



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



PHILOSOPHIA

2/2019

**STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
PHILOSOPHIA**

Vol. 64, No. 2, August 2019

<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 ASSISTENT: Liana MĂJERI (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)

Beginning with 1/2017, *Studia UBB Philosophia* has been selected
for coverage in Clarivate Analytics products and services.
Studia UBB Philosophia will be indexed and abstracted
in *Emerging Sources Citation Index*.

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 64 (LXIV) 2019
AUGUST
2

PUBLISHED ONLINE: 2019-08-01
PUBLISHED PRINT: 2019-08-20
ISSUE DOI: 10.24193/subbphil.2019.2

STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI PHILOSOPHIA

2

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

GESTE, PAROLE ET CONCEPTUALISATION

- ANDA FOURNEL, JEAN-PASCAL SIMON, *Présentation * Introduction* 7
- ECATERINA BULEA-BRONCKART, *Interactions, dynamique langagière et fonctionnement humain : regards pluriels * Multiple Perspectives on Interactions, Language Dynamics and Human Functioning* 11
- CRISTIAN BODEA, *A Presence Without Present: Making Sense with the Other*..... 39
- ANDA FOURNEL, *Approche des cris philosophiques. Formes de pensées singulières dans les pratiques philosophiques avec les enfants * A View on Philosophical Cries. Forms of Singular Thoughts in Philosophical Practices with Children*..... 47
- ALEXANDRA MARIAN, DORIS ROGOBETE, ROXANA VESCAN, ADRIANA ILIE, THEA IONESCU, *Embodied Learning of Language in Preschoolers: Emotion, Enactment, and Cognition* 71

PATRICIA APOSTOL, <i>Le sujet comme surchair</i> * <i>The Subject as Superflesh</i>	87
DELIA POPA, <i>Rhythms, Space and Dance (Something Happens when We Move Together)</i>	109

V A R I A

MIHAI RUSU, <i>Reference, Intuition, and Intuition about Reference – Notes on the Experimental Philosophy of Language Debate</i>	121
JACQUES AMAR, <i>Le patrimoine, transmettre, soumettre ou démettre ? Ce que le droit peut apporter à la compréhension de la psychanalyse</i> * <i>Heritage: Passing it on, Accepting or Rejecting it? What Law Can Bring in Understanding Psychoanalysis</i>	145
ANDRADA PÂRVU, ADINA REBELEANU, ANCA BOJAN, <i>Communicating the Severe Diagnosis – Psychological, Ethical and Legal Aspects</i>	153
ROLF KÜHN, <i>Die Übertragungsproblematik als therapeutische Grundbeziehung. Eine radikal phänomenologische Auseinandersetzung mit Konzepten der Tiefenpsychologie und Psychoanalyse Jacques Lacans</i> * <i>The Fundamental Nature of Transference-Relations in Therapy. A Discussion of Psychoanalytical and Lacanian Concepts from the Point of View of Radical Phenomenology</i>	169
ATTILA KOVÁCS, <i>The Boundaries of the Self and the Limits of the World in Aristotle: A Different Kind of Deconstruction of the Ego</i>	197

B O O K R E V I E W – B U C H R E Z E N S I O N

Mira Miladinović Zalaznik / Dean Komel (Hrsg. / Eds.), <i>Freiheit und Gerechtigkeit als Herausforderung der Humanwissenschaften - Freedom and Justice as a Challenge of the Humanities</i> , Peter Lang AG, International Academic Publishers, Bern 2018 (ROXANA-ALICE STOENESCU)	209
--	-----

Issue Coordinators: Anda FOURNEL - Thea IONESCU - Jean-Pascal SIMON

Publishing Date: August 2019

PRÉSENTATION

ANDA FURNEL¹, JEAN-PASCAL SIMON²

Ce numéro est le produit des travaux conduits à l'issue d'un workshop organisé par les facultés d'Histoire et de Philosophie, et de Psychologie de l'Université Babeş-Bolyai – Cluj-Napoca (Roumanie) et le Laboratoire LiDiLEM de l'Université Grenoble Alpes (France). Ce workshop qui portait sur le lien entre langage, gestualité et conceptualisation, s'est tenu du 10 au 12 octobre 2018 à Cluj.

Les problématiques et objets de recherche des participants abordent cette question, chacun d'une manière et avec un angle qui lui est propre :

Les chercheurs du projet Philéduc « *Manifestations de la pensée réflexive dans les Communautés de Recherche Philosophique (CRP)* », conduit dans le cadre du LiDiLEM, à l'Université Grenoble Alpes, optent pour une entrée basée sur l'analyse du langage. En effet, L. Vygotski a montré que c'est de la rencontre entre le langage et l'intellect que naît et se développe la pensée verbale (1997 : 159-198). Le langage devient alors, vers 2 ans, un outil de pensée, de représentation, de réflexivité. Mais on ne parle et on ne pense pas seul, c'est d'ailleurs le principe de la CRP, les corpus analysés sont donc des interactions verbales où la parole des uns s'ajoute et complète celle des autres dans le cadre de la co-construction d'un penser en commun. Par ailleurs, ils considèrent que le langage ne s'arrête pas aux frontières du verbal : le corps et les gestes font partie du langage. Avec un geste on peut représenter une parole dite, la compléter voire même exprimer l'inverse de ce dont les mots sont porteurs (par exemple "viens ici !" accompagné d'un geste de menace).

¹ Docteure en Sciences du Langage de l'Université Grenoble Alpes, diplômée en Philosophie (Roumanie) et en Sciences de l'éducation (France). Ses recherches portent notamment sur les pratiques philosophiques avec les enfants, dans une perspective pragmatique. Courriel : anda.fournel@univ-grenoble-alpes.fr.

² Maître de conférences en sciences du langage, laboratoire LiDiLEM, Université Grenoble-Alpes, France. Ses travaux de recherche portent sur les interactions verbales en situations didactiques. Dans ce cadre, ses travaux ont porté successivement sur la compréhension de texte, les conduites explicatives en classe maternelle et les discussions à visée philosophique. Courriel : jean-pascal.simon@univ-grenoble-alpes.fr.

A l'Université Babeş-Bolyai, plusieurs chercheurs ont pour champ de recherche la cognition : dans une perspective phénoménologique, en s'interrogeant sur le rôle de la motricité dans la conceptualisation intersubjective, dans la perspective de la cognition située, par des recherches sur le développement de la flexibilité et de la catégorisation en adoptant le point de vue de la philosophie pour enfants, ou encore dans le cadre plus théorique de l'esthétique incarnée et de la philosophie du langage.

C'est donc la question du lien entre langage, gestualité et conceptualisation qui a réuni, pendant ce colloque, des chercheurs issus de champs disciplinaires variés : linguistes, philosophes, psychologues, chercheurs en sciences de l'éducation ... L'objectif de cette rencontre était de confronter théories, approches et outils d'analyse autour de la question de l'incarnation de la connaissance du rôle que peut jouer le langage en tant que pratique sociale mais aussi en tant que pratique physique : on parle en actionnant les organes articulatoires, en faisant des gestes et en mettant le corps en mouvement notamment dans sa relation à l'autre.

Ainsi, ils se retrouvent tous autour du concept d'*embodiment* ou de cognition incarnée. Au début du siècle dernier, des philosophes comme Husserl et Merleau-Ponty expliquaient combien l'expérience était importante pour l'acquisition de connaissances. Plus récemment, les travaux de recherche sur la cognition montrent que la construction des concepts procède des interactions du sujet dans sa corporéité avec son environnement. Ainsi Varela explique que « *le cerveau existe dans un corps, le corps existe dans le monde, et l'organisme bouge, agit, se reproduit, rêve, imagine. Et c'est de cette activité permanente qu'émerge le sens du monde et des choses* » (cité par Kempf, 1998 : 109). Les contributions de ce volume, chacune avec son entrée, abordent cette question. Nous les avons organisées selon des axes qui vont du langage à l'interaction vue au sens large : interaction du corps avec l'espace, avec l'autre, en passant par l'analyse de situations didactiques en contexte éducatif pour aboutir à des approches plus philosophiques.

Ecaterina Bulea-Bronckart propose de traiter la question du rôle du langage dans le fonctionnement humain, dans une perspective interactionniste, en puisant ses références dans plusieurs champs disciplinaires : sciences du langage, psychologie et sciences de l'éducation. À partir d'une analyse des différentes positions interactionnistes ayant trait au langage, elle analyse les apports de Bloomfield, Jakubinski, Piaget et Vygotski et ceux de la linguistique interactionnelle. Elle présente sa position (fondée sur les théories de Coseriu, de Saussure et de Volochinov) qui défend une conception non réductionniste des relations entre langage et développement, centrée sur la dimension *dynamique* que ces deux entités partagent et qui constitue le cœur même de leurs interactions.

S'appuyant sur l'approche de Marc Richir qui se situe à la frontière de la philosophie et du linguistique, Cristian Bodea, développe un questionnement sur la construction du sens et de la conceptualisation dans une perspective phénoménologique. Il propose une réflexion sur la place de l'autre dans la construction du sens, conçu comme un sens en devenir.

Dans sa contribution, Anda Fournel propose à partir d'extraits de CRP une analyse linguistique fondée sur une conceptualisation philosophique partant de la distinction que fait Deleuze (1984) entre « cri de raison » et « cri de déraison ». Elle montre que les élèves sont capables d'exprimer des formes de pensée singulières qui peuvent être considérés comme des cris philosophique qui, s'ils ne sont pas des concepts, sont des appels à la conceptualisation. Elle souligne l'importance pour l'adulte qui anime les CRP d'être capable d'entendre et de prendre en compte ces cris philosophiques, porteurs de concepts incarnés, qui méritent d'être travaillés et pensés collectivement.

Alexandra Marian, Doris Rogobete, Roxana Vescan, Adriana Ilie et Thea Ionescu explorent la question de l'apprentissage incarné (*embodied learning*) pour un public d'enfants âgés de 4 à 5 ans. Sachant que les éléments sensorimoteurs aident à l'apprentissage des langues, il s'agissait de voir si les émotions positives interviennent aussi comme des éléments essentiels pour l'apprentissage. Pour cela ils mettent en œuvre une démarche expérimentale qui consiste à raconter le conte *Les musiciens de Brême* à quatre groupes d'enfants différents selon quatre modalités de présentation, incluant ou non des éléments sensorimoteur et/ou émotionnels dans la narration. Les résultats montrent que l'introduction d'éléments émotionnels dans la narration a un rôle secondaire par rapport à celle des éléments sensorimoteurs.

Patricia Apostol présente une réflexion sur les rapports entre nudité, corps et chair. Pour cela, elle part des idées de Sartre pour qui la nudité est *toujours incomplète* car le corps est aussi "habillé" des actes et mouvements qu'il réalise. Elle s'appuie sur la théorie du corps et de l'incarnation de Michel Henry pour proposer une modélisation du rapport intersubjectif entre un Je (une chair) eu un Autre (un corps). Elle montre ainsi que c'est plutôt quelque chose de l'ordre de l'hapticit , et non de la caresse, qui s'avère être un opérateur valide de la constitution de la corporéité inter-subjective.

S'intéressant également au corps, D lia Popa se demande si on peut voir autre chose dans le déplacement d'un corps que le passage d'un point à un autre. En se fondant pour cela sur la phénoménologie esthétique de Henri Maldiney, elle analyse le rôle et la place de mouvements répétitifs à partir de situations concrètes comme le travail de chorégraphes français et américains, notamment au musée de la danse à la fondation Barnes de Philadelphie.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- KEMPF Hervé, « Entretien avec Francisco Varela », dans *La Recherche*, 308/1998, pp. 109-112.
VYGOSTKI Lev, 1997, *Pensée et Langage*, éditions La Dispute.

INTERACTIONS, DYNAMIQUE LANGAGIÈRE ET FONCTIONNEMENT HUMAIN : REGARDS PLURIELS

ECATERINA BULEA-BRONCKART¹

ABSTRACT. This paper attempt to articulate contributions from the language sciences, psychology and educational sciences to address, in a strongly interactionist perspective, the question of the role of language in human functioning. This reflection lead us to return to central notions such as "sign", "meaning", "interaction", "development", "activity", from a theoretical and methodological point of view. The methodological point of view give us the opportunity to problematize the unit (or units) of analysis capable of allowing a non-reductionist seizure of language dynamics within human functioning. We base our reflection on the contribution of several authors, including Saussure, Bloomfield, Coseriu, Vygotski, Piaget, but also contemporary works in connection with our own research.

Keywords: *language sciences, psychology, meaning, interaction, development, activity*

RÉSUMÉ. Notre texte tente d'articuler des contributions émanant des sciences du langage, de la psychologie et des sciences de l'éducation afin d'aborder, dans une perspective résolument interactionniste, la question du rôle du langage dans le fonctionnement humain. Cette réflexion nous conduit ainsi à revenir sur des notions centrales telles que "signe", "signification", "interaction", "développement", "activité", d'un point de vue théorique et méthodologique, ce dernier nous donnant l'occasion de problématiser l'unité (ou les unités) d'analyse apte(s) à permettre une saisie non réductionniste de la dynamique langagière au sein du fonctionnement humain. Nous sollicitons dans cette réflexion des apports de plusieurs auteurs, notamment Saussure, Bloomfield, Coseriu, Vygotski, Piaget, mais aussi des travaux contemporains en lien avec nos propres recherches.

Mots-clés : *sciences du langage, psychologie, signification, interaction, activité.*

¹ Professeure à la Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Éducation de l'Université de Genève. Ses recherches portent sur la didactique du français, sur les théories du langage et sur les rapports entre langage et le développement psychologique dans une perspective interactionniste. Ecaterina.Bulea@unige.ch.

« *Le pas le plus difficile dans l'étude du langage est le premier.* »
(Léonard Bloomfield, *Le langage*, p. 25)

« *Unde exoriar ? – C'est la question peu prétentieuse,
et même terriblement positive et modeste que l'on peut
se poser avant d'essayer par aucun point
d'aborder la substance glissante de la langue.* »
(Ferdinand de Saussure, *ELG*, p. 281)

Introduction

Comme l'indique son titre, cette contribution est centrée sur la problématique du rôle que joue le langage dans le fonctionnement humain, ce qui implique à l'évidence que l'on se donne une conception claire de ce qu'est le langage, en sollicitant à cet effet les œuvres scientifiques spécifiquement centrées sur cet objet et émanant pour l'essentiel de la linguistique. Cependant, lorsque l'on procède à l'examen des propositions fondamentales des théoriciens de cette discipline, de Bloomfield à Coseriu et de Saussure à Volochinov, par exemple, l'on s'aperçoit réciproquement que l'on ne peut se donner une conception du langage dans l'ensemble de ses dimensions constitutives sans outrepasser la stricte linguistique et intégrer dans la réflexion des aspects des conduites humaines relevant d'autres disciplines, pour l'essentiel de la psychologie et de la sociologie.

