing and seeing, so "*it is not there*" actually, "does not exist, and is not any sort of being-present (*on*)",[86] it has no existence, no essence, therefore the *différance* itself does not exist, it is not present, it has no existence.[87] The "a" in the *différance* is what can never be performed, which is never displayed. The *différance* therefore "no longer refers to sensibility. But we are not referred to intelligibility either, to an ideality",[88] "will sometimes be practically indiscernible from – those of negative theology. […] *that* it *is not*, and, consequently, that it has neither existence nor essence., is not theological, not even in the most negative order of negative theology. […] is always occupied with letting a supra-essential reality go beyond".[89] Deconstructionally, the **"*Who*" as *sign* is no longer *present* –** the *différance is the critique of "being-there".*

A *Grammar* that is no longer subordinated to the subject: Derrida changes the direction of analysis, suggesting that the terms of the history of philosophy and metaphysics (eidos, substance, identity, self, subject, oneselfness, origin, centre,

[84] Ibid., 66.
[85] Cf. J. Derrida: *Differance*. 281.
[86] Ibid., 282.
[87] Cf. Ibid., 282.
[88] J. Derrida: *Differance*. 281.
[89] Ibid., 282.

oppositions, "being-there", etc.) *must not be reformulated but deconstructed*. For Derrida, the "identity", the "subject" can be grasped by splitting, inner movement, by *différance*, by the trace, the trace of traces (*traces de la trace*), and dissemination, where the identity, the subject cannot be approached by the concepts of identity with itself, "being-there" with itself, but precisely by the non-coincidence, non-identity with itself. "An identity is never given, received, or attained; only the interminable and indefinitely phantasmatic process of identification endures".[90]

The *double bind* of deconstruction and its critical terms extends to every "concept", breaking it into "assemblages" (*faisceau*), and settles over the language itself and metaphysical terminology, because by the language and the terminology of metaphysics we always start from the faith in being, "being-there", unity, identity, origin, beginning and the concepts of opposition. Deconstruction however is about to contradict this terminology. Derrida opposes the subjects of the questions "*Who…?*" and "*What…?*", and the kind of thinking that objectifies and takes as identical, "something", "being-there"; that is why he speaks about the need to exceed or extend beyond.

The terminology of deconstruction seems to contradict the questions referring to the subject, the substance, the identity and simply the being of "Who…?" and "What…?", and points at a different way of uttering and writing language. The deconstructionist approach to "identity", to "oneselfness", to the "subject", to the "*Who*" radically destructs any kind of idea of unity, identity and "being-there" and also their possibilities, it can be interpreted not as an ontological reappropriation,[91] not as an appearance. The *différance* turns against "itself", it refuses to let it "become its own". It turns against itself as a concept and becomes a "assemblage" (*faisceau*), *becomes exposed to its own effect*. It falls into self-oblivion like the Dionysian ideal, it wants its own destruction like Dionysus and Zarathustra, and it is precisely its turning against "itself" – if it could ever be itself, for it is *never itself* and *never "being-there"* – that makes possible the unfulfilled possibility of expression of its special meaning – *deconstructive grammato(logy) intends to withdraw itself from logology*.

Something is nowhere: In Derrida's work *La différance assemblage (faisceau) of play* also has a key role, or more precisely the *differences and the being-in-play of the différance*. Semantically speaking, the play can be conceived as substitution, as "a field of infinite substitutions only because it is finite, that is to say, because instead of being an inexhaustible field, as in the classical hypothesis, instead of being too large, there is something missing from it: a center which arrests and grounds the play of substitutions"[92] – the *différance is the critique of the centre.* The movement of play is characterised thus by the *lack* of the centre and a pure *origin*, and is made

[90] J. Derrida: *Monolingualism of the Other; or, The Prosthesis of Origin*. 1.
[91] Cf. J. Derrida: *Differance*. 282.
[92] J. Derrida: Structure, Sign and Play. In: *Writing and Difference*. 365.

possible by their distance. In a deconstructionist approach the play is the play of "*being distant*" and "*being there*", but it also reveals the impossibility of their conceptual or content-based purity and transcends the opposition of these, for the play of the *différance* exists already before these, "differences alone could be »historical« through and through and from the start",[93] "the presence-absence of the trace, which one should not even call its ambiguity but rather its play".[94] For Derrida, the concept of play also means to go beyond oppositions, such as philosophical-logical, empirical-logical ones.

The sides of the opposition can almost be held as fiction, because the sides of the opposition are also *différances*, one opposition is the *différance* of the other, and vice versa. The impossibility to grasp the difference between the "a" and "e" of *différ()nce* also leads to the conclusion that "We must be referred to an order, then, that resists philosophy's founding opposition between the sensible and the intelligible".[95] The concept of play also settles beyond the oppositions, beyond the line of philosophical-logical, empirical-logical discourses, "beyond" the line of "the opposition between activity and passivity than that between cause and effect or indetermination and determination, etc."[96], *the différance is the critique of the confrontation of oppositions*.

In deconstruction, "the concepts of Being and truth, for which were substituted the concepts of play and interpretation, and sign (sign without present truth)",[97] but it also strongly criticises the consciousness, the individual, the identity, the "proximity to Oneself", and the "possessibility of Oneselfness". The play remains an antecedent, it never becomes readiness, "being-there", unity, identity, it has no clear origin or centre, it cannot be described by oppositions. The play can be conceived precisely on account of there not being any kind of completeness, unity, identity, centre, origin. The field of play is "a field of infinite substitutions only because it is finite, that is to say, because instead of being too large, there is something missing from it: a centre which arrests and grounds the play of substitutions".[98] The possibility and movement of play is not enabled by completeness and unity, traceability to something, inexhaustibility or perfection, but by exhaustibility, finiteness, replaceability. **"Something" that is not present, a being-distant, a lack, a *something* not *being-there*, *which is nowhere***.

[93] J. Derrida: *Differance*. 286.
[94] J. Derrida: *Of Grammatology*. 72.
[95] J. Derrida: *Differance*. 281.
[96] Ibid., 291.
[97] J. Derrida: *Structure, Sign and Play*. 354.
[98] Ibid., 365.

Derrida summarises his conclusions about the play as follows: "There are thus two interpretations of interpretation, of structure, of sign, of play. The one seeks to decipher, dreams of deciphering a truth or an origin which escapes play and the order of the sign, and which lives the necessity of interpretation as an exile. The other, which is no longer turned toward the origin, affirms play and tries to pass beyond man and humanism".[99] For Derrida, the play seems to free itself or get rid of the premises of the logos. It stands opposed to Rousseau's negativity, the sad, negative and sinful concept of play, but it is not a serious play like it was for Heidegger, nor teleological, but aimless, similar to Nietzscheian playfulness and affirmation, which is a joyful, destructive *statements and affirmation*, *de-constructionist action*.

But what is the meaning of the subject's "after", or Nietzsche's "pointing to *beyondness*" and the many programmes of *transcendence*? The "beyond" and "after" can only have its paradoxical effects. Neither the "*after*" nor the "*beyond*" are present, these are the transcendence needs of concepts, attitudes which always originally refer to these concepts and attitudes. The "*after*" always remains "*after*", just as the "*beyond*" always remains "*beyond*". They have no substantial content, no substantial "being-there". The "after" and beyond" always begins, but never finishes.

It remains a question that, inasmuch as the subject cannot be transcended, cannot be taken "beyond", but always only taken further, or moved on, the question can again be asked: the question of "*Who*?" in which we call and evoke the "*Who*?" over and over again. So, if the subject cannot be liquidated, but it *can be moved*, then which way can it be moved? And how does this movement affect the ethics, politics and rights of the subject? How does this movement affect the social sciences and the humanities, the ethical-political-legal discourses, all the discourses which presuppose some kind of concept of subject? How does this movement affect the ethics, politics and law of the subject and their relatively stable concept of subject?

3. De-ConstrAction

> "Deconstruction is not »possible« if »possible« […]. Deconstruction is an explanation *with*, an experience *of* the impossible. […]. Deconstructing is not possible in someone's, a group's, a discourse's, an institution's mastering a methodology or technique applied to making something happen. This deconstructs. From this standpoint, what is called *deconstruction* in the sense of a relatively coherent set of discursive rules at a given moment in Western discourse is only a symptom".
>
> (J. Derrida)[100]

[99] Ibid., 369–370.
[100] J. Derrida: *Politics and Friendship.* 192.

> „Ich würde zunächst sagen, dass die différance, die weder ein Wort noch ein Begriff ist, mir strategisch am besten geeignet schien, das Irreduzibelste unserer »Epoche« zu denken, wenn nicht zu beherrschen – das Denken mag hier das sein, was sich in einem bestimmten notwendigen Verhältniszu den strukturellen Grenzen der Herrschaft ansiedelt".
>
> (J. Derrida)[101]

It is not easy to outline something that removes, or wants to remove itself from the possibility to being outlined or defined. However, it is not my purpose to define something that always tries to escape definition. The question is still how we should think about the "action" called deconstruction, which has increasingly defined the attitude of the humanities ever since the 1960s? According to the classic description of deconstruction, Derrida formed his conception known as deconstruction starting from the problems of the theory of language, literary theory and psychoanalysis. The action of deconstruction as "*plus d'une langue*", with the elaboration of critical concepts like *différance*, *dissemination* (*dissémination*), *double bind*, *negotiation* (*négociation*), *trace*, *traces of the trace* (*traces de la trace*), displays the need to demolish the attitude and linguistic apparatus connected to the tradition of language, metaphysical language, the metaphysical nature of the language and the linguistic nature of metaphysics.

The action of deconstruction as "*plus d'une langue*",[102] "more than a language", that is "more than a multiplication", which transcends and splits language, "more than language", but also "less than one", the "dispersal", the belatedness, the "less than merely *one pure* language" displays the forceful critical wave of the western tradition of metaphysics. Deconstruction can be related to Cartesian scepticism, Husserl's epoché, but it does not, cannot reach any certainty, any thesis. Deconstruction resists becoming any kind of theory, method, or system, it turns away from the German tradition of idealism, the philosophy of identity, the unity of I and non-I,[103] from Hegel's dialectic: the conception of the identity of the identical and non-identical (non-A = A),[104] the claiming and restoration of identity.

Already Adorno in his ideology criticism and negative dialectic in the spirit of the Frankfurt School calls for renouncing the Hegel-related dialectical, identity-centred, totality-centred principles. Derrida also criticises Hegel, as well as dialectics. Although Hegel was the last philosopher in the tradition of European philosophy to construct a system, but Derrida acts against any kind of system or need for dialectic with the intention of deconstruction. Instead of system building, deconstruction is related to the unsuspended, the unfinished, the unclosed, the undecided.

---

[101] J. Derrida: *Randgänge der Philosophie*.
[102] J. Derrida: *Mémoires pour Paul de Man*. 116.
[103] J. G. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. 44.
[104] G. W. Fr. Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. 38.

The unfinished, the unclosed, the undecided can paradoxically refer to the acceptance of the certainty of the unfinished and the unclosed, and this could also work as a kind of certainty if we accepted it as a system, a method, a principle, and we could be certain of its certainty. This signals on the one hand the paradoxical effect of deconstruction, while on the other hand it points to the experience of another kind of thinking, one that resists any kind of system building.

Deconstruction is thus rather an *unfinished movement*, for it lends its presupposed "self" to "its own" effect instead of building a system. Derrida emphasises that deconstruction "of never being established as such and with that name. Of never being able to define the unity of its project or its object. Of not being able to either to write its discourse on method or to describe the limits of its field".[105] Deconstruction is therefore not a positive science, it is not organised as a system, it is not definitive, but its so-called "*end product*" is not the ruin. It cannot be its end product as long as it is incomplete.

That is, it is itself *différance*, *dissemination*, *double bind*, *negotiation*, *trace of traces* and *play*. Just as the *différance* always starts, but never ends, deconstruction can also never be completed as long as there is a conceptual system, as long as there is language. For this very reason, deconstruction shares no constructive intention of systematization, but this is not a negative category or a simple lack, but a kind of *(paradigm)shift* (if one could speak at all about a paradigm here), or rather as a kind of shift of a series: "the excess — but can we still call it that — is only a certain displacement of the series",[106] Derrida claims. Derrida's deconstruction can be seen thus as a revolt against the rule of the method, for it can be defined as lacking or going against,[107] or rather deconstructing all methodological necessities. Deconstruction

[105] J. Derrida: *Of Grammatology.* 4.

[106] J. Derrida: Platos Pharmacy. In: *Dissemination*. 104.

[107] It is essential to refer at this point to Gadamer's *Truth and Method*, because the supremacy of natural sciences over the "sciences of the spirit" (*Geisteswissenschaften*) is shifted by the critical wave of the methodological awareness of the *Geisteswissenschaften*, which is strongly connected to Gadamer's work *Truth and Method*. This work, in which Gadamer strongly criticises the supremacy of the concept of method of natural sciences over the *Geisteswissenschaften,* plays an important role in freeing from the effects of natural sciences. The great gap between methods, theoretical and practical procedures of the search for truth of natural and spiritual sciences are different approaches to knowledge as such. Although the natural sciences also try to take account of the multifaceted and relative nature of the so-called "objective" knowledge and the differentiation of the sciences and scientific problems, it is an unquestionable *scientific necessity* even today to reveal the ability to objectively know the reality and its authentic conditions of being. This approach makes science scientific, while its calling into question makes philosophy philosophical. From a philosophical perspective, cognition does not become philosophical on account of the grounding of "objective" knowledge, but on account of the revelation of the *relativity, multifaceted nature* of truth. The methodology of natural sciences is based on the epistemological approach, which lies in the need to reveal the "*permanent, necessary and general*" truth manifest in nature. The truths revealed by an epistemological approach are founded as universal, objective, eternal, ahistorical truths. This approach has its foundation in

is formulated as opposing the method and the structure, since the structure is precisely something that neutralises and always favours an essential centre.[108] Derrida's deconstruction is a *textual operation* against constancy, a need for escaping the method. The deconstruction is therefore not a method, nor a procedure or a technique which may lead to some kind of "truth" or "understanding", it has no kind of programmatic message, but it is characterised by *event-like-ness*. The "truth" is that "*there is no* truth".

The texts are event-like, process-like, encounters, deconstruction is thus event and progress, *a series of events* which tries to shift, dislocate, overthrow the established systems and the system as such. There is no dialogical relationship, adequate mode of writing, there is no unitary or non-unitary method, no standard system of thought is formed. Deconstruction does not, cannot reach the method, but deconstructs it, remaining at all times in an intermediate space between permanent formation and readiness.

---

rationality and the Enlightenment, and its essential element is the exploration of the boundaries. Rationality marks the form of this kind of thinking, defined by logic, conceptual thinking and causal knowledge. – Cf. V. Károly: *Bevezetés a hermeneutikába*. (Introduction to hermeneutics), 23–24. This approach to scientific knowledge has strongly left its mark on the methodology and self-view of "spiritual sciences" as well. Destructing all this, Gadamer claims that hermeneutics is the art of understanding, in such a way that the art is not hermeneutics, but understanding itself. By relating the hermeneutical attitude to art, Gadamer radically delimits the hermeneutical *approach* from the scientific *method*.

In addition, Gadamer's concept of hermeneutical experience is also a break-through, where experience appears in relation to historicity, and not as the measure of scientific, ahistorical "objectivity". The concept of experience of natural sciences restricts the experience to necessities, repetitions, while, hermeneutically, our experiences referring to the world and ourselves – and the experience as such – do not refer to the typical. The hermeneutic approach is based on the possibility to experience the *uniqueness, arbitrariness, incidence, and changeability* of things and phenomena, from which historicity is inseparable. Gadamer emphasises thus the dialectic, finiteness, openness and historicity of the experience. In his methodological criticism he points out that our ability to experience the truth in knowledge is *limited*, it is itself *finite*, and we may admit not only the experience, but also *our own finiteness* and limitations. The task of hermeneutics is therefore precisely to stress the unique manifestations, changeability and singularity. The experience therefore does not appear hermeneutically as something controllable and universally justifiable, but precisely in its particular singularity. Gadamer discusses two possible ways of experience: the *positive* and *negative* "possibility" of the experience. Positive experience is what proves our expectations or meets them, while negative experience is what we "gain". – H.-G. Gadamer: *Truth and Method.* Parth II. Chapter 4. Elements of a theory of hermeneutic experience. 267–383. This negative form of experience is *productive*, for it corrects or adjusts our previous knowledge, so it offers extra information. The real experience from a hermeneutical perspective is only the *negative experience*, the *experience* of *otherness*.

Derrida's deconstruction is also a revolt against the primacy and domination of the method, it is actually a radicalization of Gadamer's critique of the method, since deconstruction can be defined as lacking any methodological necessity. Derrida's deconstruction is an "unfinished motion", which cannot be regarded thus as a method, a procedure, an operation or a technique. Despite the many contradictions (and also many similarities) between hermeneutics and deconstruction, a defining characteristic of both is their criticism of, and opposition to, the method.

[108] Cf. J. Derrida: *Positions*. 278–279.

An important *assemblage* (*faisceau*) of deconstruction is the *negotiation* (*négociation*), which has no, can have no general rule, law, or method, but "there is" "[...] the impossibility of stopping, this means: no thesis, no position, no theme, no station, no substance, no stability, a perpetual suspension, a suspension without rest".[109] In the interview entitled *Negotiations*, Derrida connects the status of deconstruction to *negotiation*, where *negotiation* is similar to the *différance*. An essential aspect of negotiation is that "it is always different, differential".[110]

The deconstructionist *negotiation* is related to *decision*, while decidability to *undecidability*, for there must always be undecidability and unpredictability,[111] or else negotiation would be nothing more than mere *calculation*, simple *programming*, *trafik*,[112] *causality*. The deconstructionist negotiation is thus connected to decision and undecidability. Undecidability is what gives way to a certain possibility of ethical or political decision.[113] Derrida expands on *negotiation* with help of the metaphor of the *knot* that reminds one of weaving, *rope*.[114] *Negotiation* is like a *woven rope*, intertwined, *negotiation* is none other than deconstruction, and deconstruction is none other than *negotiation*. [115]

The assemblage of *dissemination* (*dissémination*) also bears the effects of deconstruction, the dispersal of *dissemination* "opens up a *snag* in writing that can no longer be mended, a spot where neither meaning, however plural, nor *any form of presence* can pin/pen down (*agrapher*) the trace. Dissemination treats, as doctors, that *point* where the movement of signification would regularly come to *tie down*

[109] J. Derrida: *Negotiations*. 13.

[110] Ibid., 17. „An essential aspect of negotiation is that it is always different, differential, not only from one individual to another, from one situation to another, but even for the same individual, from one moment to the next".

[111] Ibid., 21. „The negotiation I am discussing is not simply a calculation. One calculates as much as possible, but there must also be a nonintegratable, incalculable part. […] If one were sure of the calculation, it would not be an action or a decision; it would be a programming. There must be decision, there must be absolute risk, and thus there must be the undecidable. There is no decision without the undecidable. If there are no undecidables, there is no decision. There is simply programming, calculation. There must be political, ethical decisions, but these decisions are possible only in situations where the undecidable is a necessary dilemma [epreuve], the law".

[112] Ibid., 13.

[113] J. Derrida: *Ethics and Politics Today*. 298. – „The undecidability […] is the condition or the opening of a space for an ethical or political decision".

[114] Derrida: *Negotiations*. 29. – „Negotiation as a knot, as the work of the knot. In the knot of negotiation there are different rhythms, different forces, different differential vibrations of time and rhythm. The word knot came to me, and the image of a rope. A rope with an entanglement, a rope made up of several strands knotted together".

[115] Ibid., 16. – „So negotiation is constantly under way, the negotiation which is none other than deconstruction itself".

the play of the trace".[116] Derrida's work reveals that the status of deconstruction is connected to these critical-deconstructionist terms, meaning that deconstruction itself is *negotiation, double bind, dissemination, postponement* without an end product, *trace of traces*, *play* and *différance* without method and rule.

Another key term or *assemblage* (*faisceau*) of Derrida's deconstruction is the *différance*. Nietzsche already radicalises the concept of difference and *change*, also in the spirit of distancing himself from dialectic, just as Heidegger does with the concept of *difference* in his philosophy of destruction and difference.

Apart from Nietzsche's and Heidegger's philosophy of destruction and difference, Freud's psychoanalysis, especially the concept of *dissociation* (*Dissoziation-disassociare*, »trennen, scheiden«)[117] has *left its trace* on deconstruction. For Freud, this concept refers to the splitting of the I (*Ichspaltung*), and later it has made its way into psychological language as the disintegration, fragmentation of consciousness. Freud's psychoanalysis goes through a radical change, as the I is no longer in control of itself, the authority of consciousness is questioned, the modern psychological status of the I is decentralised, and the unitary conception of the "*I*", the "*subject*" is broken.

The unconscious for Freud is not an entity hidden within itself, not a "being-there", not a "*Oneself*", does not substitute a "*Oneself*", it is not conscious, not a "being-there", but retroactiveness (*Nachträglichkeit*), not based on the opposition of "being-there"-"being-distant", but postponement, differing, created by differences. Derrida's conception of *trace* is also connected to Freudian facilitation,[118] the question to differences between facilitating forces, the differences between facilitations, the question of difference: "there is no facilitation [Bahnung] without difference and no difference without a trace"[119] – claims Derrida.

Another important point of contact between deconstruction and the *différance* is Saussure's structuralist theory of language. The instance of Saussurean language theory important for deconstruction appears in the turn that, instead of a system of *identities*, the language is a system of *differences*, "*in der Sprache nur Differenzen [es] gibt*"[120] – Saussure states in his work *Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft*. In his interpretation of Saussure, Derrida emphasises the "play of differences",[121] which is the sign's condition of operation: "the play of difference

[116] J. Derrida: *Dissemination*. Outwork, Prefacing. 26.
[117] S. Lüdemann: *Jacques Derrida zur Einführung*, quoting Freud: *Studien über Hysterie,* 32.
[118] S. Freud: *Entwurf einer Psychologie.*
[119] J. Derrida: *Differance*. 293.
[120] F. de Saussure: *Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft*. 139.
[121] J. Derrida: *Differance*. 291.

the functional condition, the condition of possibility, for every sign".[122] The system of language consists of differences, "this differences *play a role* in language, in speech as well, and in the exchange between language and speech. On the other hand, these differences are themselves effects",[123] not being ready. Saussure's semiology emphasises the sign's arbitrariness and differential character, and the idea of *difference* is prioritised over that of *identity*. This approach is radicalised in post-structuralism, both in the philosophies of difference and in deconstruction.

The idea of difference joins together the theories of post-structuralism and the postmodern: the change for Nietzsche, *ontological difference* for Heidegger, the "continuous modification" in Husserl's phenomenology,[124] the "pure difference" (*reine Differenz*) for Deleuze,[125] the *Differend* in the approach of the poststructuralist and postmodern Lyotard. Based on these, the difference becomes the "object" of research increasingly as *difference, differences, differentiated differences*, and the differences become ever more differentiated, not merely as the opposition or denial or unity and identity. The new concept of *difference* is formulated in opposition to metaphysics, in the spirit of the "transcendence" of metaphysics, as a critique, a "project" or need to transcend metaphysics.

Unquestionably, however, the various programmes to transcend metaphysics are also discourses embedded into the very spirit of metaphysics, and they can somehow only be that. Derrida emphasises that "differance remains a metaphysical name; and all the names that it receives from our language are still, so far as they are names, metaphysical".[126] In spite of this the dialectical tradition, the German idealist tradition and the philosophy of identity turn into the differentiation of the *difference* and the *philosophies, destructions, deconstructions of difference* and the *post-structuralist and postmodern theories*, that is, the tradition of unity increasingly turning against itself.

Derrida's deconstruction recognises not the *transformation*, the *modification*, the *difference*, but the *différance*. The *différance* does not refer to a concept, but instead of this, Derrida uses the word *assemblage* (*faisceau*), claiming that the "the word »assemblage« seems more apt to suggesting that the kind of bringing-together proposed here has the structure of an interlacing, a weaving, or a web".[127] This idea is not merely about a shift from one concept to another, but a critique of the language, a critique of the metaphysical nature of language, and the critique of the

[122] Ibid., 281.
[123] Ibid., 286.
[124] E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. 29.
[125] G. Deleuze: *Differenz und Wiederholung*. 11−12.
[126] J. Derrida: *Differance*. 299.
[127] Ibid., 280.

conceptual system and the thinking pattern connected to the metaphysical nature of language, because when we speak of the critique of metaphysics, we also speak about the metaphysical nature and language and the linguistic nature of metaphysics. Derrida exposes in the semantic analysis of the French verb *différer* – and the Latin *differre* – that the *différer* refers, on the one hand to temporal and spatial difference, it means postponement, belatedness, evasive temporal mediation, procrastination, the "taking-account of time and forces in an operation",[128] that is, it means *temporalization*, which "suspends the accomplishment or fulfilment of »desire« or »will«".[129] On the other hand, it means *non-identicality*, different otherness, it marks "of not being identical, of being other, of being discernible".[130] *Difference* with an "e" cannot express temporization (*différer*), nor polemics (*différend*), that is why Derrida considers justified to use the term *différance*.

However, the difference between the expressions *différ(e)nce* and *différ(a)nce disappears*, it hardly appears for the eyes and the ears, therefore the *différance* does not appear, it practically *does not exist*.[131] The situation is similar with the status of deconstruction as well. The concepts to deconstruct are circulating, but never end, never rest in an identity, never become permanent, never settle in a presence, never join a static meaning. One of the rhetorical questions often asked about deconstruction is where the always renewing "destructions" lead. What is the play about? The "nothing"? Less about a settled, identical, unitary, definable presence. Where does deconstruction's undecidability or lack of foundation lead? What can this "lack of foundation" be a foundation of? Will deconstruction become its own purpose? Should one speak about the self-deconstruction of deconstruction? Does deconstruction deconstruct the "deconstructable", then "itself" too? How, if it has no "itselfness"? Will anything remain of it, where the "anything" is only presupposed and becomes an object of renewing deconstruction? In opposition to Heideggerian destruction, the deconstruction founded on the unity of *destruction* and *construction* (*Einheit von Destruktion und Konstruktion*)[132] does not claim for itself an explicitly constructive intent; however, deconstruction is actually *radically constructive*, for it tends towards a new, unfinished context by its demolition and disassembling, without this always yet-to-come context ever settling or completing. Moreover, de-(con)struction always overwrites the opposition of pure destruction and construction, deconstruction and construction.

[128] Ibid., 283.
[129] Ibid.
[130] Ibid.
[131] J. Derrida: *Excerpt from Différance*.
[132] See M. Heidegger: *Sein und Zeit*. 6. *Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie*. 27–36.

The "context" of de-(con)struction no longer possesses identity, unity, "being-there", the possibility to be founded on oppositions, and thus it is almost a non-existent context but one that lends its presumes self to de-(con)struction at any time. This is probably the reason that deconstruction is an "unfinished movement", an *experience of the impossible*,[133] that is, "deconstruction is not »possible« if »possible«".[134] Deconstruction can be described as anarchical, since it discredits the *arche*, the *origin*, the *command*, – "Deconstruction is undoubtedly anarchic; it would be in principle, if such a thing could be said. It puts into question the arche, the beginning and the commandment [...]"[135] – while at the same time it is also constructive and radically creative. What could possibly express its constructive, or rather de-constructive nature better than its strong influence on the entire field of social sciences and the humanities?

What are the consequences if the movement and duplication of the *différance* "spread over onto every word and concept and displays them for what they really are, while also prevents them from being what they really are"?[136] There is no "entity" or "id-entity" to which the movement of the *différance* would not extend. The deconstruction and its critical *assemblages* (*faisceau*) lead/would lead, or point/would point at a kind of *beyond*ness. From a deconstructionist point of view, the primary task is the demolition and dismantling of the *consciousness of identity, unity, "being-there", pure origin, the basis of conceptual oppositions, the identity of meaning, the "centre", the centralization, centrism, west-centrism, ethnocentrism,* etc., the transcendence of the conceptual system of *metaphysics and metaphysics-policy* and the transcendence of the associated thinking, practice, and "institutional framework", and perhaps the "*transcendence*" of the transcendence. The *assemblages (faisceau) of deconstruction* are thus not only new expressions, but also *operations* and *actions*. In Derrida's deconstruction one can trace as the concepts analyzed "are becoming sheaves". In deconstruction perceived as the radicalization of the Heideggerian-Gadamerian destruction, for Derrida the emphasis is no longer on *reinterpretation*, but on *picking into pieces*. The deconstructionist critical assemblages (*faisceau*) call for the deconstruction of the "being-there", the unity and identity, and the metaphysics of the "being-there", or of metaphysics as the science of "being-there".

These terms, called assemblages instead of concepts, are not positive, ready-made notions. They do no answer the question "*What is…?*", but deconstruct them, and deconstruct also the kind of questioning which already presupposes a "*what*" or a "*who*". The language of deconstruction seems to contradict the questions of "*What…*?" and "*Who…*?", the tradition connected to the logos and logological attitude which

[133] J. Derrida: *Politics and Friendship*. 192.
[134] Ibid.
[135] Ibid., 22.
[136] Bennington/Derrida: *Jacques Derrida*.

necessarily speaks about some*Thing*.[137] Derrida's deconstruction points at one way of uttering and writing the language, attempting to shift somewhat the western European tradition of metaphysics. Just as deconstruction *is not* (es "ist" nicht), it cannot state that what there "is" ("ist"). What the terms *différance*, *dissemination*, *negotiation*, *trace*, *pharmakon*, and other critical term of Derrida "want to say" – if they have to say it – is something that comes *before the concept* ("vor" dem Begriff), *before word and name* ("vor" dem Wort), before the *something*, the "*what*" ("vor" dem "Etwas"), which has no being and "being-there".[138]

Derrida proposes the deconstruction and dismantling of all the concepts which refer to some kind of "being-there", origin, centre, unity, identity, such as: "*eidos*, *arche*, *telos*, *energeia*, *ousia* (essence, existence, substance, subject) *alatheia*, transcendentality, consciousness, God, man, and so forth".[139] The operation of deconstruction however also asks for the demolition of terminological and ethical, political, legal procedures: specifically the demolition of the unity- and identity-based conception of the *self*, the *subject*, *identity*, *culture*, or cultural identity, the deconstruction of ethical, political and legal systems based on these definitions, the deconstruction of ethnocentrism and centrisms like west-centrism or Europe-centrism.

All this highlights the critique and need for deconstruction of identificatory conceptual thinking and the related practices, connected to the need for deconstruction of a line of other concepts and practices: the deconstruction of the traditional formal perception of communication, consensus and cooperation, the deconstruction of human and political rights, social justice and west-centred democracy.

4. Appendix

4.1. "On this side and the other" of "Pre-/Before" and "Post-/After" From here to there? "Beyond"?

After all those said, the question on *metaphysics* and *transcendence* is repeatedly raised. What does the transcendence of metaphysics consist of? What does the "*meta*", "*beyond*", "*after*", "*post*", "*hyper*", "*über*", "*di*" consist of? What does the metaphysical language and the *plus d'une langue* consist of? The *plus d'une langue*

[137] J. Derrida: *Wie nicht sprechen?* 63. „Ein Logos spricht notwendig von etwas; er kann nicht vermeiden, von etwas zu sprechen; es ist unmöglich".

[138] Cf. Ibid. 19. „Es »ist« nicht und sagt nicht dies, was »ist«. Dies, was die »*différence*«, die »Spur« und so weiter »sagen-will« – was von nun an *nichts sagen will* –, dies wäre »vor« dem Begriff, dem Namen, dem Wort, »etwas«, das nichts wäre, das nicht mehr dem Sein, der Anwesenheit oder der Gegenwärtigkeit des Gegenwärtigen […] angehörte".

[139] J. Derrida: *Of Grammatology*. 19.

which is "*more than one*", "*multiplication*", "*more than a language*", and also "*more than language*" that transcends and strains language, but at the same time "*less than one*", the "*dispersion*", belatedness, "less than merely *one pure* language", "less than *the* language"? The traditional language and conceptual patterns of metaphysics and political metaphysics outlines first of all the identity-centric, totalizing, hierarchical, hegemonic, ethnocentric approach to unity. All this has had a significant effect on the humanities, on western-European thinking and political culture.

This is the frame in which the conceptual systems, system-concepts, and definitions of the humanities, as well as ethical-political-discourses are equally formulated. The critical attempts that intend to transcend or surmount it will eventually also clash with the limits of this conceptual system and thinking, and stay within this pattern of thinking and language. Deconstruction encourages the demolition of metaphysical and political-metaphysical concepts and attitudes like: "pure origin", "pure-blood origin", "centre", "concepts of centre", "centralization", "centrism", ethnocentrism, west-centrism, Euro-centrism, "pure(-blood) cultural homogeneity", pure cultural identity, conceptual and semantic identity, "being-there", "actuality", "reality regulation", hierarchical and exclusionary oppositions, etc. This way it points at the limitations, ethnocentrism and hierarchic nature of some concepts and conceptual system and the ethical, political, legal, economic, cultural and social system built on these. Based on this, deconstruction works not merely as a theory of humanities, but has an active role in politics as well.

"From here", however, one can only refer to, or outline the need to deconstruct concepts and conceptual systems, but the processes of conceptual, linguistic deconstruction are *unfulfilled* developments of critical "breakthrough" attempts. The concepts to be deconstructed *are in circulation*, for our discourses would become impossible to be carried out without these concepts. Because of the supremacy of established conceptual systems it is inevitable in fact to keep these concepts as instruments, but the limits of their application must be established. It is impractical however to endow them with unconditional truth value or a strict, rigid meaning, but they should be used within the limits of their applicability, or in certain situations they must be given up. Deconstruction does not annihilate thus these concepts, indeed, that would be impossible, but *dismantles* them. Derrida himself does not think he has or could have escaped the language of metaphysics, thus even deconstruction undoubtedly dwells in the language of metaphysics, *but meanwhile always tries to deconstruct it*.

What does then this "*From here to there? "Beyond"?*" means? What does transcendence mean? The "*beyond*" somehow always remains beyond, it can *never be there*, it will always be *postponed* and *belated*. Actually it can only be belated, it

can never *be fulfilled*, it has no real nature. It is less "there" than "not there". This "not there" as a "there is" articulates in language as a *plus d'une langue*, *meta*, *after*, *beyond*, *post*, *hyper*, *über*, *di-*. As Nietzsche puts it: "One should speak only when one may not stay silent; and then only of that which one has *overcome* – everything else is chatter, »literature«, lack of breeding. My writings speak only of my overcomings".[140] Wittgenstein's often quoted concluding thought is also very expressive: "what we cannot speak about we must Passover in silence".[141] The "essence" appears in the "*transgression*": "my propositions serve as educations in the following way: anyone who understands me eventually recognizes them as nonsensical, when he has used the as steps to climb up beyond them. (He must, so to speak, throw away the ladder after he has climbed up it). He must transcend these propositions, and then he will see the world aright".[142]

For Nietzsche, just as much as for Heidegger, Gadamer, Wittgenstein and Derrida, the destruction and deconstruction, the "beyond" of language and expression is delayed. Heidegger raises the also language-connected question whether "is there any possibility to explore and validate the language opened up through metaphysical thinking as the possibility of language's saying-something-else?"[143] However, this is never a specific possibility with respect to a future that can be seen from the present, but only a way to refer to various needs of transcendence.

The *need of transcendence* is precisely about *what it cannot utter*, what is *beyond*, what is *postponed*, what is *belated*, which *goes beyond* the formal substantial logic and claim of being of the "*What…?*" and "*Who…?*", what is *beyond* while language (or this language) is, which is more and less than language, which is "*plus d'une langue*". The *beyond* always remains thus *beyond* in its belatedness, postponement, but the *beyond* has no substance in fact, it escapes identity, unity, "being-there" and formal logic, the essence of *beyond* is revealed thus simply by remaining *beyond*, therefore it can never be present, it cannot be "being-there", it can never become real, it can never be "itself enough", "there is no itself". Therefore the important thing about the *beyond* is merely the direction.

4.2. Excursive questions

What happens with the discourses of the humanities, with political, ethical, legal discourses, which presuppose the existence and concept of the subject, the identity, *the* culture, or more precisely a concept of these which is hierarchical, hegemonic, ethnocentrist? As long as the subject, the identity, or *the* culture cannot

[140] Fr. Nietzsche: *Human, All Too Human.* 209.
[141] L. Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*. 7.
[142] Ibid., 6.54.
[143] B. Bacsó: *Néhány megjegyzés a hermeneutikához és a dekonstruktivizmushoz*. 170.

work as concepts, then how can one build upon them hegemonic discourses and the supremacy of institutions connected to them? How can institutions and ethical, political and legal spheres work without the traditional and established concepts? Or what kinds of "systems" accompany "assemblages" instead of concepts? It seems inevitable to revise the humanities, metaphysics and political metaphysics in the *spirit* of postmodernism and post-postmodernism. What kind of shifts does the "di-" of *différance* bring about? What about the "post" or "posts" of the postmodern and post-postmodern? How far is it necessary to rethink that ethical, political, economic and legal context in which the supremacy of the unitary view of the subject, the identity and *the* culture loses its validity, just like the formal rhetoric of the "cultural variety" also structured on hierarchical basis? Further steps can be taken in the direction of the permanent *negotiation*/elaboration of the ethics, politics, economic policy and legal system of *alterity*, which is no longer in need of well-defined, established, prescriptive, hegemonic concepts and practices, but the destruction and deconstruction of these, a dynamic complex of context.

The various philosophies of difference, destructions, deconstructions and postmodern or post-postmodern theories point out the traps and indefensibility of concepts and conceptual categories and the systems built thereupon. By this these theories and tendencies, especially deconstruction, do not merely work as theories of philosophy, but seek a politically active role as well. All these ideas, destructions and deconstructions delineate the projections of a *(paradigm)shift*.

4.3. On quotation marks

Would it be possible to simply avoid the use of various concepts and terms, as if we did not know about their "existence", or pretend, believe that we could act as if we knew nothing about their "existence"? Is it not a suspicious endeavour to lengthily discuss concepts, combinations of concepts or terms that are articulated precisely in their destructionist-deconstructionist aspects? To annihilate these terms, would be a naive purpose and illusion altogether, for even these destructionist-deconstructionist motivations rehabilitate these terms in a way. Again, the aim is also not to establish one correct method to reveal the *correct* and *incorrect* modes of writing and discourse, of "*How does one need to write and speak?*" or "*How does one not need to write and speak?*" This is by far not the question. At first sight, it does seem that we are speaking about that which we "must not speak about", the always criticised, outdated, destructed, deconstructed subject, identity, *the* culture, the capitalised "Diversity", etc. These terms must not be discriminated or beheaded, while it is clear that their avoidance would mean to avoid avoidance. How can one then use these terms and expressions? Why does one have to keep talking about

them? The aim is not to substitute these concepts with new ones, nor to set other "truths" in the place of the old terms, and it is even more of an illusion to aim at a universally valid potential new term or combination of terms. The guideline, if there is such a thing, if there could be one at all, *is not reinterpretation, nor redefinition*, but the productive conflicting motion of dismantling.

But how should we use these terms? Within quotation marks, referring to what we refuse to refer to? Or should we employ different typefaces? Should we put them in brackets or within quotation marks, like Heidegger with the spirit, or use strikethrough, simply rejecting them, refusing to accept them, and sustaining them not in their traditional forms? Or should we claim that certain terms in the traditional form are what they are, but in their non-traditional form they are not what they are? But then "*what*" are they? (However, the "*what*" and "*who*" are no longer relevant).

The way Derrida speaks about the use of quotation marks in his analysis of Heidegger, seems to prove that quotation marks remove the conceptuality of the term, "flanked with discriminatory signs, held at a distance by the procedure of quotation marks",[144] and it would seem thus that "the same word, but also another".[145] In connection to the problem of strikethrough, Heidegger claims that the avoidance, the strikethrough refers to a kind of impossibility of the denomination, which is also an "inability to open itself to the *as such* of the thing".[146] These attempts or constraints of expression, being at the same time impossibilities of expression, seem to deprive these concepts of their conceptuality, or demolish, dismantle their conceptuality burdened with traditions. Is this deprivation, this weakening, this demolition enough? For the status of these concepts cannot be weakened, because they were questioned and deconstructed in their essence, therefore their one-time existence is rather the trace of disseminating, *différantiating*, negotiating traces. That is the reason why Derrida speaks about expressions "used in its deconstructed sense",[147] with disseminating, non-static and non-identical meaning, which point to a different *direction*, point or intend to point *beyond* their earlier "self". These concepts point *beyond* "themselves", but lead to no target, send to no "truer" "Self", they have no true or truer Self. The *beyond* renewed remains thus, for the time being, only a *question*, to which the "answer" is its *questionability*.

[144] J. Derrida: *Of Spirit*. Heidegger and the Question. 29.
[145] Ibid.
[146] Ibid., 53.
[147] Ibid., 24.

5. Zarathustra returns

"Alone I go now, my disciples! You also should go now, and alone! Thus I want it! Indeed, I counsel you to leave me and guard yourselves against Zarathustra!"[148]

Translated by Emese Czintos and Judit Pieldner

BIBLIOGRAPHY

Adorno, Theodor W.: *Negative Dialectics*. Routledge, London and New York, Taylor & Francis e-Library, 2004.

Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*. Jargon der Eigentlichkeit. In Rolf Tiedemann (Hrsg.): *Gesammelte Schriften*. *Band 6.* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973.

Bacsó Béla: Utószó. Néhány megjegyzés a hermeneutikához és a dekonstruktivizmushoz. In Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretá-ció*. Cserépfalvi kiadása, Budapest, 1991. 43–62.

Bennington, Geoffrey / Derrida, Jacques: *Jacques Derrida*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1993.

Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung*. Fink Verlag, München, 1992.

Deleuze, Gilles: *Nietzsche and Philosophy*. Continuum London, New York, 2002.

Derrida, Jacques: Das Ende des Buches und der Anfang der Schrift. In Peter Engelmann (Hrsg.): Jacques Derrida: *Die différance*. *Ausgewählte Texte.* Philipp Reclam jun. Stuttgart, 2008. 31–68.

Derrida, Jacques: "Différance". *Bulletin de la Sociétéfrançaise de philosophie*, LXII, 1968/ 3. 278–301.

Derrida, Jacques: *Dissemination*. The Athlone Press, London, 1981.

Derrida, Jacques: "Eating Well," or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida. In Eduardo Cadava et all (ed.): Who comes after the subject? Routledge, New York and London, 1991.

Derrida, Jacques: *Ethics, Institutions, and the Right to Philosophy*. Rowman and Littlefield, Oxford, 2002.

Derrida, Jacques: Excerpt from Différance. In *Margins of Philosophy.* University of Chicago Press, Chicago, 1982. 3–27.

Derrida, Jacques: *Mémoires pour Paul de Man*. Galilée, Paris, 1988.

Derrida, Jacques: *Monolingualism of the Other; or, The Prosthesis of Origin.* Stanford University Press, Stanford, California, 1998.

[148] Fr. Nietzsche: *Thus Spoke Zarathustra*. 59.

Derrida, Jacques: Negotiations. In Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971–2001.* Stanford University Press, Stanford 2002. 11–41.
Derrida, Jacques: Nietzsche and the Machine. In Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971–2001.* Stan-ford University Press, Stanford, 2002. 215–257.
Derrida, Jacques: *Of Grammatology*. Baltimore & London, John Hopkins University Press, 1997.
Derrida, Jacques: *Of Spirit.* Heidegger and the Question. University of Chicago Press. Chicago and London, 1989.
Derrida, Jacques: *Politics and Friendship.* In Elizabeth Rottenberg (ed.): *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971–2001.* Stanford University Press, Stanford 2002. 147–199.
Derrida, Jacques: *Positions*. Athlone, London, 1981.
Derrida, Jacques: *Randgänge der Philosophie*. Hrsg. von Peter Engel-mann, Passagen Verlag, Wien, 1988.
Derrida, Jacques: Structure, Sign and Play. In: *Writing and Difference*. Routledge, New York and London, 2001.
Derrida, Jacques: *Wie nicht sprechen*. Verneinungen. (Hrsg.) Peter Engel-mann. Passagen Verlag, Wien, 1989.
Fichte, Johann Gottlieb: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1956.
Freud, Sigmund: Entwurf einer Psychologie. *Gesammelte Werke. Nachtragsband*. Fischer, Frankfurt am Main, 1895. 373–486.
Freud, Sigmund und Breuer, Josef: *Studien über Hysterie*. Franz Deuticke, Leipzig und Wien, 1895.
Gadamer, Hans-Georg: *Truth and Method*. Second, Revised Edition Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. Continuum, London, New York, 2004.
Gadamer, Hans Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. In *Gesammelte Werke Band 1. Hermeneutik I*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801). In *Jenaer Schriften 1801–1807 Werke 2*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes. In Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (Hrsg.): *Werke. Band 3*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phenomenology of Mind.* In: http://www.blackmask.com.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Sämtliche Werke*, ed. H. Glockner, Bd. 1.
Joós Ernő: *Látszat és Valóság*. [*Appearance and Reality*.] Sylvester János Könyvtár, Sárvár, 1995.
Kimmerle, Heinz: *Jacques Derrida zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg 2000.
Kundera, Milan: *The Unbearable Lightness of Being*. 2. Harper Perennial Modern Classics.
Löwith, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet* [*World History and Salvation History*]. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1996.
Lüdemann, Susanne: *Jacques Derrida zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg 2011.

Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra I–IV. Band 4. In Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden.* Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen, I–IV Nachgelassene Schriften 1870–1873. Band 1. In Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden.* Deutscher Taschenbuch Verlag, München, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1988.

Nietzsche, Friedrich: Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos- Dithyramben, Nietzsche contra Wagner. Band 6. In Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.): *Sämtliche Werke*. Kritische Gesamtausgabe, Deutscher Taschenbuch Verlag, Berlin, 1969.

Nietzsche, Friedrich: *Human, All Too Human.* A Book for free Spirits. Cambridge University Press, 1996.

Nietzsche, Friedrich: *On the Use and Abuse of History for Life*. Cosimo Classics, New York, 2005.

Nietzsche, Friedrich: Selected Letters of Friedrich Nietzsche. Edited by Dr. Oscar Levy. Nietzsche to Peter Gast. Sils-Maria, Monday, September 3, 1883. Library of Trinity Collage Toronto, Garden City, New York and Toronto, 1958.

Nietzsche, Friedrich: *The Birth of Tragedy and Other Writings*. Cambridge University Press, 2007.

Nietzsche, Friedrich: *Thus Spoke Zarathustra*. Cambridge University Press, New York, 2006.

Nietzsche, Friedrich: *Untimely Meditations*. Cambridge University Press, 2007.

Saussure, Ferdinand de: *Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft*. De Gruyter, Berlin, 1967.

Simmel, Georg: *Schopenhauer und Nietzsche*. Ein Vortragszyklus. Verlag von Duncker & Humblot, München und Leipzig, 1907.

Sutyák, Tibor: Hogyan lesz Zarathustra azzá, aki? *Gond* 1994/7. 53–73. *?* [*How does Zarathustra become what he is?*].

Tatár, György: *Az öröklét gyűrűje.* [*The Ring of Eternity*.] Gondolat Kiadó, Budapest, 1989.

Valadier, Paul: Dionüszoszt a megfeszítettel szemben. [*Dionysus Face to Face with the Crucified*.] *Ex Symposion,* 1994. Különszám. 139–145.

Wittgenstein, Ludwig: Tractatus Logico-Philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung. 7. http://people.umass.edu/phil335-klement-2/tlp/tlp-ebook.pdf.

STUDIA UBB. PHILOSOPHIA, Vol. 62 (2017), 1, pp. 115-125
(RECOMMENDED CITATION)
DOI:10.24193/subbphil.2017.1.07

LE RITE (1969) D'INGMAR BERGMAN: L'ACTEUR-COMME-ACTEUR ENTRE L'*ANAGNORISIS* ET LA FRAGILITÉ DE L'IDENTIFICATION

ALEXANDRA NOEMINA CÂMPEAN[*]

ABSTRACT. **Ingmar Bergman's The Rite (1969): the Actor-as-Actor between *Anagnorisis* and Fragility of Identification.** The present paper analyses the strange identification experienced by the Bergmanian "actor-as-actor", due to a perpetual memory of the body. We will examine the manner in which the actor who plays the role of the actor passes through a painful and disarticulated identification, originated in August Strindberg's "radiations of the ego" (*Ausstrahlungen des Ichs*). Accordingly, the radiations are not only writings in the first person, but also egotistical discourse; binding the ego on the stage, the playwright's world becomes not only a psychic experience, but also a diurnal dream lived with the eyes wide open (as in the plays *The Road to Damascus* and *A Dream Play*). Therefore, in the film *The Rite* (*Riten*, 1969, TV movie), the *total* and *stylized* actor enacts the virtue of the crime in order to re-cognize himself; in this context, the achievement of his *persona* confirms the thorough execution of a murder – that is to say that the actor's visage foreshadows the melancholic *soleil noir* of the Universal tragedy.

Keywords: *repetition, ritual, anagnorisis, identity, sufferance.*

La répétition ou l'art comme vengeance

On peut dire de l'acteur-comme-acteur bergmanien qu'il sonde le «filon mythique» théâtral dans la manière de Jerzy Grotowski, ou bien «l'histoire de certaines illusions, de rêves, de tentations»[1] au-delà des formes incantatoires du langage. Le rituel laïque (*i.e.* contre le religieux et les « expériences des générations

[*] Docteur *ès* Lettres, *Université Babeș-Bolyai, Faculté de Lettres, 31 rue Horea, Cluj-Napoca 400202, Roumanie. Email: noeminaradut@yahoo.com*. Thèse de doctorat (2015) *August Strindberg et Ingmar Bergman. Perspectives comparatistes sur la douleur de l'innocent*, prof. coord. Mircea Muthu; l'Académie Roumaine, Bucarest. *"This paper is supported by the Sectorial Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number SOP HRD/159/1.5/S/136077"*.

[1] *Cf.* Jerzy Grotowski, chap. „Teatru și ritual" [«Théâtre et rituel»] in *Teatru și ritual* [*Théâtre et rituel*], Bucarest: Nemira, 2014, p. 131.

passées») se constituerait, selon le même Grotowski, dans une forme de théâtre devenu atroce qui ne veut pas mentir[2]. Cependant, étant donné que le visage bergmanien (vivant ou cadavérique) se dénude devant la caméra indiscrète, nous pourrions élargir la connotation: le rituel séculaire créerait un film théâtral *Persona* agissant sans hypocrisie.

Au crépuscule des mots, lorsque le réalisateur s'incline pour un dégagement de la scène (l'exemple du film de télévision *Après la répétition/ Efter repetitionen*, 1984), l'acteur, qui dans le film joue précisément le rôle de l'acteur (des partitions superposées), est premièrement pénétré par soi-même, ensuite il est paradoxalement découvert (ou dévoilé) par un double masque; troisièmement, il est «manipulé» par un metteur en scène (situé dans l'oubli de soi-même) qui s'approche en s'éloignant symboliquement - un second Ingmar Bergman qui conjugue le souvenir de la théâtralisation ancestrale de type Georges Méliès (l'indispensabilité de la métaphore du rêve) avec le mot-cri (voir le film *L'Heure du loup/ Vargtimmen*, 1968) et l'individualité fertile de l'acteur, nébuleuse et dispersée, revendiquant façonnage et répétition. Mais nous envisageons la répétition comme reprise kierkegaardienne (le mot danois *Gjentagelse*), une «archi-texture» enracinée dans l'espace nordique, avec plusieurs réalisations: filmique (Carl. Th. Dreyer), picturale (Edvard Munch), musicale (Edvard Grieg), théâtrale (Kaj Munk, August Strindberg ou Henrik Ibsen), narrative (Hjalmar Söderberg).

Dans l'acception bergmanienne, la répétition est le trait définitoire du spectacle théâtral et de la respiration théâtrale – extérioriser l'intimité, soumettre le présent à l'avenir. Quand même, dans la répétition théâtrale, la vraie mise en scène n'est jamais saisie intégralement et «l'invisibilité sacrée» (par cette expression, Peter Brook est redevable à la forme primitive du rituel théâtral[3]) meurt avec chaque représentation. "The director is there to attack and yield, provoke and withdraw until the indefinable stuff begins to flow. The anti-director wants the director out of the way from the first rehearsal: any director disappears, a little later, on the first night."[4] Pour le théoricien et le metteur en scène Brook, le théâtre existe seulement comme un manque de permanence («l'impermanence de la

[2] *Ibidem*, pp. 131-163. Vis-à-vis de la reconnaissance de soi de l'acteur (l'anagnorisis), nous présentons une formulation en traduction personnelle de la p. 160: «l'acteur décide, en effet, d'aborder les sources de son propre être, de retrouver un autre soi-même. (...), comme une voix de l'abîme, comme une voix des morts. (...) ... la confession personnelle ... »

[3] Peter Brook dans *The Empty Space. A Book About the Theatre: Deadly, Holy, Rough, Immediate*, New York: Touchstone, 1968, chap. "The Holy Theatre", écrit à propos de la perte de la cérémonie dans le théâtre moderne en faveur du "the theatre of doubting, of unease, of trouble, of alarm" (p. 52): "In the theatre we shy away from the holy because we don't know what this could be – we only know that what is called the holy has let us down, we shrink from what is called poetic because the poetic has let us down." (pp. 56-57)

[4] *Ibidem*, p. 134.

représentation») et comme une proclamation de l'immédiateté – une fois représentée, la pièce tombe dans l'oubli, de sorte que la répétition relie la naissance de la pièce à son souvenir, le passé à son avenir. Pourtant, la répétition ne doit pas se transformer en routine, en usure, et l'acteur bergmanien *totale et stylisé* (élevé en métaphysique), afin de se reconnaître soi-même, prouve la vertu du crime dans le film *Riten* (*Le Rite*, 1969, film de télévision, "an exercise for camera and four actors"[5], la réalisation de la *persona* est synonyme de l'accomplissement minutieux d'un assassinat – le visage de l'acteur-personnage préfigure «un soleil étrange», «le temps noir de la tragédie antique»[6] ou bien «le soleil noir de la mélancolie»[7].

D'un autre côté, dans *Fanny och Alexander*, 1982, au moyen d'une répétition filmique et d'une scène pure et originelle, l'art condamne, juge ou apporte le ressentiment et la culpabilité, le mouvement circulaire de la manivelle de la lanterne magique reçoit les signes de l'ange de la mort. L'art innocent de l'enfant Alexander est a *priori* et paradoxalement coupable, vindicative, parce qu'il déclenche le feu neutraliseur. "It is Alexander's experience of the Secret that makes him what he is. The conversation with the dead father. God showing himself to him. His meeting with the dangerous Ismael, who sends the burning woman to annihilate the bishop."[8] Le souvenir noir, loin de se transformer en cendres au moment de la mort de l'évêque, retrouve – et ça c'est très important – la qualité du rappel, mais aussi la permission intrinsèque d'être oublié à tout instant. Enfin, Alexander, l'enfant victime et persécuteur en même temps, admet sa propre humanité à travers le passage à l'imagination et par le déchiffrage de l'énigme, la marque tragique de l'acteur-comme-acteur.

La douleur répétée, la douleur de l'identification

Si dans *Persona* (1966) le triomphe de l'artiste était ambigu, dans *Riten*[9] se produit la condensation de la monstruosité du spectacle – c'est-à-dire l'art exprimé en termes de culte et de vénération ou de *Ersatz* rotatif de la religion (un point

[5] Ingmar Bergman, *Images. My Life in Film*, New York: Arcade Publishing, 2007, p. 176.

[6] Voir Antonin Artaud, *Le Théâtre et son double* (édition consultée: *Teatrul și dublul său*, Cluj-Napoca: Echinox, 1997, pp. 26-27). Le théâtre-langage connecté aux sens, à la magie et à la sorcellerie souligne la relevance du rituel. Le théâtre-langage (balinais) utilise non seulement des mots, mais des signes pointant vers des images agréables à l'esprit (mythiques: dieux et héros).

[7] Gérard de Nerval, le poème *El Desdichado* (1854, *Chimères*): «Ma seule étoile est morte, - et mon luth constellé/ Porte le soleil noir de la Mélancolie.»

[8] I. Bergman, *op. cit.*, p. 373.

[9] Pourrait-il représenter une réponse bergmanienne à *Yukinojô Henge* (*La Vengeance d'un acteur*, Kon Ichikawa, 1963)?

fondamental, étant donné que dans *À travers le miroir/ Såsom i en spegel*, 1961, la scène ou les deux frères accomplissent la pièce de théâtre mise en abîme «L'art fantôme ou Le tombeau des illusions» est comparée par Bergman à l'endroit d'office de l'acte religieux; il représente finalement un espace improvisé en miniature[10]). De toute façon, l'ombre de l'acteur, à savoir le travail perpétuel d'interprétation, couplée à la mémoire du corps qui est transmise d'un film à l'autre, rend difficile l'enquête du metteur en scène sur le vulgaire, le profane et l'inhumanité humaine. Un premier argument est celui soutenu par Jacques Aumont qui montre que l'acteur bergmanien a une mémoire du corps qui passe d'un film à l'autre ou d'une pièce à une autre, comme s'il continue le rôle commencé/ esquissé il y a un certain temps, comme si les sentiments fusionnent: „«Que peut un corps?» Intensité: les émotions; intelligence: la raison. Le vieux partage cartésien est ce que l'acteur, dans cette conception élevée mais toujours concrète qu'en a Bergman, doit dépasser.

Dans ses plus grandes réussites, on pourra avoir l'impression qu'il n'y a plus de différence, que l'émotion s'incarne dans les comportements les plus rationnels, que la raison se manifeste dans les gestes les plus excessifs: le corps enfin devenu *un*."[11] Néanmoins, même si le corps de l'acteur devient unitaire, nous pourrions simplement signaler une fragilité de l'identification en raison de la mémoire du corps – sous le charme des rôles précédents, l'acteur se trouve dans l'impossibilité de toucher la découverte critique de la (re)connaissance, *i.e.* d'évoluer de l'ignorance à la connaissance au sens de la définition aristotélicienne. Un deuxième argument serait le jeu rituel impliquant une humiliation mutuelle et interminable entre l'artiste et l'audience, comme une réaffirmation du leitmotiv du spectateur-vampire de *L'Heure du loup*[12] (1968).

Ainsi, Maaret Koskinen a noté une dégradation progressive de l'audience dans les films de Bergman qui va de pair avec l'anéantissement/ le remplacement de la référence divine: "To summarize: God and religious faith was banished from Bergman's

[10] Pour plusieurs détails en ce qui concerne la tension érotique et le «péché de la chair» entre Minus et Karin (la femme Karin comme «un vase vide» qui doit être rempli par les hommes de sa vie – le mari, le père et le frère, voir: Richard Aloysius Blake, *The Lutheran Milieu of the Films of Ingmar Bergman*, New York: Arno Press, 1978 (dissertation for the degree of Dr. of Philosophy, Illinois 1972); Thomas P. Adler, "Daddy Spoke to Me!: Gods Lost and Found in *Long Day's Journey Into Night* and *Through a Glass Darkly*", *Comparative Drama* vol. 20, no. 4, 1986, p. 345; Lawrence D. Smith, "Play-within-a-Play or Theatre-in-Film. Ingmar Bergman's *Through a Glass Darkly*", *Theatre Symposium*, vol. 19, 2011, pp. 91-110.

[11] Jacques Aumont, *Ingmar Bergman. «Mes films sont l'explication de mes images»*, Paris: Cahiers du Cinéma, 2003, p. 77.

[12] Voir aussi notre article „Ingmar Bergman et *L'Heure du loup* – le passage du «lumen opacatum» au cri expressionniste" in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Philosophia*, Cluj-Napoca, vol. 61 (2016), no. 1, pp. 35-50.

films and so was eventually the theme of art – but Bergman's view of art as basically an act of cult remained. It became a ritual – an act of cult without a god."[13] Évidemment, le rituel de l'art qui a perdu le divin exprime l'oscillation entre la foi et le doute, et il est fondé sur l'obscénité, la plasticité ou le physique trop visible – le «mot-de-transe» (l'acteur emprisonné par une force démoniaque, irrationnelle) comme le seul témoin de la contemplation esthétique authentique, comme le seul abandon dans les méandres du rituel. L'audience est représentée par le juge, les artistes ont le pouvoir de vie ou de mort sur elle – un viol symbolique. Dans *Images. My Life in Film* Bergman écrit, dans une phase de pré-germination, que *Riten* dévoile une prière d'obstination ou de médiation; voilà l'acteur en dialogue avec le juge: "We had this sudden desire to celebrate a ritual, an incantation, a formula, a vanity, a cloud, the shadow of a cloud. Your Grace must have felt weakness at some time, perhaps as a child. No, we weren't going to speak of Your Grace."[14]

Le scénario initial (daté le 27 Février 1967) se concentre sur une scène où deux homosexuels, devant une fenêtre, accomplissent le rituel de l'élévation d'une coupe de vin, après le modèle grec ancien effectué avant le lever du soleil, le moment où le prêtre avec un masque d'or sacrifie un animal; quand le soleil atteint le milieu du ciel, l'image du dieu se reflète dans le vase contenant le sang. Mais le rituel bergmanien est lésé dès sa genèse, il révèle la vulnérabilité: "Excuse me, Your Grace, but I'm so upset, it's so – (cries) – **painful to repeat** our little game, or whatever it was, here in front of you. I mean, one false intonation and everything could be lost."[15] De plus, le rituel vulnérable reçoit dans *Riten* la facette de l'outrage et de la blessure mortelle.

Le discours sur-personnel

Un juge interroge trois acteurs (la troupe «Les Riens») accusés d'obscénité – Hans Winkelmann, le sage/ le prudent (l'acteur Gunnar Björnstrand), sa femme toujours insatisfaite sexuellement ni par le mari, ni par l'amant Thea von Ritt/ Claudia Monteverdi (l'actrice Ingrid Thulin) et l'alcoolique charmant Sebastian Fisher (l'acteur Anders Ek). Le prétexte juridique se transforme en un sacrifice cruel du juge; les trois acteurs passent par un moment de sublimation de la haine et de la vengeance à travers l'art. Le film est dramatiquement divisé en neuf scènes – cinq dans la salle d'interrogatoire du juge, le reste: dans une chambre d'hôtel, dans une cabine confessionnelle, dans une cabine de théâtre et dans un bar.

[13] Maaret Koskinen, "Art as Cult: Bergman's *Riten* and *Backanterna"*, *TijdSchrift voor Skandinavistiek*, vol. 20 (1999), no. 1, p. 136.
[14] I. Bergman, *Images. My Life in Film*, p. 173.
[15] *Ibidem*, p. 174.

Cinq ans après son mariage avec Thea, Hans a peur de la solitude, il est fatigué de «son soi-disant art» et il prie Dieu de le libérer de sa propre prison. Thea représente la figure de la pétasse de cirque: bégayante, pharisaïque, hypocrite, elle est la seule qui déclare sa propre souffrance: elle souffre d'une douleur psychique sans précédent (une forme bénigne d'épilepsie), mais aussi à cause de ses sens exacerbés. Le nom de scène *Thea* trahit un rêve de sainteté, le martyre; elle affirme: «Les îles d'une rivière sont les signes d'une mort imminente. Délivre mon âme pour que je ne disparaisse pas dans le néant.» Comme Märta dans *Les Communiants* (*Nattvardsgästerna)*, 1963 (la même actrice Ingrid Thulin), Thea regarde ses mains pendant des heures et, dans un état d'extase, elle a l'impression qu'elle parle avec La Vierge Marie – en fait, elle nous regarde ou bien elle regarde à travers la spécularité de l'instance théâtrale : «La foi et le déni, l'obstination et le doute... Mais au cœur de mon âme, je suis la même. Parfois pleine de tragique, parfois dans un soulèvement de l'être.» Sebastian (le nom complet Albert Emanuel Sebastian) a une cicatrice sur le visage; il a été accusé d'un meurtre commis avec préméditation. Non talentueux, mais énigmatique, impitoyable et toujours maladive (l'angoisse viscérale spécifique à Bergman lui-même), le troisième acteur manipulateur-manipulé[16] énonce dans l'exposition du film (la première scène) la peine de mort du juge qui venait de les examiner sous l'œil de la loupe: «Et si le juge serait tué? Lentement, silencieusement...»