La prise en considération de ces exigences réciproques conduit à adopter un type de démarche que l'on a pu qualifier de *pluridisciplinaire*, *multidisciplinaire*, voire *transdisciplinaire*, mais le statut même de ces formes de réorientation pose un problème épistémologique qui nous paraît fondamental. La volonté de mettre en rapport des méthodes et des apports de disciplines différentes a émergé historiquement en tant que remède nécessaire aux effets des principes positivistes sur lesquels s'étaient construites en fin de XIXe l'ensemble des sciences humaines/sociales. Selon la position qu'avait prise Comte dans sa *Philosophie positive*, une discipline scientifique se définit par son objet, qui doit être unaire, spécifique et homogène, et par sa méthodologie qui ne peut être qu'explicative. Dans son acception stricte, ce positionnement interdisait non seulement toute forme d'interaction, mais même toute forme de collaboration entre disciplines, ce qui a paru inacceptable dès que se sont posés dans les sociétés modernes des problèmes complexes dont la solution requérait à l'évidence des collaborations plus ou moins étroites entre sciences différentes. Dès les années 1950-1960, ont en conséquence émergé diverses démarches pluri- ou multi-disciplinaires, en tant

que modes de collaboration qui ne requéraient cependant nullement l'abandon des principes de spécificité des objets et des méthodologies des disciplines impliquées, et a émergé dans la foulée la transdisciplinarité, en tant que projet prétendant outrepasser les limitations des disciplines constituées (cf. Morin, 1994).

Pour notre part, le positionnement que nous défendons ne relève ni strictement de la pluridisciplinarité, ni de la transdisciplinarité, dans la mesure où nous soutenons que les sciences humaines/sociales s'adressent toutes à des configurations d'objets complexes, mais se différencient néanmoins entre elles par la structure et les composants de ces configurations et par l'angle d'attaque privilégié qu'elles se donnent pour mettre en œuvre leurs questionnements et leurs méthodes. Si elles se donnent ainsi des « pluri-objets » et interagissent nécessairement avec leurs voisines, ces sciences demeurent donc des entités disciplinaires spécifiques qu'il convient de reconnaître comme telles. L'objet que nous nous donnons ici, *le langage*, est une propriété de l'espèce humaine qui constitue nécessairement un élément important de la configuration d'objets à laquelle s'adresse chaque science humaine/sociale. Et en raison du caractère pluriel et interactif de cet objet d'étude, quelle que soit l'orientation disciplinaire que l'on adopte, se pose nécessairement avec acuité le problème du « par où commencer » : sur quelles bases et dans quel ordre identifier et conceptualiser les unités d'analyse pertinentes du langage, et sur quelles bases déterminer leur mode d'organisation et de fonctionnement/développement ? ; questions qui, comme le montrent les deux citations en exergue, avaient paru fondamentales à ces deux linguistes fondateurs que furent Saussure et Bloomfield.

« *Unde exoriar ?* » est une question qui s'est posée en conséquence aussi pour l'élaboration de la présente contribution. Nous organiserons nos réflexions et argumentations en quatre rubriques majeures. Nous procéderons d'abord à un large examen de l'histoire et de la teneur des différentes positions interactionnistes ayant trait au langage, en adoptant une perspective historiographique inspirée de certains des travaux de De Mauro (1969). Ceci nous conduira à analyser en profondeur les apports de Bloomfield, Jakubinski, Piaget et Vygotski ainsi que ceux de divers courants de linguistique interactionnelle. Nous présenterons ensuite notre position propre, en indiquant les cadres théoriques sur lesquels nous nous appuyons (particulièrement ceux de Coseriu, de Saussure et de Volochinov), puis en présentant les unités d'analyse et les concepts de base que nous nous donnons, avec un accent particulier sur les notions de *signe*, *signification*, *activité*, *interaction* et *développement*. En exploitant ces concepts, nous proposerons pour clore une conception non réductionniste des relations entre langage et développement, centrée sur la dimension *dynamique* que ces deux entités partagent et qui constitue le cœur même de leurs interactions.

1. Eléments d'historiographie de l'interactionnisme

Comme nous l'indiquions plus haut, les premières formes d'interactionnisme ont émergé en réaction au positivisme d'Auguste Comte (1830-1842/1907-1908) qui prônait une conception de l'ordre des sciences se caractérisant par trois aspects majeurs. Le premier est formulé dans la *Loi des trois états* selon laquelle les problématiques d'engendrement entre composantes de la nature et des diverses formes de vie relèveraient des états « théologique » et « métaphysique » que l'humanité a dépassés, alors que l'état « positif » auquel celle-ci a accédé est un progrès consistant en l'acceptation de l'irréductible diversité des entités de l'univers, ainsi qu'en la reconnaissance de l'ordre spécifique régissant chacune de ces entités. Le deuxième aspect a trait à la nature même des sciences, qui doivent procéder à la description de leurs objets et à l'identification des lois qui les organisent, de manière à être aptes à prévoir de nouveaux phénomènes et les contrôler ; toute transgression des frontières entre disciplines étant ce faisant interdite. Le dernier aspect a trait plus spécifiquement au fonctionnement humain, qui serait composé de deux types d'objets relevant de disciplines différentes : les propriétés du corps humain seraient du ressort de la biologie et l'organisation psychosociale serait du ressort de la sociologie, définie comme une physique sociale absorbant et annulant à la fois les dimensions économiques, culturelles ou politiques de la vie humaine. Dans cette perspective, Comte exclut toute possibilité d'une science psychologique, parce que le propos de celle-ci serait d'aborder, en une même démarche, ces objets irréductibles que sont le corps humain et son fonctionnement d'une part, les productions de l'esprit et/ou les organisations sociales d'autre part.

Les cadres théoriques interactionnistes ayant émergé dans le courant du XXe s'inscrivaient implicitement ou explicitement en opposition à ces principes positivistes, et nous examinerons ci-dessous un ensemble représentatif de ces orientations, développées d'abord par les fondateurs de la psychologie développementale ainsi que par les promoteurs d'une linguistique objectiviste, puis promues plus tard et plus explicitement par les différentes écoles de linguistique interactionnelle.

1.1. *L'interaction, moteur du développement humain*

Les « frères ennemis » de la psychologie du développement, Piaget et Vygotski, ont l'un et l'autre explicitement rompu avec les principes positivistes et considéré que les processus interactifs jouent un rôle décisif dans l'organisation et le développement des conduites et des capacités humaines ; mais ils se sont appuyés

sur des cadres philosophiques distincts qui les ont conduits à prendre des positions antagonistes quant au statut même des interactions développementales et au rôle qu’y jouent le langage et les autres systèmes sémiotiques.

Piaget s’est inscrit, dès ses ouvrages de jeunesse (cf. 1918), en rupture avec le positivisme en adoptant une approche inspirée de *L’évolution créatrice* de Bergson (1907) selon laquelle les lois qui gouvernent les comportements humains ne constituent que la prolongation de mécanismes à l’œuvre dans les formes les plus rudimentaires de la vie. Dans les travaux qu’il a développés ensuite dans cette perspective (cf. 1947 ; 1970), les organismes vivants constituent des *systèmes actifs de réponses et de réorganisations* faisant face au milieu plutôt que de le subir, et les facteurs intervenant dans le développement humain sont *l’organisme et son activité, les stimulations éventuelles du milieu et les processus d’interaction entre cet organisme et ce milieu*. Piaget considère plus précisément que tout organisme est doté d’une structure interne qui tend à se conserver tout en s’adaptant néanmoins au milieu environnant (l’organisme *assimile* certaines caractéristiques du milieu et en retour *s’y accommode*²). Ces interactions se déploient dans le cadre du processus d’*auto-régulation* par lequel tout être vivant compense activement les perturbations extérieures qu’il subit ou anticipe.

Les concepts-clefs de l’épistémologie piagétienne sont en conséquence ceux d’*interaction* (ou l’interactionnisme) et de *construction* (ou le constructivisme). L’interactionnisme fait référence à la nature même des relations entre organisme et milieu ; le premier agissant sur le second et se modifiant à son contact, le second fournissant des stimulations et résistant au premier. Le constructivisme fait référence à la fois au rôle de l’activité de l’organisme et au caractère *progressif* de l’élaboration des structures de conduites et de connaissance. L’activité de l’organisme vivant étant première, les capacités psychologiques s’élaborent par un ensemble de choix et d’actions sur le milieu, organisant de manière optimale les échanges.

Dans cette conception de l’interaction, le facteur « activité de l’organisme » apparaît comme étant nettement le plus important : c’est dans le cours de cette activité, par compensation ou anticipation, que se construisent les nouveautés développementales. Le milieu, quant à lui, est réduit au rôle de perturbateur : il résiste à l’action de l’organisme mais n’est jamais doté d’un pouvoir différentiel et, quel que soit le type d’environnement dans lequel se déploie l’activité, les

² L’*assimilation* est le mécanisme qui consiste à intégrer un nouvel objet ou une nouvelle situation à un schème qui est déjà disponible dans le répertoire du sujet. L’*accommodation* consiste à modifier une conduite qui est déjà disponible pour mieux maîtriser un nouvel objet ou une situation nouvelle.

structures cognitives et comportementales se construisent dans le même ordre et de la même manière. Quant au langage, Piaget le conçoit comme un élément du milieu que les jeunes humains reproduisent et intériorisent, mais qui, comme les autres éléments du milieu (notamment les facteurs sociaux et culturels) ne joue pas de rôle particulier dans le développement et le fonctionnement psychologiques des humains.

Vygotski a de son côté pris appui sur l'*Ethique* de Spinoza et sur les écrits philosophiques de Marx et Engels pour critiquer très explicitement, dans *La signification historique de la crise de la psychologie* (1926/2010), les effets du positivisme sur l'évolution des disciplines émergentes des sciences humaines. Il a démontré que ces multiples disciplines ne pouvaient limiter leur approche au seul objet qu'elles s'étaient donné, et se trouvaient engagées dans un processus expansionniste consistant à interpréter, avec les concepts spécifiques qu'elles avaient forgés, des phénomènes relevant en principe de disciplines voisines. Dans son interprétation de ce phénomène, Vygotski a soutenu que toutes ces écoles se distribuaient en réalité en deux camps : celui des tenants d'une psychologie matérialiste, selon laquelle il n'existe pas de phénomène psychique sans phénomène physique correspondant ; et celui des tenants d'une psychologie spiritualiste, selon laquelle les phénomènes psychiques immatériels sont irréductibles aux phénomènes physiques et ne sont accessibles qu'au travers des processus de prise de conscience.

Dans la suite de son œuvre, Vygotski a entrepris d'unifier l'objet de la psychologie en même temps que sa démarche interprétative. Il a insisté sur le caractère continu du développement, qui lui paraissait résulter d'un mécanisme de propulsion s'inscrivant dans le prolongement des processus naturels sous-tendant l'évolution du vivant. Il a tenté également d'identifier les effets du mouvement de propulsion sur l'organisation psychologique. Selon lui, l'effet essentiel justifiant que l'on parle de développement est l'apparition du nouveau, à savoir la transformation de fonctions psychologiques sous l'effet de l'appropriation et de l'intériorisation d'instruments socioculturels externes. Et il a soutenu enfin que le nouveau ainsi défini émergeait sous l'effet des contradictions entre facteurs externes et facteurs internes, contradictions dont le traitement génère une adaptation active de l'organisme à son environnement. Le concept célèbre de « zone prochaine de développement » s'inscrit dans cette approche, et désigne l'espace/temps à caractère formateur dans lequel ces contradictions sont susceptibles de se déployer. Cette zone symbolise l'écart entre l'état actuel du développement d'une personne, attestable par le niveau des tâches qu'elle peut réussir seule, et un état supérieur que cette personne pourrait atteindre sous l'effet de l'intervention formative de tiers ou de l'exploitation d'instruments socio historiquement préconstruits.

Sur ces bases, dans *Pensée et langage* (1934/1997), Vygotski a élaboré une conception du développement humain qui attribue au langage un rôle décisif dans la constitution de la pensée consciente. Selon le psychologue russe, à sa naissance le jeune humain est doté d'un équipement biocomportemental et psychique initial qui, tout en procédant de l'évolution continue des espèces, le dote de potentialités nouvelles, mais il est aussi immédiatement plongé dans un monde de préconstruits sociohistoriques : des formes d'activités collectives, des œuvres et des faits culturels, des productions sémiotiques relevant d'une ou plusieurs langue(s) naturelle(s) donnée(s), etc. Dès sa naissance encore, l'environnement humain entreprend des démarches délibérées de formation, qui visent à l'intégrer dans ces réseaux de préconstruits, ou qui guident son appropriation de ces derniers. Dans le cadre de ce processus d'appropriation, l'enfant intériorise des propriétés de l'activité collective ainsi que des signes et structures langagières qui la médiatisent et cette intériorisation des structures et significations sociales transforme radicalement le psychisme hérité et donne naissance aux capacités de pensée consciente. Dans cette perspective, c'est donc l'intégration d'éléments sémiotiques et sociaux qui est constitutive de la pensée ; et comme les signes du langage sont pétris de valeurs sociohistoriques, la pensée qui se constitue chez l'enfant est elle-même, dans ses ingrédients de base, fondamentalement sociohistorique. Selon la célèbre formule de l'auteur, sous l'effet de l'intériorisation des signes, « le type même de développement se modifie, passant du biologique au sociohistorique » (1997, p. 187).

L'interactionnisme proposé par Piaget accorde une priorité massive aux capacités de réaction et d'anticipation dont disposent les humains en raison de leurs capacités héritées. La difficulté majeure de cette position est qu'elle ne permet pas de comprendre d'où émanent les diversités sociales, culturelles et langagières qui caractérisent objectivement le fonctionnement humain. L'interactionnisme de Piaget est en ce sens un interactionnisme de principe, que Bronckart (1996) a qualifié d'*interactionnisme logique*.

Pour Vygotski le développement consiste, sous l'effet de l'intériorisation du langage, en l'appropriation de propriétés du milieu extérieur. Mais chez cet auteur le terme de milieu désigne, outre l'environnement physique, les divers produits de la vie sociale et de l'activité humaine qui ont des dimensions à la fois gnoséologiques (de l'ordre des connaissances) et praxéologiques (de l'ordre de l'expérience et du savoir-faire) et qui se caractérisent par une notable diversité socio-historico-culturelle. Vygotski est en ce sens le fondateur majeur de l'*interactionnisme social* (cf. Bronckart, 1996).

1.2. Le langage comme dialogue et inter-action verbale

Les premières approches de l'interaction verbale ont émergé aux débuts du XXe, chez des auteurs adhérant à l'épistémologie behavioriste de l'époque. Mais ces approches étaient moins simplistes et réductionnistes que l'ont soutenu divers commentateurs, comme en témoignent les positions effectives développées par Jakubinski en Union soviétique et par Bloomfield aux Etats-Unis.

Lev Jakubinski est sans doute le premier linguiste à avoir centré son approche du langage sur l'interaction, et à avoir introduit, dans un article fondateur (1923/2012), la notion désormais fameuse de « dialogisme ». Cet auteur s'est en effet donné le dialogue comme forme langagière de base en laquelle se réalise directement l'*inter-action verbale*, au sens de structure concrète d'actions réciproques des communicants. S'inspirant des courants de psychologie objectiviste, et notamment de la réflexologie de Bechterew (1921/1957), il a posé que les interactions verbales constituaient des comportements qui présentent une dimension naturelle, chaque intervention d'un interlocuteur entraînant de ce fait une réponse de l'ordre du réflexe :

Par essence, toute interaction entre les individus est très précisément une *inter-action*. Du fait même de sa nature, elle cherche à éviter l'unilatéralité, elle s'efforce d'être bilatérale, « dialogique » et fuit le « monologue » [...] De même qu'une question suscite une réponse de façon presque involontaire « naturelle », en vertu d'une association constante entre les pensées et leur prolifération, de même chaque stimulation verbale, quelle que soit sa durée ininterrompue, suscite par réaction des pensées et des émotions, et provoque inmanquablement dans l'organisme une réaction verbale [...] (Jakubinski, 1923, in Ivanova, 2012, p. 95)

Ces interactions se présentent sous forme d'une *alternance d'énoncés*, et puisqu'une intervention donnée entraîne quasi nécessairement une réplique, chaque énoncé est en soi « inachevé » ; la véritable unité d'analyse du comportement verbal étant en conséquence constituée par la *totalité de l'enchaînement des répliques* du dialogue. Et il convient de relever que ce mécanisme global de stimulations-réflexes verbaux constituait pour l'auteur tout autant le mode de fonctionnement de la parole externe que de la « parole intérieure ». Dans le prolongement de cette approche, Jakubinski a mis en évidence le rôle que jouaient, dans le processus d'intercompréhension, les propriétés para-verbales de l'énoncé (gestes, mimiques, etc.), démontrant en particulier que l'intonation³, ou

³ Pour illustrer ce rôle, Jakubinski a commenté un extrait du *Journal* de Dostoïevski relatant une conversation entre ivrognes dans laquelle un mot grossier prend un ensemble de significations successives en fonction de son intonation. Cet exemple a été repris tel quel par Volochinov (1929/2010, pp. 339-343) et par Vygotski (1934/1997, pp. 470-471).

le « tonus de la parole », intervenait de manière décisive dans l'attribution même de la signification des mots. Jakubinski a enfin soutenu également que le dialogue comportait aussi une dimension sociale, les derniers chapitres de son ouvrage introduisant à une analyse des déterminismes exercés par les situations sociales sur les propriétés linguistiques des dialogues, et notamment sur l'émergence de certains « clichés syntaxiques ».

Léonard Bloomfield est considéré à juste titre comme l'auteur majeur du *behaviorisme linguistique*, mais ce positionnement ne s'est cependant construit qu'au terme d'un parcours de formation auprès des néogrammairiens de Leipzig⁴, d'études d'une variété de langues anciennes et contemporaines (latin, grec ancien, sanskrit, vieux gothique, russe, tagalog et plusieurs langues amérindiennes), ainsi que d'activités linguistiques et politiques en collaboration avec Whitney. Les principes théoriques de Bloomfield ont été initialement présentés dans *Introduction to the Study of Language* (1914), puis développés dans son ouvrage majeur, *Language* (1933/1970).

Les premiers chapitres de cet ouvrage proposent une brève histoire des conceptions du langage de la Grèce antique à Saussure, suivie d'un chapitre portant sur les communautés linguistiques, et d'un autre mettant en évidence la diversité des langues du monde. C'est sur cet arrière-fond qu'il a présenté sa propre position, selon laquelle c'est par une approche dite « mécaniste », assumée et épistémologiquement motivée, que l'on peut élaborer une méthodologie d'analyse du langage, ou une linguistique, qui soit autonome :

Les mentalistes compléteraient les faits du langage par une approche psychologique — conception qui diffère selon les nombreuses écoles de psychologie mentaliste. Les mécanistes exigent que les faits soient présentés sans l'aide d'aucun facteur auxiliaire. J'ai essayé de tenir compte de cette idée non seulement parce que je crois que le mécanisme est la forme nécessaire d'une étude scientifique, mais aussi parce qu'un exposé qui tient sur ses propres bases est plus solide et plus aisément appréhendé qu'un exposé étayé en de nombreux points par une doctrine autre et changeante. (Bloomfield, 1933/1970, p. 8)

Comme Jakubinski, Bloomfield s'est donné comme objet premier *l'usage du langage*, et a adopté d'emblée une perspective « fonctionnelle » qu'illustre la célèbre histoire de *Jack and Jill* :

⁴ Bloomfield a eu, à Leipzig, certains des maîtres qu'y avait eu Saussure, et a particulièrement été influencé par les travaux de Hermann Paul (1880).

Supposons que Jack et Jill descendent un sentier. Jill a faim. Elle voit une pomme sur un arbre. Elle fait un bruit avec son larynx, sa langue et ses lèvres. Jack saute la barrière, grimpe à l'arbre, prend la pomme, l'apporte à Jill, la pose dans sa main, Jill mange la pomme. (*op. cit.*, pp. 26-27).

Selon Bloomfield, ce type d'épisode verbal fait intervenir trois facteurs : - les actions pratiques précédant l'acte de parler (ou stimulus du locuteur) ; - les productions verbales ; - les actions pratiques suivant l'acte de parler (ou réponse de l'auditeur). L'analyse qu'il propose de cet épisode est que si Jill avait été seule, comme l'animal privé de parole elle n'aurait pu que réagir de manière pratique au stimulus (schéma stimulus - réponse), mais dès lors qu'elle était en présence d'un humain, et comme elle est dotée de parole, elle a pu réagir par un substitut linguistique qui, adressé à un congénère, provoque la réponse pratique attendue. Et c'est cette analyse qui est au fondement des conceptions *médiationnistes* (cf. Hull, 1943) selon lesquelles les comportements verbaux se déploient en enchainements de stimulus et de réactions substitutives.

Cette conception « mécaniste » (et non mécanique !), selon laquelle *les productions verbales comblent l'écart biologiquement irréductible entre les organismes*, n'était cependant pas pour Bloomfield incompatible avec une sérieuse prise en considération du rôle des facteurs psycho-sociaux, l'auteur soulignant en effet le caractère déterminant des histoires de vie des personnes :

L'occurrence d'un discours (et comme nous le verrons, sa formulation) et tout le déroulement des actions pratiques avant et après, sont liés à toute l'histoire de la vie du locuteur et de l'auditeur. Nous présumerons dans le cas présent, que tous ces facteurs prédisposants étaient de nature à faire naître l'histoire telle que nous l'avons racontée. (*op. cit.*, p. 27)

Il a relevé également que langage est un instrument rendant possible la division du travail et plus largement les diverses formes de coopération entre les humains, et il a considéré en outre que les significations ne se situent pas dans le langage même, mais se manifestent dans le rapport qu'entretient le discours avec les événements pratiques qui l'entourent :

Ainsi, nous disons que l'émission du discours, insignifiante et sans importance en elle-même, est importante parce qu'elle a un sens ; le sens, ce sont les choses importantes avec lesquelles l'émission du discours (B) est liée, c'est-à-dire les événements pratiques (A et C). (*op. cit.*, p. 30)

Enfin, à l'instar de Vygotski et dans une formulation manifestement d'inspiration marxienne⁵, il a soutenu que le langage est à l'origine des processus de pensée, en raison de sa fonction de représentation, qu'il a qualifiée de *capacité d'abstraction* :

Intimement liée au caractère de relais du langage [i.e. transmission] est son *abstraction*. [...] L'ingénieur qui fait le plan du pont n'a pas à manipuler réellement les poutres et les poutrelles ; il travaille simplement avec des signes [...] s'il fait une faute il ne détruit aucun matériau ; il n'a besoin que de remplacer le signe mal choisi [...] C'est là que repose la valeur de *se parler à soi-même* ou de *penser*. (*op. cit.*, p. 31)

1.3. Analyses de la structure des échanges verbaux

Sous l'expression de « linguistique interactionnelle » nous rassemblons des courants d'appellations différentes, notamment : - la *conversational analysis* (cf. Schegloff, 1992) ; - la *critical discourse analysis* (cf. Fairclough, 1995) ; - la *mediated discourse analysis* (cf. Scollon, 1998) ; - l'*interactional linguistics* (cf. Ochs, Schegloff & Thompson, 1996). Aux antipodes de l'approche séminale de Jakubinski, ces approches s'adossent à l'ethnométhodologie de Garfinkel (1967) qui pose que les interactions humaines sont « *intrinsically socially structured* » (Francis & Hester, 2004, p. 3), ce qui signifie que les interactions concrètes entre individus auraient des propriétés structurelles indépendantes des dimensions sociétales et contextuelles, telles que le type d'activité ou de métier concerné, le type de problématique débattue, etc.

Les travaux réalisés dans cette orientation visaient à illustrer ou valider cette position par des analyses des échanges verbaux quotidiens ; ils ont mis en évidence des principes organisationnels généraux bien connus, allant des *tours de parole* aux *paires adjacentes*, puis aux *séquences* ou *formats séquentiels*, et ils ont débouché sur la thèse selon laquelle ces principes organisationnels constituaient une cellule de base des rapports interindividuels, à caractère universel, que Schegloff a qualifiée de *procedural infrastructure of interaction* : « The locus of order here is not the individual [...] nor any broadly formulated societal institution, but rather the procedural infrastructure of interaction, and, in particular, the practices of talking in conversation » (Schegloff, 1992, p. 1338). Selon certains auteurs, c'est à

⁵ « Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. » (Marx, *Le Capital*, 1969, p. 139).

partir de ce noyau procédural que se construiraient ou se reconstruiraient, d'un côté les capacités psychologiques des interactants (ou *l'architecture de l'intersubjectivité*, selon la formule de Heritage, 1984), d'un autre côté, l'ensemble des règles et valeurs de l'ordre social en général.

Les recherches sur le *Talk at work* ou *l'Institutional talk* initié par Drew & Heritage (1992) ont la particularité de prendre en considération les rapports existant entre certains aspects des tâches ou de l'organisation du travail, et les propriétés structurelles et proprement linguistiques des échanges verbaux qui s'y déroulent.

Les études de ce type démontrent dans l'ensemble que les règles d'organisation des échanges verbaux au travail se construisent dans un rapport d'interdépendance avec les propriétés des tâches de travail, ainsi que des cadres d'interaction prédéterminés par l'organisation du travail.

Les travaux de linguistique interactionnelle ont fourni des analyses de la structure des échanges verbaux qui sont d'un intérêt indiscutable, mais n'ont cependant pas vraiment démontré la thèse selon laquelle les interactions locales auraient le pouvoir de reconfigurer les structures et valeurs sociétales générales. En outre, les principes ethnométhodologiques d'*accountability* et de *réflexivité*, qui attribuent aux membres une capacité de lucidité et de traductibilité exacte des dimensions de l'interaction qu'ils vivent, nous paraissent contestables. Nous distinguons, pour notre part, et comme le prônait Vygotski (1927/2010), les dimensions de *l'ontologie* et de la *gnoséologie* : tout comme le vécu personnel de la pensée n'est pas la réalité même de la pensée, le vécu de l'interaction ne donne pas accès à la compréhension de l'interaction en tant que telle.

1.4. Éléments de transition

Notre démarche propre s'inscrit dans le projet de *l'interactionnisme socio-discursif* (ci-après *ISD*, cf. Bronckart, 1997; 2005) qui prend en considération les apports théoriques évoqués ci-dessus, mais n'adhère néanmoins ni à l'objectivisme radical de Jakubinskij et de Bloomfield ni aux thèses ethnométhodologiques sous-tendant les démarches de linguistique interactionnelle. Ce projet de *l'ISD* constitue en réalité un prolongement du courant de *l'interactionnisme social* qui, dans le premier tiers du XXe, réunissait des philosophes (cf. Mead, 1934), des sociologues (cf. Durkheim, 1898) et des psychologues (cf. Vygotski, 1934/1997 ; Wallon, 1938) mettant l'accent sur le rôle de l'activité humaine, de la sociohistoire et du langage dans l'émergence et le développement des capacités proprement humaines. La spécificité de *l'ISD* a été d'intégrer à ce cadre initial les positions, analyses et

concepts issus des théories linguistiques d'orientation sociale, en particulier celles développées par Coseriu, Saussure et Volochinov⁶ : Coseriu pour la clarté et la profondeur de son positionnement épistémologique ; Saussure notamment pour ses analyses du statut des signes et des relations parole/langue ; Volochinov pour son approche fondatrice du statut et de la structure des genres textuels.

Dans les deux points qui suivent, nous résumerons d'abord les éléments théoriques et empiriques que nous empruntons à ces trois auteurs, puis nous présenterons le projet général et les concepts majeurs de l'approche de l'ISD.