Moitié homme, moitié oiseau, dans la lignée des artistes bergmaniens de type faustien (le magicien imposteur Albert Emanuel Vogler dans *Ansiktet*, 1958; le peintre Johan Borg dans *Vargtimmen*, 1968), Sebastian explique: „Je n'ai pas besoin de Dieu, de l'assurance de la vie éternelle. Je suis mon propre Dieu, j'ai mes anges et mes démons… Personne ne me fait peur… Voici ma prière absolue : «Le vent éparpille la mer dans le crépuscule qui t'entoure et l'oiseau brise la paix avec son hurlement»..."

Dans l'interrogatoire du juge, Sebastian révèle le secret d'un numéro de cannibalisme qu'il a réalisé avec Hans – un homme avec un appétit insatiable, qui avait avalé sa famille et ses serviteurs, coupe et mange un morceau de la cuisse de Dieu; ensuite, aux toilettes, il montre à l'investigateur un crâne presque vide, avec un morceau de paupière dedans – c'est tout ce qui en restait. C'est ainsi que Bergman se trouve divisé en trois rôles jumeaux[17], reliés entre eux et qui ne peuvent pas être simplement

[16] Selon l'expression de J. Aumont: l'acteur broyé – *cf. Ingmar Bergman. «Mes films sont l'explication de mes images»*, p. 95: „C'est Anders Ek qui joue ce rôle, après avoir été le clown blanc de *La Nuit des forains* et l'acteur veule et diarrhéique du *Rite*."

[17] Nous reproduisons ici la description bergmanienne de chaque acteur: "Sebastian Fischer (Anders Ek) is irresponsible, lecherous, unpredictable, infantile, emotionally disturbed, and always on the verge of a nervous breakdown, but he is also creative, deeply anarchistic, epicurean, lazy, amiable, soft and brutal. Hans Winkelmann (Gunnar Björnstrand), on the other hand, is orderly, strictly disciplined with a deep sense of responsibility, socially aware, good-humored and patient. The

annulés ou distribués par paires[18], même si le film propose cette possibilité, par la structure scénique séquentielle. La perspective trinitaire, mais indivisible, le rêve bergmanien extra-narratif (une surimpression à la Georges Méliès imprégnée par un tournant expressionniste, un commentaire onirique et réel qui fonctionne selon une logique interne plus faible ontologiquement que la littérature écrite[19]) prennent leurs origines dans la subjectivité strindbergienne sur-individuelle qui a créé les drames *Le Chemin de Damas* (*Till Damaskus*, 1898, 1900-1901) et *Le Songe* (*Ett drömspel*, 1902). Pour élargir la sphère de l'interprétation, *les radiations de l'ego* d'August Strindberg[20], le suédois avec lequel Bergman partage des affinités spirituelles et littéraires, ne signifie pas seulement l'écriture à la première personne du singulier, mais aussi autobiographie et discours égotiste.

Lier le soi à la scène, le monde de l'auteur devient une expérience psychique, mais aussi un rêve diurne, expérimenté les yeux grands ouverts – c'est bien le cas du professeur Isak Borg de *Les Fraises sauvages*/ *Smultronstället*, 1957 (des rêves sur la nostalgie de la jeunesse probablement jamais vécue, le processus kafkaïen). C'est aussi le cas clinique du «rêve sans rêve» de Peter Egermann (*Aus dem Leben der Marionetten*, film de télévision, 1980), qui choisit de vivre dans un corps-tombeau. Finalement, c'est le cas du rêve hyper-personnel de *Persona*. Törnqvist & Steene commentent dans le sens de mettre en évidence la culpabilité: "... the all-important

woman, Thea (Ingrid Thulin), is, I believe, a half-conscious attempt to depict my own intuition. She is **faceless**, doesn't recognize her maturity, submissive, and has a need to please. She has sudden impulses, speaks with God, angels and demons, believes herself to be a saint. She tries to accomplish stigmatization, is unbearable sensitive – cannot even stand to wear clothes at times. She is neither constructive, nor destructive. She is a kind of satellite dish for secret signals from extraterrestrial radio stations." (*Images. My Life in Film*, p. 177)

[18] *Cf.* P. Cowie, *Ingmar Bergman: A Critical Biography*, André Deutsch, 1992, p. 256: "Like the women in *Cries and Whispers*, the four characters in *The Ritual* are intimately related to one another. Each seeks his freedom; each discovers that he is inextricably bound to his partners."

[19] *Cf.* Thorsten Botz-Bornstein, *Films and Dreams. Tarkovsky, Bergman, Sokurov, Kubrick and Wong Kar-Wai*, Lexington Books, 2008, p. 111: "There is no reason to believe that such a "comment" is really necessary for the artistic production of dreams because the medium of cinema resides within a paradox. The fact of being more "image" than language pushes cinema closely towards dreams because also in dreams images dominate over linguistic expressions. But equally important for a genuine dreamlike experience is a certain logic. Bluestone's comparison of cinema and literature [George Bluestone, *Novels into Film*] asks for the installation of a certain "voice" in film constantly commenting upon the images from the off and "explaining" that these images should not be understood "as such" but that there could be found, because they exist within a special logical structure, a certain "mental surplus". The mental surplus is provided through "explanation" and lets images, experiences or situations appear as belonging, for example, to a dream."

[20] *Ausstrahlung des Ichs* – Peter Szondi écrit sur l'aspect proto-expressionniste du théâtre moderne de Strindberg (voir l'étude *Theorie des modernen Dramas (1880-1950)*).

protagonist is surrounded by what the Germans have called *Ausstrahlungen des Ichs* (radiations of the ego), which means that all of the other characters seem to be in part incarnations of the protagonist's psyche, especially of his guilt feelings."[21]

On doit aussi noter que: "The "I" manages to separate itself from itself; it is no longer "just subjective" but it becomes super subjective. Strindberg was able to create dreamlike expressions on this basis. In a way, the subjective ego has thus been *"superimposed"* with another ego, which is objective (and perhaps a superego), creating a logic of dreams through the device of superimposition."[22] Dans *Le Songe*, le songeur maussade et nostalgique n'est pas Agnes ou la divinité Indra, mais l'auteur lui-même, Strindberg. Le personnage de L'Inconnu de la trilogie *Le Chemin de Damas* est celui qui donne à Strindberg l'unité psychique, un Strindberg qui rayonne en plusieurs autres personnages.

En revenant à la question de la «division non divisée» de Bergman concernant le choix de trois acteurs qui jouent (Nota Bene!) trois rôles d'acteurs, le metteur en scène crée une *surimpression psychique* qui aliène la réflexion et, simultanément, il s'approche de son propre soi, de sa propre présence cinématographique, en fin de compte une marque de l'identification non seulement *de l'intérieur*, mais encore *en dehors* de la sphère d'observation. La multiplication de subjectivités créatives peut ainsi façonner l'impression d'objectivité: "Dreams are not created through superimpressions but, the other way around, the effect of super impression is produced through dreams. Only in this way can a certain "logic of dreams" be accepted "as such" instead of being accepted as a non-logic derived from the logic of non-dreams."[23]

Le rite appelle et émiette

En *Riten*, l'accomplissement du rituel coïncide avec la réalisation de la métamorphose intérieure, avec la découverte d'un événement; la cérémonie déshumanisante, mais pas nécessairement dans les termes de la représentation grotesque d'une *corrida* (voir Grotowski[24]), le rituel bergmanien est construit autour de la *dialectique de la ridiculisation et de l'apothéose*[25] du juge (l'acteur Erik Hell), *huis clos*, il est l'objet d'une leçon d'anatomie et d'émiettement, une atmosphère similaire à la totalité du film. Le juge évoque à la fois le clown et l'ennemi de l'artiste – il n'est pas immaculé, car il ne se soucie pas de l'hygiène personnelle, et la chemise est lourde

[21] B. Steene & E. Törnqvist, *Strindberg on Drama and Theatre. A Source Book*, Amsterdam Univ. Press, 2007, p. 17.
[22] Thorsten Botz-Bornstein, *op. cit*., p. 112.
[23] *Ibidem*, p. 113.
[24] J. Grotowski, *op. cit*., p. 141.
[25] *Ibidem*, Grotowski sur la technique de Tadeusz Kudliński, p. 142.

d'une odeur persistante. Il est nécessaire pour lui d'assister au spectacle rituélique de trois acteurs pour trancher en faveur de l'autorisation; toutefois, un théâtre rituélique et actuel n'est plus possible en raison de la perte de la spontanéité originaire, dans le sens stipulé par Brecht: le théâtre devient théâtre lorsqu'il cesse d'être rituel.

Le rituel de *Riten*, «un appel de l'artiste vers la divinité», représente l'arme de l'assassinat d'une signification inquisitoriale; la divinité céleste est remplacée par le phallus intimidant en plastique, et le visage d'Abrahamsson est situé scabreusement entre le phallus (pas le pénis!) comme signifiant de (le manque et) la différence sexuelle et les masques d'oiseaux des deux acteurs (on retient la signification de l'oiseau de *L'Heure du loup*/ *Vargtimmen*, 1968). C'est-à-dire un visage situé entre le nouvel objet d'idolâtrie/ de soumission et la signification envahissante/ invasive ou entre la lumière diffusée et les seins de la déesse – la déesse Thea qui bat le tambour au lever du soleil. Le sac de vin doit être soulevé au-dessus de la coupe et percé d'un couteau. Tout d'abord la lumière du soleil, puis le visage masqué de la déesse se reflète dans le vin sanglant. L'acteur engouffre l'image reflétée, à savoir l'acteur s'approprie ce qui pourrait être l'image de dieu. Notre explication: Thea pourrait représenter, au sein de la triade, la place de la morbidité: "... the one who carries death within her being. That death, a wasting consciousness of the Nothing which Bergman's fictions dissimulate (and which Alma/ Elisabet finally acknowledges with such devastating implications at the end of *Persona*), is also a trope for corrosive guilt."[26] Dans la cabine confessionnelle (la scène no. 4), le juge a eu peur de la mort et de la sensation du corps laid – le corps mortel devient méconnaissable à soi-même. En outre, pour que la douleur s'arrête, l'infidèle formule sa propre prière sur l'anneau mince de la chaleur humaine.

À la fin (la scène no. 9, le 9 août), au sein du rituel, le juge a le désir d'être consolé comme un enfant, mais ce qu'il obtient, c'est seulement un ostracisme et une tromperie: «Papa voulait que je sois un avocat, comme lui et comme son père... Je fais seulement mon travail... Je vous ai demandé pardon. Peut-être que vous me détestez. J'ai un étrange sentiment de peur. Je ne sais pas si par curiosité, mais je voulais voir la scène de près. Je me suis animé par le désir étrange de participer. (...) Je ne comprends pas ma liaison avec vous (...) Mes premiers souvenirs sont liés à la peur. (...) J'ai un **nom** et un **prénom**... J'ai vécu un certain nombre de jours et j'ai dormi autant de nuits. (…) Quelle mise en scène! Je l'avoue, dans ma profession il y a une dose de cruauté. Admonester, humilier, juger et interroger...» Seulement celui qui meurt (dans ce cas, à cause d'une crise cardiaque et d'un abandon) est capable de connaître les méandres du rituel et peut *sympathiser* artistiquement: "It is characteristic of Bergman that the judge should be killed not by brute force but almost by proxy,

[26] F. Gado, *The Passion of Ingmar Bergman*, Durham: Duke Univ. Press, 1986, p. 374.

by inducing a degree of empathy in him that makes the ritual, for all its contrivance, a deadly weapon. The Bergman artist exerts a ruthless hold over his adversary, a hold that the philistine (*i.e*. the spectator) cannot combat because he does not have access to the mechanics of art."[27]

Le dénouement de l'action tragique fonctionne comme une sorte d'accélérateur inversé (la péripétie/ *περιπέτεια* d'Aristote) et d'implosion de l'anagnorisis (la marque suprême du travail de la péripétie): le juge comprend («Je comprends … Je comprends maintenant...») qu'il n'avait pas représenté seulement l'instigateur rituélique, mais aussi la victime, que la seule représentation du rituel avait visé son anéantissement. Ou bien son retrait théâtral de la scène. Abrahamsson est finalement tué, le fils d'Abraham est vraiment sacrifié. Son nom est Abraham, son prénom est le Fils d'Abraham, la loi héritée du père de la foi. En fait, quand Abraham a reçu le commandement de tuer son fils Isaac, il avait trouvé un moyen d'exprimer son propre désir de Dieu. Ernst Abrahamsson cache sa peur drastique (ayant ses origines dans le vide spirituel de l'enfance, mais aussi dans la tyrannie paternelle) dans l'instance de la justice, dans l'illusion du pouvoir de décision. La crise «père-Dieu» du juge est similaire au désespoir du pasteur Tomas Ericsson (*Les Communiants*/ *Nattvardsgästerna*, 1963) [28]. Le rituel ne perd pas ses facettes douloureuse et rédemptrice, énoncées par Bergman lui-même dans les lignes du scénario initial ("it's so painful to repeat our little game"), puisqu'il gagne une fatalité mortifère. Même si les signes divins sont dangereux, anéantissants, le besoin artistique de sacrifice détermine, si nous reproduisons les mots de Sebastian (Scène no. 2), «… un miracle permanent. Un jour les cadavres engendreront des fleurs de lys.»

BIBLIOGRAPHIE

Adler, Thomas P., "Daddy Spoke to Me!: Gods Lost and Found in *Long Day's Journey Into Night* and *Through a Glass Darkly*", *Comparative Drama* vol. 20, no. 4, 1986, p. 345.

Aristotel, *Poetica*, Bucarest: Iri, 1998, trad. D. M. Pippidi.

Artaud, Antonin, *Teatrul şi dublul său [Le Théâtre et son double]*, Cluj-Napoca: Echinox, 1997, trad. Voichiţa Sasu et Diana Tihu-Suciu.

Aumont, Jacques, *Ingmar Bergman. «Mes films sont l'explication de mes images»*, Paris: Cahiers du cinéma, 2003.

Bergman, Ingmar, *Images: My Life in Film*, New York: Arcade Publishing, 2007, trans. from the Swedish by Marianne Ruuth, introd. by Woody Allen.

[27] P. Cowie, *op. cit*., p. 259.

[28] Voir F. Gado, *op. cit*., la note de la p. 369.

Blake, Richard Aloysius, *The Lutheran Milieu of the Films of Ingmar Bergman*, New York: Arno Press, 1978 (dissertation for the degree of Dr. of Philosophy, Illinois 1972).

Botz-Bornstein, Thorsten, *Films and Dreams. Tarkovsky, Bergman, Sokurov, Kubrick and Wong Kar-Wai*, Lexington Books, 2008.

Boyles, Christina, "The Duality of Seeing «Darkly»: Analyzing Bergman's Karin in *Through a Glass Darkly*", *South Central Review*, Vol. 31, no. 1, Spring 2014, pp. 17-33.

Brook, Peter, *The Empty Space. A Book About the Theatre: Deadly, Holy, Rough, Immediate*, New York: Touchstone, 1968.

Cauly, Olivier, *Mise(s) en scène de la répétition. Bergman, Dreyer, Ibsen, Strindberg*, L'Harmattan, 2012.

Cowie, Peter, *Ingmar Bergman: A Critical Biography*, André Deutsch, 1992 (1982).

Gado, Frank, *The Passion of Ingmar Bergman*, Durham: Duke Univ. Press, 1986.

Grotowski, Jerzy, *Teatru și ritual. Scrieri esențiale [Théâtre et rituel],* Bucarest: Nemira, 2014, trad. Vasile Moga, préf. George Banu.

Koskinen, Maaret, "Art as Cult: Bergman's *Riten* and *Backanterna"*, *TijdSchrift voor Skandinavistiek*, vol. 20 (1999), no. 1, pp. 133-147.

Smith, Lawrence D., "Play-within-a-Play or Theatre-in-Film. Ingmar Bergman's *Through a Glass Darkly*", *Theatre Symposium*, vol. 19, 2011, pp. 91-110.

Steene, Birgitta; Törnqvist, Egil*, Strindberg on Drama and Theatre. A Source Book*, Amsterdam Univ. Press, 2007.

Strindberg, August, *Teatru [Théâtre]*, Bucarest: Univers, 1973, trad. Valeriu Munteanu, préf. Alexandru Sever.

Strindberg, A., *The Road to Damascus* (I, II, III), Project Gutenberg Ebook.

Szondi, Peter, *Teoria dramei moderne (1880-1950) [Théorie du drame moderne 1880-1950]*, Cluj-Napoca: Tact, 2012, trad. Maria-Magdalena Anghelescu, George State, préf. Ştefana et Ion Pop-Curşeu.

STUDIA UBB. PHILOSOPHIA, Vol. 62 (2017), 1, pp. 127-156
(RECOMMENDED CITATION)
DOI:10.24193/subbphil.2017.1.08

« LA QUESTION DE JÉRÔME ». NOTES CONCERNANTES LA STRUCTURE LITTÉRAIRE DU TRAITÉ *DE DIVINA OMNIPOTENTIA* DE PIERRE DAMIEN[1]

ALEXANDER BAUMGARTEN[*]

ABSTRACT. "The Question of Hieronymus". Notes on the Literary Structure of the Treatise *De divina omnipotentia* by Peter Damianus. In the present study I intend to argue that there is a literary consistency of the central problem of Petrus Damianus's treatise, *De divina omnipotentia.* This coherence is made up of analogies between the different levels of language. With this view in mind, I shall underline: the existence of a graduality of the message, the presence of some historical sources of the treatise and the endurance of the author's personal solution to the medieval issue of whether God can undo the past. In conclusion, my main point would be that this famous treatise is not only relevant to the history of logic, but also to literary history.

Keywords*: divine omnipotence, medieval logic, undo the past, Peter Damianus, benedictins.*

Pierre Damien achève en 1067[2] sa lettre concernant la possibilité qu'a Dieu de changer le passé, en exprimant son souvenir nostalgique pour les frères du Mont Cassin à travers une métaphore étonnante. Il dit qu'il les perçoit comme pour les yeux sont proches de la tête mais qui ne peuvent jamais la voir. La métaphore thématise le présupposé de la connaissance qui pose ceci comme principe : il lui reste éternellement inaccessible et enferme dans un oubli de soi le préalable à la

[1] L'étude présente représente la forme revue et développée de l'étude en roumain, conçue comme étude introductrice à Pierre Damien, *Despre omnipotenţa divină*, traduction en roumain de Florina Ion, notes et commentaires de A: Baumgarten, collection "Biblioteca Medievală", ed. Polirom, Iaşi, 2014, pp. 5-47. Les références au texte de Pierre Damien renvoient à cette édition.

[*] *Université "Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca, Roumanie, Centre de Philosophie Antique et Médiévale. Email: alexbaum7@gmail.com*.

[2] T. Holopainen (2012, p. 1) propose une autre datation, sans que l'auteur ouvre cependant une discussion critique à propos de sa datation.

connaissance. La métaphore n'est pas neuve et elle a une histoire. À notre tour, nous allons esquisser dans les lignes suivantes une présentation de la lettre de Pierre Damien et nous nous demanderons si la force de cette métaphore peut avoir une modeste contribution à la compréhension de son sens.

De divina omnipotentia est l'un des textes les plus connus de Pierre Damien. Ce texte a été très populaire pendant tout le moyen âge latin et a formé la base des discussions ultérieures sur le principe de l'omnipotence divine, et le plaidoyer en faveur de l'omnipotence divine a été retenu, par exemple, par Dante, dans le contexte des divers appels à la vie contemplative de l'ensemble de l'œuvre et de la vie du bénédictin[3]. Dans l'historiographie de la philosophie médiévale, ce texte a joué au début un rôle malheureux : le fait de l'isoler de son contexte de rédaction et celui de changer le sens d'un très grand nombre de ses expressions, ont été déterminants pour le maintien dans la *vulgate* de l'histoire de la philosophie médiévale de l'expression « la philosophie, servante de la théologie » (*philosophia, ancilla theologiae*), comme si elle avait exprimé vraiment l'opinion de Pierre Damien, et comme si elle pouvait se référer, par extrapolation, de manière générale au statut de la philosophie entre l'Antiquité tardive et la Renaissance. Ce préjugé vulgaire répandu à l'égard de la tradition philosophique médiévale représente une erreur, voire même, double, qui va ressortir indirectement de l'analyse de la lettre, que nous proposons dans les lignes suivantes. L'incompréhension « des servantes » (en l'occurrence : trois) de la lettre a conduit également à une compréhension erronée de la figure de Pierre, ainsi assimilé à une figure cléricale intransigeante et rigoriste dont l'apparente réserve devant les arts libéraux aurait pu être le symbole d'une rupture entre l'histoire de l'Église et le fait de cultiver les disciplines humanistes.

C'est bien lentement qu'un semblable préjugé à commencé d'être écarté : à travers les efforts de Étienne Gilson pour mettre en relief l'excellente préparation dans les arts libéraux de Pierre Damien[4], à travers l'étude attentive de ses sources littéraires et de ses instructions rhétoriques romaines, réalisée par l'éditeur le plus récent de sa lettre, André Cantin[5], à travers la discussion concernant la question de l'omnipotence divine dans une perspective de logique modale (Simo Knuuttila[6],

[3] Dante, *Le Paradis*, XXI, 121-123, où Pierre Damien figure dans le cercle des contemplatifs et évoque la vie ascétique des bénédictins du XI^e^ siècle, comparée à celle que Dante constatait comme décadente pour son siècle. (Dante, *Divina Commedia*, introduzione di I. Borzi, Commento a cura di G. Fallani e S. Zennaro, Ed. Biblioteca Economica Newton, Roma, 1996, p. 566: "*In quel loco fu' io Pietro Damiano, / e Pietro Peccator fu' ne la casa / di Nostra Donna in sul lito adriano*").

[4] Gilson (1922), p. 219.

[5] Cantin (1972), le chapitre entier V, p. 265 sqq.

[6] Knuuttila (1993) chap. 2, et surtout les pages 63-67, qui renvoient à Pierre Damien, et discutent le passage du début du paragraphe 31 et le considèrent comme ambigu, pensant que Pierre Damien n'aurait cependant pas affirmé la suprêmatie de Dieu sur le principe de contradiction, mais seulement une position ambigüe.

Toivo Holopainen[7]) ou encore à travers l'effort de comprendre l'écrit de Pierre Damien à partir de la perspective de son engagement dans les premiers épisodes de la réforme de la vie monastique qui porte le nom du pape Grégoire VII (1073-1085), même si les mesures papales à proprement parler sont entrées en vigueur peu après la mort de Petrus Damianus (John Marenbon[8], ou pour une perspective monographique plus détaillée, Thierry Lesieur[9]).

De fait, les événements qui ont fondé ces interprétations sont très simples. Pierre Damien fait ses études dans les arts libéraux à côté des écoles cathédrales de Faenza et de Parme, matériellement entretenu par son frère. Visant une carrière de magistrat dans les arts libéraux, il est devenu avocat, mais aux environs de l'année 1035, il est devenu ermite bénédictin à Fonte Avellane, puis prieur du monastère à partir de 1043. Il se trouve impliqué à partir de 1045 dans la réforme de l'Église latine, sous le pape Grégoire VI, par l'archidiacre Hildebrand et par l'empereur Henri III. Entre 1057 et 1067 il est nommé par le pape Etienne II (1057-1058), évêque d'Ostie et cardinal, mais après 1067 il renonce à l'épiscopat et dans les dernières années de sa vie il continue l'activité de réformateur en différents lieux de la chrétienté latine, parmi lesquels se trouve un lieu important, à savoir l'abbaye de Cluny. Son œuvre se compose de courts traités et surtout de lettres qui résultent de son activité ecclésiale, ensemble réuni dans les volumes 144 et 145 de la patrologie latine de Migne.

Au cours de l'année 1066, peut-être à la date du 29 septembre[10], à l'occasion de la célébration de Saint Jérôme, il partagea la table avec les frères du Mont Cassin, dont l'abbé était Didier – Desiderius (le futur pape Victor III, 1086-1087), et, à table, fut faite la lecture d'un passage de l'*Epistola ad Eustochium* de Jérôme dans laquelle l'auteur pense que Dieu, quoique omnipotent, ne peut cependant pas rendre à une vierge la virginité perdue. L'année suivante, Pierre adresse une lettre à Didier ainsi qu'à tous ses frères du Mont Cassin, la lettre traduite dans ce livre et connue, par convention éditoriale, sous le titre de *Lettre sur la toute-puissance divine*. Il critique ici l'opinion de Didier et discute les principes qui peuvent impliquer l'opinion de Jérôme : le rapport entre l'ordre de la nature, l'ordre des mots et l'ordre divin, la possibilité que Dieu modifie le passé et le statut de la dialectique en lien avec celui de la nature divine. Au fil du discours, les opposants visés changent : Pierre n'écrit plus contre Didier, mais contre « les dialecticiens ». Dans cette œuvre on trouve une manière d'exposer stylistiquement

[7] Holopainen (2012).

[8] Marenbon (1996), pp. 1-19.

[9] Lesieur (2003), pp. 373-376, dans lesquelles l'auteur discute la modalité selon laquelle le rapport entre la vie et les miracles du père spirituel de Pierre Damien, Romuald, apparaît dans *Vita Romualdi*, rédigée par Pierre Damien et qui peut être lue comme une forme de conscience de l'ordre du monde qui anticipe l'époque de la réforme.

[10] Cf. note39.

très colorée, une rhétorique enflammée et un développement argumentatif interrompu d'une série de mythes à valeur d'*exempla*. Le tout commence et se termine en soulignant le désir et l'admiration de Pierre pour la vie monastique menée au Mont Cassin. La simplicité de ces éléments biographiques et littéraires constitue seulement le premier niveau de lecture du texte.

Nous l'avons rappelé sous cette forme pour préserver, dès le début, la possibilité d'une lecture qui ne refuse ni l'élément historique, ni le développement argumentatif, ni l'importance des anecdotes ni celle du discours symbolique du texte. L'idéal poursuivi par cette prise en compte de la simultanéité des composantes, vient d'un constat simple et très naïf : l'exégèse contemporaine de cette lettre sépare les domaines avec une certaine exclusivité, les logiciens conservant l'événement historique précisément au seul plan doxographique, les théologiens ne retenant de la discussion argumentative que la solution finale, avec une valeur strictement doctrinaire, et les historiens ne s'occupant que de la seule contextualisation de l'épisode dans le phénomène plus large de la réforme de l'Église latine qui commence dans la deuxième moitié du IX^{e} siècle[11]. De ce que je sais, le texte n'a pas bénéficié d'une quatrième lecture, celle du médiéviste intéressé par l'herméneutique des symboles, le rôle des anecdotes, par le déchiffrage des sous-entendus contextuels et par la reconstitution de l'opinion de Pierre Damien après un effort de mise en parallèle des quatre lectures mentionnées, sans laisser de côté aucune des lectures possibles.

C'est ce que nous nous proposons de faire dans les lignes suivantes. Pour cela, nous allons partir d'un niveau d'analyse du contexte immédiat dans lequel s'est développée la polémique de Pierre Damien. La continuité attestée de l'enseignement des arts libéraux dans le système de l'école cathédrale et l'identification de la dialectique comme le troisième de ces sept domaines, à côté de la série de polémiques du XI^{e} siècle, ayant une thématique similaire, ont déterminé Josef Endres à publier entre 1902 et 1910, une série d'articles dans lesquels les auteurs de ces polémiques étaient vus comme « dialecticiens » et « anti dialecticiens »[12]. Dans la mesure où cette distinction prolongeait les clichés du siècle antérieur concernant le XI^{e} siècle, vu comme un théâtre de la lutte entre foi et raison, elle est fausse et a été critiquée des générations successives de médiévistes[13]. Au contraire, comme nous allons essayer de l'argumenter dans le cas particulier de la lettre de

[11] Ryan (1954), p. 176, Parisse (2002), p. 1105.

[12] Cf., par exemple Endres (1910), pp. 33-35, publié dans la célèbre *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* fondée à Münster par Clemens Bauemker et ayant un rôle important dans la redécouverte de la philosophie médiévale au XX^{e} siècle, et surtout son étude "Die Dialektiker und ihre Gegner im XI Jahrhundert" dans *Philosophisches Jahrbuch*, 19, 1906, pp. 20-33. Pour une liste complète de ces articles, cf. Cantin (1997), p. 101.

[13] Cf. Remnant (1978), p. 259, qui proteste contre la division de la pensée médiévale en « mystiques et rationnels », Marenbon (1983), p. 90 : « Cette prise de conscience des limites de la logique est échilibrée par l'intérêt concernant les méthodes de la logique et un respect face à ses capacités ».

Pierre Damien, l'expression « anti-dialecticiens » manque de précision dans la mesure où elle se réfère aux auteurs dotés d'une instruction savante dans le domaine de la dialectique, qui savent bien user de ses règles[14].

Ils soulèvent la question de son application dans la sphère divine et qui sont préoccupés dans des sens très différents de la possibilité de légitimer le discours qui concerne cette sphère. Davantage, ces auteurs décrivent, par leurs œuvres, le tracé d'une réforme de l'Église latine qui porte le nom du pape Grégoire VII, mais qui commence avant lui, qui met souvent en discussion les acquis de l'Église, le rapport entre la puissance politique, le problème de la simonie[15], la réforme de la vie monastique, le droit de l'Église d'intervenir contre les lois séculaires (de manière analogique, comme nous allons le voir, à l'omnipotence divine qui se trouve au-dessus des « lois de la nature ») – question qui soulève, dès le début, la question d'une lecture politique (la cinquième, dans l'ordre de celles qui ont été énumérées plus haut), pour la lettre de Pierre Damien.

Un fait remarquable consiste dans ce que les noms importants de cette réforme sont portés par des bénédictins et que leur majorité atteste une irradiation italienne : Pierre provient de Ravenne et est abbé à Fonte Avellane, Lanfranc vient de Pavie, Anselme s'est enfui de la maison dans son enfance, de Aoste, pour devenir bénédictin en France. À ces noms s'ajoute un autre italien dont le discours théologique mérite une analyse analogique, Gerardus de Cenad, bénédictin italien qui a eu une influence reformatrice sur l'Europe centrale du XI^{e} siècle et qui a laissé une œuvre stylistiquement affiliée à cette irradiation[16].

Ce proche contexte est un argument en faveur du fait que chaque mot et chaque niveau de lecture possible de la lettre de Pierre Damien peut clarifier un aspect si petit soit-il de de la question de vaste envergure soulevée sous forme d'une interrogation, lancée apparemment au hasard dans le texte, à savoir, si Dieu peut restaurer pour une femme la virginité perdue.

La lettre commence avec une adresse précise, qui peut nous avertir du fait que le discours n'a pas, en principe, un interlocuteur universel. Rien ne nous confirme le fait que Pierre médite dans cette lettre sur la condition de n'importe quel cerveau en général quand il pense l'omnipotence divine, mais son ton a en vue d'englober les questions discutées dans ses réflexions sur la vie et sur la formation scolaire et spirituelle au monastère. Ce n'est pas seulement l'engagement de sa vie entière

[14] Pour Alain de Libera (2003), p. 283, Pierre Damien est le premier qui discute d'une *façon dialectique* l'interrogation sur la capacité que Dieu a de pouvoir supprimer le passé.

[15] Par exemple, dans *Les Lettres 51-52*, 1 (PL, vol. 144, col. 253-259), il met en garde le pape contre la simonie, par exemple dans l'expression *pravitas sacerdotum*, 256d.