2. Les cadres de référence de l'ISD

2.1 Les apports de Coseriu

Rejoignant sur ce point les positions de Piaget et de Vygotski, l'épistémologie de Coseriu est fondamentalement *antipositiviste*, et s'oppose plus particulièrement à la thèse selon laquelle la forme de scientificité des sciences naturelles serait applicable aux sciences de l'homme ou de la culture. S'agissant de la linguistique, cette épistémologie engendre l'*antiatomisme*, selon lequel les unités du langage, les signes, ne peuvent être saisis de manière isolée, comme des choses identifiables en elles-mêmes et détachées, mais uniquement et exclusivement en tant qu'ils sont insérés dans une structure, dans des relations et dans un contexte. Cette épistémologie se caractérise ensuite par le rejet de la thèse du fondement naturel des régularités observables dans les langues ; pour l'auteur ces régularités sont au contraire de l'ordre des normes et des techniques, lesquelles, de par leur caractère radicalement historique, peuvent changer et être diverses.

Dans cette perspective une langue est donc un système de normes et de techniques historiquement construites, que les locuteurs connaissent et appliquent régulièrement, mais elle ne comporte pas de lois qui permettraient la prévision des actes langagiers particuliers. La dernière facette de cette approche antipositiviste est que les faits linguistiques, y compris sous l'angle de leur changement au cours du temps, ne peuvent pas faire l'objet d'une explication de type causal :

Los cambios lingüísticos [...] sólo pueden explicarse (motivarse) en términos funcionales y culturales. Pero las explicaciones culturales y funcionales de los cambios no son de ningún modo « causales ». La idea misma de « causalidad »

⁶ L'ISD s'inspire évidemment aussi d'autres théories linguistiques compatibles, dont en particulier celles de Benveniste (1974), Culioli (1999), Halliday (2003), Humboldt (1835/1974) et Sapir (1968).

en la llamada « evolución » idiomática es un residuo de la vieja concepción de las lenguas como « organismos naturales », así como del sueño positivista de descubrir las supuestas « leyes » del lenguaje (o de las lenguas) y de transformar la lingüística en una « ciencia de leyes » análoga a las ciencias físicas. (Coseriu, 1957/1988, p. 178)

Un deuxième aspect majeur de l'épistémologie cosérienne concerne le *statut même de l'objet d'étude* de la linguistique, l'auteur affirmant sans cesse la centralité du langage pour la définition de l'homme, ou ce qu'il appelle parfois la « priorité absolue du langage ». Cette prise de position revient à souligner que le langage ne peut en aucun cas être réduit à quelque chose d'autre, ni expliqué à partir de quelque chose d'autre, que ce soit la pensée rationnelle ou la logique, ou encore ce à quoi le langage peut servir, c'est-à-dire la communication. Selon l'auteur, le langage ne peut être considéré comme un simple instrument d'expression subjective ou d'expression des idées ; et conjointement, si l'essence du langage se manifeste effectivement dans le dialogue, ce n'est pas pour autant qu'il se réduit à sa fonction communicative. Le langage constitue une *véritable activité*, mais une activité particulière à travers laquelle l'être humain se construit « un monde pensable », et construit d'autres formes culturelles, comme l'art, la poésie, la science, la philosophie, etc. Le langage est donc selon Coseriu aux fondements mêmes de la construction de l'esprit humain.

Un troisième aspect important de la position de cet auteur concerne *la teneur de la théorie qui peut être élaborée à propos du langage* : celle-ci doit être adéquate à son objet et trouver sa légitimité dans la réalité de cet objet ; elle doit par conséquent rendre compte du langage comme d'un phénomène unitaire et l'étudier sous tous ses aspects. C'est le sens même du syntagme *théorie intégrale* : il s'agit d'une théorie qui ne s'adresse pas seulement aux langues et à leur organisation, ni aux structures générales et supposées communes à toutes les langues, mais qui porte d'abord et avant tout sur les propriétés universellement attestables du phénomène langagier lui-même, ou sur les caractéristiques irréductibles de *l'activité de parler*. Il s'agit donc de reconnaître la nature praxéologique du langage et d'y fonder l'étude de toutes ses manifestations ; position que l'auteur a formulée comme suit :

Or l'objet de la linguistique (science du langage) ne peut être que *le langage* étudié sous tous ses aspects. Et le langage n'existe concrètement que comme *activité*, comme *activité de parler* (la phrase de Humboldt selon laquelle la langue n'est pas *ἔργον* mais *ἐνέργεια* n'est pas un paradoxe, ni une métaphore, mais une simple constatation). Mieux et davantage encore, ce n'est que parce que le langage se manifeste comme activité qu'on peut l'étudier aussi en tant que « produit ». (Coseriu, 1956/2001, p. 34)

2.2. Les apports de Saussure

La théorie de Saussure est d'une richesse et d'une profondeur incomparables, et nous avons œuvré à sa restitution⁷, à sa mise en valeur et à son interprétation (cf. Bronckart, Bulea & Bota, 2010 ; Bulea, 2005, 2006, 2010). Nous nous limitons ici à l'examen de deux thèmes majeurs de cette théorie, le statut des signes et les rapports entre parole/discours et langue.

2.2.1. Du statut des signes

En ce domaine, Saussure a proposé une analyse novatrice particulièrement complexe, dont nous retiendrons les quatre aspects qui suivent.

Le premier concerne le statut des deux faces dont le signe se compose. Sur la face « expression », Saussure a d'abord distingué la dimension matérielle des sons (qualifiée de *figure vocale*) et la dimension de *l'image acoustique* comme configuration de traces que les humains ont des productions sonores en présence ou en absence de toute profération effective. Et il a souligné que cette image ne devient élément de signe, ou n'est un composant sémiologique, que dans la mesure où elle est associée à un élément de sens :

Le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique. Cette dernière n'est pas le son matériel, chose purement physique, mais l'empreinte psychique de ce son, la représentation que nous en donne le témoignage de nos sens ; elle est sensorielle, et s'il nous arrive de l'appeler "matérielle", c'est seulement dans ce sens et par opposition à l'autre terme de l'association, le concept, généralement plus abstrait (Saussure, 1975, p. 98).

Sur la face « contenu », Saussure conteste que les contenus des signes puissent être donnés d'avance, au niveau des objets ou référents existant dans le monde. Et il conteste ainsi que la structuration des signes puisse constituer un reflet de celle des objets auxquels ils renvoient. Il récuse en d'autres termes toute base ou tout fondement externe pour et lors de la constitution-configuration des signes :

D'abord l'objet, puis le signe ; donc (ce que nous nierons toujours) base extérieure donné au signe. [...] Il est malheureux certainement qu'on commence par y mêler comme un élément primordial cette donnée des objets désignés, lesquels n'y forment aucun élément quelconque. (Saussure, 2002, pp. 230-231)

⁷ Cette nécessaire restitution/reconstitution tient au fait que la quasi totalité des propositions saussuriennes ayant trait à la linguistique générale ne sont accessibles que dans les manuscrits de ses notes ou des cahiers de ses étudiants.

Pour lui, tout comme les images acoustiques ne s'élaborent que dans leur association aux significations, ces significations elles-mêmes sont des entités psychiques qui ne s'élaborent que par leur association à une image acoustique. Saussure procède par là à une désubstantialisation du signe, sur ses deux versants. Sur le plan sonore, ce ne sont pas les figures vocales (les sons perceptibles) qui sont impliquées dans le signe, mais les images acoustiques en tant que formes psychiques dégagées de ces figures ; et sur le versant idéal les significations qui s'articulent à ces images ne sont conditionnées ni par les propriétés des référents mondains, ni par des unités ou opérations de pensée ; ce sont des formes psychiques particulières, propres à l'ordre sémiotique.

Un deuxième aspect majeur de l'analyse saussurienne est de considérer le signe comme une entité fondamentalement processuelle. Il découle en effet de ce qui précède que les signes n'existent qu'en tant qu'association de deux formes psychiques. Mais cette association ne consiste pas en une mise en correspondance d'entités pré-organisées, elle est au contraire constitutive des entités qu'elle relie, et le signe se présente de ce point de vue comme un mécanisme psychique d'engendrement d'entités signifiantes :

Domaine *linguistique* de la *pensée* qui devient IDÉE DANS LE SIGNE ou de la *figure vocale* qui devient SIGNE DANS L'IDÉE : ce qui n'est pas deux choses, mais une [...] Il est aussi littéralement vrai de dire que le mot est le signe de l'idée que de dire que l'idée est le signe du mot ; elle l'est à chaque instant, puisqu'il n'est pas possible, même, de fixer et de limiter matériellement un mot dans la phrase sans elle. (Saussure, 2011, p. 101)

Le signe est dès lors création ou émergence d'un nouvel ordre, qui est une *forme autonome* de ré-exploitation conjointe des deux domaines, un « accouplement » de ceux-ci par-delà leur hétérogénéité constitutive ; il est donc fondamentalement actif : « [...] le langage n'offre sous aucune de ses manifestations une *substance* mais seulement des *actions* combinées ou isolées de forces physiologiques, physiques, mentale » (Saussure, 2002, p. 197).

Le troisième aspect, découlant de ce qui précède, est que le signe est une entité complexe. Sur le versant sonore, chaque forme relève d'un traitement psychique discriminatif des figures vocales, tel que celui-ci est réalisé et ressenti par les sujets parlants. Mais Saussure souligne en outre que ce premier processus de différenciation se réalise conjointement à la différenciation des idées ou du sens ; et que c'est en vertu de ce caractère double de ce premier régime de différenciation que les produits qui en résultent se trouvent potentiellement associables :

On ne peut pas définir ce qu'est une *forme* à l'aide de la figure vocale qu'elle représente, – pas davantage à l'aide du sens que contient cette figure vocale.

On est obligé de poser comme fait primordial le fait GÉNÉRAL, COMPLEXE et composé de DEUX FAITS NÉGATIFS : de la *différence* générale des figures vocales jointe à la *différence* générale des sens qui s'y peuvent attacher. (Saussure, 2011, p. 139-140)

La modalité d'existence des signes est dès lors totalement singulière, en ce qu'elle est :

- *négative*, c'est-à-dire non définissable *a priori* ou en référence à un fondement externe ;
- *corrélative*, au sens où les formes se définissent les unes par rapport aux autres ;
- *complexe* en ce que ni les formes ni les sens n'existent en tant que tels en dehors de leur association.

Cette modalité particulière d'individuation réside en d'autres termes dans la co-détermination des formes et des sens dans leur union ; ce qui implique que toute délimitation d'entités se réalise exclusivement à l'intérieur de l'ordre sémiologique.

L'ultime aspect de cette analyse est que le signe constitue, en définitive, une *entité* « *vide* ». Selon Saussure, il n'est qu'une « essence relative », une réalité purement relationnelle, ne relevant que de la coexistence et des positions réciproques de formes :

FORME = Non pas une certaine entité *positive* d'un ordre quelconque, et d'un ordre *simple* ; mais l'entité à la fois *négative* et *complexe* : résultant (sans aucune espèce de base matérielle) de la *différence* avec d'autres formes COMBINÉE avec la *différence* de signification d'autres formes. (*op.cit.*, p. 138)

Sous cet angle, n'étant déterminées ni par des éléments physiques (les sons ou les objets externes), ni par les opérations cognitives d'un sujet seul, les signes sont des sortes de fantômes, ou des « bulles de savon », ou encore, les signes ne peuvent être régis par la raison humaine :

[...] c'est la leçon de tous les jours pour qui étudie de voir que l'association — que nous chérissons parfois — n'est qu'une *bulle de savon*, n'est même pas une bulle de savon, laquelle possède au moins son unité physique et mathématique [...] (Saussure, 2003, pp. 387-388).

Mais de manière quasi paradoxale, en raison de leur vacuité même, les signes acquièrent une positivité, ou une *valeur*, qui découle de leur usage social. Cette valeur positive n'est que le produit des échanges ou des interactions sociales :

« Un mot n'existe véritablement, et à quelque point de vue qu'on se place, que par la sanction qu'il reçoit de moment en moment de ceux qui l'emploient » (2011, p. 112). Il en résulte que le signe, et la langue comme système de signes, sont fondamentalement sociaux, ou encore que le social est le lieu de réalisation de la langue. Le social est une propriété interne de la langue, et c'est même sa seule propriété positive :

C'est seulement le système de signes devenu chose de la collectivité qui mérite le nom de, qui *est* un système de signes [...] un système de signes proprement fait pour la collectivité comme le vaisseau pour la mer. Il n'est fait que pour s'entendre entre plusieurs ou beaucoup et non pour s'entendre à soi seul. C'est pourquoi à aucun moment, contrairement à l'apparence, le phénomène sémiologique quel qu'il soit ne laisse hors de lui-même l'élément de la collectivité sociale : la collectivité sociale et ses lois est un de ses éléments *internes* et non *externes*, tel est notre point de vue. (Saussure, 2002, pp. 289-290)

Et c'est la socialité de la langue qui explique son mouvement, son dynamisme permanent : les langues changent parce que leurs ingrédients ne sont que de nature socio-historique, quand bien même ils sont ancrés dans le psychisme des individus :

[...] le phénomène socio-historique [...] entraîne le tourbillon des signes dans la colonne verticale et défend alors d'en faire ni un phénomène *fixe* ni un langage *conventionnel*, puisqu'il est le résultat incessant de l'action sociale, imposé hors de tout choix (*ibid.*, p. 102).

2.2.2. Des rapports entre langue et parole/discours

Contrairement à ce que laisse entendre le texte du *Cours de linguistique générale* (1916), Saussure a toujours insisté sur la primauté de la dimension pratique du langage qu'il a qualifiée de *parole* ou de *discours*. Il a souligné le caractère évolutif de cette entité qui se transforme en permanence au cours de son déploiement dans le temps et dans l'espace, et il a souligné également que c'est dans le cadre de ce déploiement que les signes eux-mêmes se modifient :

Toutes les modifications, soit phonétiques, soit grammaticales (analogiques) se font exclusivement dans le discursif. [...] Toute innovation arrive par improvisation, en parlant, et pénètre de là soit dans le trésor intime de l'auditeur ou celui de l'orateur, mais se produit donc à propos du langage discursif. (Saussure, 2002, p. 95)

Saussure a relevé cependant que le domaine du langage se caractérisait aussi par des états successifs. Dans une première acception, la langue comme état c'est un « réservoir » (ou un « trésor ») de valeurs signifiantes issues des discours, telles que celles-ci se « déposent » dans le « cerveau » du sujet parlant : « Tout ce qui est amené sur les lèvres par les besoins du discours, et par une opération particulière, c'est la *parole*. Tout ce qui est contenu dans le cerveau de l'individu, le dépôt des formes entendues et pratiquées et de leur sens, c'est la *langue* (Saussure, in Komatsu & Wolf, 1996, pp. 65-66) ».

Si Saussure considère ainsi que ce dépôt est localisé « dans le cerveau », il peut mentionner aussi « la conscience des sujets parlants » ou la « sphère associative interne », ces diverses expressions désignant ce que nous qualifions d'*appareil psychique des personnes*. Il ajoute que les formes intériorisées sont *réorganisées* dans cet appareil : elles y font l'objet de classements donnant lieu à la constitution de séries de termes entretenant entre eux des rapports de ressemblance-différence, selon des critères d'ordre phonique ou sémantique. Et cette organisation constitue un premier type d'état de langue, que nous qualifions pour notre part de *langue interne*. Mais Saussure a soutenu aussi que la langue avait son siège dans la collectivité : « La langue est l'ensemble des formes concordantes que prend [le] phénomène [de langage] chez une collectivité d'individus et à une époque déterminée » (2002, p. 129). Dans cette autre approche, il souligne que la langue demeure toujours sous le contrôle ultime du social, en l'occurrence des *accords* ou *conventions* qui s'y établissent. Cet état de langue collectif est donc le niveau où s'exerce l'activité normative des générations de locuteurs, et nous le qualifions dès lors de *langue normée* ou *collective* (état de langue qui est celui que tentent d'appréhender et de décrire les grammairiens ou linguistes). Saussure pose ainsi de fait (mais sans le thématiser explicitement) trois objets centraux d'une science du langage :

- les *discours*, comme formes d'exploitation des ressources langagières universelles, se propageant et se transformant en permanence ;
- la *langue interne*, comme système d'organisation psychologique individuelle des valeurs signifiantes des signes extraits des discours ;
- la *langue collective ou normée*, comme système d'organisation des mêmes valeurs signifiantes, mais géré cette fois par les groupes sociaux et soumis à leurs normes propres de fonctionnement.

Ces trois objets sont en outre le siège d'une *permanente interaction* : les signes langagiers sont mis en œuvre dans les discours ; ils font l'objet d'une appropriation par les personnes et s'organisent en une langue interne dans leur appareil psychique ; ils sont ensuite extraits de ce même appareil pour être réinjectés dans de nouveaux discours, sous le contrôle des normes de la langue collective.

Mais bien que totalement interdépendants, les discours et les deux formes de langue (interne et collective) ont des statuts et des modes d'organisation fondamentalement distincts : les discours exhibent les formes d'organisation de la dimension praxéologique du langage, alors que les langues se structurent dans l'ordre gnoséologique : la constitution des langues implique en réalité un processus d'« élagage » des propriétés spécifiques de l'organisation discursive (liées à ses multiples déterminations co-textuelles ou contextuelles), suivi d'un processus de reconstruction d'une organisation obéissant à des principes cognitifs généraux :

[...] toute la langue entre d'abord dans notre esprit par le discursif, comme nous l'avons dit, et comme c'est forcé. Mais de même que le son d'un mot, qui est une chose entrée également dans notre for intérieur de cette façon, devient une impression complètement indépendante du discursif, de même notre esprit dégage tout le temps du discursif ce qu'il faut pour ne laisser que le mot. (Saussure, 2002, p. 118)

2.3. Les apports de Volochinov

Valentin Volochinov est un linguiste relativement peu connu, son œuvre ayant été publiée et diffusée sous le nom de Bakhtine (cf. Bronckart & Bota, 2011, pour une analyse approfondie des conditions de cette usurpation d'auctorialité). Mais Volochinov doit aujourd'hui être entièrement réhabilité et être considéré comme l'auteur d'une des premières théories des textes/discours, formulée notamment dans *Le discours dans la vie et le discours en poésie* (1926/1981a), *Marxisme et philosophie du langage* (1929/2010), et *La structure de l'énoncé* (1930/1981b).

Dans le premier écrit, Volochinov a soutenu que les textes ne pouvaient être interprétés qu'en tenant compte des divers paramètres du contexte de communication, mais il a souligné surtout que ce contexte ne pouvait être considéré comme une force qui exercerait un effet mécanique sur la teneur des énoncés ; pour lui, *contexte et énoncé sont dans un rapport de co-construction* :

[...] il est parfaitement clair que le discours ne reflète pas ici la situation extra-verbale comme le miroir reflète un objet. En l'occurrence il faut dire plutôt que le discours *accomplit la situation*, qu'il en dresse en quelque sorte le *bilan évaluatif* [...] En sorte que la situation extra-verbale n'est en aucune façon la cause extérieure de l'énoncé, elle n'agit pas sur lui de l'extérieur comme une force mécanique. Non, *la situation s'intègre à l'énoncé comme un élément indispensable à sa constitution sémantique*. (Volochinov, 1926/1981a, p. 190-191 ; italiques du texte d'origine)

Dans son ouvrage majeur, l'auteur a soutenu que l'analyse des discours devait se centrer sur les processus d'énonciation, qui constituent des occurrences singulières du processus général de communication sociale :

La réalité effective du langage n'est pas un système abstrait de formes linguistiques, ni un énoncé monologique isolé, ni l'acte psycho-physiologique de réalisation de l'énoncé, mais l'événement social de l'interaction verbale, réalisé dans l'énoncé et les énoncés. C'est l'interaction verbale qui constitue, ainsi, la réalité fondamentale du langage. (Volochinov, 1929/2010, p. 319 ; italiques du texte d'origine)

Dans cette perspective, Volochinov a repris et en quelque sorte « corrigé » la notion de dialogisme de son maître Jakubinski. Il a d'abord souligné que les produits de l'activité d'énonciation, à savoir les énoncés ou les discours concrets, sont constitués de formes dont les significations ou valeurs sont marquées par les propriétés du contexte des interactions verbales. Il a soutenu ensuite que le dialogisme était une propriété de l'ensemble des productions verbales, y inclus les discours longs et monologiques, introduisant ainsi une distinction décisive entre le *dialogisme* comme dimension fondamentale de toute production verbale, et le caractère soit dialogal, soit monologal, des réalisations langagières concrètes :

[...] le dialogue au sens étroit du terme n'est qu'une des formes, la plus importante, il est vrai, de l'interaction verbale. Mais on peut comprendre le dialogue au sens large, non seulement comme l'échange verbal immédiat à haute voix de gens se tenant face à face, mais encore comme tout échange verbal, de quelque type que ce soit. (*op. cit.*, p. 319)

Il a considéré enfin que les actes de parole successifs sont dans un rapport qui est d'emblée de l'ordre du débat, voire de la polémique, les énoncés initiaux ne déclenchant pas mécaniquement une réponse, mais anticipant la teneur des réactions de l'interlocuteur, qui sont elles-mêmes de l'ordre de la « compréhension active » :

Tout énoncé, même sous forme écrite achevée, répond à quelque chose et attend à son tour une réponse. Il n'est qu'un maillon de la chaîne continue des interventions verbales. Tout document ancien continue ceux qui l'ont précédé, polémique avec eux, attend à une compréhension active en retour, l'anticipe, etc. (*ibid.*, p. 267)

Il a ainsi introduit le thème du caractère *responsif-actif* de l'interaction comme du processus d'intercompréhension qu'elle mobilise, ce caractère découlant du fait que l'une et l'autre sont fondamentalement liées aux processus d'évaluation sociale.

Enfin, Volochinov a soutenu que les textes comme produits des interactions verbales sont constitués de formes dont les significations sont nécessairement marquées par les propriétés du contexte. Et c'est sur fond de cette position qu'il a formulé le programme méthodologique ultérieurement adopté par les sciences de discours : analyser d'abord les interactions verbales dans leur cadre social ; analyser ensuite les genres de textes mobilisés dans ces interactions ; procéder enfin à l'examen des propriétés linguistiques formelles de chacun des genres.

3. Appareil notionnel et conception du développement dans le cadre de l'ISD

Comme nous l'avons indiqué (cf. *supra*, *Éléments de transition*), la démarche de l'interactionnisme socio-discursif dans laquelle nous nous inscrivons s'est constituée dans le prolongement du mouvement interactionniste social et il s'adosse ce faisant aux thèses relatives au statut de l'humain issues notamment de l'œuvre de Spinoza. Eu égard à d'autres paradigmes des sciences humaines, l'interactionnisme social met un accent prioritaire sur le rôle de la sociohistoire humaine et des activités collectives, et, eu égard à l'interactionnisme social, l'ISD met un accent équivalent sur les activités langagières. Il se centre aussi sur les interactions entre activités langagières et activités ordinaires ainsi que sur leur rôle commun de cadres médiateurs de l'ensemble des échanges entre les humains et leur milieu. Dans ce qui suit, nous nous bornerons à la présentation deux aspects du programme de l'ISD : son appareil notionnel et sa conception du rôle du langage dans le développement.

Conformément aux principes évoqués ci-dessus, l'appareil notionnel de l'ISD s'adresse aux préconstruits de l'histoire sociale, ainsi qu'aux unités d'analyse des conduites verbales.

Nous qualifions de *préconstruits* les ensembles d'entités praxéologiques et gnoséologiques élaborées par les générations précédentes. Sur le plan praxéologique, il s'agit d'une part des *activités collectives ordinaires* (ou *non verbales*) dont la mise en œuvre requiert une division du travail avec l'ensemble de ses conséquences statutaires et économiques, dont le développement d'une diversité de formations sociales productrices de sous-systèmes de valeurs. Il s'agit d'autre part des *activités langagières* qui, dans la perspective de Habermas (1987), ont le statut premier de mécanisme « d'entente » entre les individus contribuant aux activités collectives. Ces activités langagières s'effectuent nécessairement en mobilisant les ressources d'une langue naturelle construite dans l'histoire du groupe. Quant aux préconstruits d'ordre gnoséologique, ils sont constitués par les *représentations collectives* qui s'organisent en ces trois *mondes formels* de connaissance postulés par Habermas (*op. cit.*) : mondes organisés selon des principes de validité distincts, en raison des

différences de statut des référents auxquels ils s'adressent (l'ordre du milieu physique pour le *monde objectif* ; l'ordre des interactions humaines pour le *monde social* ; l'ordre de la structure des personnes pour le *monde subjectif*).

En ce qui concerne les unités d'analyse des conduites verbales, l'appareil conceptuel de l'*ISD* articule six notions majeures : les actions langagières, les textes, les genres de textes, les types discursifs et les états de langue.

- La notion d'*action langagière* désigne la mise en œuvre de l'activité langagière par un actant humain dans un contexte communicatif comportant des dimensions physiques (espace-temps et protagonistes de l'interaction verbale) et des dimensions psychosociales (statut des protagonistes et buts ou visées de l'interaction). L'action langagière se déploie en regard de ce contexte et mobilise les ressources d'une langue naturelle particulière.

- Les *textes* sont les produits des actions langagières issus de la mobilisation des ressources d'une langue. La confection de tout texte implique des choix concernant ses mécanismes de structuration et les modalités linguistiques de leur réalisation. Si un texte mobilise des unités linguistiques, ses conditions d'ouverture, de clôture et de planification ne relèvent cependant pas du linguistique pur, mais sont déterminées par l'action ordinaire (non verbale) à laquelle il s'articule.

- Les textes ont une *fonction praxéologique*, qui consiste à commenter les activités ordinaires, de contribuer à leur planification, à leur régulation, à l'évaluation de leurs effets, etc. Certaines de leurs propriétés sont dès lors nécessairement en rapport avec les composantes du contexte et se différencient en écho à leurs variations ; les productions langagières se présentent en conséquence sous forme de *genres de textes* c'est-à-dire de configurations textuelles plus ou moins adaptées au commentaire de telle ou telle activité ordinaire. Dans la mesure où ces activités se transforment au cours du temps, les genres de textes se transforment aussi au cours de l'histoire. Toutefois, en un état synchronique donné, les pratiques textuelles donnent naissance à des *modèles génériques* qui s'organisent dans un espace théorique que l'*ISD* qualifie d'*architexte* des communautés verbales.

- Au sein de tout genre de textes, il est possible d'identifier des segments dont le statut est essentiellement *gnoséologique*, en ce qu'ils accomplissent une sémiotisation particulière des contenus thématiques. Si Genette (1986) avait qualifié ces segments de *modes d'énonciation*, Bronckart (1997) les a qualifiés de *types discursifs* et a identifié quatre types dotés de propriétés syntaxiques et stylistiques spécifiques : le *récit interactif*, la *narration*, le *discours interactif* et le *discours théorique*. Pour les deux premiers types, le contenu thématique est explicitement mis à distance de la situation d'énonciation et l'on se situe dans l'ordre du *raconter*, alors que pour les deux autres types, le contenu thématique n'est pas mis à distance et l'on se situe dans l'ordre de l'*exposer*. En outre, dans le récit interactif

et le discours interactif les protagonistes de la situation d'énonciation (émetteur et/ou récepteur) sont *impliqués* ou mobilisés dans le texte, alors dans la narration et dans le discours théorique aucun lien n'est posé de manière linguistiquement marquée avec ces protagonistes. Ces types discursifs ont un statut fondamental en ce qu'ils constituent, au sein des productions langagières, des modes de formatage des représentations circulant entre les interactants.

- Les *états de langue* sont des constructions secondes eu égard aux actions langagières et aux textes qui en résultent. Mobilisant leurs capacités d'analyse et de représentation, les sujets humains extraient des textes des unités et des règles qu'ils organisent et classent selon des principes d'ordre logique ; et ces représentations statiques des unités et des modes d'organisation des langues se constituent d'un côté dans l'appareil psychique des personnes (cf. la *langue interne*), et d'un autre côté dans les instances du savoir linguistique d'une communauté, en l'occurrence dans les œuvres et documents produits par les grammairiens et/ou linguistes (*langue externe*).

En guise de résumé de ce qui précède, on peut considérer que dans le cadre des activités langagières articulées aux activités ordinaires, des individus singuliers accomplissent des actions langagières en mobilisant les ressources de l'état d'une langue naturelle, et ils produisent des textes relevant d'un genre adapté à une forme d'activité ordinaire, genre de texte comportant un ou plusieurs types discursifs organisant ou formatant les significations transmises.

En ce qui concerne les processus de développement humain, l'ISD a adopté deux principes majeurs. Le premier consiste à affirmer, comme l'avait fait Vygotski, que c'est l'intériorisation des signes et des structures langagières qui provoque l'émergence de la pensée consciente et entraîne une restructuration du psychisme ; mais en ajoutant que cette restructuration n'implique nullement que ce psychisme perde toute trace de son mode fonctionnement hérité de l'évolution ; et ce sont précisément les modalités d'interaction entre ces deux régimes (socio-sémiotique et bio-physiologique) qui constituent la problématique centrale d'une psychologie véritable.