[16] Cf. Gerardi Moresenae ecclesiae seu Csanadiensis episcopi *Deliberatio supra hymnum trium puerorum*, Ed. Brepols, Turnhout, 1978.

dans la réforme de l'Église qui peut renforcer cette chose, mais plusieurs passages de toute la lettre, parmi lesquels le premier est le mot « *unde* » (d'où) avec lequel commence le paragraphe 2 : la question concernant l'omnipotence divine naît explicitement d'un éloge de la vie monastique du premier paragraphe, mais cet éloge n'est pas un éloge universel, et Pierre Damien n'évoque pas le réveil « du moine qui est en nous, qui se cachait à l'intérieur de nous » contre la vie dans le siècle (qui n'a aucune implication dans ce contexte), mais contre la carrière dans l'administration ecclésiastique romaine (« il se trompe celui qui se persuade qu'il peut être en même temps moine et servir la Curie ») que Petrus précisément a laissé, en abandonnant la fonction d'évêque de Ostie, mais en restant cardinal (« en laissant l'épiscopat »). Il est à table avec Didier et les frères du Mont Cassin, dans une vraie « capitale » du monde bénédictin[17], lieu des décisions et de la possibilité d'une réforme de tout l'ordre, où le thème du meilleur mode de vie monacale est un sujet naturel de discussion.

C'est là qu'il entend l'opinion de Jérôme concernant l'impuissance de Dieu pour refaire la virginité perdue, soit qu'elle soit lue, à table, directement de la lettre 22 de Jérôme, soit à partir d'une *Vie* de Jérôme qui contenait le passage cité dans la lettre et qui avait été rédigée à la fin du VI^{e} siècle et qui semble avoir été conservée au Mont Cassin[18]. Le rapport de Pierre Damien à Didier, tous les deux pères spirituels et abbés de bien de nombreux frères est d'« entente unanime » (« avec qui nous ne faisions qu'une seule âme » - « *unanimitatem patri »),* et ce rapport mériterait d'être retenu dans les analogies que nous allons proposer plus bas. Toutefois, rien n'est mentionné, pas même une réaction de désapprobation de la thèse de Jérôme de la part de Pierre Damien.

Au contraire, elle survient tard, précisément dans la rédaction de la lettre, l'année suivante. Le paragraphe 3 énonce ce désaccord, il campe Didier en adversaire attitré dans la dispute, il n'a pas de considération pour ses arguments (ils sont "*longis atque prolixis*", ce qu'une bonne tradition rhétorique cicéronienne désapprouve complètement), à l'exception d'une seule chose : la réduction de « l'impuissance » divine à la volonté divine.

[17] Cantin (1972), p. 63.

[18] Cf. Jérôme, *Epistola 22 ad Eustochium, Paulae filiam*, 5, dans PL, vol. 22, col. 397b: "*Audenter loquar: Cum omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post ruinam. Valet quidem liberare de poena, sed non vult coronare corruptam*". Le sens tout entier de la lettre de Jérôme, rédigée autour de l'année 383, a en vue un éloge de la virginité et une apologie de la vie monastique (pour un commentaire plus large du passage, voyez également Moonan (1980), p. 148, qui soutient aussi la possibilité que la lecture du texte ait pu avoir lieu le 29 septembre 1066). Ses affirmations précèdent une citation d'*Amos*, 5, 2, ce qui représente implicitement une projection dans l'histoire du thème de la virginité qui ne peut être récupérée. Sur la possibilité que le passage, au moment du repas, n'a pas été extrait de la lettre de Jérôme, mais de la *Vie* anonyme mentionnée, voyez Cantin (1972), p. 32, n. 1, avec renvoi pour ce texte à PL, vol. 22, col. 207.

Conformément à cette réduction proposée par Didier, les conséquences énoncées par Pierre Damien sont déclarées absurdes : si Dieu ne peut pas quelque chose parce qu'il ne le veut, alors il ne fait que ce qu'il veut, donc il ne peut rien faire de ce qu'il ne fait pas. Finalement, tout le devenir de la créature décrit et réduit complètement les limites de la puissance divine, ce qui, pouvons-nous remarquer, conduit à un Dieu plus pauvre en puissance que la contingence elle-même du devenir. Dans la version de Pierre Damien, l'assertion « ce n'est pas valable, pas même pour l'homme fragile », et la perspective inverse montre l'absurdité de la thèse. Or, la question est de prouver l'omnipotence absolue de la nature divine, dans le contexte dans lequel l'auteur a déjà derrière lui une tradition qui a déjà discuté la question et qui évolue, à partir de ses prémisses vers la conclusion scolastique connue *potentia Dei ordinata* (« ordonnée, en rapport avec ») et *potentia Dei absoluta.*

Nous retenons donc, une première remarque sur la structure : l'énoncé de la thèse apparente et le rejet d'un premier argument. Dans cet ordre, suit l'exposé des arguments d'autorité qui pourraient soutenir la thèse opposée. Parce qu'il lit les passages scripturaires dont le sens littéral déconcerte, pour plaider en faveur d'une lecture qui dépasse le sens littéral, le passage est très abelardien *avant la lettre*, mais parce que l'évocation de l'ambiguïté scripturaire, est faite avec la crainte de « l'impasse dans les âmes » de ceux qui sont simples, il est très ancré dans un discours ecclésiastique de préserver ceux qui ne sont pas professionnel de la réflexion intellectuelle, discours présent dans les moments significatifs de l'histoire de la philosophie médiévale.

La décision de la lecture qui dépasse la lettre laisse entrevoir dans le paragraphe 5 le cadre de la solution de tout le problème débattu dans la lettre : la critique des niveaux de compréhension de l'Écriture définit deux niveaux de la science divine : un pour elle, et un autre « pour les apôtres », ce qui peut déjà suggérer l'existence de deux types possible de discours humain qui décrivent les deux sciences divines : une de l'homme dans une perspective divine, une autre de l'homme dans une perspective propre. Aucune d'entre elles n'est complètement illégitime, mais aucune d'elle n'est complètement autonome. Rien n'arrête à partir de ce moment, en se fondant sur la pluralité des lectures de l'Écriture, le fait que le discours sur l'omnipotence divine puisse se développer sur au moins deux plans. Dans les deux paragraphes suivants : 1) le garant de cette doublure est la personne même du Christ (« de même comme si lui n'avait pas su ce que le Père sait »), 2) son expression scripturaire est le passage de la connaissance comme en un « miroir » de *I Corintiens*, 13, 12; 3) il s'applique seulement à cette vie de l'*homo viator*, pour utiliser un concept qui retrouve sa dénomination seulement dans les prochains

siècles, mais avec une origine augustinienne[19] et 4) le nom propre du mode divin d'énoncer l'omnipotence divine renvoie à un concept âprement discuté dans le traité *De veritate* d'Anselme : *De la rectitude de la volonté*, qui renvoie en essence à la coïncidence entre le bien et la volonté du créateur.

Le paragraphe 8 attire l'attention sur les choses qui se trouvent simultanément dans la prévoyance et l'intention divine et qui se retrouvent d'une manière déroulée dans la création, constituant une allusion subtile à ce qui apparaît plus clairement dans les paragraphes suivants : Boèce apparaît comme l'un des modèles principaux du concept d'omnipotence divine de Pierre Damien avec *La consolation de la philosophie*, V, prose 6[20]. Dans cette perspective, l'ensemble du paragraphe 9 pose le problème du mal et de son origine. Grâce à la nature relative du mal dans l'accomplissement particulier des événements du devenir, il ne peut être fondé dans une nature absolue : c'est pourquoi, l'énoncé « Dieu ne peut faire ce qui est mauvais, parce que il ne peut le vouloir » a du sens.

La discussion à propos du mal remet en scène l'exemple de Jérôme, sans qu'il soit cependant le même. Ce changement de signification, introduite tacitement dans le texte, comme signe d'un engagement symbolique de l'auteur, attire notre attention sur la valeur de l'exemple de la virginité perdue : pensé d'une manière prépondérante dans un paradigme féminin[21], il ne cesse d'avoir différentes acceptions tout au long de l'ensemble du traité, à propos duquel nous allons argumenter en conclusion qu'elles obéissent à une certaine progression. Ici, l'exemple de Jérôme en arrive à se référer à « rendre la virginité à celle qui a été violée », grâce à l'apparition dans le texte d'une série de présupposés inattendus concernant la charge de l'exemple, mais nécessaires pour pouvoir occasionner une discussion sur la nature du mal (« C'est un mal, le fait que, à la suite du viol […] mais ç'aurait été un bien si Dieu l'avait réparé… »).

Aux antipodes de cette situation, apparaît dans le même paragraphe l'exemple du bien suprême, avec une valeur de sens de l'histoire (« il s'ensuit qu'il ne le fait qu'une seule fois »), concernant la naissance du Christ né de la Vierge. Admettons pour l'instant à titre d'hypothèse, que les exemples sont ici des hypostases graduelles d'une unique question, offrant maintenant seulement l'argument présent dans le texte : la discussion sur la nature du mal n'aurait pas été possible seulement si les deux exemples avaient été liés. Une fois acceptée cette

[19] Augustin, *De doctrina christiana*, I, 8, trad. de M. Ciucă (mod.), ed. Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 62-63: « *si essemus peregrini qui eate vivere nisi in patria non possemus – si nous étions des pèlerins, nous ne pourrions vivre heureux que dans la terre [du Père] ».*

[20] Cf. Boethius, *De consolatione Philosophiae*, V, prose 6. La relation est mentionnée par Remnant (1978), p. 264-265, Marenbon (1983), p. 91-92, Libera (1993), p. 284.

[21] Avec l'exception de la restauration « selon le mérite » *cf. infra.*

liaison, nous pouvons lire les deux paragraphes suivants comme un effort de classification de l'auteur : la restauration de la virginité perdue, qui est précisément corrélée à la naissance du sein de la Vierge, peut être comprise en deux sens : selon le mérite ou selon la chair. Ces deux sens nous rapprochent progressivement de la discussion centrale sur l'omnipotence divine.

Ainsi, parce que la restauration de la virginité selon le mérite donne un sens plus large à l'exemple (il n'est plus question seulement du thème de la vierge, car la portée de l'exemple a maintenant en vue « beaucoup de femmes mariées ou abstinentes » et renvoie à la discussion paulinienne sur la chasteté, pour que, se fondant sur elle, l'enjeu de ce paragraphe soit évident. Le passage « celui qui s'unit à l'Époux céleste […] retrouve la fleur virginale de la chasteté » est le seul qui étende la question aux deux sexes et consiste, de fait, en un éloge de la vie monastique. Cela mérite que nous mettions cette signification en lien avec le destinataire principal de la lettre et avec la question extrêmement importante pour le début de la réforme grégorienne, celui de la clarification du statut symbolique du monachisme. Ici, Pierre Damien donne discrètement, précisément dans ce passage, une des possibilités de réponse à l'interrogation posée par Jérôme.

Mais la restauration de la virginité « selon la chair » soulève une nouvelle question, et l'écriture semble ici précipitée et pas explicite. Pierre Damien fait un petit raisonnement par la proportion (du genre « Si Dieu peut faire des opérations plus compliquées que la restauration de la virginité, pourquoi ne pourrait-il pas réaliser aussi celle-là ? »), mais il n'explique pas ce qu'il a en vue par la restauration de la virginité : le miracle dans la succession temporelle ou l'annihilation du passé ? Le manque de clarification a été interprété justement comme une ambiguïté de l'auteur[22]. Toutefois, rien depuis le début des explications n'appelait une pareille explicitation : au contraire, l'énoncé d'un genre qui comprend ses espèces n'impose aucune énumération des espèces, ni le fait de s'arrêter sur l'une d'entre elles. Parce que le texte lui-même contient ensuite des références aux deux possibilités, nous pouvons les retenir comme significations distinctes, et éventuellement progressives de « la question de Jérôme ». Toutefois, la radicalité incomparable de la deuxième variante, qui a aussi rendu célèbre le texte de Pierre Damien, pourrait, éventuellement expliquer ces deux éléments surprenants qui apparaissent à la fin de ce paragraphe. Le premier est l'évocation du degré de rationalité à partir duquel Pierre Damien est décidé à aborder la question, « *invicta fidei ratione* ».

L'expression qui apparaît ici à travers un ablatif instrumental, se retrouve dans la première phrase du *Proslogion* sous la forme d'un ablatif de relation (« *l'exemple qui doit être médité par la raison de foi* ») et semble provenir d'Augustin, *De Trinitate*,

[22] cf. note 60.

III, 1. L'expression est chargée d'un sens particulier[23], et renvoie à un type de rationalité, défini par la nature spécifique de son objet, à la différence de toutes celles qui sont accessibles à l'expérience, un type de rationalité auquel les intellectuels de la réforme grégorienne semblent avoir accordé une attention spéciale dans leurs textes. Le génitif « de la foi » peut être interprété de plusieurs espèces parmi lesquelles il ne faut pas exclure l'espèce explicative, dans laquelle la classification des différents types de rationalité pourrait laisser une place à celle dont nous parlons.

Ratio fidei est celle que Pierre Damien utilise contre ses opposants : à la fin, les clarifications qu'il apporte peuvent être subsumées par ce type de rationalité. Le deuxième élément surprenant est un nouveau changement de cible : ce n'est plus Jérôme, ce n'est plus non plus Didier, mais ce sont « *ceux qui ont inventé le fait que Dieu n'est pas tout puissant* », qui sont identifiés dans les paragraphes suivants aux « dialecticiens ». C'est seulement par rapport à eux que l'interrogation à propos de la restitution de la virginité avec ses multiples paliers, se réduit maintenant à une seule variante, et précisément à celle de la restauration selon la chair qui présuppose l'annihilation du passé. De là naît une importante conséquence : nous ne pouvons pas dire dans un sens global que de l'interrogation de Jérôme à l'interrogation qui porte sur la capacité que Dieu a de annihiler le passé, une *généralisation*[24] a eu lieu, mais que c'est seulement la deuxième question qui généralise une des multiples spécificités des interrogations de Jérôme. C'est pourquoi, le sens principal du traité ne se réfère pas à la possibilité que Dieu a de rétablir le passé, mais celle-ci n'est que le présupposé nécessaire pour un des sens de l'interrogation principale.

Tout le débat sur l'omnipotence divine a une unité entre les paragraphes 12 et 18. Les étapes du débat attestent des formules qui sont arrivées à faire partie, après une distance de deux siècles avec la rédaction de cette lettre, d'une *quaestio* scolastique : *numquid, videri, responsurus*. L'argumentation de Pierre Damien, au contraire, préserve la multiplicité des plans que nous avons répertoriés dans les paragraphes précédents.

L'exemple de Rome remplace, mais seulement en apparence, la question de Jérôme, si nous sommes d'accord pour lire comme clef d'une construction allusive à valeur littéraire le fait que la destruction de Rome apparaît dans le paragraphe 34 sous la forme de destruction du palais de Romulus simultanément avec l'engendrement du sein de la Vierge.

Le début du paragraphe 13 renoue, dans une première réponse avec l'interrogation sur la possibilité que Dieu a d'annihiler le passé, la fin du paragraphe 5,

[23] Anselme, *Proslogion*, *Prolog*. Cf. P. Vignaux, *Philosophie au Moyen Age*, éd.Vrin, 2004, p. 113, Baumgarten (2008), p. 91-94.

[24] Comme le pense la plus grande partie de l'exégèse sur cette lettre. Cf., par ex., Lesieur (2003), p. 74.

où Pierre Damien fait la distinction entre le mode de connaissance, entre Dieu et l'homme. Ici, elle devient explicite à travers la citation de Salomon, pour laquelle assumer les limites humaines configure un type spécial de signification et ouvre la possibilité de critiquer le langage. Dans une deuxième réponse, Pierre Damien ne fait qu'annoncer qu'il a l'intention de comprendre Dieu précisément comme Créateur et de subsumer toute proposition à partir de cet attribut positif.

La conséquence de cette décision est l'interprétation de n'importe quelle « destruction » qui a Dieu comme auteur, éventuellement scripturairement attestée, à la lumière de la théorie du mal du paragraphe 9 : s'il a détruit quelque chose, il l'a fait parce que c'était un mal qui perdait sa seule raison d'être en face de sa nature créatrice. Si le mal est le non-être, alors sa suppression n'est pas une suppression de l'être, donc Dieu peut faire ce travail sans être en contradiction avec son statut de créateur. Ici intervient l'observation principale faite à l'interrogation émise par les opposants, notamment le fait particulier que, au niveau de la nature divine, l'interrogation a la même importance dans le cas du passé que dans celui du présent ou du futur (mais elle se différencie, pouvons-nous présupposer, à notre niveau d'expression) : au fond, elle met en discussion la contingence de la créature en lien avec l'éternité divine. Pierre Damien non seulement neconteste pas l'existence de la contingence en ce monde («Tu peux ou peux ne pas faire du cheval aujourd'hui »), mais fait preuve également d'une connaissance sûre du neuvième chapitre du *De l'interprétation* et de son commentaire fait par Boèce, identifiant dans l'expression *ad utrumlibet* de ces textes, le concept (scolaire) de la contingence[25]. Puisque Aristote montre ici comment le langage donne l'impression de la nécessité pour les faits contingents, il est correct de dire que le problème théologique de Pierre Damien est, de fait, une reprise et une signification nouvelle contextualisée de l'aristotélisme.

Mais Pierre Damien reprend ce thème avec une remarque à travers laquelle apparaît le troisième niveau de la discussion. Si à la fin du paragraphe 5 il était question du niveau divin de la connaissance des choses et du niveau humain de leur connaissance

[25] Aristote, *De l'interprétation*, 9, 18b 1-7 Dans la version latine de Boèce, apparaît la terminologie utilisée par Pierre Damien : Aristoteles Latinus, II, 1-2, *De interpretatione vel perihermenias*, translatio Boethii, specimina translationum recentiorum edidit L. Minio-Paluello, translatio Guillemi de Moerbeka edidit G. Verbeke, revisit L. Minio Paluello, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1965, p. 14: "*Nam si verum est dicere quoniam album vel non album est, necesse est esse album vel non album, et, si est album vel non album, verum est vel adfirmare vel negare; et, si non est, mentitur, et si mentitur, non est; quare necesse est aut adfirmationem aut negationem veram esse. Nihil igitur neque est neque fit nec a casu nec* ***utrumlibet*** *(s.n.), etc*". L'expression *ad utrumlibet* apparaît aussi chez Boèce, *In Aristotelis De interpretatione Commentarium*, editio prima, I, 9, dans PL, 64, col. 330c-d et il se réfère à la contingence. Anselme se rapporte au même sens du *utrumlibet* dans le *Cur Deus homo,* II, 17.

et de leurs énoncés, apparaît ici « la nature variable des choses », c'est-à-dire un troisième niveau, qui contient clairement la référence aristotélico-boécienne. Le rapport entre le niveau divin et celui du devenir ne semble pas problématique, mais il répartit de manière non-conflictuelle la nécessité et la contingence. Ce qui est problématique, c'est l'intrus, c'est-à-dire le langage (« les conséquences des énoncés »). Il entre en scène par la différence faite entre *natura rerum* et *consequentia dictionum* (ou, dans la deuxième occurrence: *consequentia disserendi*).

Ce que, *mutatis mutandis*, nous sommes tentés d'appeler « confusion de langage », Pierre Damien l'identifie dans la tradition néotestamentaire précisément au *scandalum* (paragraphe 15) : la contingence du devenir apparaît comme nécessité grâce à la nature elle-même du langage : « il peut arriver qu'aujourd'hui il pleuve, comme il peut arriver qu'il ne pleuve pas. Mais, en ce qui concerne la conséquence de l'énonciation, s'il s'ensuit qu'il pleut, il est absolument nécessaire qu'il pleuve ». Si nous sommes d'accord pour transférer sur le passé le jugement de Pierre Damien, sur la base de la généralisation qu'il a proposée au début du paragraphe 16, il pourrait être encore plus clair : présenter dans le langage des faits passés a pour corrélat de les faire apparaître comme nécessaires et fait que nous ne les percevons plus comme contingents. C'est pourquoi les professionnels du troisième art libéral, la dialectique, deviennent incompétents ("*imperite sapientium*") quand ils adaptent (ce qui correspond à l'apparition des verbes *apto*, *infero, adhibeo* des paragraphes 17-18) les règles de leur art « aux sacrements divin ». L'allusion à Béranger est suffisamment évidente, mais elle est équilibrée par un éloge inattendu des dialecticiens du paragraphe 18 « conformément à la pure vertu de [cet] art singulier (*iuxta meram solius artis [...] virtutem*) ».

C'est l'un des moments les plus tendu de la lettre, puisqu'elle s'adresse maintenant à un opposant bien plus important que Jérôme ou Didier : au dialecticien ou au statut de sa profession. En ce qui le concerne, Pierre Damien dit que, « ainsi comme se présente l'ordre des mots » (mais non les autres ordres), en vérité, Dieu n'a pas le pouvoir de changer le passé, et c'est pourquoi il se sert d'une autre modalité de la raison plutôt que de la *ratio fidei* : les dialecticiens « et surtout ils émoussent le tranchant de la pensée (*aciem suae mentis*). ». L'expression n'est pas une métaphore innocente : employée par Augustin, et, plus tard, récupérée par Bonaventure ou Descartes, pour décrire le fonctionnement de la pensée humaine qui produit de manière naturelle des concepts[26] ; cette expression a un emploi bien plus restreint chez Anselme : elle s'oppose au début du *Proslogion* à la raison de foi *ratio fidei*.

[26] Augustin, *Confessions*, III, 5, trad. de E. Munteanu, ed. Nemira, Bucureşti, 2006, p. 63; Bonaventure, *Itinerariul minţii spre Dumnezeu*, III, 5, traducere de F.-R. Hariga, ed. Polirom, Iaşi, 2012, p. 67; R. Descartes, *Meditaţii despre filozofia primă*, III, trad. de C. Noica, ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 272. Il convient de remarquer ceci, que de cette série de cinq occurrences, seulement chez Augustin, Pierre Damien et Anselme, la connotation du terme *acies* désigne un échec de l'intelligence.

En pointant l'échec de l'emploi naturel de la pensée désireuse de produire des concepts à propos de la nature divine (« le tranchant de la pensée m'échappait de tous côtés, affirme Anselme dans ce passage), qui peut être produit seulement par substitution de ce type de rationalité avec celui auquel elle s'oppose[27]. Est remarquable le fait que les deux expressions apparaissent déjà chez Pierre Damien avec le même sens que celui dans lequel les a employées plus tard Anselme ; et ici, *acies mentis* appartient à celles qui extrapolent en franchissant les interdits alors que *ratio fidei* trace de manière critique les limites de notre capacité de comprendre la nature transcendante.

C'est dans ce contexte que doit être saisie la première apparition de la métaphore de la servante, celle du paragraphe 17 : la dialectique a une fonction servile dans la mesure où elle sert une maîtresse (de même que *acies mentis* aurait pu avoir une fonction servile à côté de *ratio fidei*, même si l'auteur ne fait pas plus qu'une allusion qui nous permettrait d'accepter ce rapport sinon par une analogie explicative). La dialectique ne s'identifie pas ici avec la philosophie, avec toutes ses disciplines que les siècles suivants lui ont rajoutées. La première et la plus simple preuve de ce fait est la mention de l'éthique (« l'honnêteté des mœurs ») à la fin du paragraphe 18, à côté de la règle de foi. Opposée à la dialectique [envisagée] dans un rôle instrumental. Si l'on pense que pour Abélard, l'éthique est sur le point de devenir une discipline philosophique[28], on se trouve en face d'un réel problème de compréhension de l'analogie proposée par Pierre Damien : ce qui est désigné par « servante » est suffisamment clair, c'est ce qui est assimilable, par un jeu de mots, précisément à un *organon*, mais en aucun cas elle ne correspond à la philosophie dans son acception antique, ou dans son acception scolastique d'après la fin du XII^{e} siècle. Au contraire, elle nous renvoie soit vers la dialectique, dans le cas présent, soit vers l'*éloquence*, si nous pensons à une source possible de la métaphore qui renverrait de Pierre à Augustin, *De doctrina christiana*[29]. Mais savoir qui est « la maîtresse » n'est pas du tout limpide : un concept qui n'est pas clarifié, mais qui, avec les limites tracées par Pierre Damien dans la dénomination de cette relation, a été ensuite rempli d'un contenu indifféremment philosophique ou théologique aux siècles suivants. Pierre Damien lui-même semble témoigner d'une faible conscience historique de la réduction de la servante à la dialectique, au début du paragraphe 18, à travers une

[27] Baumgarten (2003), p. 98-103.

[28] Domanski (1996), p. 40.

[29] Augustin, *De doctrina christiana*, IV, 10 (30), trad. M. Ciucă, *ed. cit.*, p. 286-287: « La sagesse sort de sa place, c'est-à-dire du siège du sage, et que l'éloquence la suit comme une inséparable servante (*tamquam inseparabilem famulam*), même si elle n'est pas appelée ». Yolles (2009), p. 21, suggère que cette source augustinienne connue pourrait être approfondie, en voyant dans Cicéron, *De oratore*, I, 55 ("*scientiam eloquentiae, tamquam ancillulam*"), une éventuelle source.

allusion aux païens et aux chrétiens qui auraient compris de la même manière ce statut, devenu cause de la confusion de langage. Mais l'invocation « de la lettre qui tue » ferme le cercle à ceux qui critiquent, en mettant les dialecticiens sur le même plan, de manière identique ou au moins analogique que ceux qui lisent bêtement l'Écriture, en la résumant à son expression littérale, et qui sont tout autant critiquables dans la perspective de la réforme ecclésiale du siècle de Pierre Damien et d'Anselme.

Les paragraphes 19-23 ont un statut à part dans l'économie de la lettre tout entière : ils sont tributaires de la description de la nature divine de la *Consolation de la Philosophie*, V, prose 6, où Boèce distinguait entre la nature éternelle de Dieu et la contingence des faits du devenir pour pouvoir sauver le libre arbitre. Mais au-delà de ce modèle, le thème de Dieu qui enveloppe et voile par son éternité la succession temporelle, introduit pour Pierre quelques thèmes qui fondent directement sa démarche.

En premier lieu, le thème « du contenu», qui semble prégnant au niveau du vocabulaire de ces paragraphes (« contenu dans le trésor de l'intelligence », « replié sur soi », « fermé sur soi », « lieu sans rien qui comprenne toute les choses »), mais qui récupère le thème du dédoublement divin de la fin du paragraphe 5 dans la double hypostase de la nature divine : l'intérieur de l'univers (« par le trône sur lequel il exerce sa seigneurie »), mais l'extérieur de celui-ci « par le poing dans lequel tout [l'univers] est contenu ». À noter, la possibilité de l'analogie entre l'hypostase intérieure et le régime du langage, toujours tenté de se réduire à cette dimension.

De même, à noter le fait que l'ambivalence des deux hypostases est, pour Anselme, le véhicule qui fait passer de l'*acies mentis* à la *ratio fidei*, dans la mesure où le discours de cette dernière sur la nature divine devient possible précisément quand Dieu devient, à partir du contenu de la pensée, un contenant (inclusif) de la pensée. Le thème du contenu se transmet avec la discrétion de la force littéraire d'une lettre du rouleau (*volumen*) de l'histoire, des paragraphes 21-22, à la qualification du texte lui-même à la fin du paragraphe 42, suivant éventuellement un archétype augustinien et un thème vétérotestamentaire[30].

En deuxième lieu, le vocabulaire de la vue active, dont regorgent ces paragraphes. Dieu connaît le tout « en un seul coup d'œil » ("*uno contemplationis ictu*", à la fin du paragraphe 20) ou « en un simple et unique coup d'œil » ("*uno [...] ac simplici [...] intuitu*"). Le fait de privilégier la vue, et, parmi de nombreuses théories de la vue, celle de la vue active, intègre Pierre dans une descendance, peu ou prou éloignée et peu ou prou transmise de manière indirecte, du néoplatonisme : la plaidoirie plotinienne pour la vue active du traité *De la vue*, ou le thème « de l'œil du haut du

[30] *Isaia*, 34, 4; Augustin, *Confessions*, XIII, 15.

ciel »[31] ressemble ici, sans que son lien puisse être philologiquement contrôlé, au thème de l'œil divin du haut du théâtre. La ressemblance, toute gratuite qu'elle soit en l'absence de preuves de sa transmission doctrinale, est complétée par un exemple frappant : à la différence de l'œil qui regarde du haut du théâtre dans le paragraphe 20, l'homme assis dans le théâtre « quand il dirige l'acuité [de son regard], il ne revient plus en arrière ».

Cette métaphore de la condition humaine est frappante par trois fois : premièrement, parce qu'elle reprend le terme *acies* (à la suite du passage légitime de la connaissance à la vue) qui renvoyait auparavant à la condition des dialecticiens, et en second lieu, parce qu'elle peut nous évoquer, même de manière accidentelle, l'éloge de l'oubli de soi et de l'incomplétude de la conscience du traité *Despre fericire*, de Plotin[32] ; deuxièmement, parce que le thème de l'incomplétude de la conscience est engagé aussi par Anselme dans la construction de l'argument de l'existence divine[33] ; troisièmement, parce qu'il est repris dans la métaphore finale qui exprime le souhait nostalgique qu'a Pierre des frères du Mont Cassin, comme s'il leur avait envoyé une méditation sur la condition humaine et la nécessité de convertir cette dernière, à la manière des yeux qui ne peuvent voir la tête sur laquelle ils sont entés.

En troisième lieu, la position double de la nature divine, intérieure et extérieure, rend possible la distinction entre le niveau du mode divin d'existence proprement dit et d'omnipotence, et le niveau du discours qui existe légitimement par sa propre nature, avant toute extrapolation critiquable. Intéressant est le fait que ce développement de la création en appelle à un concept qui a des racines antiques très vieilles, mais avec une qualification néoplatonicienne bien connue et une très large diffusion dans toute la littérature qui commence avec l'Antiquité tardive : à la fin du paragraphe 21, Dieu « accorde à tous les facultés adaptées à leurs forces – *congruas virium tribuit facultates* », d'où l'idée de la participation *quantum potest,* dominante et évidente.

Tout l'ensemble de ces paragraphes se clos sur une remarque que nous pouvons mettre en relation avec le contenu des paragraphes 4-5 : en vérité, le dédoublement divin et la création des niveaux qui sont *congruae virium* expliquent les contradictions qui apparaissent dans la lecture littérale de l'Écriture.

Le paragraphe 24 introduit maintenant une clarification nécessaire : l'interrogation des dialecticiens en ce qui concerne la puissance de Dieu de supprimer le passé contient en soi une inversion de l'ordre de la création : « Moi, je vais en répondre

[31] Plotin, *Enneades*, IV, 5 (29), 3, paraphrasant une métaphore platonicienne du *Phèdre*, 247 b-c, p. 392-393.
[32] Plotin, *Enneades*, I, 4 (46), 11.
[33] Anselme, Proslogion, 18, *ed. cit.*, p. 39: "*revela me de me ad te*".

depuis le commencement» qu'à la nature divine il ne revient pas « de ne rien faire de quelque chose ». Le renversement est d'après cette donnée, total, puisque la question n'est plus une question solutionable ou du moins fausse à l'intérieur de la création, mais contredit la création elle-même. C'est pourquoi, celui qui la défend passe, pour Pierre Damien, dans un monde maladif, et la tonalité médicale du remède pourrait être, éventuellement mis en relation avec la tradition médicale de Alfan de Salerno, dont les relations personnelles avec Didier et le milieu du mont Cassin sont aujourd'hui connues[34]. L'interrogation devient, à son tour « rusée » et politrope ("*versuta*") alors que, dans le paragraphe suivant, elle ne peut être appliquée ni à la nature divine, ni à la nature des choses, et les paragraphes 26-28 remettent en discussion, avec de nouveaux exemples, la nature du non-être des maux, pour soutenir le fait de limiter l'interrogation à la sphère du langage.