Le second principe est que le développement psychologique ultérieur des humains procède des interactions entre les différents registres (affectifs, bio-moteur, langagier, socioculturel et cognitif) des conduites, et qu'il convient dès lors de considérer que si les disciplines de l'humain ont à conceptualiser leur objet selon leur angle d'attaque propre, *les conduites ne prennent néanmoins leur véritable signification que dans l'interaction des composantes que constituent lesdits objets.*

4. Interactions et dynamique langagière

L'examen auquel nous avons procédé a permis de mettre en évidence divers types ou lieux d'interaction que nous regrouperons ci-dessous en évoquant certains de leurs effets majeurs.

- Sur un plan très général (voire de principe) se situent *les interactions entre l'organisme et les éléments du milieu*, sous l'effet desquelles se construisent l'ensemble des connaissances et capacités de l'humain. Dans l'analyse qu'en a proposée Piaget, cette interaction comporte une dimension d'*assimilation* d'éléments nouveaux dans les systèmes actuels de connaissances et de capacités, une dimension d'*accommodation* de ces systèmes à ces nouveautés, et une phase plus générale d'*équilibration* entre les deux processus.

- Sur un plan général également se situent *les interactions entre les activités ordinaires humaines* (ou non verbales) et *les activités langagières*. L'activité langagière est un mécanisme d'*entente* dans l'activité ordinaire, selon la formule d'Habermas déjà évoquée.

- Sur le plan du développement humain se situent *les interactions entre les activités de production et de réception du langage et la construction des capacités psychologiques*. Dans l'analyse qu'en a proposée Vygotski, chez les jeunes enfants l'intériorisation des signes verbaux et de leurs valeurs sociales est constitutive d'un appareil psychique potentiellement doté de conscience, et dans le développement psychologique ultérieur le langage contribue de manière décisive à la construction de la pensée formelle.

- Sur le plan plus spécifique du langage, cinq lieux d'interactions peuvent être distingués.

- 1) *Les interactions constitutives des signes*. Comme Saussure l'a démontré, les signes se constituent dans la mise en interaction de deux images mentales, l'une ayant trait à la sonorité, l'autre au contenu signifié ; interactions très particulières en ce qu'elles sont constitutive des images mêmes qui se trouvent mises en rapport, et qu'elle constituent ainsi un *processus créateur*.

- 2) *Les interactions que constituent les échanges verbaux*, qui comportent deux niveaux. D'un côté la dimension *dialogale* des échanges concrets décrits par Jakubinski et Bloomfield ; échanges qui, selon Schegloff notamment, seraient organisés selon des procédures infrastructurales à la fois universelles et indépendantes des facteurs du contexte social. D'un autre côté la dimension *dialogique* mise en évidence par Volochinov, tenant aux fait que les énoncés d'un locuteur sont construits en *anticipant* la teneur des réactions de l'interlocuteur, réactions qui sont elles-mêmes de l'ordre de la *compréhension active*.

3) Les interactions entre propriétés structurelles des productions langagières et propriétés des cadres sociaux dans lesquelles se déploient ces productions ; c'est dans la mise en œuvre et le développement de ces interactions que se constituent ces formes langagières que sont les genres de textes.

4) Les *interactions entre les dimensions praxéologique et gnoséologique du langage*. Les textes ou autres productions verbales, qui sont de l'ordre de la praxis, génèrent ces produits gnoséologiques que sont les connaissances qu'ont du langage les individus, ainsi que les savoirs plus formels qui se construisent dans des lieux sociaux spécifiques.

5) Les *interactions entre représentations se réalisant dans le cadre des types discursifs* apparaissant au sein des textes. Ces types discursifs, en tant que modes de formatage obligés des contenus langagiers, constituent les instruments de mise en relation des représentations individuelles et des représentations sociales.

Dans la perspective de l'*ISD*, l'interaction constitutive des signes est première ou fondamentale, dans la mesure où, procédant d'une opération de « dégageant » des propriétés des sons d'un côté et de celles des référents d'un autre, cette interaction aboutit à la création d'entités en soi vides, *mais ce faisant susceptibles d'absorber des valeurs issues de l'usage social et de son histoire*. Et les signes ainsi façonnés sont les germes mêmes de la dynamique développementale par laquelle se constitue le fonctionnement proprement humain. C'est ce statut des signes qui explique que la pratique du langage puisse être à l'origine de l'émergence des capacités psychologiques proprement humaines, et c'est encore parce qu'ils sont dotés d'un statut sémiotique analogue que les types discursifs constituent les cadres interactifs des échanges représentatifs par lesquels se poursuit le développement au long de la vie.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Apostel, L. et al. (1972). *Interdisciplinarity. Problems of Teaching and Research in Universities*. Paris : OCDE.
- Bechterew, W. (1957). *La réflexologie collective*. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé. [Edition originale en langue russe : 1921].
- Benveniste, E. (1974). *Problèmes de linguistique générale. Tome 2*. Paris : Gallimard.
- Bergson, H. (1907). *L'évolution créatrice*. Paris : Alcan.
- Bloomfield, L. (1914). *Introduction to the Study of Language*. New-York : Henry Holt & Company.
- Bloomfield, L. (1970). *Le langage*. Paris : Payot [Edition originale en langue anglaise ; 1933].

- Bronckart, J.-P. (1996). "Units of analysis in psychology and their interpretation: Social interactionism or logical interactionism?" In A. Tryphon & J. Vonèche (éd.), *Piaget-Vygotsky: The Social genesis of Thought* (pp 85-106). New-York : Erlbaum, Taylor & Francis.
- Bronckart, J.-P. (1997). *Activité langagière, textes et discours. Pour un interactionisme socio-discursif*. Paris : Delachaux et Niestlé.
- Bronckart, J.-P. (2005). Les différentes facettes de l'interactionnisme socio-discursif. *Calidoscopio*, 3, 149-159.
- Bronckart, J.-P., Bulea, E. & Bota, C. (2010) (éd.), *Le projet de Ferdinand de Saussure*. Genève : Droz.
- Bulea, E. (2005). Est-ce ainsi que les signes vivent ? *Texto ! [en ligne], Volume X, N° 4*
<http://www.revue-texto.net/index.php?id=1774>
- Bulea, E. (2006). La nature dynamique des faits langagiers, ou de la « vie » chez Ferdinand de Saussure. *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 59, 5-19.
- Bulea, E. (2010). Nuevas lecturas de Saussure. In D. Riestra (Dir.), *Saussure, Voloshinov y Bajtin revisitados. Estudios historicos y epistemológicos* (pp. 15-42). Buenos Aires : Miño y Dávila.
- Comte, A. (1907-1908). *Cours de philosophie positive, VI Vol*. Paris : Schleicher frères [Edition originale : 1830-1842].
- Coseriu, E. (1988). *Sincronía, diacronía e historia* : Madrid : Gredos [Edition originale : 1957].
- Coseriu, E. (2001). Détermination et entours. In *L'homme et son langage* (pp. 31-67). Louvain : Peters [Edition originale en langue espagnole: 1956].
- Culioli, A. (1999). *Pour une linguistique de l'énonciation, Tome 2. Formalisation et opérations de repérage*. Paris : Ophrys.
- De Mauro, T. (1969). *Une introduction à la sémantique*. Paris : Payot.
- Drew, P. & Heritage, J. (éds) (1992). *Talk at work: interaction in institutional settings*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Durkheim, E. (1898). Représentations individuelles et représentations collectives. *Revue de métaphysique et de morale*, 6, 273-302.
- Fairclough, N. (1995). *Critical discourse analysis*. Londres : Longman.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs : Prentice Hall.
- Genette, G. (1986). Introduction à l'architexte. In G. Genette *et al.*, *Théorie des genres* (pp. 89-159). Paris : Seuil.
- Habermas, J. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1. Paris : Fayard.
- Halliday, M. A. K. (2003). Introduction: On the "architecture" of Human Language. In: *On Language and Linguistics, Volume 3 in the Collected Works of M. A. K. Halliday* (pp. 14-42). London : Continuum.
- Hull, C. L. (1943). *Principles of Behavior*. New-York : Appleton Century Croft.
- Humboldt, W. (von) (1974). *Introduction à l'œuvre sur le kavi*. Paris : Seuil [Texte rédigé en langue allemande en 1835].
- Jakubinskij, L. (2012). Sur la parole dialogale. In I. Ivanova (éd.), *Lev Jakubinskij, une linguistique de la parole* (pp. 55-159). Limoges : Lambert-Lucas [Edition originale en langue russe : 1923].
- Komatsu, E. & Wolf, G. (1996). *Premier cours de linguistique générale (1907) d'après les cahiers d'Albert Riedlinger*. Pergamon : Oxford/Tokyo.

- Marx, K. (1969). *Le Capital. Livre 1*. Paris : Flammarion.
- Mead, G.H. (1934). *Mind, self and society from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago : University of Chicago Press.
- Morin, E. (1994). Sur l'interdisciplinarité. *Bulletin interactif du Centre international de recherches et études transdisciplinaires [en ligne], n° 2*. Disponible en ligne sur : <ci-ret-transdisciplinarity.org>.
- Ochs, E., Schegloff, E.A. & Thompson, S. (éds) (1996). *Interaction and Grammar*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Paul, H. (1880). *Prinzipien der Sprachgeschichte*. Tübingen : Niemeyer.
- Piaget, J. (1918). *Recherche*. Lausanne : La Concorde.
- Piaget, J. (1947) : *La psychologie de l'intelligence*. Paris : A. Colin.
- Piaget, J. (1970) : *Epistémologie des sciences de l'homme*. Paris : Gallimard.
- Sapir, E. (1953). *Le langage*. Paris : Payot [Edition originale en langue anglaise : 1921].
- Saussure, F. (de) (1975). *Cours de linguistique générale*. Paris : Payot.
- Saussure, F. (de) (2002). *Ecrits de linguistique générale*. Paris : Gallimard.
- Saussure, F. (de) (2003). La légende de Sigfrid et l'histoire burgonde. In S. Bouquet (éd), *Saussure* (pp. 351-429). Paris : l'Herne.
- Saussure, F. (de) (2011). *Science du langage. De la double essence du langage*. Genève : Droz.
- Schegloff, E.A. (1992). Repair after next turn: the last structurally provided defense of intersubjectivity in conversation. *American Journal of Sociology*, 98, 1295-1345.
- Scollon, R. (1998). *Mediated discourse as social interaction: a study of news discourse*. Londres: Longman.
- Spinoza, B. (1965). *Ethique*. Paris : Flammarion [Edition originale en latin : 1677].
- Volochinov, V. (1981a). Le discours dans la vie et dans la poésie. In T. Todorov, *Mikhaïl Bakhtine, le principe dialogique* (pp. 181-215). Paris: Seuil, [Edition originale en langue russe : 1926].
- Volochinov, V.N. (1981b). La structure de l'énoncé. In T. Todorov (Ed.), *Mikhaïl Bakhtine le principe dialogique* (pp. 287-316). Paris : Seuil [Edition originale en langue russe: 1930].
- Volochinov, V.N. (2010). *Marxisme et philosophie du langage*. Limoges : Lambert-Lucas [Edition originale en langue russe : 1929].
- Vygotski, L.S. (1997). *Pensée et langage*. Paris : La Dispute [Edition originale en langue russe : 1934].
- Vygotski, L.S. (2010). *La signification historique de la crise de la psychologie*. Paris : La Dispute [Texte rédigé en langue russe : 1926].
- Wallon, H. (1938). *La vie mentale*. Paris : Editions sociales.

A PRESENCE WITHOUT PRESENT: MAKING SENSE WITH THE OTHER

CRISTIAN BODEA¹

ABSTRACT. Marc Richir's phenomenological work proposes a new type of phenomenology, a non-standard one. To him, a non-standard phenomenology is, first of all, a phenomenology that is "crossing the barrier of intentionality" (Richir, 2015). In this context, perception has a special role. Firstly, it involves *phantasia*, and not the imaginary. Secondly, it is a perception of non-intentional objects. Because of these two reasons, *the other* becomes *the Other*, namely a non-intentional object that cannot be pinpointed in a definite time / space frame. In this paper, I will try to demonstrate that, starting from this lack of conceptualization that the Other represents, a sense is constructed. It is a *sense in the making* (*sens se faisant*), as Richir puts it (Richir 1988, 2015); a sense whose never-ending development gives meaning to someone's life. In order for this to take place, the effective presence of the Other is crucial. Otherwise, sense stands still and meaning is aborted.

Keywords: *sense in the making, "perceptive" phantasia, the Other, phenomenological unconscious, symbolical institution.*

RÉSUMÉ . L'œuvre phénoménologique de Marc Richir propose un nouveau type de phénoménologie, non standard. Pour lui, une phénoménologie non standard est avant tout une phénoménologie qui « franchit la barrière de l'intentionnalité » (Richir, 2015). Dans ce contexte, la perception tient un rôle particulier. Premièrement, elle implique la phantasia et non l'imaginaire. Deuxièmement, il s'agit d'une perception d'objets non intentionnels. Pour ces deux raisons, l'autre devient l'Autre, à savoir un objet non intentionnel qui ne peut pas être repéré dans un cadre temps / espace défini. Dans cet article, je vais essayer de démontrer que, à partir de ce manque de conceptualisation que représente l'Autre, un sens se construit. C'est un sens se faisant, selon Richir (Richir 1988, 2015) ; un sens dont le développement infini donne du sens à la vie de quelqu'un. Pour que cela se produise, la présence effective de l'Autre est cruciale. Sinon, le sens s'immobilise et la signification est avortée.

Mots-clés : *sens se faisant, l'Autre, institution symbolique, inconscient phénoménologique.*

¹ Dept. of Social and Human Sciences, Romanian Academy, Cluj-Napoca / Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca
E-mail: cristibodea@academia-cj.ro.

1. Sense-Making as a Gesture

This article starts by trying to explain what *making sense* means in the context of the phenomenology of Marc Richir. First of all, according to Marc Richir there is no pre-defined or fixed sense for someone to grasp for: sense is always in the making (Richir, 1988, 2006). Any instituted sense is an aborted one, and it seems like only what is spoken or written between the lines has true meaning. In other words, it is not *the concept* that is significant but *the conceptualization*, namely the process involved when language, in any form, is used.