Mais le paragraphe 29 représente ainsi, un retour et un complément du groupe des paragraphes 15-18, en discutant le rapport entre Dieu et le concept de nécessité en termes qui peuvent être appropriés de manière correcte par la phénoménologie contemporaine. Il commence en soulignant le fait que Dieu peut renverser l'ordre de la nature et peut démentir les syllogismes. Mais les exemples donnés ne renvoient pas à n'importe quel syllogisme, mais seulement au syllogisme hypothétique : « si le bois est coupé, il ne donne plus de fruit ; or il est coupé ; donc, il ne donne plus de fruits ». Cet exemple, comme le précédent dans le texte, concernant le fait de brûler les bois, ou celui qui le suit concernant la vierge qui « a mis au monde, donc qui a couché »("*si peperit, concubuit*"), et qui rappelle un *topos* cicéronien[35], sont analogiques : leur mineure revient à constater un fait d'existence (« <voici que, toutefois, > le bois brûle », « <voici que, toutefois, > le bois est coupé », « <voici que, toutefois, > elle a mis au monde »). Pierre Damien oppose à ces conclusions d'autres syllogismes de propositions qui ont la même valeur de constat et qui démentent le syllogisme hypothétique : « <voici que, toutefois> le bois ne se consume pas », « <voici que, toutefois,> le bois a donné du fruit », « <voici que, toutefois, > elle est restée vierge. Apparemment les deux sortes d'exemples restent sur le même plan. De fait, leur différence est profonde et peut être expliquée de manière pertinente par la manière dont Jean Luc Marion définit le phénomène saturé : les premiers sont des concepts pauvres en intuition, dans la mesure où ils sont assimilables au régime naturel du fonctionnement de la connaissance, là où chez les autres, l'intuition déborde le concept et ils sont une « donation absolument non conditionnée ».

[34] Cantin (1972), pp. 57-58.

[35] Cicero, *De inventione rethorica*, I, 29, 44: "*si peperit, cum viro concubuit*". La proposition est discutée et transmise par Marius Victorinus, *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam*, I, 29, Boethius, *De differentiis topicis*, 3 (PL, vol. 64, col. 1198), *chez* Cantin (1972), p. 210.

Marion a essayé d'appliquer la description du phénomène saturé à l'argument d'Anselme[36]. Pierre Damien, pour sa part, a une formule propre pour qualifier le saut d'une famille d'exemples à une autre, et la formule est analogue à la description de Marion : « mais le sacrement a eu lieu, et l'argument a été repoussé ». La conjonction *et* a la valeur d'une conséquence causale implicite. C'est seulement le dépassement par intuition du concept-argument qui peut démentir l'argument sans lui supprimer sa validité dans le régime de son fonctionnement mondain.

La clôture de sa polémique avec les dialecticiens dans la question de la suppression du passé a remis en avant l'exemple de la vierge, par l'évocation de l'exemple cicéronien dans la file des syllogismes hypothétiques de plus haut. Le paragraphe 30 se termine en confirmant (« et… et… ») ce qui nous paraît seulement possible dans la lecture du paragraphe 9, où la naissance du sein de la Vierge apparaît sans une relation avec « la question de Jérôme ». Le début du paragraphe 30 les compare, les classe, mais introduit aussi un nouveau terme dans la discussion. Ainsi, la restauration de la virginité perdue semble un miracle, « de réparation », pourrait-on dire, beaucoup plus facile pour Dieu que le miracle « de création » de la naissance du sein de la Vierge, mais toutefois, dans un paradigme commun qu'atteste le régime comparatif de la phrase : « Parce qu'il est encore plus difficile que n'importe quelle opération pénètre par les portes fermées, plutôt que ces portes qui vont être ouvertes, soient fermées ».

Certes « la pénétration (*ingredi*) » renvoie à la naissance du Christ. Mais n'aurait-il pas été plus adapté à une représentation naturelle, l'emploi du verbe *egredi* ? Le caractère contourné de l'expression a, osons-nous croire, une explication : la discrétion du dosage des procédés littéraires allusifs dans ce texte font que Pierre Damien introduit un nouveau niveau de compréhension de « la question de Jérôme », qui va devenir pratiquement explicite à la fin du texte, dans l'anecdote du changement de lieu de l'enfant, anecdote dans laquelle il passe des portes fermées du monastère pour entrer dans la boulangerie (espace séculaire, en lien avec le monastère, mais connecté à celui-ci, serait-on tenté de dire, semblablement à « une servante »), sans qu'elles soient ouvertes. Ainsi comme celle-ci [l'anecdote] est le dernier niveau de « la question », qui relève, dans ce contexte, seulement du tentateur, de même, la métaphore des portes ouvertes et fermées renvoie ici à différents niveaux du mystère de la virginité, parmi lesquels la naissance du sein de la Vierge est le modèle suprême et la preuve la plus haute de l'omnipotence divine. À cet endroit, la discussion semble close, et la lettre change de sujet.

[36] cf. J.-L. Marion, *Questions cartésiennes*, ed. PUF, Paris, 1991, chapitre VII, *L'argument relève-t-il de l'ontologie? La preuve anselmienne et les deux démonstrations de l'existence de Dieu dans les Méditations*, pp. 221-258.

Le dialogue avec les dialecticiens semble clos. Dieu peut changer le passé, mais l'histoire est la manifestation de sa bonté, ensemencée de maux qui d'eux-mêmes tombent dans le non-être. L'homme doit se convertir, en trouvant le chemin qui passe de la *acies mentis* à la *ratio fidei*. Quel qu'il soit, il doit passer par une critique des illusions du langage. Mais la succession littéraire des symboles de la perte de la virginité et de sa restauration est encore loin d'être close. Au contraire, Pierre Damien avait annoncé dans les paragraphes 5 et 16, de manière cumulative, l'existence de trois ordres : l'ordre divin, celui du langage et celui des choses, montrant comment la critique des illusions du langage est requise par les deux niveaux différents qu'il comporte. C'est le lieu maintenant de revenir à l'analyse du rapport entre l'ordre divin et naturel, pour pouvoir, éventuellement, prendre aussi en compte ce rapport par lequel j'ai désigné, par convention, « la question de Jérôme ».

Les paragraphes 31-33 sont consacrés à ce sujet. Ils commencent en fixant les limites « des lois de la nature » ("*iura naturae*") : conformément à celles-ci, « est vrai avec certitude » le fait qu'une jeune-fille qui a perdu sa virginité ne peut la récupérer. Mais Pierre Damien récupère le premier niveau divin par l'évocation des miracles bibliques, puis énumère une série de *mirabilia* qui ont justement comme source directe des passages d'Augustin, *La cité de Dieu* et d'Isidore, *Les Étymologies* et comme source éloignée, de temps en temps, *L'histoire naturelle* de Pline. Il est intéressant ici de voir comment le régime de l'exception naturelle sert justement de preuve à l'omnipotence divine. Mais nous paraît plus importante la nature de quelques exemples qui illustrent le démenti du principe « les contraires ne conviennent pas au même sujet »[37]. Le fait que les pailles (en lien avec la neige et les fruits), le feu (en face du bois et des pierres), la source des Garamantes selon le jour ou la nuit, ou le contre-exemple des fruits de Sodome (ayant l'apparence d'être mûrs, mais s'évanouissant en fumée ou poussière, déjà connotés négativement dans les passages de L'*Ecclésiaste* cités dans le paragraphe 14), supportent les contraires, tient du régime du miracle. Ils sont ainsi des présences neutres en face des contraires qui les accompagnent discrètement (« même une petite pierre conserve l'étincelle du feu enfermée <en elle> »)

Leur caractère miraculeux ne peut évidemment pas démentir le principe de contradiction (car elles dévoilent des vertus contradictoires sous différents rapports) mais leur présence neutre, qu'indique la présence en devenir d'un identique état virginal, état auquel tout ce qui est devenu autre, peut retourner. L'analogie de Pierre Damien

[37] Ce fait a été observé et analysé par Lesieur (2003), p. 81 sqq., pour lequel l'exemplification de réalités qui admettent les contraires, mais non les contradicteurs, permet à Pierre Damien d'établir le régime du miracle en lien avec la doctrine des *Catégories*, soit que celle-ci ait été connue directement ou indirectement (dans l'opinion de cet auteur, cf. *op. cit.*, p. 93 sqq.) par Pierre Damien.

ne va pas plus loin mais la structure des miracles pourrait être mise en dialogue avec un principe des *Catégories*, 4a 10 sqq., pour qui la substance est réceptive aux contraires : dans certains exemples, ce qui est miraculeux consiste dans le fait que certains objets, même s'ils ont déjà des accidents et sont individuels, se comportent de la même manière que le principe de la substance et admettent à leur tour de nouvelles séries de contraires. La clôture de ce groupe de paragraphes reconduit au premier plan le thème de la virginité perdue, ici présentée précisément comme symbole général de l'omnipotence divine, qui gouverne aussi l'ordre de la nature.

L'ordre de la nature conduit à discuter, ainsi, un nouvel élément : la deuxième servante, après la dialectique. La fin du paragraphe 31 affirme le fait que « la nécessité de la nature rebelle » peut être une servante de l'ordre divin, et l'identité de la comparaison impose l'analogie des plans : ainsi de même que l'étude de la dialectique sert, à son niveau, une « maîtresse » (pas assez déterminée pour l'instant), de même, les lois de la nature peuvent jouer un rôle identique. Mais aucune précision, dans ce contexte, sur le nom de la maîtresse, quoique le renvoi à l'ordre divin soit suffisamment évident. Peut-être seulement que la fonction inédite de *mirabilia* de la fin du paragraphe 33, par le changement de leur description pourrait être une explication : les arbres qui ne perdent pas leurs feuilles en Inde et la continuité entre le végétal et l'animal par les fruits qui deviennent, en mûrissant, des oiseaux dans les îles exotiques et mystérieuses de l'ouest, reste à être seulement une louange de la puissance divine à laquelle conduisent les lois de la nature.

Après un court moment de réflexion sur la philosophie de l'histoire, dans laquelle le symbole de la naissance de la Vierge est mis en relation avec la chute du palais de Romulus (symboliquement annoncée, comme nous l'avons vu, dans le paragraphe 12), suit une conclusion générale de l'ensemble du texte, dans le paragraphe 35 : les trois ordres supportent différemment l'interrogation à propos de la possibilité de supprimer le passé parce qu'ils expriment différemment l'idée de nécessité. Mais après la réunion des plans, apparaît l'anecdote connue de la chute dans le puits de Thales, et implicitement, la troisième servante. Mais sa position est complètement inédite et ne peut être complètement analogique aux deux premières, eu égard au fait qu'elle sert et instruit celui qui avait été comparé à une servante dans les paragraphes antérieurs. Négligence de la construction littéraire ? Avertissement à propos d'une possible construction de la philosophie dans laquelle ses différentes branches ancillaires peuvent légitimement la conduire vers une réflexion sur la nature divine ? L'interrogation demeure, pour l'instant, non tranchée, dans les limites des analogies que le texte présent peut recevoir.

Arrivent ensuite deux anecdotes avec une force analogique pour le texte. Laissons-les pour l'instant de côté et portons notre réflexion sur le sens commun des paragraphes 40-41, qui offrent la critique attendue des conceptions de langage

générées par l'indistinction des trois plans et une formule de synthèse de la solution de Pierre, du début du paragraphe 42 : « Si le fait d'avoir une puissance illimitée est coéternel avec Dieu, alors il est dans le pouvoir de Dieu que ce qui a été fait aurait pu ne pas avoir été fait »[38]. Mais qui l'a comme source, mais qui apparaît dans notre langage sous la forme d'une conséquence et d'une négativité, ainsi comme lorsqu'on dit à propos d'un homme que le fait « de ne pouvoir être invaincible » est un signe de puissance, et non de son impuissance. La critique d'Anselme a le même objet que celle de Pierre Damien : *locutio*[39].

[38] Le texte de Pierre Damien n'est pas compris de la même manière par T. Holopainen (2012), p. 2, pour qui: "*Even though Damian affirm the possibility of restoring virginity, he need not affirm the possibility of undoing the done*". Il est possible que cet auteur se réfère ici au niveau du langage critiquable, mais non au discours dans la perspective de la nature divine, à propos de laquelle Pierre Damien affirme le contraire dans le passage cité Holopainen (p. 6) a vraiment en vue une lecture du texte exclusivement faite dans la perspective de notre langage, en se contentant, de fait, de ne répéter seulement qu'une partie d'un énoncé anselmien (voir la note suivante pour le passage où Anselm dit : « Finalement pour celui qui fait quelque chose, il n'existe plus la possibilité que cela n'ait pas été fait ») :"*In Damian's view, the past cannot be undone because what God has made cannot lose its status of having been*". Dans cette perspective, Holopainen critique deux autres interprétations (Remnant, 1978 et Moonan, 1980) selon lesquelles la puissance de Dieu de supprimer le passé se réduit à sa puissance de créer tout monde possible. Selon notre opinion, beaucoup plus proche du sens littéraire de la conclusion de Pierre Damien, se trouverait la vraie formule intermédiaire entre ces deux interprétations : son impossibilité de supprimer le passé est une illusion de langage, mais la réduction de la toute-puissance divine à la posibilité que soit créé *ab initio* tout monde possible est complètement une projection faite sur lui à partir du temps et du langage. Nous pouvons affirmer, ainsi, la cohérence du modèle d'interprétation de Pierre Damien, contre celui de Remnant (1978), p. 265, pour qui l'idée que Dieu puisse annuler le passé « est inconsistante avec les autres affirmations de la lettre ». Pour Moonan (1980), p. 147-150, dans le texte de Petrus nous devons d'abord différencier les deux niveaux de la question : 1) est-ce que Dieu peut faire que n'ait pas eu lieu ce qui a eu lieu ? ("*The Outrageous View*") et 2) Dieu aurait-il pu faire un autre univers que celui qu'il a fait ("*The Standard View*") puis nous allons les étudier séparément. Ces deux niveaux n'ont pas nécessairement une référence distincte quand ils soulèvent la même question, à différents niveaux, de la toute-puissance divine : elle ne peut être appliquée dans son sens absolu, elle ne présuppose pas de degrés. Situées aux deux extrêmes, lesinterprétations de Holopainen et Remnant-Moonan peuvent être comparées avec l'interprétation de Gaskin (1997), p. 232 qui se trouve en position intermédiaire et qui comprend simplement la lettre de Pierre Damien, mais en employant des concepts anachroniques pour cette époque : conformément à la *potentia ordinata*, Dieu ne peut changer le passé, conformément à la puissance *absoluta*, il peut le faire :"*Nowitis a merit of Damian's discussion, however confused in other ways, that the intermittently sees that the necessity of the past cannot simply occupy a privileged and unchallenged position in the metaphisics of the temporal order*". Selon notre opinion, la concordance de fond avec la question signalée par Gaskin, « la confusion » du texte n'est pas soutenable, mais elle se clarifie par la lecture symbolique et littéraire du texte.

[39] Anselme de Cantorbéry, *Cur Deus homo*, II, 17.

Nous pouvons comprendre, que dans la *perspective* de Dieu, le fait est possible, dans *la perspective* du langage il nous apparait comme étant impossible, mais la *perspective* de la nature combine les situations, pour autant qu'il existe encore quelque chose d'étonnant dans la nature. Cette solution est comparable à la discussion que rapporte Anselme dans *Pourquoi Dieu s'est-il fait homme* , II, 17 : pour lui, la différence entre la nécessité *précédente* et celle *qui suit* explique le type de nécessité qui se rapporte à Dieu : une nécessité qui ne le contraint pas Mais qui l'a comme source, mais qui apparaît dans notre langage sous la forme d'une conséquence et d'une négativité, ainsi comme lorsqu'on dit à propos d'un homme que le fait « de ne pouvoir être invaincu » est un signe de puissance, et non de son impuissance. La critique d'Anselme a le même objet que celle de Pierre Damien : *locutio*.

Mais le groupe des deux paragraphes débute sur une explication extrêmement importante dans l'économie du texte, dans la mesure où elle dessine la frontière entre ce qui, du point de vue de Dieu, est et est bon, à la différence de ce qui, de son même point de vue, n'est pas, car c'est un mal : « le frère avec une foi saine » (on peut comprendre, celui qui pense d'une perspective de la *ratio fidei*, et non de *acies mentis*) peut dire que le mal n'est rien « parce qu'il n'a pas eu une disponibilité d'exister (*materiam existendi*), du moment où l'artisan des choses ne lui a pas ordonné ». À cet endroit, le sens tout entier de la lettre dépend de la signification du terme de « *materia* ». S'il avait l'acception commune propre à la philosophie de tradition péripatéticienne, dans le sens de principe complémentaire de la forme dont aurait résulté, par leur composition, un individu, cela aurait signifié que nous acceptons un schéma de type platonicien, peut-être inspiré de la version latine de Chalcidius du dialogue du *Timée*. Il est difficile d'accepter une pareille interprétation, car elle nous conduirait à repousser la création à partir de rien et à accepter une production de la *matière pré-jacente* des choses. De plus, Pierre ne connaissait pas la tradition philosophique théorique d'Aristote pour employer *materia* dans ce sens. Au contraire, l'expression *materiam existendi*, se retrouve dans un commentaire des *Actes des Apôtres*, 12, attribué à Fulbert de Chartres (960-1028), ainsi antérieur seulement de quelques décennies à Pierre, où il renvoie à la mémoire d'un péché présenté comme disponibilité générique pour qu'il se répète lui[40].

[40] S. Fulberti Carnotensis Episcopi*Tractatus in illud Actorum* XII, I: *Misit Herodes rex manus, ut affligeret quosdam de Ecclesia*, Lyon, 1692, p. 22: "*sed si per recordationem praeteritae voluptatis peccator ad repetentum peccatum urgetur, cur non ipsa in hoc agmine affectui peccandi praeponitur? Si enim ista illa* ***materiam existendi*** *(s.n.), sicut promisimus, subministrat, plus utique videtur esse, quam ipse.*" Quelques lignes plus haut, l'auteur emploie l'expression "*peccandi materiam*" dans le même sens.

Finalement, nous avons au moins ces deux arguments pour croire que le sens du terme ici a en vue *une disponibilité* présente dans la nature divine. Le sens est cohérent avec tout le contenu de la lettre de Pierre, dans la mesure où cette disponibilité se réfère à la présence dans la nature divine de toutes les possibilités effectives de la création, dans un sens, c'est certain, archétypal. Nous pouvons relier maintenant le sens de l'expression *ratio fidei* de cette *materiam existendi*, grâce à la mention de *sanae fidei frater* : penser par la raison de la foi signifie actualiser autant qu'il est possible dans son propre esprit l'archétype divin dans la perspective duquel l'homme peut regarder tout ce qui découle dans l'univers de la contingence. Un idéal, au fond, très plotinien, si nous pensons au paragraphe 9 du traité Du beau, qui parle du réveil « du regard intérieur » en termes proches. Mais, pour ne pas faire de comparaison illicites – bien que la transmission médiatisée du néoplatonisme aux auteurs du XI^{e} siècle n'est pas un *topos* nouveau – limitons-nous à rappeler la métaphore du paragraphe 1 de la lettre de Pierre concernant le réveil « du moine en nous qui se cachait à l'intérieur ».

Nous pouvons retenir, de ce schéma d'actualisation de l'archétype divin dans l'homme, un contenu de signification qui se tient, dans la structure de sens de la lettre, à la place de la Maîtresse : les deux servantes peuvent, éventuellement, assimiler sa présence comme porteuse des archétypes divins qui attendent leurs actualisations dans l'un des discours possibles, soit celui de la dialectique, soit celui des lois de la nature. Mais il reste quelque chose qui n'est pas dit, bien que correspondant à la métaphore du théâtre du paragraphe 20. Cela correspond, parce que ici Pierre parle d'« un frère avec une foi saine », qui peut correspondre à celui chez qui « le moine intérieur » est réveillé, c'est-à-dire qui a dépassé celui qui regardait au théâtre en bloquant une zone invisible, précisément pour pouvoir voir. En un certain sens, ce frère est quelque part entre le spectateur du théâtre et celui qui est au-dessus du théâtre, mais sans s'identifier au dernier. Aucune indication dans la lettre de Pierre sur cette censure, à l'exception de la signification de « *materia existendi* » : si elle devenait objet de connaissance à proprement parler mais non sa source éternelle, celle-ci cesserait d'être une disponibilité, ce qui est justement la définition qu'il lui proposait. En conséquence, l'accès à la « *materia existendi* » est bien plutôt le fait d'assumer un présupposé plus que celui de constituer un discours proprement dit. *Il est non-dit*, parce que Pierre n'affirme rien ici sur la manière dont notre esprit se rapporte à la « *materia existendi* ». Il l'avait affirmé dans la métaphore du théâtre et il le dit à la fin du texte, quand il dit aux frères qu'ils lui manquent autant que les yeux désirent la tête qu'ils ne pourront jamais regarder. C'est au tour de l'interprète de proposer au lecteur un lien entre ces passages.

Nous pouvons maintenant revenir aux deux anecdotes que nous proposent de nouvelles analogies dans le texte et qui pourraient éventuellement clarifier le rapport symbolique entre Pierre et Didier et faire un pas de plus pour nous rapprocher de « la question de Jérôme ». Le premier (paragraphes 36-37) raconte la comédie amère de deux hommes unis par le lien de compaternité[41]("*compatres*") qui sont à table et mangent un coq. Le détail de leur parenté (pères de mêmes fils, parmi lesquels, un spirituel), annonce ainsi le drame littéraire de l'anecdote : Pierre et Didier ont un rapport semblable, se trouvant pères spirituels de nombreux fils ("*unanimitamen patri*", avait mentionné le paragraphe 2).

Les commensaux débattent du même problème, mais avec une image retournée : tous deux reprennent, de manière graduée, précisément la thèse de Didier et de Jérôme, en invoquant au début le saint du même nom que celui de Damien, puis le Christ : aucun d'entre eux ne pourrait ressusciter le coq, symbole important du courage de la profession de foi. La scène de la résurrection du coq, la régie de la comédie de la sauce et le final de la lèpre qui s'étend à toutes les générations qui suivront les commensaux se termine, de manière moralisante, avec le psaume de l'insensé ("*dixit insipiens in corde suo: non est Deus?*"), *topos* biblique employé par Anselme dans le *Proslogion* pour représenter la conscience générique qui peut démontrer l'existence divine.

La deuxième anecdote raconte un adultère qui s'est passé à la limite du plausible : une femme innocente est déshonorée en l'absence de son mari, par un voisin qui a profité du fait qu'elle l'a pris pour lui. La vengeance de l'outrage porté au ménage évoque les pratiques des communautés chrétiennes primitives : la confession publique « devant l'Église », le fait de conduire le fautif « au milieu », les prières qui attestent sa faute par une capitulation psychique spontanée et sa transformation en un possédé qui se suicide. Le divin intervient seulement au niveau de la mémoire exemplaire, rendant visible « encore » les pierres contre lesquelles il se heurte. L'anecdote fonctionne en analogie avec la « question de Jérôme », mais transférée maintenant sur le sacrement de mariage.

« La restitution » de la virginité perdue revient à la confession publique et à la prière, en retenant l'innocence de la femme. Mais plus intéressante nous paraît la possibilité d'inclure celui qui a commis l'adultère dans « le groupe » déjà formé par Jérôme, Didier, les dialecticiens et les compères : tous ceux-là nient la possibilité que Dieu revienne à la situation antérieure, là où seulement celui qui a commis l'adultère transfère le problème dans le registre du péché. La manière qui est la sienne de nier la suppression du passé est la substitution personnelle, thème

[41] N.d.t., expression de Cantin, traduction française, pour exprimer ce lien spirituel que ne rend pas le mot compères qui sera cependant utilisé dans la suite de la traduction.

mythologique abondant dans l'histoire littéraire[42].Mais ici celui qui a commis l'adultère peut remplacer le mari légitime comme pour des histoires parallèles dont les faits seraient parfaitement superposables, en réfléchissant à sa responsabilité. On ne peut nier une certaine parenté thématique avec le mythe platonicien de Gygès, mais ici le temps est essentiel, dans la mesure où celui qui a commis l'adultère insère dans le passé une séquence qu'il espère pouvoir lui attribuer un statut de vérité, en simulant lui-même l'interchangeabilité du passé et misant sur l'ambiguïté la plus grande : ça a eu lieu ou ça n'a pas eu lieu ?

La preuve la plus évidente que Pierre Damien a construit ici un sens symbolique est la succession des verbes du paragraphe 38 : "*ut dolorem mente concipiat, peperit iniquitatem*– il avait conçu la douleur dans son esprit, il enfanta l'iniquité ». La ressemblance avec la proposition cicéronienne "*si peperit, concubuit*" qui est à l'origine de la question de Jérôme est une évidence indiscutable. Ainsi, avec la scène de l'adultère, « la question de Jérôme » a encore descendu une marche, sans que soit encore atteinte la dernière.

Cela demanderait un courage herméneutique très grand pour avancer sur le fil des analogies jusqu'à suggérer précisément le fait que justement le choix, tiré du livre d'*Esther*, d'un passage sur la toute-puissance divine aurait pu mettre en relation le sens de ce livre biblique en offrant de la sorte un nouveau niveau à « la question de Jérôme » : « la réparation » de la chute, absorbée dans un symbole de libération collective – même si, en définitive, celle-ci est le contenu d'un livre célèbre de l'ancien testament. Pierre Damien lui-même s'exprime de manière équivoque, comme un grand maître des sous-entendus et des allusions, à la fin du paragraphe 42 : pour lui, la question « contient encore des tournants cachés et des impasses », même si lui non plus n'est pas capable de tenir tête à la pression des significations « sans que au moins une étincelle nous échappe » ("*ut saltem scintilla non effluat*").

[42] Cf. surtout G. Boccaccio, *Decamerone*, IIIe jour, IIe conte. Il est remarquable le fait que, dans la version de Boccace, le roi Agilulf est longobard (590-615), ce qui peut souligner l'attestation de l'anecdote en Italie à l'époque du moyen âge. Cf. La scène de la naissance de Hérakles, avec la ruse de l'identification entre Zeus et Amphytrion, mari de la fidèle Alcmène, puis cf. Chaucer, "*The Reeve's Tale*" dans "*The Canterbury Tales*", Jean Bodel, "Gombert et les deux clercs"; l'anonyme "*Le meunier et les deux clercs*", du XIII^{e} siècle; l'anonyme allemand "*Das Studenten abenteuer*" de ce siècle (à propos de qui nous pourrions dire que le sujet est aujourd'hui discuté dans les mêmes termes de rapport entre la contingence et la nécessité : cf. S. Reichlin, *Zeitperspektiven. Das Beobachten von Providenz und Kontingenz in der Buhlschaft auf dem Baume*, dans C. Herberichs - S. Reichlin (eds.), *Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz*, Göttingen, 2010, pp. 245-270). Nous remercions Ioana Both (pour la littérature grecque), Florica Bechet et Adrian Papahagi (pour la littérature latine) pour le fait de m'avoir signalé le champ des occurrences de cette anecdote et leurs références dans la littérature médiévale.

Ici, le texte semble se terminer, brusquement avec le salut adressé aux frères, avec la métaphore mentionnée des yeux et du regret, avec l'évocation de la montée de Benoît au ciel sur une échelle – symbole de la mission historique de l'ordre, par analogie avec l'importance du centre que représente le Mont Cassin pour la communauté (« comme alors…de même maintenant ») et avec l'éloge de son école (où, naturellement, on enseigne Aristote et Boèce, et certains qui peuvent comprendre de manière mature le sens des textes). La surprise finale que Pierre Damien prépare à ses lecteurs est, à son tour significative : après cette « clôture » suit encore un mythe, lié à la tentation diabolique. Il est possible que la rupture de rythme de l'écriture symbolise le fait d'asseoir le mythe final dans cette classe graduelle d'explications de « la question de Jérôme », mais avec une rupture de niveau.

Le mythe raconte le changement de lieu d'un enfant, endormi au monastère fermé, et retrouvé à la maison (extérieure au monastère), appartenant au boulanger (serviteur du monastère), *sans que les portes aient été ouvertes*. Le mythe se charge également d'un élément de voyage dans le rêve – l'enfant se souvient que, pendant qu'il dormait, il était dans le clocher de l'Église « *à un festin* », le troisième dans l'ordre des repas servis dans cette lettre. L'indice pour lequel Pierre croit que ce changement de lieu est un signe du diable est le fait qu'il a vraiment eu lieu sans que les portes aient été ouvertes (l'argument des anges qui délivrent les apôtres de prison en ouvrant les portes est convaincant). Pour nous, c'est l'indice littéraire de la possibilité d'insérer ce mythe dans une série d'hypostases de « la question de Jérôme ». Nous pouvons partir du modèle suprême et archétypal, manifesté dans l'histoire de « la question de Jérôme » : la naissance de la Vierge, où « la restauration» n'a pas lieu, c'est-à-dire n'est pas dans l'histoire, mais *pour* l'histoire, avec une valeur miraculeuse et exemplaire. Suit, de moindre prix, la restitution selon le mérite (de valeur importante dans la réforme monastique dans laquelle Pierre est engagé). Puis, la restitution selon la chair, par le miracle, mais dans la succession historique. Puis, la restitution selon la chair par la restauration du passé, la seule qui avait soulevé la question du pouvoir que Dieu a de revenir sur le temps passé. Puis, la restitution du sens de l'histoire, par l'analogie entre la naissance du sein de la Vierge et la chute de Rome/ du palais de Romulus. Puis, la restitution par la confession publique et la prière dans la communauté des fidèles. La liste peut rester ouverte, pour autant que la fin elle-même du paragraphe 42 le suggère. Mais l'ultime « scène » de la restitution peut revenir seulement à celui qui la nie complètement, dans le sens où le « miracle » apparent n'est que mirage, dans la mesure où il n'implique pas du tout le mystère

de la création à partir de rien, puisque tout s'est passé « sans que les portes soient ouvertes »[43].

Nous avons essayé dans les lignes qui précèdent de mettre en place un nombre d'analogies. Leur but a été de nous approcher du sens de ce texte, tel que Pierre Damien l'a adressé aux frères du Mont Cassien dans le contexte du déclenchement d'un des plus grands phénomènes de réforme de la culture chrétienne de langue latine. De même que pour toutes les analogies, elles ne sont pas des formes de pensées nécessaires, mais d'interprétation plausibles, renforcées seulement par l'abondance des résultats obtenus. Ces analogies se développent sur cinq plans. Le premier est celui des personnages qui représentent l'opinion commune : Jérôme, Didier[44], le dialecticien, les compères, l'adultérin et le diable sont d'opinion que la virginité perdue ne peut être restituée dans tous ses sens, mais chacun, à partir de sa position sur l'échelle, et le péché se situe quelque part dans la zone frontière sous le dialecticien.

Le deuxième plan d'analogie est celui du mystère de la virginité réparée, d'où nous partons du mystère de la naissance sans réparation historique et nous sommes conduits sur une échelle descendante par la réparation symbolique, celle selon la chair, celle historique, celle communautaire, et, finalement la suspension elle-même du mystère par une (« fausse ») « réparation », sans objet. La réparation de la virginité perdue devient ainsi un sens universel de la création. Le troisième plan est le contexte où se développent ces analogies, composé des trois repas, celui des abbés, celui des compères et celui des « esprits malsains ». On peut leur ajouter, de la part du lecteur amateur d'analogie, la communion des chrétiens au service des saints Gervais et Protais, et, dans le cas du dialecticien, l'école elle-même, et, si la fantaisie du lecteur est suffisamment permissive, le pain du boulanger. Le quatrième plan est celui des « servantes » : la dialectique dans l'éducation du moine, les lois de la nature, (partiellement) la servante de Thales, et éventuellement, la boulangerie en dehors du monastère. Le cinquième plan, le plus important du texte, parce qu'il contient de fait le message adressé aux destinataires de la lettre, est celui de la disposition spirituelle qui passe de « l'acuité de l'esprit » à la « raison de foi » : le thème « de l'œil du théâtre », reprise dans la forme du salut final et utilisable comme instrument herméneutique pour l'intelligence de la disponibilité divine de l'existence. Tenant lieu de but, le cinquième plan pourrait orienter vers les trois premiers.

[43] Ce qui pourrait signifier, si le lecteur nous permet une analogie hégélienne : « sans que le devenir, ait été impliqué », dans le sens d'un risque dont l'être qui change se retrouve lui-même dans une forme supérieure.

[44] En ce qui concerne les développements historiques ultérieurs, je pourrais placer la position de Thomas d'Aquin dans la même série analogique; cf. *Quodlibeta*, 5, q. 2, a. 1, *Utrum Deus possit virginem corruptam reparare*.

Le profit intellectuel de ces analogies est multiple : 1 à la différence d'une lecture historique ou logique, elles expliquent des éléments du texte que d'autres lectures oublient. 2 Elles entraînent la reconstitution d'un vocabulaire utilisé par Pierre Damien, mais commun à l'époque et qu'on retrouve chez Anselme de Canterbury et chez d'autres. 3 Elles conduisent à s'entendre sur des problèmes communs, sans que les solutions soient toujours les mêmes entre les deux penseurs. 4 Elles proposent une lecture à des niveaux différents à propos de la question de l'omnipotence divine et expliquent pourquoi la discussion de Pierre Damien a comme solution pratique la transformation de la philosophie en une critique du langage. Cette interprétation intègre Pierre Damien dans un flux des idées médiévales d'une large extension historique. 5 Elles nous conduisent à découvrir des sources qui viennent de loin, néoplatoniciennes, des écrits de Pierre Damien. 6 Elles nous mettent en possession de problèmes qui rongent les esprits de certains auteurs du XI^{e} siècle, au moins Pierre et Anselme, problèmes de nature épistémologique (l'accès à la présupposition de l'archétype divin qui conduit à l'oubli de soi et l'entraînement spirituel en vue d'y parvenir) et qui font de la question de la polémique avec Béranger ou Rosselin un cas particulier de ces questions. 7. Elles nous montrent que attribuer à Pierre Damien l'expression *philosophia, ancilla theologiae* est par deux fois erroné : la première, parce que Pierre Damien veut stabiliser un régime de la réflexion qui n'annule pas, mais problématise l'objet qui ne tombe pas sous le régime de l'expérience, mais, éventuellement, est sa source suprême, ce qui est une grande question de tous les siècles de la philosophie, la deuxième fois, parce que les sens dans lesquels il emploie les mots *philosophia* ou *dialectica* ne disent rien de plus que l'étude de la logique doit être un *organon* pour d'autres disciplines des réflexions humaines. 8. À la fin, elles nous mettent en contact avec un grand écrivain. Il est indifférent qu'il soit un bon logicien, qu'il soit un fin connaisseur de la bibliothèque pauvre en philosophie de son époque, qu'il soit un spirituel soucieux de réformer l'Église, Pierre Damien use d'une forme littéraire d'une force étonnante grâce à l'allusion, à l'emploi des symboles, à la transgression des plans, en façonnant le lecteur qui se trouve fasciné par la simple puissance de sa littérature. S'il avait été un simple ascète rigoriste et qu'il ne lui eût pas plu d'explorer les potentialités de signification des lettres[45], l'auteur aurait envoyé aux frères du Mont Cassien, probablement une lettre bien plus courte disant simplement brièvement « vous me manquez ».Mais le fait qu'il puisse transformer cette expression fruste en une

[45] Le passage sur lequel se fondent de nombreux exégètes pour le qualifier ainsi, est, de fait, une belle boutade tirée de *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda* (PL, 145, 695a): "*Ecce, frater, vis grammaticam discere? Disce Deum pluraliter declinare"*. –« Eh, frère, tu veux apprendre la grammaire? Apprends à décliner *Dieu* au pluriel ».

architecture littéraire aussi complexe fait qu'il voit dans le manque lui-même les problèmes de son époque et qu'il prononce en même temps quelque chose de bien plus efficace et de bien plus universel que le message adressé aux frères qu'ils ont lu.

Le sens de ce traité est, au fond, la pression faite sur la tradition philosophique de suivre une déviation linguistique par laquelle elle légitime ses énoncés et amende ses extrapolations. C'est dans ce sens, semble-t-il que, par exemple Guillaume d'Auxerre, en suivant Gilbert de Potiers, a compris le sens de « la question de Jérôme[46] ».

Traduction française par Claire Bresolette

BIBLIOGRAPHIE

Boulnois (2002) = Boulnois, O., *Toute-puissance divine*, art. in Gauvard, C., Libera, A. de, Zink, M., *Dictionnaire du Moyen Age*, ed. "Quadrige"-PUF, Paris, 2002, p. 1399b-1400b.

Cantin (1997) = Cantin, A., *Foi et dialectique au XIe siècle*, Editions du Cerf, Paris, 1997.

Chevalier (1992) = Chevalier, J., *Histoire de la pensée,* vol. 3, *De Saint Augustin à Saint Thomas d'Aquin*, Editions Universitaires, Paris, 1992, p. 281.

Courtenay (1972) = Courtenay, W., *John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God Can Undo the Past*, in *Recherches de ThéologieAnciennes et médiévales*, 1972, pp. 224-256.

Della Santa (1961) = M. Della Santa, *Ricerche sull'idea monastica di San Pier Damiano*, Arezzo, 1961.

Dressler (1954) = Dressler, F., *Petrus Damiani. Leben und Werk*, Roma: Herder, 1954

Domański (1996) = Domański, J., *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, avec une préface de Pierre Hadot, Editions Universitaires de Fribourg, 1996, pp. 38-43.

D'Onofrio (1996) = D'Onofrio, G., "*La crisi dell'equilibro teologico alto medievale (1030-1095)"*, in D'Onofrio, G. (dir.), *Storia della teologia nel Medio evo*, I, I princìpi, ed. Piemme, Asti, 1996, pp. 435-471.

Endres (1910) = Endres, J. A., "*Petrus Damiani und die Weltliche Wissenschaft*", in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 8/3, Münster, 1910.

Funkenstein (1986) = Funkenstein, A., *Teologie şi imaginaţie ştiinţifică din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea*, tr. de W. Fotescu, ed. Humanitas, Bucureşti, 1998, pp. 109-128.

[46] Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, I, 11, 6 (*apud* Gaskin, 1997, p. 244).

Gaskin (1997) = Gaskin, R., “Peter Damian on Divine Power and the Contingency of the Past”, in *British Journal for the History of Philosophy*, 5, pp. 229 - 247, 1997.

Gilson (1922) = Gilson, E. *Filosofia în Evul Mediu*, trad. de I. Stănescu, ed. Humanitas, 1995, pp. 219-221.

Gonsette (1956) = Gonsette, J., *Pierre Damien et la culture profane*, Louvain, Publications Universitaires & Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1956.

Holopainen (1996) = Holopainen, T. J., *Dialectic and Theology in the Eleventh Century*, cap. 2, Leiden, Brill, 1996, pp. 6-43.

Holopainen (1999) = Holopainen, T. J., “Necessity in Early Medieval Thought: Peter Damian and Anselm of Canterbury”, in *Cur Deus Homo*, P. Gilbert et al. (eds.), Roma, Herder, 1999, pp. 221–234.

Holopainen (2006) = Holopainen, T. J., “Future Contingents in the Eleventh Century”, in *Mind and Modality*, V. Hirvonen et al. (eds.), Leiden, Brill, 2006, pp. 103–120.

Holopainen (2012) = Holopainen, T., *Peter Damian*, art. in *Standford Encyclopedia of Philosophy*, ultimaactualizare: 22 octombrie 2012.

Knuuttila (1993) = Knuuttila, S., *Modalities in Medieval Philosophy*, ed. Routledge, London and New York, 1993.

Krappe (1924) = Krappe A. H., *An Italian Legend in Pierre Damian*, Romanic Review, 15, 1924, pp. 94-99.

Leclercq (1957) = J. Leclercq, "*Saint Damien écrivain*", in *Convivium*, 4, 1957, pp. 385-399.

Lesieur (2003) = Lesieur, T., *Devenir fou pour être sage*. *Construction d'une raison chrétienne à l'aube de la réforme grégorienne*, ed. Brepols, Turnhout, 2003.

Libera (1993) = Libera, A. de, *La philosophie médiévale*, ed. Quadrige-PUF, Paris, 1993, pp. 283-288.

McArthur-Slattery (1974) = McArthur, R., and M. Slattery, “Peter Damian and Undoing the Past”, *Philosophical Studies*, 25, 1974, pp. 137–141.

Marenbon (1996) = Marenbon, J., 1996, “Anselm and the Early Medieval Aristotle”, in *Aristotle in Britain during the Middle Ages*, J. Marenbon (ed.), Turnhout: Brepols, 1996, pp. 1-19.

Marenbon (1983) = Marenbon, J., *Early Medieval Philosophy*, ed. Routledge, London and New York, 1983, pp. 90-94.

Moonan (1980) = Moonan, L., “Impossibility and Peter Damian”, in *Archivfür Geschichte der Philosophie*, 62, 1980, pp.146–163 (rugat Ana I.?).

Parisse (2002) = Parisse, M., *Pierre Damien*, art. in Gauvard, C., Libera, A. de, Zink, M., *Dictionnaire du Moyen Age*, ed. "Quadrige"-PUF, Paris, 2002, p. 1105.

Remnant (1978) = Remnant, P., “Peter Damian: Could God Change the Past?”, *Canadian Journal of Philosophy*, 8, 1978, pp. 259–268.

Resnick (1992) = Resnick, I. M., *Divine Power and Possibility in St. Peter Damian's De divina omnipotentia*, Brill, Leiden, 1992.

Ryan (1954) = Ryan, J. J., *Report of a Recent Thesis Defended at the Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Saint Peter Damiani and His Canonical Sources: A Preliminary Study in the Antecedents of the Gregory Reform*, in *Mediaeval Studies*, volume XVI, 1954, pp. 176-179.

Rudavsky (1985) = Rudavsky, T., *Divine omniscience and omnipotence in Medieval Philosophy*, Dordrecht, Reidel, 1985.

Yolles, (2009) = Yolles, J., *The rhetoric of simplicity: faith and thetoric in Peter Damian*, thèse inédite avec numéro d'identification 1874/34974, Université d' Utrecht (disponible à: dspace.library.uu.nl).

STUDIA UBB. PHILOSOPHIA, Vol. 62 (2017), 1, pp. 157-172
(RECOMMENDED CITATION)
DOI:10.24193/subbphil.2017.1.09

A REFLECTION UPON "*WALDEN*": ECOLOGICAL AND MORAL CONSCIOUSNESS IN A NEW LIGHT

RADU SIMION[*]

ABSTRACT. In this article I do not intend to make a review on the work of the American transcendentalist but, rather, to capture different aspects of the subjective self through which a moral and ecological core is formed. The practical importance of my work is obvious, since nowadays there is no environmental ethics article in which there can't be found, at least once, references to the exacerbation of the Anthropocene era, to nature deficit disorder (a term invented by Richard Louv in his brilliant book, *Last Child in the Woods*), nature knowledge deficit, alienation, a culture of control and the will of domination. The lifestyle proposed by David Thoreau can be taken into consideration as a model for what we call "a good and flourishing life", a virtuous life connected to natural surroundings. In fact, "*Walden, or Life in the Woods*" is about the love for nature seen as a sign of self-love. Having assumed his madness, a brave plunge into a space of beauty and uncertainties, of purity and honesty, Thoreau dares to dream big, to explore a world of removal from a mechanical society, to enter a space of lucidity and personal development. Next, I will explain in detail my view on the multiple meanings that Thoreau catches during his residence in the cabin from the shore of the Walden Lake near Concord, Massachusetts. For the beginning, I propose an imaginative drift, in which we could transpose ourselves, even if only for a few minutes, in a natural universe similar with the one Thoreau describes in his book. Otherwise, the incursion in the moral space of the ethics of care that dominates Thoreau's experience will be a simple, empty theoretical construct, lacking in colour and flavour.

Keywords*: Thoreau, Walden, environmental ethics, virtue, experiential, ecologic, morality.*

1. Introduction

The beauty of nature can express itself in an infinity of manifestation forms. The texture of light caressing the organic trunks of the trees, moss and lichens, the sound of silence urge to introspection, the air with its freshness, perfumed by phytoncides energizes the body and provokes the mind to be still, to detach from

[*] *Babeș-Bolyai University of Cluj-Napoca, Doctoral Studies in Philosophy*

the urban rush. The smell of wetland, of mushrooms, of flowers contributes to the sketching of a magical yet real space. The dance of the wind creates music. Higher notes inspire, lower notes ground the individual, rooting him deeply. Every tree has its own personality, its own story and energy. The most interesting fact is that all these elements are related in a Unity of things and phenomena, coexisting and forming a single organism with multiple forms of manifestation.

The roots of trees stabilize the soil and create a space of unity of all things, in which we all have an important role and an intrinsic value, a purpose and interests. The understanding of harmony and essential communication implies the understanding of the fact that every element contributes to the value of the whole system. The rabbit that runs on the fields, the trunk of the damask rose that grows red and meaty fruits, the high of the mountains- all of these contribute to the drawing of this wide natural landscape. Nature is a source of renewal, knowledge, inspiration, nurture and joy.

Thoreau leaves the space of comfort, of conformism and unjustified fears and transposes himself, not only in imagination like we did before, in a new context. Nature represents a test for the validation of some moral principles and for questioning other implicit assumptions about the world. The key-words here are self-discovery and radical honesty with oneself. The author is also open to the possibility of experiencing failure, to accepting the uncertainties as a "gift" that has to be accepted. A real test of knowledge can only start where the comfort space ends, in a territory of dissonance. As Homes Rolston III claimed,

> "Nature is a vast scene of birth and death, springtime and harvest, permanence and change; of budding, flowering, fruiting, and withering away; of processive unfolding; of pain and pleasure; of success and failure; of ugliness giving way to beauty and beauty to ugliness. From the contemplation of it we get a feeling for life's transient beauty sustained over chaos. There is a music to it all—and not the least when in a minor key. Though we are required to spend our lives in struggle, yet we are able to cherish the good Earth and accept the kind of world in which we find ourselves. We are finding out who we are by finding out where we are and how we are emplaced there."[1]

For Thoreau, nature is a test of resilience and adapting to pure beauty and fascination of wild and untamed delights and things. A reality that is perfectly safe and predictable does not stimulate the individual to change, to grow and to be

[1] Rolston III, Holmes. 2005, "Environmental Virtue Ethics: Half the Truth but Dangerous as a Whole", in Ronald Sandier, Philip Cafaro (editor). Environmental Virtue Ethics. (Lanham. MD: Rowman and Littlefield Publishers), p. 64.

honest with oneself. A rigid structure applied to the concrete experience does not allow the spontaneous to arise and, also, blocks the free flow of the instinct's energies and of the will. Taking the variables into consideration and adjusting to the context, here and now, Thoreau's life becomes fluid. A freeze into an existential project of "being-interpreted" (*Augelegtheit*) cancels the possibility of a trenchantly assuming of the escape from the world of common space.

2. Solitude, freedom and self-congruence

This is one of the main ideas of humanistic psychology, related especially to Carl Rogers, who sees the separation from defensiveness as an important step for a proper valorisation of the relationship with our own self, for self-congruence. In "On Becoming a Person", the American psychologist believes that the concept of a "good life" is based on the idea of total letting go, a liberation from bad thoughts and fears. Thus, he says that "It seems to me that the good life is not any fixed state. It is not, in my estimation, a state of virtue, or contentment, or nirvana, or happiness. It is not a condition in which the individual is adjusted, or fulfilled, or actualized. To use psychological terms, it is not a stare of drive-reduction, or tension-reduction, or homeostasis."[2] Here we can see the beauty of nature, in the fact that by being placed in a space of constraints and challenges, you meet yourself in a brand new state. In this new positioning towards the self and the world, it is necessary to discover yourself without lying. The journey to yourself starts at the end of the comfort zone. The revalorization of the relationship with your own beliefs, values and principles is stimulated by the removal from an advantageous context and placing oneself in an approach which requests change.

The big picture perspective requires flexibility, a radical openness and a safe space for expressing the states of the self. The scenery of this incursion is being made clear in this passage, in which Thoreau points out the real stakes of his adventure:

> "I went to the woods because I wished to live deliberately, to front only the essential facts of life, and see if I could not learn what it had to teach, and not, when I came to die, discover that I had not lived. I did not wish to live what was not life, living is so dear; nor did I wish to practise resignation, unless it was quite necessary. I wanted to live deep and suck out all the marrow of life, to live so sturdily and Spartan-like as to put to rout all that was not life, to cut a broad swath

[2]Rogers. Carl. 1961, "*On becoming a person. A Therapist's View of Psychotherapy*", Houghton Mifflin Company, Boston, USA. p. 185-186.

> and shave close, to drive life into a corner, and reduce it to its lowest terms, and, if it proved to be mean, why then to get the whole and genuine meanness of it, and publish its meanness to the world; or if it were sublime, to know it by experience, and be able to give a true account of it in my next excursion."[3]

It is exactly what Walt Whitman, in a passage from *Leaves of Grass* said: "Now I see the secret of the making of the best persons, it is to grow in the open air, and to eat and sleep with the earth."[4]This brave attitude facilitates the rise of trustworthy relationships between man and the natural environment; the daily chatter disappears, creating a wide space for a profound communication. In the chapter "Solitude", Thoreau replies to those who might consider that loneliness means the splitting from the Unity, a possible desertion of a world of symbols and meanings. His practical and moral project is also an attempt to establish a valuable dialogue with the earth he's sitting on, the air he's breathing, the sky above him. Thoreau speaks about these things like this: "This whole earth which we inhabit is but a point in space.

How far apart, think you, dwell the two most distant inhabitants of yonder star, the breadth of whose disk cannot be appreciated by our instruments? Why should I feel lonely? Is not our planet in the Milky Way? This which you put seems to me not to be the most important question. What sort of space is that which separates a man from his fellows and makes him solitary? I have found that no exertion of the legs can bring two minds much nearer to one another. What do we want most to dwell near to? Not too many men surely…"[5] His solution is the understanding of the fact that every living being is caught in a metaphysical order, in a web of interrelations and in a world of interconnectivities.

So, in this view, nobody is isolated, excluded, alienated from nature. Thoreau feels that he is anchored in a world with meanings, adopting a holistic and systemic approach to the environment. The personal self is connected with the Cosmic self, with the Great Silence, as Native Americans called it. This identification with the Oneness is extremely valuable, because it allows the harmonization of personal laws with the laws of nature and with universal laws. This way, the self is surrounded by a world which he recognizes. In this context, the sadness and the defensiveness disappear. As Thoreau says, "There can be no very black melancholy to him who

[3] Thoreau. David, Henry. 2004 (originally in 1854) , "*Walden, or Life in The Woods"*, The Internet Bookmobile Edition, Text from the Library of America edition: A Week on the Concord and Merrimack Rivers ;Walden, or, Life in the Woods ; The Maine Woods ; Cape Cod, by Henry David Thoreau, Edited by Robert F.Sayre, p. 68-69.

[4] Whitman, Walt. 1961, "*Leaves of Grass*", Ithaca: Cornell University Press, (1860), p. 319.

[5] Thoreau. David, Henry. "*Walden, or Life in the Woods*", p. 100.

lives in the midst of Nature and has his senses still. There was never yet such a storm but it was eolian music to a healthy and innocent ear. Nothing can rightly compel a simple and brave man to a vulgar sadness. While Ienjoy the friendship of the seasons I trust that nothing can make life a burden to me. The gentle rain which waters my beans and keeps mein the house to-day is not drear and melancholy, but good for me too. Though it prevents my hoeing them, it is of far more worth than my hoeing."[6]

The element of solitude repeats itself in almost all of the content of Thoreau's work. Actually, it is not solitude but rather a perfect form of communicating through silence, through listening. Silence is a language. Silence inspires, in the context lived by Thoreau, both a spiritual and a moral order, a connection to the archaic elements of expressing the beauty of nature that have a sacramental value. This reminds me of the words of a native American who was talking about silence, succeeding in summarizing the words of Thoreau. MatoOhanko (Fast Bear) says that:

> "If you listen carefully at night, you will hear the creatures of the darkness. All sacred- the owls, the crickets, the frogs, and you will listen to wonderful songs. Listen with your heart. Never stop listening!"[7]

Nature is, in this context, the real temple of ascension. Nature generates a space that facilitates this type of sublime communication.

3. Simplicity as an environmental virtue

The author criticizes the luxury and the convenience in a vast part of his work, considering that our big houses are hiding small souls and a bunch of vices that we are masking easily. We are, maybe, excellent sophists but weak philosophers, capable of hiding the losses in our lives and unable to recognize our own helplessness, our own failures. The luxury Thoreau talks about can be recognized in the way we choose to dress: expensive clothes that cover a self-sufficient attitude.

The domestication of our experiences and wishes transform the freedom of expression and the will to play into an internal implosion that leads to an unfortunate state of uprooting and loneliness. The culture of expensive houses fails in producing a socio-cultural and moral culture that is generous, a firm structure in its essence. As Thoreau observes in the first chapter, "Economy", "while civilization has been

[6] Thoreau. David, Henry. "*Walden, or Life in the Woods*", p. 98.
[7] "*The Songs of Life –Native American Wisdom*" 2012, Bucharest, Helen Exley Com. Publishing.

improving our houses, it has not equally improved the men who are to inhabit them. It has created palaces, but it was not so easy to create noble men and kings."[8] We are unable to see the sky because of our homes with roofs, small, stifling universes expressing our weakness and fears, spaces in which the possibility of movement and development is limited. The temples, as Thoreau considers, are not necessarily the expression of a high degree of wisdom or a sign of a genius creator. The strong wish to build these masterpieces is a childish ambition. Thoreau asks: "It should not be by their architecture, but why not even by their power of abstract thought, that nations should seek to commemorate themselves?"[9] , considering that "Nations are possessed with an insane ambition to perpetuate the memory of themselves by the amount of hammered stone they leave. What if equal pains were taken to smooth and polish their manners?

One piece of good sense would be more memorable than a monument as high as the moon. I love better to see stones in place."[10] The moral understanding of communion and simplicity is one of the essential elements that consolidate an ethical, sustainable and friendly moral culture. Environmental ethics can be developed by considering the necessity of the existence of a frame for communication between man and nature. The responsibility of being aware of the surroundings, the capacity of interpreting the context is vital, being an underlying condition for understanding the natural world.

Thoreau sees in the mechanization of modern individual the expression of a moral with no devotion, in which the moral agent distances himself from the outer world, expressing a state of rigidity, of lack of compassion and emotional investment. The natural environment is placed on the edge of our interests, an exposed territory, subject to our hedonistic pleasures and ambition. We find these ideas in the philosophical literature of post-modernism, both at Heidegger, Gilles Lipovetsky, Herbert Marcuse or Hannah Arendt. They all observe the increasing distance between the modern man and the original natural world, a seclusion and a dissolution of morality into a mass-culture. The decomposition of the primary speech about the world brings upon an ethical reform: the pre-technological culture is invalidated by a culture of extraction, processing and consuming. In this equation, the phenomenon of art trivialization is constantly increasing, and the nature becomes de-eroticized, transformed into "the concept of nature" or "the image of nature". The sacredness of the environment and the intrinsic value of things become outdated. As Roland Barthes observed, "Nature becomes a discontinuum of solitary

[8] Thoreau. David, Henry. "*Walden, or Life in the Woods*", p. 28.
[9] Thoreau. David, Henry. "*Walden, or Life in the Woods*", p. 44.
[10] *Ibidem,* p.44.

and terrible objects because they have only virtual links. No one chooses for them a privileged meaning or use or service. No one reduces them to mean a mental attitude or an intention, that is to say, in the last analysis, a tenderness..."[11].

The urban, modern man loses his tenderness and capacity for awe and wonder, becoming a misfit social character, whose safety is strictly guarded inside the walls of his proprieties and goods. Wonder and awe are two of the fundamental aesthetic attitudes that are linked to the virtues of a moral human-nature relationship. As Jordan and Kristjánsson said, "Feelings of awe and wonder are an essential component of any virtue addressing the human-nature relationship. Wonder of the natural world is not only associated with feelings of aesthetic appreciation, rejuvenation, fascination or delight, but as described above, involves being part of something larger than the self, a sense of being part of a complex ecosystem. These emotional elements are integral to the motivational aspects of virtues."[12] Or, as Rachel Carson said, "Wonder and humility are wholesome emotions, and they do not exist side by side with a lust for destruction"[13]. For Carson, wonder is a preeminent environmental virtue, one that enriches human's life:

> "It is our misfortune that for most of us that clear-eyed vision, that true instinct for what is beautiful and awe-inspiring, is dimmed and even lost before we reach adulthood … I should ask that … each child in the world be [given] a sense of wonder so indestructible that it would last throughout life, as an unfailing antidote against the boredom and disenchantments of later years, the sterile preoccupation with things that are artificial, and alienation from the sources of our strength."[14]

Thoreau wants to avoid the predictable and the common space of ignorance. The cabin he builds in the woods is the expression of simplicity, a moral virtue which permits the state of feeling good with your own person without consuming too many resources for finding happiness. The wish of feeling the environment with all your senses and of understanding the importance of caring for every natural element opposes to the idea of objectification of the world. The key elements change: from "having" to "being", from using to protecting and being

[11] Roland Barthes, 1963, *Le Degre zero de l'ecriture*, Editions de Seuil, Paris, p.72. The original text is "La Nature y devient un discontinud'objets solitaires et terribles, parcequ'ilsn'ontque des liaisons virtuelles; personne ne choisit pour eux un sensprivilegieou un emploiou un sevice, personne ne les reduitala signification d'un comportement mental ou d'une intention, c'est-à-dire finalement d'une tendresse ...".

[12]Jordan, Karen; Kristján, Kristjánsson.2016, „ *Sustainability, virtue ethics, and the virtue of harmony with nature*", Environmental Education Research.p. 13.

[13] Carson, Rachel, 1999. "*Design for Nature Writing*," in L. Lear (ed.), *Lost Woods: The Discovered Writings of Rachel Carson.* Boston: Beacon, p. 94.

[14]Carson, Rachel, 1956. "*The Sense of Wonder*". New York: Harper & Row, p.42-43.

responsible, a mature and responsible approach. The miracle of merely observing, with a total openness replaces the materialistic pleasure of accumulating goods. This is the Archimedean point of Thoreau's experience, and the whole Universe of engaging into a meaningful life project spins around it. It is all about *being rightly oriented towards nature*, a phrase used by Rosalind Hurst house which involves an

> "…indefinite range of reasons taught for responding, in the broadest sense, to nature, in certain ways. These include, at least, wondering at, looking hard at, finding out more about, rejoicing in, understanding why other people spend their whole lives studying, being anxious to preserve, not dismissing or ignoring or destroying or forgetting or assuming one can always put a price on…everything in the natural world."[15]

The respect for the value of life makes Thoreau more attentive to the dynamics and changes of the natural processes around the lake. The act of observing the external world is a good occasion for the hermeneutics of his own internal dynamic. The attention for order, placing things in their right places and choosing the right moments are all lessons for a school of living, of care, respect, harmony and sensitivity. The personal biorhythm fuses with the ecological and natural rhythms of the environment. To be in harmony with nature represents a holistic thinking which emphasizes the fact that humans are encompassed by nature. The opposite, the vice of being in 'disharmony with nature', is a term used to represent emotional reactions that we often experience in relation to environmental damage like deforestation, or oil spills. The type of personality related to the vice of being in disharmony with nature is an instrumental one, with a non-ecological worldview and thinking, characterized by insensibility, intrusive and unyielding behaviour, neurotic and dominant, with no respect for the integrity of the ecosystems.

4. Harmony in nature. Communicating by listening

Thoreau is free to live his feelings subjectively, to discover himself with no fears or misconceptions. The genuineness of this lucid meeting with his own being is a sincere one, a result of his own choices, of his own will. The point of this observation is that caring for nature starts from the care you show for your own life, the habits in it and the way you value the natural environment. To be in pace

[15] Hursthouse, Rosalind. 2007. "*Environmental Virtue Ethics*." in *Working Virtue: Virtue Ethics and Contemporary Moral Problems,* edited by R. L. Walker and P. J. Ivanhoe, 155–171. Oxford: Clarendon Press, p. 167.

with yourself means stability concerning the universe surrounding you. The interest we have for our own self is an interest we manifest for the whole natural world. There is no such thing as personal devotion without a holistic devotion and care for all living beings, for the systemic structure of life. "Environmental virtues, as achieved by humans, will initially involve concern for human quality of life. But our deeper ethical achievement needs to focus on values as intrinsic achievements in wild nature. These virtues within us need to attend to values without us. Perhaps one starts with a love of nature that is tributary to self-love. Later one discovers that this self-love is quite inclusive, for the health of myriad nonhumans is implicated, entwined with ours. One is called to an active concern and positive engagement with the object of encounter. The other cannot be seen simply as a source of personal transformation. We must make the model at least an ellipse with two foci: human virtue and natural value."[16]

Against the hypocrisy, insensibility and conformism, Thoreau believes that the proper attitude is one of kindness and modesty. Being in touch with nature is a way of passing from the state of hiding and ignorance to the Light, just like Plato's characters from the cave of shadows. The wisdom comes from thinking on your own, without twaddle or lost time, from encouraging a vision of trusting the intuition and senses. The natural environment facilitates, through silence, serenity and beauty, the access to another type of communication. This kind of communication does not require words, but rather feelings and being in the moment totally, here and now.

Similar to Thoreau, one hundred years later, Aldous Huxley pointed out in The Doors of Perception that

> "This given reality is an infinite which passes all understanding and yet admits of being directly and in some sort totally apprehended. It is a transcendence belonging to another order than the human, and yet it may be present to us as a felt immanence, an experienced participation. To be enlightened is to be aware, always, of total reality in its immanent otherness - to be aware of it and yet to remain in a condition to survive as an animal, to think and feel as a human being, to resort whenever expedient to systematic reasoning. Our goal is to discover that we have always been where we ought to be. Unfortunately, we make this task exceedingly difficult for ourselves."[17]

In nature, the elements communicate with one another simply by being. The sublime colours and vibes of a dawn speak for themselves, there is no need for intermediaries, for an articulate dialogue or a lofty vocabulary: a sunset is beautiful and communicates through its beauty. There is no need for words. Huxley again

[16] Rolston III, Holmes. 2005, *„Environmental Virtue Ethics: Half the Truth but Dangerous as a Whole,* p. 69.
[17] Huxley, Aldous.2012, "*The Doors of Perception. Heaven and Hell",* Polirom, Iasi, p. 78.

says: „We can never dispense with language and the other symbol systems; for it is by means of them, and only by their means, that we have raised ourselves above the brutes, to the level of human beings. But we can easily become the victims as well as the beneficiaries of these systems. We must learn how to handle words effectively; but at the same time we must preserve and, if necessary, intensify our ability to look at the world directly and not through that half opaque medium of concepts, which distorts every given fact into the all too familiar likeness of some generic label or explanatory abstraction."[18] Thoreau is not interested in debates, controversy and sophistry. He needs an essential and profound type of understanding the environment, beginning from a state of deliberate observation, with no particular reason or purpose. That is the right state to initiate a connection with the forest, birds, the ground. In the chapter "Where I lived, and what I lived for", Thoreau said that "The morning wind forever blows, the poem of creation is uninterrupted; but few are the ears that hear it."[19] Laying on the ground, or sitting in the door's threshold, watching the movement of branches, listening carefully to the dance of the falling leaves- Thoreau is present in the moment, the time is enjoyed at it's real intensity.

The philosopher wants to be richer by experience, not to validate himself through some theories or concepts. The experience validates by its present, not through some meta-analysis. While the man who is searching for savings loses his condition of being part of the natural environment, Thoreau finds himself in the depth of his feelings and in the solitude of the woods, to recover the lost natural poetry of understanding the Unity of elements. While everybody wishes for a higher living standard, Thoreau chooses the quality of life. The promise of the first is success, but the quality of life is to let yourself be absorbed by the moment, to live freely in your own way. In an era of prosperity and labour, Thoreau comes with a moral alternative: enjoying the things you have, without making efforts to hold what you can't afford. Human flourishing is, in this case, the expression of a good relationship with your desires and wills, openness to your feelings and personal balance, with an accent to the virtues of simplicity and courage.