On the other hand, the process involved is, according to Richir, a passion (he is speaking about *passion du penser*). This has a very important consequence: in what regards conceptualization, the latter is not only a presumed cognitive process, but a somatic one, too. Mind and body (i.e. *soma*), they both participate in sense-making. At this point, it should be noted that Marc Richir uses in his phenomenology a very clear-cut distinction between body as *anatomical body* and body as *lived body*. In this respect, he uses a distinction Edmund Husserl has made long before him, namely the distinction between *Körper* and *Leib* (Ciocan, 2013: 26).

Let us stipulate for now that *Leib*, a lived body, is what participates in the process of sense-making, namely the process of conceptualization. *Leib* is not just a body that lives and is lived, but is also a body that has flesh (*chair*). *Leib* is an incarnated body, language being its proper flesh.

About language, Marc Richir has a very particular view, as well. First of all, for him there is no metalanguage. There are only language phenomena (*phénomènes du langage*). Secondly, language has more like a transcendental value for him and only what is instituted, namely aborted sense, has “empirical”, cognitive value. In this context, there is always something that remains unsaid; that is another reason why sense is *sense in the making* (Richir, 2006).

Let us clarify the first point. Why are metalanguage and language phenomena two different things and what are language phenomena? Since, as said before, language has to Marc Richir a transcendental value, it could be argued that language, in his view, is nothing more than a metalanguage. At this point, no confusion should be made between what is beyond *experience*, namely transcendental, and what is beyond *language*, namely metalanguage. What Marc Richir is saying is not that, beyond language, there is another language that surpasses the former, but that language itself surpasses experience. Therefore, language phenomena are nothing more than a phenomenalisation of this language that makes experience possible. This clearly shows that language phenomena and metalanguage are two different things (Richir, 1988). In the first case, we find an actualization of the condition of possibility of experience while in the second case we are dealing with a tautology that circles around language. There is a big difference between the two.

Why is it that only what is instituted from language has an “empirical” cognitive value, namely can be put into words and passed on? What does it mean to institute language? The answer to the first question ensues from the answer to the second.

In his phenomenology, Marc Richir relies on two different registers of reality: the symbolical one and the phenomenological one. The first register belongs to the *Gestell*, to a frame or network that imposes certain norms regarding the sense. In other words, for something to make sense, one must abide to the patterns proper to a culture, a certain grammar or musicality proper to a particular language, the way people gesticulate or even the way they express their feelings, and so on.

Of course, all this is done unconsciously. There is no conscious decision for someone to take when it comes to obeying the *Gestell*. In addition, here is the answer to the above question: to institute language means to comply with the *Gestell* and enter the symbolical register. Obviously, the symbolical register comprises not only spoken or written word, but also gestures, images, numbers, signs; in general, everything that has meaning for more than one person.

The second register, the phenomenological one, underlies the first register. There are no constraints here. It is the free and *anarchic* place of the wild essences (*Wessen sauvages*) (Richir, 1988, Merleau-Ponty, 1968). It contains bits and pieces of words, gestures, images, smells, and so on, which combine with one another in a *synesthetic* way. Language as transcendental language belongs directly to this register, it is pre-reflexive and, once again, unconscious. Only that, this time, another type of unconscious is to be found. In the first case we have *the symbolical unconscious*, the one psychoanalysis is speaking of, says Richir, while in this second case we deal with *the phenomenological unconscious* (Richir, 1988).

Given the context, Richir defines language phenomena as “these phenomena [...] which have already partially opened up to themselves in a fleeting way seeking to stabilize or `possess` itself, dependent or not on the linguistic expression” (Richir, 2006: 95)². Furthermore, Richir explains that what happens in such phenomena is similar to when someone having the *presentiment* of a sense begins to speak it or to write it down. Of course, once one of these actions is done, we realize that what was spoken or written is not exactly what we had in mind or what we anticipated. This failure of transferring the sense from the phenomenological register to the symbolical one exemplifies very well the idea that the instituted (or delivered) sense is an abortion. Since the phenomenological sense is not exhausted by the symbolical one, there will always be something that remains unspoken.

² « ces phénomènes, qu'ils relèvent ou non de l'expression linguistique, où, selon certains enchaînements, du sens, qui s'est déjà entrouvert à lui-même de façon fugace, cherche à se stabiliser ou à se "posséder" »

That is why this phenomenological sense is actually *sense (in the) making*. It only contains, as Marc Richir puts it, *the promise of a sense*, but not the sense itself (Richir, 1988).

2. Sense-Making and “Perceptive” *Phantasia*

A good example for what Marc Richir is trying to say is non-figurative art. Of course, as any example, it is only an approximation, since an instituted language can still be found there. The painter, no matter how abstract he/she is, still complies with some norms when creating the painting. Nevertheless, what is instituted is so hard to define that a non-figurative painting as an illustration for what is named by Richir transcendental landscape is acceptable. The transcendental landscape represents exactly *the promise of a sense* and belongs to the phenomenological unconscious (Richir, 1988).

Both the symbolical unconscious and the phenomenological unconscious presuppose non-intentionality. The processes taking place in both cases are not intended by the subject, but still, the latter does participate. Anyway, I submit that in Marc Richir’s phenomenology this point of non-intentionality is the cross point between the symbolical unconscious and the phenomenological unconscious, namely between the symbolical register and the phenomenological one. What marks this point of intersection is “perceptive” *phantasia* (Richir, 2015).

It is important to note that Marc Richir puts the word *perceptive* between quotation marks. He does so in order to highlight the fact that what is involved is not perception in the true sense of the word. Since what is perceived is a non-intentional object, we can hardly speak of perception in the traditional way. However, then again, Marc Richir’s phenomenology is hardly a standard one. As he himself declares, his phenomenology must go beyond the barrier of intentionality. To accept this endeavour is not too hard to do. What is harder though, given what has been said above, is to understand this idea of a non-intentional object. The dilemma is: if it is non-intentional, how can it be an object?

To answer this question, I will use another example, one used by Marc Richir himself in the interview book *L'écart et le rien*. In fact, the problem is very simple. Imagine what happens when you go to the theatre and watch a play. The actor on the stage plays a role. But whom do you see there? The actor himself or rather the character he is playing? The answer depends on how strong you are connected with the play. If the play does not wake up your interest, then you will begin to see only the actor, judge his/her appearance, his/her manner to interpret the role, and so on. In other words, you will become judgmental and you will not

see in full the character of the play. Well, in this case the example is not very helpful for me because, since there is judgment involved, there is intentionality also. Nevertheless, let us presuppose that the play is very good, and so is the actor. Then you become absorbed into the play and you forget about the actor. But does this mean that you do not see him/her anymore? Does this mean that you do not perceive him/her? The actor is obviously there, in front of you. Therefore, you see him, and yet... you do not. The actor is an object, but a non-intentional one (Richir, 2015).

How is such a thing even possible? In Marc Richir's terms, two things are happening simultaneously. First: you are drawn to a more profound register than that of the imaginary, namely to the register of *phantasia*. Second: the actor lends his *Leib* to the character. Such is the way the character comes to life...

Phantasia is a notion Marc Richir borrows from Edmund Husserl and is something not quite the same as fantasy (Ciocan, 2013). While fantasy entails the ability to imagine things, real or not, *phantasia* has little to do with the image. At most, *phantasia* is a shadow, or better yet, the shadow of a shadow.

When seen from the depths of *phantasia*, the actor himself becomes a shadow, too. Thus, he as a person disappears and becomes the mere carrier of what the character is supposed to be. At this point the input from the other side, namely from the side of the actor, is crucial. As he disappears he has to give life to the character and, to do so, a certain amount of tact is necessary. It depends only on the actor's ability to act that the language is instituted in such a way that the character gets a *Leib*, namely an incarnated lived/living body.

3. Making Sense as Presence without Assignable Present

However, under what aspect does this character live? Of course, he lives only in our *phantasia*... but still, he is present. The character of the play is there, in front of us: he speaks, he moves, he gesticulates, he thinks, he suffers, and so on. Just that, when the play is over, his life is over, too. In other words, his temporal frame is limited by that of the play. The character does not have a life of its own. When leaving the stage he does not continue to phenomenalize himself, namely he does not inscribe himself in a temporal succession. In short, the character is *atemporal* and *ahistorical*. Thus, despite the fact that the character is present or is there, from a historical point of view, he is not. It is impossible for us to assign a specific time for his presence, which is why, to describe the aspect the character lives under, the expression a *presence without assignable present* is more than adequate.

I have taken this expression from Marc Richir (*une présence sans présent assignable*, he says) (Richir, 1988). He uses it to designate an impossibility both at the microcosm and the macrocosm levels, I claim.

By the microcosm impossibility I refer to what happens in the first example I used, the one regarding *sense (in the) making*. In a non-figurative work of art, there certainly is a sense, but one that cannot be comprised in one defined concept. It is impossible to do so, which is why the work of art in question is in itself *a presence without present*. Or, better yet, an image of such a presence, because, at this level, Marc Richir uses this expression to pinpoint the moment before a sense unfolds itself, namely the above mentioned moment of *presentiment*. Therefore, in a way, *a presence without present* is the *presentiment of a sense*.

The macrocosm level reveals all kinds of impossibilities. The Other (with a capital o) is such an impossibility, alongside language itself or a fictional character, as I exemplified above. Another good example for what is the impossibility of *a presence without present* is the mother. According to Richir the mother incarnates such a presence for the child. Of course, this is valid for any person who nourishes and cares for a newborn baby but, for the sake of simplicity, I will use the mother-child couple.

More than a couple, the mother and the child form a totality at the beginning. Starting from this totality, Richir claims, a *genetic phenomenology* develops. You will understand now that what I announced in the title of my presentation, namely *making sense with the Other*, is based on this idea of genetic phenomenology.

In short, genetic phenomenology deals with the phenomenalization of man starting from his early stages, the mother-child totality being its point of origin. In other words, genetic phenomenology describes *the process of humanization*. I am not saying that a newborn is not human from the start. I only say that what is a possibility, a potentiality, must be actualized and for that to happen the presence of another is crucial. Alterity is a necessity, is what I am trying to say.

For someone who does not have yet any “empirical” powers to use his cognitive capabilities, as is the case with a newborn, alterity is not a fixed and defined concept. In other words, for the child, *the other* lacks determinations, namely lacks any image. The Other *just is*, that is why I emphasize the fact that it is written with a capital o.

4. The Other Makes Sense

While for us the mother is *the other*, or just another human being among others, namely she has certain determinations, for the child she is *the Other* (capital o). Marc Richir uses even stronger words to describe the mother: she is an *absolute transcendence* – I will not comment on that. Still, before being an *absolute transcendence*, she is nothing more than an extension of the child’s body, in the same

way as the child is an extension of the mother's body. This corporeal co-dependence involves the *body* in the mother-child totality. *A good enough mother*, an expression Richir borrows from Donald Winnicott, must be that mother who initiates the split and breaks this totality (Richir 1988, Winnicott 2005). Of course, this break presupposes negotiation, which is why she is not supposed to be too good at it; she must be good in a *reasonable* way.

Two things result from this rupture. The first is the ability for the child (and for the mother also) to live his/her own body, namely the ability to have a *Leib*. The second is the ability of the child to have a feeling of some sense to come. Breaking the totality leaves an empty space in which language can find place. Thus, the institution of language and the entering in the symbolical register can take place. The process of humanization, which is a process of making sense, begins.

How can the totality be broken? Marc Richir answers: because of *the gaze* of the Other (Richir, 2010). This meeting with the gaze of the Other can be a good one or a bad one. In order to be a good one (or, good enough one), the child must be seen as something more than just an object. In the same way as when you are watching a play, you are not staring at the actor but you are contemplating the character that is beyond, in the same way the mother should not see only what is in front of her, but also should see something that escapes her eyes and is a *mystery* to her. What escapes is nothing more than the mystery of subjectivity.

Thus, the gaze presumes the "perceptive" *phantasia* of a non-intentional object. It presumes an encounter at a phenomenological level, namely at the level of the transcendental interfacticity, where the phenomenological unconscious is to be found. There is not a conscious decision involved in the gaze, as it is not a conscious decision to be impressed by a nonfigurative work of art or by a play.

If the encounter with the gaze of the Other, made effective by the mother, is a good one, then the child can adopt a subjective attitude, he too can be *an Other / another*, he can live his own life, namely he can now phenomenize himself (Richir, 2010). This cannot be done without the other phenomenon that is language, which enters through the elementary particle of language that the gaze represents. The gaze speaks and invites the other to speak up, to open up and express himself, namely to create sense (i.e. sense-making) ... and to make sense.

5. Conclusion

The presence of the Other as *presence without assignable present* is not only necessary from a psychological point of view, as it facilitates cognitive development, the ability to relate with other human beings, empathy and so on, but it is also necessary from a phenomenological point of view, as it puts in question one's own

very subjective existence. Thus, the necessity for an Other to be present goes hand in hand with the necessity for language to be present also. Without language, there is no medium between the subject who struggles to find his/her identity and the presence of the Other who is trying not to interfere too much in the process. The ambiguity language brings into the relation between the two makes room for questioning both the presence of the Other and the presence of the subject itself. Trying to find an answer equals for the subject as being able to formulate an essential question regarding his/her existence: Who am I? At this point, it is not the answer important anymore but the fact that a subjective position can be assumed.

BIBLIOGRAPHY

- Ciocan Cristian, *Întruchipări. Studiu de fenomenologie a corporalității*, Humanitas, București, 2013.
- Lacan Jacques, *Écrits*, W.W. Norton & Company, New York, 2006.
- Merleau-Ponty Maurice, *The Visible and the Invisible*, Northwestern University Press, Evanston, 1968.
- Richir Marc, *L'écart et le rien*, Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 2015.
- Richir Marc, *Variations sur le sublime et le soi*, Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 2010.
- Richir Marc, "Des phénomènes de langage" dans M.J. Cantista (coord.), *Perspectivar o Sujeito et a Racionalidade*, Campo das letras, 2006, pp. 95-107.
- Richir Marc, *Phénoménologie et institution symbolique*, Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1988.
- Soler Colette, *Lacan : The Unconscious Reinvented*, Ed. Routledge, London, 2014.
- Winnicott D. W., *Playing and Reality*, Routledge, London / New York, 2005.
- Zahavi Dan, *Fenomenologia lui Husserl, Ratio et Revelatio*, Oradea, 2017.