5. Labour as a physical virtue

For Thoreau, labour is a means of self-disclosure, a way of testing some skills and learning new ones. This aspect is extremely important because in the process of problem solving that can occur, the capacity to know how to use your body and mind is vital. It is clear that, from this point of view, the experiential model

[18] Huxley, Aldous. "*The Doors of Perception. Heaven and Hell*", p. 74.
[19] Thoreau. David, Henry. "*Walden, or Life in the Woods*", p. 64.

promoted by Thoreau is a generous one, full of examples. From constructing the cabin with his own hands, manufacturing the furniture to landscaping for being cultivate, planting the seeds and coordinating all the processes to harvest the vegetables and storage them (peas, potatoes, kidney beans, turnips and corn)- Thoreau is ready to invest his energy, time and creativity for developing the micro-universe he is living in.

Therefore, work is a physical virtue, together with health, vigour and chastity. By work, Thoreau creates an alchemy of ideas into facts, and the results are remarkable, succeeding in producing enough to feed him without lacking anything, and even to trade with other cottagers. He does not feel like a slave of his own needs: on the contrary, work helps him discover the potential of the ground, water, learn about natural rhythms, laws, cycles, developmental stages and ripening. The work is grounding him, making him feel that he deserves the results, that he is entitled to have what he invested in, an idea that is similar to the one of natural state, proposed by John Locke. When he works the soil and touches the ground, Thoreau heals himself, having the sense of connection to the source all the things came from. The outdoors is not dangerous, dirty and inaccessible; on contrary, it is a way of revealing the beauty of the natural world.

The primitiveness and civilization are found, together, in the work of the American transcendentalist. The ecological and moral consciousness, linked with the respect and care for the world we are living in, are at the core of Thoreau's experiences. The virtue of simplicity is, again, prominent. Life has to be simplified to leave enough space for rest, easy lectures, magical vibes. The things that take too much time are taking away lifetime. The wasted time is not coming back. That's why Thoreau decided to attract only the things that are worth living for: the silence of the mind, work, the freedom of producing new ideas, the comfortable feeling of being the master of your own destiny and the mental elasticity of letting yourself go with the flow, just like a modern Heraclitus. The two states do not exclude each other, but they represent the yin and yang of creation.

> "Simplicity, simplicity, simplicity! I say, let your affairs be as two or three, and not a hundred or a thousand; instead of a million count half a dozen, and keep your accounts on your thumb nail."[20]

The simplification of life by making the life easier comes with a revalorization of the human-natural environment relationship, because it requires a process of rethinking the will to consume the resources, together with the real needs of the

[20] Thoreau. David, Henry. "*Walden, or Life in the Woods*", p. 69.

individual. Less things necessary to be happy, less natural resources needed for satisfying the needs. As he said, "When I think of the benefactors of the race, whom we have apotheosized as messengers from heaven, bearers of divine gifts to man, I do not see in my mind any retinue at their heels, any car-load of fashionable furniture."[21]

6. Food for body, mind and spirit

The food for the soul needs to be abundant, and the food for the body is to be simplified, adapted to the needs. To eat and to feed are two different things. For Thoreau, the vegetables produced by him, the cakes baked on a shingle, salt pork, fish, together with wild and juicy fruits, the pine buds tea, or the sweet honey represents food sources that he used during his stay in the forest. Thoreau thinks that the hunting and meat consumption are attributes of human instincts, a carnal and primitive need of killing. But for a man willing to have a spiritual life, killing the animals and the greed are barriers for a moral growth and strength. As Thoreau says, "I believe that every man who has ever been earnest to preserve his higher or poetic faculties in the best condition has been particularly inclined to abstain from animal food, and from much food of any kind"[22], claiming that "I have no doubt that it is a part of the destiny of the human race, in its gradual improvement, to leave off eating animals, as surely as the savage tribes have left off eating each other when they came in contact with the more civilized."[23]

Primum non nocere, to quote a Latin saying. First of all, do not harm. Try to do all the good you're capable of. This is the source of kindness, and to kill is a vice of a necrophilous personality, that is happy only through total possession of another. Admiring without possessing, eating without killing, being without hurting- these are the main principles of a moral consciousness, and Thoureau tries to respect their essence. Freedom is not synonymous with indulging in physical desires, but rather, it means to assume a role in guiding your own life and to care about others. Freedom is linked with the responsibility of the amount of things we consume, hunt, the way we use goods. Oppositely, a necrophilous personality has a desire to control and dominate. In Erich Fromm's words,

[21] Idem, p. 29.
[22] Ibidem, p. 160.
[23] Thoreau. David, Henry. "*Walden, or Life in the Woods*", p. 161.

> "while life is characterized by growth in a structured, functional manner, the necrophilous person loves all that does not grow, all that is mechanical. The necrophilous person is driven by the desire to transform the organic into the inorganic, to approach life mechanically, as if all living persons were things. Memory, rather than experience; having, rather than being, is what counts. The necrophilous person can relate to an object, a flower or a person, only if he possesses it; hence a threat to his possession is a threat to himself; if he loses possession he loses contact with the world. … He loves control, and in the act of controlling he kills life."[24]

Creating a way of life in which the individual has a purpose in possessing things is, in Thoreau's view, a waste of time and vital energy. Man should care about his soul, about how much good he can do and how much kindness he is able to share, about his honesty. The real challenge for the human mind is to govern the vices and to cultivate patience, to master the art of listening, to search for an existence full of potential, beauty, delight and sensitivity. This attitude allows the individual to open to a profound, spiritual and holistic approach to natural environments, a space in which the material things have their own spiritual and moral reality and meaning. Thus, the human being does not lie, cheat, there is no desire for hiding oneself; this is an exercise of honesty and integrity. This is, maybe, a necessary condition for living life in a radical amazement, a fully spiritual journey in which the natural environment becomes a space of fascination and a return to the times of pure amazement from childhood. William Blake, in "Ode: Intimations of Immortality from Recollections of Early Childhood" saw this idea of wonder this way: "There was a time when meadow, grove and stream, / The Earth, and every common sight, / To me did seem/ Apparelled in celestial night/ The glory and the freshness of a dream."

To escape from the tyranny of immediate interests and to find yourself in a free nature- this is one of the moral conditions of Thoreau's ethical experience. He express this idea very gently, claiming: "Let everyone mind his own business, and endeavour to be what he was made. Why should we be in such desperate haste to succeed, and in such desperate enterprises? If a man does not keep pace with his companions, perhaps it is because he hears a different drummer. Let him step to the music which he hears, however measured or far away. It is not important that he should mature as soon as an apple-tree or an oak."[25]

Entering in a space of significations, away from the tiring cadence of the city, away from the aspirations of an urban society, man begins to care about the surroundings, to contemplate, to understand and to protect the unity of the natural order and its manifestations.

[24] Fromm, Erich. 1966, "*The Heart of Man. Its genius for good and evil*" (New York), p. 41.
[25] Thoreau. David, Henry. "*Walden, or Life in the Woods*", p. 242.

7. The importance of Walden for the field of environmental (virtue) ethics. Conclusions

Thoreau is, together with John Muir, Rachel Carson, Arne Naess, Aldo Leopold or Peter Singer, an important agent of the awareness movement of nature's role in our lives. Be it about sustainability, human flourishing or about the need of civic involvement in saving nature, these activists accentuate the need of rethinking the human-nature relationship on a moral base, taking into consideration the intrinsic value of natural elements (to extend the moral consideration to the nonhuman world). What is to live a good life in nature? What values can we extend from human to human relationship, to the field of environmental ethics? The intrusive attitude, materialistic, apathy, human chauvinism, the instrumentalist approach, anthropocentric attitude of domination can be countered by a moral reflection. The type of analysis that is specific to practical philosophy can be helpful in identifying the roots of these vices, with a positive impact on the construction of an ethical approach combining self-care, care for moral patients and responsibility for a firm personal moral body, one that is able to conduct and to correct environmental actions and policies.

What is truly valuable for Thoreau? Surely, health, integrity or flourishing of the biotic community, the absence of physical constraints, gratitude and love for natural environment, human excellence and flourishing in contact with nature. Nature is the space for emotional, sensorial, moral and social development, a space available for introspection. For a man with a spiritual conformation, the sacredness of the surroundings is a certainty, together with a sense of wonder, personal balance, harmony and stability. In Thoreau's view, living a good life means freedom of enjoying and understanding things without hurting others, health and awareness. There is a deep meaning in Thoreau's adventure: the one of self-achievement in solitude, the voluntary simplicity of living and being connected with the rhythms of nature, the pleasure of breathing the fresh air, the temperance of discovering yourself in a new environment, away from the urbanized existence, integrity seen as the capacity and courage of thinking on your own, which leads to an uncluttered mind on a daily basis. A limited and responsible use of external goods is an opportunity to focus on the valuable aspects of his life.

As Thoreau claims,

> "Most of the luxuries, and many of the so-called comforts of life, are not only not indispensable, but positive hindrances to the elevation of mankind. … To be a philosopher is not merely to have subtle thoughts, nor even to found a school, but so to love wisdom as to live according to its dictates, a life of simplicity, independence, magnanimity, and trust."[26]

[26] Thoreau. David, Henry. "*Walden, or Life in the Woods*", p. 14.

The non-anthropocentric approach is an ethical need and an intellectual task, which requires a proper intellectual framework: respect for non-human world, cultivating gratitude and a continuous effort for preserving life in all its manifestations. There is a power in Thoreau's experience: the power of detachment from worldly concerns to embrace a diverse life filled with challenge, novelty and multiple changes. This is a mature understanding of life, with a deep spiritual and emotional intimacy, with the purpose of being interested in everything. Thoreau's ethical experience is a mixture of bravery, fairness, vitality, beauty and respect. For the field of environmental virtue ethics, this is a reliable structure for what is to have a flourishing life, eudaimonia.

This lifestyle is helpful in designing a moral profile of a self-reliant agent, with the sense of belonging to a dynamic world. Apart from principles and norms, the value of Thoreau's experience is given by the lucid decision of living a solid life project, the configuration of methods and actions that support the life project, and the testing of values in different contexts, with an honest and sincere approximation of their epistemic validity.

BIBLIOGRAPHY

Carson, Rachel, 1999. "*Design for Nature Writing*," in L. Lear (ed.), Lost Woods: The Discovered Writings of Rachel Carson. Boston: Beacon.

Carson, Rachel, 1956. "*The Sense of Wonder*". New York: Harper & Row.

Fromm, Erich. 1966, "*The Heart of Man. Its genius for good and evil*" (New York).

Hursthouse, Rosalind. 2007. "*Environmental Virtue Ethics*." in *Working Virtue: Virtue Ethics and Contemporary Moral Problems*, edited by R. L. Walker and P. J. Ivanhoe, 155–171. Oxford: Clarendon Press.

Huxley, Aldous. 2012, "*The Doors of Perception. Heaven and Hell*", Polirom, Iasi.

Jordan, Karen; Kristján, Kristjánsson. 2016, *„ Sustainability, virtue ethics, and the virtue of harmony with nature*", Environmental Education Research.

Rogers. Carl. 1961, "*On becoming a person. A Therapist's View of Psychotherapy*", Houghton Mifflin Company, Boston, USA.

Rolston III, Holmes. 2005, „*Environmental Virtue Ethics: Half the Truth but Dangerous as a Whole*" in Ronald Sandier, Philip Cafaro, (ed.). *Environmental Virtue Ethics.* (Lanham. MD: Rowman and Littlefield Publishers).

Roland Barthes, 1963, *Le Degre zero de l'ecriture*, Editions de Seuil, Paris.

"The Songs of Life –Native American Wisdom" 2012, Bucharest, Helen Exley Com. Publishing.

Thoreau. David, Henry. 2004 (originally in 1854), "*Walden, or Life in The Woods*", The Internet Bookmobile Edition, Text from the Library of America edition: *A Week on the Concord and Merrimack Rivers; Walden, or, Life in the Woods; The Maine Woods; Cape Cod*, by Henry David Thoreau, Edited by Robert F. Sayre.

Whitman, Walt. 1961, "*Leaves of Grass*", Ithaca: Cornell University Press, (1860).

STUDIA UBB. PHILOSOPHIA, Vol. 62 (2017), 1, pp. 173-181
(RECOMMENDED CITATION)

BOOK REVIEW

Alexandra Roux*, L'ontologie de Malebranche*, Paris: Editions Hermann, 2015

Le livre est une reconsidération radicale de la pensée de l'être de Nicolas Malebranche en partant d'intuitions du dernier Schelling exposées dans sa reconstruction de l'histoire de la philosophie occidentale.

Alexandra Roux met en scène un théâtre ontologique : les principaux personnages qui échangent des répliques sur la planche des idées sont le père de l'Oratoire, le professeur de philosophie de Berlin, déjà nommés, et saint Thomas d'Aquin.

La recherche ne prend ni une voie historique, malgré la confrontation des textes de l'Oratorien avec les conceptions de quelques illustres prédécesseurs, ni le chemin de la transposition du discours théologique classique dans un autre langage, celui de psychanalyse lacanienne, selon l'exemple de Alain Badiou pour Malebranche[1] et de Slavoj Žižek pour Schelling[2]. L'ambition et la réalisation de l'ouvrage est de maintenir le discours au niveau d'un débat ontologique. Les deux parties de l'ouvrage rend compte des deux questions ultimes de la métaphysique : l'être et la création.

Ce livre est le couronnement des intérêts de l'auteure pour Malebranche[3] et pour l'idéalisme allemand. C'est en même temps le premier panneau d'un diptyque philosophique qui vient d'être complété par la récente apparition du livre: *Le cercle de l'idée. Malebranche devant Schelling*[4].

La philosophie moderne et la religion philosophique

Ce grand commentaire part des observations de Schelling sur Descartes et Malebranche dans son texte *Exposé de la philosophie rationnelle pure*, datant des années 1847-1852, publié par les héritiers du philosophe dans le volume posthume *Introduction à la Philosophie de la mythologie.* Jusqu'ici l'œuvre de Malebranche avait intéressé Friedrich Schelling pour sa gnoséologie, la thèse de la « vision en Dieu » lui inspirant une parenté plus étroite avec le « hyper-idéalisme » de George Berkeley qu'avec les règles cartésiennes de la direction de l'esprit.

[1] Alain Badiou, *Le Séminaire. Malebranche. L'être 2 – figure théologique*, Fayard, 2013.

[2] Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, Verso, London, 1996 et Slavoj Žižek / F. W. J. Schelling, *The Abyss of Freedom / Ages of The World*, University of Michigan Press, 1997.

[3] Nous mentionnons notamment son commentaire Alexandra Roux, *De l'imagination. De la Recherche de la vérité, livre II, parties II et III*, Ellipses, 2006 et la réédition et la présentation du livre de Léon Ollé-Laprune, *La philosophie de Malebranche,* L'Harmattan, Paris, 2009.

[4] Alexandra Roux, *Le cercle de l'idée. Malebranche devant Schelling*, Honoré Champion, 2017.

Dans ce texte prophétique, écrit dans la perspective de l'advenue d'une religion philosophique qui rendra intelligibles toutes les religions, accomplira le christianisme et produira une science purement rationnelle et autonome, Malebranche représente un tournant dans la métaphysique moderne. Dans la lecture du philosophe allemand, la philosophie moderne est l'effet d'un renouveau du christianisme devant son recul vers le paganisme dû tant au Moyen-âge (clergé puissant, cérémonies, culte des anges, pénitences, sacrifices) qu'à la Renaissance, (abandon de la tradition ecclésiastique au profit des représentations humaines des sujets chrétiens, amour de l'Antiquité, déification des figures du Pape et de la Vierge). Schelling saisit un mouvement spirituel qui va de la Reforme jusqu'à Descartes et ses successeurs les plus importants, Malebranche et Spinoza.

Premièrement, la Reforme et ses précurseurs reviennent vers le christianisme originaire, opprimé politiquement, mais libre dans l'exercice de la pensée. La nouvelle liberté acquise par rapport à la contrainte sociale et confessionnelle de l'Eglise et par rapport à la Révélation n'est que le début de l'émancipation humaine. Elle reste une conquête dans le domaine abstrait de la conscience pure. La conscience libérée s'approprie l'espace de la connaissance naturelle, le divin restant un objet extérieur. Cette science s'est développée tout d'abord dans le cadre de la scolastique comme théologie naturelle.

Mais, suite aux changements introduits par Luther et ses suivants, la nouvelle science s'en prend à l'Eglise et conteste le contenu révélé de la religion. Si l'essor du religieux se brise pour dégénérer dans une nouvelle soumission à la Révélation, la tâche de la Réforme est endossée par la raison scientifique indépendante. Celle-ci ne peut pas s'arrêter au simple perfectionnement des sciences particulières, même si les mathématiques jouent un rôle fondamental, car elles ne sont pas génératrices d'un savoir pur et absolu.

C'est Descartes qui a formulé pour la première fois l'exigence d'une science faisant abstraction de toute prémisse. Mais sa méthode soulève le mécontentement de Schelling. Le doute suppose déjà quelque chose, l'objet du doute doit exister d'une certaine façon. C'est que l'auteur des *Méditations métaphysiques* obtient par cette voie n'est pas une certitude absolue, mais le simple constat que le « je » existe lui-aussi d'une certain façon. Parce que le philosophe français ne se fie ni au raisonnement, ni à l'expérience, la certitude signifie pour lui une manière d'exister dans la pensée pure. Ainsi, Dieu existe, car il est pensé comme absolument parfait, sa perfection comprenant l'existence. Il perd ainsi de vu un concept riche, comme celui de « l'être absolument parfait », dont il ne s'intéresse que pour en déduire l'existence. Il n'explique pas comment il est possible qu'un être qui comprend toute la réalité et la perfection crée ce tissu des négations et des limitations qui est le monde.

La philosophie cartésienne, loin de trouver une connaissance rationnelle, s'effondre dans une croyance : le culte inavoué d'un Dieu qui aime la vérité, car parfait, et qui ne peut pas nous tromper. Si les *Méditations* occultent cette rechute dans la superstition, dans la physique, qui postule la création de la matière divisée en morceaux égales et non ronds pour bien remplir l'espace, elle est évidente.

Les manquements aux devoirs du métaphysicien sont encore plus surprenants chez Malebranche, ajoute Schelling. Ce cartésien a pensé Dieu comme « avoir tout ce qui est possible » et émis l'idée, qualifiée d'*audacieuse* par le représentant de l'idéalisme allemand, que la matière aussi participe à la perfection. C'est ce point de la reconstruction de l'histoire de la philosophie guidée par l'idée de la religion philosophique future qui est choisi par Alexandra Roux comme premier pas de son

commentaire. Elle soulignera l'étendue de la vision historique de Schelling pour qui Malebranche aurait fait « un grand pas en avant » par rapport à Descartes, malgré quelques séquelles terminologiques scolastiques :

> « Malebranche a cependant fait un remarquables pas en avant (*ein wichtiger Schritt*), bien qu'il ne s'aperçoive pas de ce fait d'importance. Car lorsqu'il déclare, sur les traces de son prédécesseur, que Dieu comprend tout ce qui est perfection dans les choses, il s'interrompt pour dire : il est dans un mot l'Être (*er ist mit einem Wort das Seyende*) (*il est en un mot l'Être*). On doit à l'équité d'admettre qu'il n'entend pas « l'Être » au sens générique bien qu'il ait l'imprudence de dire aussi que Dieu est généralité, l'être en général (une fois au moins l'être universel), expression qui lui a été suggérée vraisemblablement par l'*Ens* des scholastiques (…). Mais le même Malebranche dit aussi : Dieu n'est pas tel ou tel être, il est de loin plutôt tout étant (*alles Seyende*), il est plutôt *tout être, omne ens ou omnia entia* dans la traduction latine à laquelle il consent lui-même. (…) » [5].

L'être est celui qui est

Le saut historique accompli par Malebranche est d'autant plus important, ajoute la commentatrice, car la compréhension schellingienne du concept cartésien de Dieu est influencée par une lecture malebranchiste des *Méditations métaphysiques*. Il n'y pas de trace sous la plume de Descartes de ce Dieu qui renfermerait « en soi tout ce qu'il y a de perfection et de réalité dans les autres êtres ». Par contre, souligne Alexandra Roux, cette description est présente dans un dialogue de Malebranche, l'*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*.

Dans la direction suggérée par Schelling, elle affirme que le tournant ontologique accompli par Malebranche est d'avoir épuré le nom de Dieu de tous les adjectifs et les attributs nécessaires dans le système de Descartes pour dégager le concept véritable de l'Être. Pour cela, il s'est emparé du texte de l'Exode, « Dieu est celui qui est », réinterprété dans le cadre d'une philosophie cartésienne comme : la substance qui renferme tous les êtres sans être un d'entre eux.

Plus détaillée par les occurrences de l'œuvre malebranchiste, « être celui qui est » signifie : (1) renfermer dans son essence la perfection et la réalité de tous les êtres ; (2) ne pas contenir aucune limitation ou négation ; (3) nommer l'unicité divine, étrangère à toute anthropomorphisme[6]. Ce Dieu-Substance de Malebranche est opposé au Dieu-Acte conçu par Thomas d'Aquin.

Pour Malebranche, Dieu est en premier lieu essence des essences et idée des idées. Et les idées sont chez lui éternelles, incréées, divines. Ce qui l'oppose à Descartes et aux cartésiens plus orthodoxes comme Arnauld, pour lesquels l'idée reste une modification de l'âme humaine. Comme idée-limite ou infini dans tous les sens, Dieu n'est pas un archétype, comme les autres idées, qui sont participables par nos représentations des choses. Il est une présence universelle immédiate qui éclaire notre âme. Dans cette philosophie l'argument ontologique devient le récit d'un éveillement : le cogito est remplacé par l'Être qui agît sur l'esprit et se reconnaît soi-même à travers l'âme humaine.

Ce tournant ontologique de la philosophie moderne est apprécié par Schelling, mais il ajoute que cette tendance serait sapée chez Malebranche par son vocabulaire scholastique

[5] Alexandra Roux, *L'ontologie de Malebranche,* Hermann Editeurs, Paris, 2015, p. 11.

[6] *Ibid.*, p. 32.

qui le fait considérer l'Être de manière générique. Mais ce reproche, souligne Alexandra Roux, n'est qu'un topos antimédiéval de l'historiographie du 19e siècle. La grande lignée philosophique des docteurs du Moyen-âge reste fidèle à Aristote qui avait argumenté dans sa *Métaphysique* que l'Être ne peut pas entrer dans un genre ou être soi-même un genre.

Suivant l'interprétation classique de Pierre Aubenque, Alexandra Roux synthétise la position du Stagirite: il y a une multiplicité des genres qu'aucun genre supérieur ne peut unifier ; il n'existe que les catégories, des genres fondamentaux, qui sont les significations partielles de l'Être, des manières d'attribuer au sujet une substance, une quantité, une qualité, une relation, etc.

Mais à travers les lectures de Porphyre et de Boèce, Jean Scot Erigène arrive à considérer la substance (*ousia*) comme un genre suprême unique, traduit par *essentia.* Elle s'oppose à la *substantia*, l'individualité et, sans entrer en aucun genre, se définit comme *genus generalissimus*. Malgré la fidélité aristotélicienne de la pensée de saint Thomas, certains de ses lointains disciples, comme Placidus Rentz, auteur du 18e siècle, définiront *ens in genere* comme aptitude à exister, définition nominaliste récusée par Schelling. Mais l'auteur de la *Somme théologique* a toujours insisté sur la plurivocité de l'être contre l'univocité des genres. Suivant les commentaires de John F. Wippel, il y a deux étapes dans notre accès à l'être : (1) l'étape prémétaphysique : on attribue l'existence à tout ce qu'on désire et qu'on juge ; (2) l'étape métaphysique : l'intellect s'élève à la pensée de l'être en tant qu'être, *ens in quantum ens* ou *ens in commune*, c'est-à-dire à la compréhension du fait que l'être ne se restreint pas aux objets sensibles.

La seconde étape est la formulation d'un jugement négatif, alors que dans une première phase notre jugement avait été positif. Les deux maîtres de la pensée catholique, Thomas et Malebranche, se rejoignent dans l'idée que l'être est le premier objet de l'intellect et par conséquent l'être est l'universel qui contient tous les autres formes qui attirent notre attention. Il est l'objet le plus compréhensif du point de vue de la connaissance divine, mais aussi le plus confus à cause de l'étroitesse de notre esprit. Leurs positions se séparent sur le problème de l'accès à l'être.

Dans le cas du docteur angélique, la fonction de l'être est purement transcendante et transcendantale : l'être reste purement implicite dans nos jugements, mais il rend possibles tous nos autres propositions. Au contraire, pour Malebranche, l'être est une présence. Celle-ci peut être thématisée quand l'esprit est libéré de toute autre préoccupation particulière.

Cette ascension de ne se fait pas par une abstraction à partir du sensible, car l'intellect de l'Oratorien ne saisit que des idées. Il n'y a pas dans la pensée malebranchiste de séparation ou de détachement du monde sensible, comme chez Thomas, mais plutôt une concentration sur une idéalité, celle de l'étendue pure et intelligible.

La Création médiate

La critique schellingienne du « scolasticisme » de Malebranche n'est pas une simple remarque terminologique. Alexandra Roux va plus loin dans l'analyse pour reconstruire la théologie de deux auteurs. De fait, la remarque de Schelling vise une incapacité de la philosophie de Malebranche de penser Dieu au-delà de l'être, dans sa Singularité. A la différence de Descartes, il aurait entrevu cette distinction lorsqu'il sépare entre la substance divine absolue et la substance divine relative aux créatures. Il a particulièrement insisté sur ce distinguo dans ses accusations contre Spinoza. Pour Schelling, Spinoza lui-même aurait eu l'intuition de cette différence, comme le prouve l'usage des deux noms différents - « Dieu » et

« substance infinie » - pour tomber immédiatement après dans la confusion entre les êtres et les choses, introduisant mécaniquement les premiers dans la nature. Toutefois, les affinités du philosophe allemand avec Malebranche sont plus importantes que son dialogue avec Spinoza. Malebranche parle d'un Dieu pour les créatures, qui porte le nom de l'Être, et d'un Dieu pour soi. Seul, le premier peut être conçu dans cette vie terrestre.

A partir d'une suggestion du texte du philosophe allemand sur la distinction entre l'essence de Dieu par rapport à soi et l'essence de Dieu par rapport aux créatures, le commentaire développe une nouvelle comparaison entre le saint dominicain et le père de l'Oratoire, les deux penseurs reconnaissant cette scission de la nature divine. Pour eux, c'est l'essence par rapport aux créatures qui contient éminemment et parfaitement toutes leurs perfections. Ils soulignent tous les deux que les attributs divins ne se nient pas réciproquement et que, d'une manière incompréhensible pour l'homme, ils sont réunis dans la simplicité de Dieu. Dans cette instance, Malebranche prend ses distances avec le grand scholastique. Cette simplicité ne dépasse pas l'être comme pour le docteur angélique, mais c'est l'être lui-même qui est simple :

> « Toutefois, nos deux auteurs parlent d'une chose différente quand ils font ressortir l'insigne simplicité de la substance divine : ce massif sur lequel butte notre intelligence, du moins en cette vie, est pour Thomas d'Aquin au-delà de l'étant (*ens*) alors que pour Malebranche il est l'étant lui-même (*Ens*) ; ce qui nous déconcerte et passe notre intellect est sans doute pour les deux aussi absolument riche qu'absolument simple, mais pour Thomas d'Aquin il est plein comme essence identique à son acte alors que pour Malebranche il est plein comme l'Essence contenant les essences sans aucune division. »[7]

Par des mécanismes logiques différents, celui de l'acte et de la potence chez saint Thomas, celui de l'essence et de ses espèces, chez Malebranche, les deux auteurs suivent un même but : introduire un écart entre Dieu et le monde. Le problème est d'actualité pour Malebranche, sollicité souvent à prendre ses distances avec le spinozisme.

Malebranche reproche principalement à Spinoza l'identité entre l'étendue intelligible et le monde visible. Le monde de Malebranche n'est pas la participation d'une idée divine à la réalité, mais la manifestation d'un attribut divin, l'immensité.

Derrière les explications parfois enflammées de Malebranche contre « le misérable Spinoza » se trouve la thèse de l'éternité du monde ou, dans une lecture plus tardive, de la nécessité de produire le monde. Or, le Dieu de Malebranche ne connaît pas de telles obligations, étant suffisant à lui-même. Si Schelling évoque la critique malebranchiste de l'*Ethique,* montre Alexandra Roux, leurs commentaires prennent des voies parallèles : pour le philosophe français l'athéisme spinoziste consiste dans la réduction de l'univers à des choses matérielles, alors que pour le philosophe allemand l'athéisme de Spinoza signifie premièrement la compréhension de Dieu comme l'Être et rien de plus.

Le dernier pas de l'analyse d'Alexandra Roux, les chapitres intitulés *Une distinction « stérile »* et *La création inexpliquée ?,* porte sur l'observation de Schelling que Malebranche n'aurait pas su tirer toutes les conséquences de la distinction opérée entre Dieu comme singularité et Dieu comme être universel. Le commentaire met en évidence les ontologies, en dernière instance, irréconciliables des deux auteurs.

Dans un premier temps, il éclaircit la question de l'Un divin comprenant la pluralité des idées dans la pensée de l'Oratorien. Il y a deux

[7] *Ibid.*, p. 172.

directions de la théologie philosophique malebranchiste. Premièrement, il développe une intuition de la divinité qui s'offre elle-même par son Verbe. Deuxièmement, l'auteur de la *Recherche de la Vérité* insiste sur le fait que l'essence divine nous reste inaccessible et que nous ne pouvons pas comprendre dans cette vie comment Dieu est à la fois un et toutes les choses.

Chez Malebranche, nous avons la synthèse philosophique originelle entre un Dieu impénétrable dans son essence et sa présence naturelle dans notre esprit. Réinterprétant Malebranche au-delà des restrictions imposées par le philosophe français lui-même, Desmond Connell avait défini cette position comme un « angélisme épistémologique »[8], car, par son accès aux archétypes, aux idées des choses et le refus d'une expérience empirique directe, ce cartésien aurait redonné vie à la théorie de la vision des essences attribuée par certains scholastiques aux anges.

Dans une présentation polémique de son interprétation, le présent ouvrage réfute cette reconstitution séduisante des sources historiques de la pensée malebranchienne. Si nous avons un accès immédiat à l'être universel, et si nous voyons dans Dieu les idées des choses, la connaissance de l'essence divine elle-même nous reste défendue. Elle dépasse l'intuition de l'être universel et l'articulation entre l'essence divine et l'existence divine n'est pas comparable avec l'agencement de l'essence et de l'existence dans le cas des créatures.

En outre, si nous voyons les idées des choses dans l'étendue intelligible, nous ne pouvons pas déduire que nous comprenons l'archétype de l'étendue, l'attribut divin de l'immensité. La thèse principale de Connell, celle d'une vision en Dieu comprise dans la théorie de la vision en Dieu, est, selon les arguments d'Alexandra Roux, une lecture infidèle de la gnoséologie du père Malebranche.

Les compagnons du Créateur

Un des concepts fondamentaux de l'ontologie malebranchiste reste sans véritable explication, dit Schelling dans sa critique. Il s'agit de la « participation » et la commentatrice donne raison à Schelling : ce terme repris de la théologie de Thomas d'Aquin ne jouit pas d'une élaboration très exacte sous la plume de Malebranche. Pour le docteur angélique, les créatures participent à la divinité empruntant imparfaitement son acte. Elles participent à l'être divin et non à l'essence divine. Mais la participation devient essentialiste chez Malebranche. Les créatures doivent leur existence à Dieu sans reprendre partiellement et fautivement l'Acte pur premier. Ni les objets matériels, ni les esprits créés, hommes ou anges, ne possèdent aucun pouvoir indépendant, comme l'affirme catégoriquement Malebranche :

> « … Dieu ne communique sa puissance aux créatures, et ne les unit entre elles, que parce qu'il établit leurs modalités, causes occasionnelles des effets qu'il produit lui-même ; causes occasionnelles, dis-je, qui déterminent l'efficace de ses volontés, en conséquences des lois générales qu'il se prescrites, pour faire porter à sa conduite le caractère de ses attributs, et répandre dans son ouvrage l'uniformité d'action nécessaire, pour en lier ensemble toutes les parties qui le composent, et pour le tirer de la confusion et de l'irrégularité d'une espèce de chaos, où les esprits ne pourraient jamais rien comprendre. »[9]

[8] Desmond Connell, *The Vision in God. Malebranche's Scholastic Sources*, Humanities Press, New York, 1967.

[9] Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VII, X, Pléiades, p. 789.

Dans la théologie rationnelle de l'Oratorien, ajoute Alexandra Roux, les créatures ne participent pas au Père, le créateur des existants, mais au Fils, qui est chez Malebranche le Verbe ou la Sagesse. Par cette participation sanctifiante, l'homme reçoit non seulement la grâce, mais la capacité de consulter cette Sagesse qui contient les essences des autres créatures. Donc, « participer » signifie imiter les idées. Et la substance divine participée est la substance représentative de toutes les créatures, Dieu selon l'idée qu'il se fait de ses œuvres, l'être universel, mais non le Créateur. Mais pour Schelling cette explication de la participation ne rend pas encore compte de l'efficience de l'acte créatif.

Les explications de Malebranche sont suffisantes seulement dans le cadre de son système, considère Alexandra Roux s'appuyant sur quelques fragments anti-spinozistes de l'*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* ou des *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* où il précise que « participer » ne signifie pas « faire partie ». Aux mêmes endroits, Malebranche affirme que Dieu se laisse participer en communiquant quelque chose aux créatures. C'est le cas d'une de ses perfections, l'immensité, qui participe à l'étendue intelligible qui représente les corps. Mais, continue la commentatrice, ces arguments ne sont pas satisfaisantes dans la théologie esquissée par l'idéaliste allemand. Pour lui, les perfections divines sont des principes mis en acte par Dieu pour établir le monde existant. Chez Malebranche, il n'y a rien de semblable parce que la puissance divine nous reste obscure, car l'homme a accès à la Sagesse, au Verbe, mais il n'est pas capable de refaire intellectuellement l'acte de la création, le passage de la connaissance à l'existence.

Le rapport de Dieu à son Verbe est différemment conçu par les deux auteurs. Chez le philosophe français, Dieu comprend tous les possibles par son Verbe. Par lui, Dieu connait ses œuvres possibles, mais il se connaît également soi-même y compris en dehors de la création. Le Dieu de Malebranche crée le Verbe de sa propre substance pour pouvoir réfléchir sur soi-même. L'acte divin de la connaissance de soi engendre le Verbe. Donc, le Verbe se définit comme auto-perception de la substance divine enfermée en soi et ouverte vers ses possibles ouvrages. En tant qu'ouverture vers ses créations possibles, il est incarné par son Fils.

Les distances de Schelling vis-à-vis de la théorie de la création chez l'auteur du *Traité de la nature et de la grâce* viennent d'une autre conception sur la connaissance divine de ses ouvrages possibles. Ces idées doivent être indépendantes de la volonté et du pouvoir de Dieu, dérivant d'une possibilité originelle des choses, étrangère à l'essence et à la volonté divines. Le philosophe allemand trouvera cette source indépendante de la vérité du côté de la Raison : une instance universelle, contrairement à l'intellect et la volonté qui même dans le cas de Dieu renvoient à un sujet individuel. Pour Malebranche, la Raison est le Verbe ou la Sagesse, appartenant en premier lieu au Fils, mais aussi, par le lien indestructible des personnes divines, au Père et au Saint Esprit. Pour Schelling, elle ne peut pas être incorporée par le Fils.

La Création est l'acte de poser librement un monde où le Créateur ne s'inscrit pas. Le grand problème schellingien est l'explication de cette causalité libre. Si le monde n'est pas une simple conséquence de la nature de Dieu, il doit exister un troisième terme entre le Père et l'action créatrice, quelque chose entre le Dieu éternel et le monde créé, entre l'originaire et ce qui est posé. L'action créatrice ne peut pas partir du Dieu comme Passé, l'Essence originaire, théorisé dans son ouvrage inachevé *Die Weltalter* (*Les Âges du Temps)*. Il y a une préhistoire ontologique, à l'intérieur de la divinité, où se manifeste Sophia, la Sagesse, qui,

contrairement à la théorie malebranchiste, n'est pas le Verbe créateur.

Dans la pensée de Schelling, elle n'est pas générée, mais adoptée. C'est un terme emprunté à la mystique sophianique allemande, mentionnée par Alexandra Roux sous les figures de Jacob Böhme, Franz Xaver von Baader ou Friedrich Christoph Oetinger. Schelling a théorisé cette Sagesse à partir des *Âges du temps*, où le philosophe retrace une origine orientale de sa pensée. Les peuples du Levant auraient eu l'intelligence de ne pas lui donner le nom de *Logos ou d'Esprit*, mais de lui choisir un nom féminin plus approprié à la plaisante jouissance qui marque le début de la vie divine. Sophia est avec Dieu et séparée de lui déjà avant le commencement. Le texte suivi par Alexandra Roux pour la description de la Sagesse est plus tardif, il s'agit de la *Philosophie de la Révélation*. Ici la Sagesse est présentée par Schelling comme « le premier objet de la connaissance divine (*der erste gegenstand des göttlichen Erkennens*), la possibilité originelle fait voir à Dieu tous les possibles, mais du même coup aussi, le réfléchit lui-même. »[10] La phrase de Schelling reste quelque peu elliptique, mais la traductrice l'explique quelques lignes plus tard :

> « C'est dire que la Sophia lui découvre tout un monde, lui-même intermédiaire entre le monde créé et l'unité divine, le monde des archétypes *(Urbilder)* en tant que ces derniers passent devant l'Eternel comme autant des « visions » *(Gesichte)*, lesquelles sont des choses *vues* (sens objectif du terme) mais du même coup aussi constituent son *regard* (sens subjectif du terme) : s'ils sont ce que Dieu voit, c'est parce qu'ils sont aussi pour lui « le fait de voir » ou « le regard lui-même », à savoir le lever du jour de la connaissance. En tant que moyen terme entre la nature divine et l'action créatrice, la Sophia est la clef qui permet de comprendre comment Dieu aperçoit l'ensemble des possibles : c'est par elle qu'à Dieu vient l'idée des créatures, le monde intelligible ; elle est l'*Allmöglichkeit* qui sert de « miroir » où il voit tout un monde comme pouvant exister s'il décide lui-même. »[11]

Les différences avec Malebranche proviennent du refus de Schelling d'identifier la Sagesse avec le Fils. En outre, insiste l'auteure du présent ouvrage, à l'inverse de pensée malebranchiste, dans la *Philosophie de la Révélation,* le Soi divin n'est pas une substance, mais un être de volonté, ce qui permet au philosophe allemand de développer cette préhistoire théo-ontologique inconcevable dans les cadres du classicisme métaphysique moderne.

Comme théologien, le dernier Schelling n'admet pas l'identification du Logos avec le Fils. Le Christ est engendré au début de l'action créatrice, alors que le Verbe divin est incréé. Dans la théogonie schellingienne il y a plus des personnages et des principes que dans le système malebranchiste qui reste plus prudent concernant nos capacités de rendre compte de la vie divine, surtout de l'existence de Dieu avant la Genèse.

*

Le choix d'Alexandra Roux de produire un discours purement ontologique, nous fait peut-être perdre de vue le discours historique subjacent à cette comparaison entre les deux philosophes. L'analyse schellingienne qui inspire le présent ouvrage, *Exposé de la philosophie rationnelle pure*, est, entre autres, une reconsidération de l'histoire intellectuelle de l'Europe. La *Philosophie de la mythologie* s'intéresse aussi aux autres aires culturelles et son auteur est très informé sur les religions orientales, mais il n'ambitionne pas de dépasser un eurocentrisme

[10] Schelling traduit par Alexandra Roux dans *l'œuvre cité,* pp. 258-259.

[11] *Idem*, 259.

traditionnel. C'est tout à son honneur si Malebranche intègre la Chine dans sa conception d'une histoire destinale, qui n'est pas le cheminement vers la religion philosophique, comme pour Schelling, mais l'accomplissement du christianisme.

Si Malebranche admet l'accès des Chinois à la Révélation par une nouvelle évangélisation rendue possible grâce à la science moderne, pour Schelling, ces Orientaux restent en dehors du développement rationnel de l'esprit comme « une partie encore indemne de l'humanité absolument anté-historique »[12].

La position philosophique de Malebranche conforme l'hypothèse schellingienne d'une alliance entre la religiosité de la réforme et la nouvelle science moderne. Pour l'auteur de l'*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois…* le christianisme et la science mathématique de la nature sont deux expressions de la Raison universelle. Mais il faut amender la lecture de Schelling et inscrire aussi dans le concept historique de la Reforme la Contre-Réforme pour pouvoir intégrer la pensée de Malebranche dans le même mouvement intellectuel et religieux qui anime à la fois les protestants et les catholiques.

Un autre rapprochement entre les deux auteurs qui nous semble sinon pertinent, au mois digne d'une enquête philosophique, c'est le thème du dépassement de la mythologie par le christianisme. La mythologie n'est pas un objet de recherche pour Malebranche, mais il y a chez lui l'idée de la beauté humaine qui vient de la ressemblance avec Jésus-Christ comme fin de la Loi, des cérémonies et des sacrifices des Juifs[13]. Bien sûr, l'idée d'une mythologie qui traverse l'œuvre de l'idéaliste allemande, n'ayant de prédécesseurs que dans le néoplatonisme[14], est beaucoup plus ample que le traitement apologétique du judaïsme ou de la religion des Gentils dans les écrits de Malebranche. Mais l'idée plus restreinte de la religion mythologique aveugle et tyrannique est assez proche de considérations bibliques des apologètes. Ce rapprochement marque une nouvelle séparation des chemins pris les deux auteurs : une vaste philosophie de la religion dans le cas de Schelling, un savant système d'accommodements entre la fidélité aux Ecritures et les vérités de la raison métaphysique.

Claudiu GAIU

Bibliothèque Centrale Universitaire « Lucian Blaga », Cluj-Napoca, Roumanie

[12] F.-W Schelling, *Philosophie de la mythologie*, trad. Alain Pernet, Éditions Jérôme Million, Grenoble, 1994, p. 347.

[13] Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce,* I, II, XXVIII, in Malebranche, *Œuvres*, Pléiades, Gallimard, vol. II, 1992, p. 37.

[14] Marc Richir, *Préface* à la *Philosophie de la mythologie*, *op. cit.,* p. 15.

STUDIA UBB. PHILOSOPHIA, Vol. 62 (2017), 1, pp. 183-190
(RECOMMENDED CITATION)

BOOK REVIEW

Georges Chapouthier, *Kant et le chimpanzé. Essai sur l'être humain, la morale et l'art*, Paris: Belin, 2009

This book, written by a neurobiologist who is also a philosopher, has too many ontological and epistemological significances for not being emphasised in, at least, a review.

First of all, it is about the problem of *continuity* and *discontinuity* between man and animals. If, for example, Malebranche has revealed that there are common inclinations of these two species (of love, of the good in general, of curiosity, of being and well-being) as well as some special qualities of man (of knowing, of seeming, of being recognised, of imagined social relations)[1], a contemporary scientist has to explain the basis of these both common and different appearances. And a contemporary philosopher has to interpret the latest scientific information and theories in order to arrive to *integrative* principles and comprehension.

These principles arise after the description of the *historical* representations concerning man and animals over time:

- as humanised animal and animalised man[2],
- of their *continuity* through the conception of metempsychosis,
- or as sensitive and affective animals, assuming the induced feelings of hierarchy transmitted them by man, and at the same time considered as deserving respect, since they are not objects or machines;
- or as absolutely *opposed* to man just because it is the holder and bearer of culture and civilisation, while they would be objects.

All of these, but rather the last image, are the premises of the first epistemological conclusion: that the post-Cartesian tradition of *absolute discontinuity* and *opposition* between the animal-machine and the mind-owner man (we remember the mind-body Cartesian dualism, in fact *res cogitans* and *res extensa*, including *vis vitalis,* that led also/ was related to the absolute subordination of nature to the modernising interests of man) ought to be abandoned and substituted. Not with the first and sweetened idea of absolute equivalence man-animal, but with the *bio-cosmological theory of unity, in difference, of man and animal in the cosmos*.

[1] Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité Où l'on traite de la Nature de l'Esprit de l'homme, & de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les Sciences* (1674-1675), Livre IV.

[2] These cultural processes consisted of the imagined transfer of man's superior faculties over animals and – the adverse position – the reduction of man's superior faculties to mechanical functions.

The problem of man and animal appurtenance and relationships is seen within the theory of *bio-complexity*, the most general and universal model of complexity. The two principles of this model are *duplication/juxtaposition* and *integration*: where the levels or parts of living systems resulted from evolution have both a relative autonomy to each other and a state of "subordination" to the end of the superior level[3]. This situation can be expressed through the *metaphor of the mosaic*[4]: it shows the cosmic, mineral and unanimated origin of man, far beyond the well-known theory of animal evolution.

The *evolutionary integration in mosaic* allows to surpassing the simple dichotomies in the analysis of processes through the fixation of gradual changes as "triunity", "triadic development of the biological and terrestrial phenomena in the universe"[5]. At the same time, this *evolutionary integration* in mosaic allows the understanding of a certain correspondence between the human *logos* and the cosmic one[6], as well as the use of the animal ethology in the social relations of domination; briefly, the *different places* of *original animal data* of humans and *cultural social causes* in the picture of present behaviour of man.

Indeed, even before the conceptual thinking, the humans have developed a kind of "moral responsibility" inherited from animals and consisting in the instinctual refuse to hurt the congeners and to intrude within their field of action. The intra-species aggression and aggressiveness was obviously the result of the concrete conditions of rarity[7] and asymmetrical position of man and his environment, but they have developed together with the constitu-

[3] This is consistent with Aristotle's *telos* and Henri Bergson's theory of *élan vital*.

[4] Georges Chapouthier, *L'homme, ce singe en mosaïque*, Odile Jacob, Paris, 2001 ; Georges Chapouthier, *Kant et le chimpanzé. Essai sur l'être humain, la morale et l'art*, Belin, Paris, 2009 ; Georges Chapouthier, "Mosaic structures in living beings in the light of several modern stances", *Biocosmology – Neo-Aristotelism*, Vol. 2, No. 1-2, 2012, pp. 6-14.

[5] Konstantin K. Khroutski, „All-embracing (triune) medicine of the individual health: a biocosmological perspective", *J. Future Studies*,14(4), 2010, 65–84; Georges Chapouthier, "Mosaic structures in living beings in the light of several modern stances", pp. 9-10.

It is noteworthy that Chapouthier, "Mosaic structures in living beings in the light of several modern stances", pp. 11-12, has showed that Stéphane Lupasco, although a declared anti-Aristotelian logician, had this 'neo-Aristotelian" reasoning, by introducing a third state between two opposite states of a phenomenon. (Sée Stéphane Lupasco, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie. Prolégomènes à une science de la contradiction*, Hermann & Co, Paris, 1951).

[6] Georges Chapouthier, "Mosaic structures in living beings in the light of several modern stances", p. 12: "If the (mosaic) structures of life, as well as their basic triune processes, are considered as models for the structures and triune processes of the entire cosmos, there is then a clear explanation of why the laws of the universe can be understood by humans, of why human (scientific) knowledge is possible. As has been seen, the most complicated organ, the human brain and the mind processes which it controls (e.g. consciousness, language and memory), fits the theory of the mosaic and triune process of life and is thus able to simulate or mimic the laws of the surrounding environment".

[7] Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique, I, Théorie des ensembles pratiques précédé de Questions de méthode*, Gallimard, Paris, 1960.

tion of conceptual thinking and verbal language[8] (related to the conscious problematizing of life aspects), transforming man in its own most dangerous enemy. But, because man always adapt, until his death, while animals do this only in their phase of development[9], he "contains" nowadays not only the older instinctual basis of the conservation of life[10], but also the aggressive impulses acquired *after* the constitution of its human specific which should be known and controlled[11].

Setting aside this sociological connexion which is realised in the book through the concepts of *culture* and *consequences of the human historical endeavours*, and sending to the problems of inhuman social relations and attitudes towards nature, the evolutionary integration *in mosaic* is important from the standpoint of the natural laws explaining man.

Yes, the human beings are subordinated to the laws of matter (p. 33) they are part of, but at the same time, they seem to oppose them. Not because of some esoteric laws of the living beings[12], but because these ones *receive both matter and energy from their environment* (Ilya Prigogine and his school) and have *self-sustaining movement and transformation processes*. They are not closed systems[13] and thus *they do not attain the state of thermodynamic entropy* but, on the contrary, they are a "thermodynamic exception", and man is once more an exception since it constructs (on the basis of the "natural" exchange of matter and energy with its environment) a new world of artefacts and immaterial significances which transcends its biological death and challenges the natural thermodynamic cosmic death[14]. The book explains through biological researches, including those of the author, made in a real frame of *esprit de finesse* that man is a construction *in mosaic* and this construction supports both the theory of the hazard and the "predetermination" of the path realised between *n* possibilities in the peculiarities of the fundamental bricks of life (the atoms of carbon).

Actually, Chapouthier's theory is that of the *complexity* realised through the *integration* of "more and more complex elements accorded together and at the same time slotted each in the other... in systems in 'storeys'" (p. 34): cells in organs, organs in organisms, organisms in colonies; specialised organs and functions, all of these keeping a certain autonomy but, at the same time, subordinated to the superior levels.

---

[8] Konrad Lorenz, *L'agression. Une histoire naturelle du mal* (1963),Traduit par Vilma Fritsch, Flammarion, Paris, 1969, p. 253.

[9] Konrad Lorenz, *Essai sur le comportement animal et humain. Les leçons de l'évolution de la théorie du comportement* (1965), Traduit par C. et P. Fredet, Seuil, Paris, 1970.

[10] Konrad Lorenz, *L'agression. Une histoire naturelle du mal*, p. 258: the self-destruction of man is the misfire of this instinct.

[11] André Avramesco*, Comment les progressistes ont été distancés: Sur l'arriérisme dans des domaines vitaux du savoir*, 16 janvier 2014, http://www.mondialisation.ca/comment-les-progressistes-ont-ete-distances-sur-larrierisme-dans-des-domaines-vitaux-du-savoir/5365038.

[12] See Mary Terrall, "*Vis Viva* Revisited", *History of Science*, vol. 42, 2004, pp. 189-209.

[13] Ludwig von Bertalanffy, "The Theory of Open Systems in Physics and Biology", *Science*, 3, 1950, pp. 23-29, and Ludwig von Bertalanffy, *General Systems Theory*, Vol. 1, George Braziller, New York, 1968.

[14] Georges Chapouthier, « La vie et l'art, deux réponses à la mort cosmique », *Études sur la mort*, 124, 2003, pp. 131-139.

Man's consciousness and language are constituted in the same manner[15]. The superior level is that of culture. The traditional European cliché was that of the absolute superiority of man over animals, including apes, because of its culture. However, and though "*the intentions we can attribute to lower animals cannot be identical with the final goals of a human person*"[16], there are almost 99% common genes of man and chimpanzee[17] and thus an interesting and important "proto-culture" of animals and apes (pp. 42-68) which shows just the legacy transmitted to the human culture.

Chapouthier has demonstrated with the latest biological researches what philosophy, and, concretely, phenomenology, has suggested and even emphasized: 1) the multi-stratum constitution of the human being (Husserl, Merleau-Ponty) and the common experiences possibly shared by man and animals (for example, perception of things), 2) as well as the meanings, "intentions" and "subject" in the animal behaviour (Buytendijk[18]): all of these show that the unique specific of man, of a *person* having a *world of significances*, thus a world that is not shared with animals (Heidegger), neither excludes the "interspecific intersubjectivity" leading to a relatively shared world by man and animals (Husserl[19]) nor it is foreign to the common features generated by life: *reactions* and *learning* and *adaptation*. Actually, the *ontological gap* between humans and animals is understood only if we grasp both the gradual constitution of this gap (the animal-man continuity and discontinuity) and the formation of new qualities (in animals and man).

Describing the *perception* of this gap, it appears that: *man* has a "very developed accession to the symbolic thinking" (p. 42); that its spirit consists of the "capacity to conceive the other as thinking 'as we do'" (p. 56), the capacity of distancing from the perceived elements[20], the capacity of explaining the aims and thinking of the other, the capacity to apply causal hypotheses to the world (p. 60). But, as in the case of man, neither the animal behaviour can be explained as absolute dichotomy of being-in-itself and being-for-itself (Merleau-Ponty), and if man can see the objects through different points of view and even concomitantly and even (the same object) in past, present and future, and even the difference between

[15] At philosophical level, we can remind Aristotle's fourth cause, the *telos*: of organism/ the living being or individual. And the more this individual is biologically superior – and the more the human individual has stronger reasons of its ends – the more this *telos* exceeds the simple biological *conatus*. For man, this *conatus* should be human, realized in a *human* manner.

[16] Walter Kofler, "Epistemological and ontological tools for extended view of a human person as a social being and its environment. *Part 1:* Considerations about ontological and epistemological options and restrictions", *Biocosmology – Neo-Aristotelism*, Vol.2, No.4, Autumn 2012, pp. 279-298 (here, 291).

[17] See also Jared Diamond, *The rise and fall of the third chimpanzee*, Random, Radius, London, 1991.
As well as the discussion at http://en.wikipedia.org/wiki/Chimpanzee (retrieved October 24, 2014).

[18] Herbert Spiegelberg, *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*, Northwestern University Press, 1972, esp. pp. 290-292.

[19] Christiane Bailey, « Le partage du monde: Husserl et la constitution des animaux comme 'autres moi' », *Chiasmi International*, 15, 2013, pp. 219-249.

[20] See also Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, p. 120: the being of consciousness consists in being at a distance from the self…"

their clear-cut "definitions" and their ambiguous meanings and intertwining within the world, this is so not because it would be "only culture and spirit". In both man and animals, nature/body *mixes* with culture/spirit in every attitude and result.

In both man and animals, the superior processing of information from the environment passes through the sensory receptors, and the quality of processing is depending on body and its sensory receptors.

This mixture of *bodily/natural/material basis* and *culture arisen in the experience of relations within and with the world* is the first ontological datum of the community of man and animals. Farther on, this ontological community is emphasized by the theory of two types of consciousness: the "access consciousness", which is *functional*, allowing the use of representations, and the "phenomenological consciousness", "an internal testimony near to the 'qualities' of the living (called in philosophy 'qualia')" (p. 61), *both types being present in both genres of animals*. But: *at different* levels. It is obvious that the apex of consciousness – "the fact to possess a developed 'theory of the spirit'" (ibid.) – lies in man[21], but there are drafts of spirit (theory of the spirit) in animals, including the "proto-morals" and "aesthetic choices" (pp. 62-67). The principle of the *unity of the living*, as well as the methodological principle of the *unity* of *continuity* of unanimated matter and living beings with the *discontinuity* at every level of existence and, obviously and especially, between animals and man, are fundamental in Chapouthier's approach.

Now if until now it seemed that the goal would have been the animal-man *continuity* and the reason of the analysis of animals through the *human metaphor*, the last two chapters of the book expressly insist on the *discontinuity* of the human being. Actually, just this is the topic of the book: "essay on the human being", and only because this being has an animal part it was necessary to deconstruct the myths and clichés about this part. But already the title of the penultimate chapter warns: "Man is not (only) an animal".

[21] Ernst Cassirer, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1944), Yale University Press, New Haven and London, 1972, p. 223: "it is well-known that many actions deployed in the animal societies are not only equal but, in some ways are even superior to human actions. One has often showed that, constructing their cells, the bees act as a perfect geometer, realizing the highest precision and accuracy. Such an activity requires a very complex system of coordination and collaboration. But in all these animal realizations, we do not find any individual differentiation. They all are produced in the same manner and according to the same invariable rules. No freedom of action remains for the choice or individual skill. Only when we arrive at the superior levels of animal life, we do meet the first features of a certain individualization… for the general structure of the animal life all of these are irrelevant. This structure is determined by the general biological law according to which the acquired characteristics are not susceptible of hereditary transmission.

Not even man is an exception of this general biological rule. But man has discovered a new way to stabilize and propagate his works. The different manners of this expression constitute a new sphere. They have their own life, a kind of eternity through which they survive to the individual and ephemeral existence of man. In all the human activities we find a fundamental polarity that may be described in different ways. We can speak about a tension between stability and evolution…"

First of all, science has shown that man has forged its original cultural range by constituting the use of *discrete* units and by transmitting them. This use and transmission has generated the formation of *abstract* thinking, within which both the reasonable and the imagination in their intertwining have constituted *meta-representations*. This basis was the result and, at the same time, led to the "external" instruments which have allowed the survival: clothes, tools, communication tools (pp. 69-73). OK, here man is. But how can we treat this special being? It is, obviously, *moral*: it has *values* and goals transcending the simple biological survival.

At the same time, this biological survival is *sine qua non* for any superior culture. If so, a philosophy supported by biological sciences needs to provide the epistemological frame of the study of the morals of the human animal. A main concept is that of *the natural*, or more correctly, the natural character of man or the natural basis of the human morals. It is, obviously, an ambiguous concept, but if we resort abusively to it, we do not understand man adequately. The natural basis of the human morals consist in the following of the *neotenic* (see Lorenz) aptitudes of the human embryo to adapt *to everything* – including in adapting the brain to copy nature in order to create tools (p. 79) and to articulate language, developing both remembrance and imagination – just because in the vertebrates giving the *homo* a more and more big part of the adaptation process of s*pecies* was abandoned to *the individual* (p. 76), and this basis is intertwined with culture in such a way that there is no such thing as "natural morals".

On the contrary, and not forgetting that the abusive resorting to culture and tradition is as harmful as the abusive resorting to nature, the human nature was constituted through the development of some characteristics originated in the marriage of nature and culture/ society: both the tendency to *reciprocity* (an essential element of the "proto-social" – "proto-moral" behaviour, p. 81) and the "selfish assertive behaviour". Actually, the individual *creativity* has developed in the *interdependence* of the proto-humans and their *collective creation* of social norms and structures.

By explaining the ability of *symbolic* thinking of man, whose "hardware" is the systematic manipulation of *discrete* and *abstract* units, able to constitute an "analytic and thought-out ethics in the most conscious and discursive sense of the term" (p. 82), and by passing through the historical theories opposing nature to culture, the book aims at demonstrating the *unitary* conception where *culture is the logical extension of nature*.

This demonstration is made on the territories of morals and art. The problems raised –

- the moral sense, emphasising a dynamical representation of what is innate;
- the esthetical sense, flowing from the technical ability of constructing necessary artefacts and practices and only later from the creativity of the artist, and arising from the art as copy of nature and near to artisanship (as at the ancient Greeks[22]) or from the modern realm of culture and showing the freedom and autonomy of man;
- the esthetical sense related to the *human* senses, and not to the animals' ones, as well as the difference towards the "sketches of esthetical choices made by animals";
- the biological reasons to conceive of aesthetics as a way to morality;
- the biological origin of aesthetics, not only as intra-species sensitivity but also as sensitivity towards nature as a whole;

[22] For this reason, for example, an old saying was: I like Phidias, but I want not be Phidias.

- the cultural aptitude of art to contradict nature;
- art without its beauty? a "natural" criterion of the aesthetic;
- art as the alibi of morals;
- the aesthetical beauty as more than pleasure of our senses (and in this way as more than a harmonious manifestation of things, including the natural ones according to their functions and nature): as analytical reflection;
- the option for beauty as option for morals (or: beauty as responsibility);
- art as anti-destiny: as affirmation of the human being towards its detachment from its reasonable destiny of material system (pp. 81-101),

intend both a cultural message (interesting and new information from neurology etc.) and a moral one.

The human *unity between nature and culture* has its natural basis in the *dialectic* of the *cerebral hemispheres*. There is their *dichotomy*, as we know, reflecting their different functions (the left one – analytical thinking of the discrete, of facts, of mathematics and rational concepts/intentional use of language, of voluntary gestures, of classifying; the right one – synthetic thinking, global treatment of images and forms). But the real dissociation between *facts* and *values*, or between the *descriptive* and the *evaluative* is historically and culturally constituted, as well as the very interesting neurological researches about the geographical/cultural differences related to this dissociation. At the same time, there is about a *complementary* manifestation of the two hemispheres: their dichotomy is *integrated* within the harmonious functioning of the ensemble. *The cultural activity of humans is based on both dichotomy and unity*.

Therefore, man appears as a "bridge between two ways to be". It is both nature and culture, and the extreme theories (man as animal, or man as absolutely different from the animal) towards the integrative one defended by the book are but historical images of the constitution of the dialectic approach. Indeed and with the help of a negative formulation, man is both animal and *non-animal*, both nature and *opposed to nature*, "balancing within culture, even in the anti-nature" (p. 111). This bivalence means also that there is inseparability between these two natures of man, the *res cogitans* is not autonomous from the *res extensa*, nor the latter from the former.

First, the entire complex meanings and intertwining of body and spirit / the *animalitas* and *humanitas* of man, as well as the metaphysical animal origin of man and the continuity between them, besides their discontinuity, surpass the inherent simplifications made in the history of thinking. And it is worth to note again the tradition of Cartesian reduction of animals to machines, thus absolutely opposed to the humans having souls. As a result, animals would have no feelings. Malebranche was a Cartesian, but he "demonstrated" the lack of sensitivity of animals – as not feeling the pain – on the basis of a theological presumption (since they do not sin, it would not be right they suffer in a world led by God); and if they do not suffer, they are but machines[23].

Secondly, the body itself, including, as we saw, the cerebral apparatus, is the result of the cultural action over it[24], and the whole human complex matter-spirit was and is transformed in a historical process of intertwining

[23] Frederic Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, J. Vrin, Paris, 1974, p. 50.

[24] See Ana Bazac, "The beauty of the body as cultural engineering", *Noema*, X, 2011, pp. 255-272.

nature and culture. This intertwining is *social*, and the main social processes, that of taming and of the discourse about taming as ameliorating, are and reflect *power relations*; and if society could be described as a relationship between those who tame/ameliorate and those who are tamed/ameliorated[25], it is obvious that not the sweetened discourses are the solutions to understanding and developing the human being.

By pointing the aspect of the possible poisoned influences of culture over the never finished man[26], Georges Chapouthier signals the reverse process of animalization of man, including through the *reduction* of man to functionalities and to the sensitivity towards functionality, without grasping and having the instruments to grasp the complex *significances* of the existence[27].

The book ends with a few sub-chapters about how to treat animals and the environment. Discussing about the moral gradualism and the "anti-speciesm", the book resumes again the above-mentioned aspect. And if the entire analysis has emphasised that it is not about a choice between Kant and the chimpanzee, because every man is both of them, the open question remains: *what will man do from its superb singularity, from its exceptional aptitudes to perceive the beautiful and the good?* Indeed, man's unique intellectual capacity "does not guarantee an excellent quality of its everyday practical morals" (p. 129). It is a "gifted animal", but will it convert its gifts in other directions than wars, crimes, atrocities? However, can we conclude, as man is not only given (once for all) but always *forthcoming* (*à venir*, let's remember Derrida), as its future is forthcoming/is to be constructed (*à construire*). But if it does not challenge and change the *values* it has followed (and in a bitterest way in the late modernity), it may stop this forthcoming and enter "an age of Endarkenment"[28].

Ana BAZAC

Division of Logic, Methodology and Philosophy of Science, Romanian Academy

[25] See Peter Sloterdijk's excellent "Rules for the Human Zoo: a response to the *Letter on Humanism*" (1999), Translated by Mary Varney Rorty, Stanford Center for Biomedical Ethics, Stanford School of Medicine, Palo Alto, *Environment and Planning D: Society and Space*, 2009, volume 27, pp. 12 -28.

[26] This aspect does not mean the rejection of culture in the name of both tradition and nature.

[27] See Giorgio Agamben's beautiful *The Open: Man and Animal*, translated by Kevin Attell (*L'aperto: l'uomo e l'animale*, 2002), Stanford University Press, Stanford, CA., 2004.

[28] See the present message of the Club of Rome; for example, Graeme Maxton, *The End of Progress and the Start of the Age of Endarkenment*, http://www.clubofrome.org/cms/wp-content/uploads/2013/02/ValuesQuest-Graeme-Maxton-The-Age-of-Endarkenment.pdf.