APPROCHE DES CRIS PHILOSOPHIQUES. FORMES DE PENSÉES SINGULIÈRES DANS LES PRATIQUES PHILOSOPHIQUES AVEC LES ENFANTS

ANDA FURNEL¹

ABSTRACT. The discursive and reflexive practices falling within “Philosophy for children” (P4C) program aim to enable children to develop autonomous and authentic thinking by transforming the class into a community of philosophical inquiry. The educational program’s initiators put forward the idea that learning to think cannot exclusively follow a rationality model. Considering Deleuze distinction (1984) between “cry of reason” and “cry of unreason” as a starting point, we are interested in cry’s specimens – the concept and the question – as the call’s living forms in philosophical thought, linked to the emotions’ expression. Our investigation explores the folds of children’s thinking, through a qualitative analyze of classroom recordings in primary and middle school, in order to asses children’s ability to provide “philosophical cries”. If so, one might wonder what do they shout and how do they do it?

Keywords: *community of philosophical inquiry – philosophical cry – emotions – concept – question.*

RÉSUMÉ . Les pratiques discursives et réflexives promues par le programme « Philosophy for Children » (P4C) ont pour objectif de permettre aux enfants de développer une pensée autonome et authentique, par la transformation de la classe en une communauté de recherche philosophique. Les initiateurs de ce programme avancent l’idée qu’apprendre à penser ne peut pas suivre exclusivement un modèle de rationalité. En prenant comme point de départ la distinction proposée par Deleuze (1984) entre « cri de raison » et « cri de déraison », je m’intéresse à des (proto)types de « cris » – des concepts et des questions – en tant que formes vivantes d’interpellation dans une pensée philosophique, liés à l’expression des émotions. Mon investigation sillonne les plis de la pensée des enfants, à travers des analyses

¹ Docteure en Sciences du Langage de l’Université Grenoble Alpes, diplômée en Philosophie (Roumanie) et en Sciences de l’éducation (France). Ses recherches portent notamment sur les pratiques philosophiques avec les enfants, dans une perspective pragmatique. Courriel: anda.fournel@univ-grenoble-alpes.fr.

qualitatives d'enregistrements réalisées en école primaire et au collège, afin d'observer si les enfants sont capables ou non de crier philosophiquement. Si oui, qu'est-ce qu'ils ont à crier et comment le font-ils ?

Mots-clés : communauté de recherche philosophique – cri philosophique – émotions – concept – question.

*Si nous tenons à un minimum d'équilibre, remettons-nous au cri,
ne perdons aucune occasion de nous y jeter et d'en proclamer l'urgence.
(Emil Cioran, La chute dans le temps, 1964)*

1. L'émotion en philosophie

Tout le monde peut philosopher mais encore faut-il savoir le faire. La compétence philosophique s'apprend, au point qu'elle peut devenir une méthode. Mais qu'en est-il de l'empirisme d'une pensée philosophique, de sa force primaire et incarnée, de son acuité et son caractère inattendu, de sa spontanéité ?

Il existe, parmi les philosophes, ceux qui s'expriment avec l'urgence des cris – signe le plus souvent de lucidité – pour attirer l'attention sur ce qui leur semble essentiel. Le verbe, en latin classique, *quĩrĩto, quĩrĩtãre (critare, en latin populaire)*² signifie « appeler au secours », « protester à grands cris » et renvoie donc à l'intention d'un auteur d'alerter, d'avertir ou de mettre en garde ses semblables sur la présence d'un danger, l'urgence d'une information, l'impératif d'une idée. Pousser un cri se fait « sous l'effet d'une émotion, d'un état physique ou moral ressenti intensément »³. L'image du philosophe proposé par Platon dans l'allégorie de la caverne est celle d'une personne qui choisit de vivre dans la vérité ; sa mission est alors d'avertir ceux qui se laissent prendre au piège de l'illusion et vivent prisonniers de leurs jugements, fausses idées reçues ou croyances, pour les amener à la lumière. Lorsque cette émotion prend une dimension métaphysique, chez des auteurs comme Cioran, la *cri* s'apparente à une raison d'être et délimite comme un espace de vie.

Exception faite notamment pour la pensée hellénistique, on a souvent reproché à la philosophie de s'éloigner de la vie, de se protéger des émotions et de se consacrer plutôt à la recherche des conditions de la connaissance et à la

² *Trésor de la Langue Française informatisé* (TLFI), art. « cri » :

<http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?11;s=3342396945;r=1;nat=;sol=0>

³ *Ibid.*

pure réflexion. Pourtant, séparer la démarche philosophique d'une quête de sens ou d'une manière de vivre, d'une construction de soi ou d'un engagement éthique ou politique est impensable. Prenons le doute et le questionnement qui participent de la problématisation philosophique. Que seraient-ils sans la prise de conscience d'un problème incarné par un étonnement, une indignation, une intuition : *Comment est-ce possible ? Je ne comprends pas ! Je perçois un problème*. Des auteurs comme Popper (1960) et, bien avant, Peirce (1877), parlent de malaise, d'inconfort, de mécontentement ou d'irritation épistémiques qui seraient à l'origine de toute démarche de recherche ou d'action. Ces états d'âme traduiraient l'engagement subjectif du questionneur, mû par un désir d'atteindre un état de savoir ou de calme psychologique (Peirce l'appelle « croyance »).

C'est un constat : les émotions, les affects et la dimension corporelle de la pensée ont été très peu valorisés en philosophie. L'intérêt porté aux émotions dans l'histoire des idées apparaît tôt, et principalement à travers le souci de régulariser l'énergie affective. Les philosophes de l'Antiquité conseillaient d'en faire bon usage. Soupçonnées de perturber le fonctionnement optimal de la raison, les émotions étaient souvent mises en opposition avec la raison. Descartes (1990) opposait les « émotions intellectuelles », contrôlées par la volonté, aux « émotions corporelles », envisagées comme des mouvements « non contrôlés ». Il s'avérait nécessaire, dans la vision du penseur rationaliste, de se mobiliser intellectuellement contre les mouvements désordonnés de l'âme et de mettre à distance ses émotions. Les empiristes admettront, au contraire, que les émotions jouent un rôle déterminant dans la production des jugements moraux (Hume, 1739/1993, III, I, I, 52-53). Avec la philosophie contemporaine, Sartre (1938/1995) et récemment Nussbaum (2004), par exemple, mettent en avant la dimension « évaluative » des émotions. On doit notamment au livre de Damasio (2010) – *L'Erreur de Descartes*, la revalorisation des émotions sur le plan cognitif, l'auteur s'attachant à montrer qu'il est possible d'être rationnel sans se couper de ses émotions. Enfin, les approches incarnées et dynamiques de la cognition (Varela, Thompson & Rosch, 1991) et les propositions phénoménologiques autour de la subjectivité et de l'expérience humaine vont également dans ce sens.

La rationalité et le caractère abstrait du concept ont été par ailleurs également mis en question. Le concept est avant tout l'œuvre de l'intellect qui organise le monde et la diversité du réel grâce à des opérations mentales telles qu'ordonner, classer, généraliser, etc. La tradition rationaliste opposait deux modes de connaissance : l'intuition, qui porte directement sur le concret pour en saisir la singularité ; le concept, qui vise les déterminations générales de la réalité. L'analyse de l'activité cognitive du sujet a permis l'émergence d'une autre

manière de concevoir la connaissance, qui ne s'exprime plus en termes de « représentation » mais d'« intentionnalité » : « le concept est la médiation par laquelle opère l'intentionnalité cognitive lorsqu'elle vise ainsi le réel à travers l'élément de généralité » (Ladrière, 2002). Canguilhem (1966), penseur du vivant et de l'action, réinterroge la connaissance par concept à la lumière de la connaissance (voire d'une philosophie) de la vie. Selon lui, « la vie est sens et concept », et la connaissance est « une recherche inquiète [...] d'un être insatisfait du sens trouvé » (*id.*, p.223). Le même rapport du concept à la vie, investi philosophiquement, est présent chez Foucault pour qui « former des concepts [...] c'est une façon de vivre dans une relative mobilité et non pas une tentative pour immobiliser la vie » (1985, p.13). Le rôle actif et vivant du concept – loin donc de sa fonction contemplative et passive, en tant que représentation mentale abstraite et universelle – est appuyé également par Deleuze & Guattari (1991) qui associent à leur tour la création de concepts aux « cris philosophiques ».

2. Objectif de l'étude et problématique

Qu'un concept soit appréhendé comme une forme rationnelle ou intuitive de connaissance, un outil de réflexion ou une forme de vie, il relève clairement d'une approche philosophique, s'agissant de la conception du concept. En gardant cette perspective conceptualisante, j'ai souhaité observer la présence des concepts dans des pratiques philosophiques conduites avec de jeunes penseurs (appelons-les des « apprentis philosophes ») pour en décrire à la fois la nature et le processus individuel qui préside à leur élaboration.

Je fais ici référence à la pratique de la philosophie avec les enfants, qui se développe depuis maintenant un demi-siècle à partir du programme *Philosophy for children* (dorénavant P4C). Développé par M. Lipman (1991) et ses collaborateurs aux Etats-Unis, ce programme vise à créer des conditions favorables pour permettre aux enfants de mieux penser en apprenant à philosopher dès leur plus jeune âge. Il a été initialement prévu que ce programme soit intégré dans le curriculum scolaire mais, malgré leur essor dans le monde entier ces pratiques philosophiques restent encore en marge des systèmes d'éducation. Autrement dit, l'apprentissage du philosopher n'est que très faiblement reconnu officiellement ; il n'est ainsi que peu associé au devenir de l'élève avant la classe de terminale.⁴

⁴ Pour ce qui est du système scolaire français, la « discussion à visée philosophique » a fait l'objet d'une courte apparition dans les textes de l'éducation morale et civique (2015-2018). Dans certains pays la discipline scolaire « philosophie » n'existe même pas.

Dans le corpus⁵ de paroles retranscrites, que j'ai choisi pour observer les attitudes pensantes des apprentis philosophes, des élèves âgés de 8 à 14 ans s'exercent au travail conceptuel en dehors de tout cours classique de philosophie. L'approche philosophique dans laquelle s'inscrit cette pratique encourage à choisir une grille de compréhension des concepts qui est axée sur la recherche de sens, que les enfants ou jeunes entreprennent face à une réalité complexe, plutôt que sur l'acquisition de concepts déjà là, définis auparavant et qui seraient destinés à l'élaboration d'un savoir. On appellera ce processus « formation spontanée de concepts », expression employée à la suite de Bruner (1956/2017) par Barth pour décrire une démarche inventive : « il se peut que le concept ainsi formé n'existe pas selon les conventions, ou qu'il soit 'faux' ; malgré cela il remplit temporairement sa fonction d'organiser le monde pour la personne qui l'a formé » (2013, p.44).

Les démarches en philosophie pour enfants, adaptées à la formation des enseignants ou animateurs, préconisent, grâce à l'exercice du dialogue philosophique, le développement chez l'enfant de la compétence philosophique⁶ de « conceptualiser » (Tozzi, 2007). C'est pourquoi la philosophie apparaît dans ce contexte comme une méthode permettant aux enfants de s'approprier des outils du philosophe afin de mieux conduire leur pensée (Barth, 2003, p.11). Lipman considérait, pour sa part, différemment le rôle de la philosophie, en voyant en elle un sujet « miscible » à toutes les disciplines, un « guide idéal » dans l'apprentissage de la pensée « du fait qu'elle allie impérativement logique rigoureuse et souplesse » (2006, p.76).

Si l'activité de conceptualisation est associée sur le plan éducatif à une formation *via* des outils, on pourrait se demander si les enfants peuvent se vivre dans ce contexte comme des philosophes. Sont-ils capables de produire une pensée conceptuelle spontanée, singulière, sagace et inattendue, lorsqu'ils évoluent dans une réflexion collective ? J'ai l'intuition que cette singularité peut s'exprimer à travers une dimension émotionnelle, qui, mobilisée dans le processus de formation des concepts, est indispensable.

Notre approche cherche à jeter un peu plus de lumière sur l'expression spontanée des pensées subjectives et singulières à l'œuvre dans les pratiques des discussions philosophiques avec les enfants. Si le contexte dialogique et interactionnel de cette *praxis* invite les chercheurs à s'intéresser particulièrement

⁵ Il s'agit du corpus recueilli pour la réalisation de ma thèse de doctorat, auprès des élèves de primaire (8-10 ans) et des élèves de collège (11-14 ans). Pour la description du corpus, v. Fournel (2018, chap. 3, section 3.3).

⁶ Lipman l'appelle « habileté de pensée » (2006), sans mentionner qu'elle soit spécifiquement philosophique. D'ailleurs la conceptualisation est bien présente dans la démarche scientifique, et parfois même dans celle artistique.

aux mouvements de pensée collective (Auriac-Slusarczyk & Colletta (eds.), 2015), il peut sans doute nous permettre aussi d'accéder à une meilleure compréhension de ce qui fait l'articulation entre l'individuel et le collectif, dans l'élaboration d'une pensée philosophique.

3. Spontanéité du philosophe : émotions et corps en P4C

On dit que l'enfant est né philosophe mais il ne le demeure pas forcément. Les études montrent que le questionnement n'est plus une activité spontanée à partir de la troisième année de primaire (Dewey, 1916, Lipman & al., 1980, Daniel, 2008). Les pratiques du dialogue philosophique entre pairs ont été envisagées dans le but de permettre aux enfants de maintenir vif leur questionnement ou de renouer avec celui-ci, d'apprendre à penser en adoptant une posture de philosophe. Pour ce faire, plusieurs habiletés sont à acquérir ou à développer, habiletés qui permettent, selon Lipman (2006), de « muscler » la pensée : définir, distinguer, comparer, justifier, contredire, formuler des hypothèses, faire de raisonnements logiques, etc. Ce sont donc des habiletés cognitives auxquelles s'ajoutent des attitudes et des dispositions (l'étonnement, la curiosité, etc.) ainsi que des habiletés sociales (l'entraide, le dialogue, etc.). En effet, pour Lipman la pensée est moins concernée par l'usage rationnel de nos capacités intellectuelles que par un engagement total dans le processus de recherche et donc dans l'action de la pensée.

De par ses inspirations pragmatistes, la P4C valorise l'expérience de l'enfant, son imagination et la pratique sociale. Elle renvoie ainsi à une vision holistique de la pensée, englobant une pensée critique et rationnelle mais également une pensée créative et attentive, avec une place accordée à l'expression des émotions, voire des sentiments. Le rôle de ces dernières a été mis en évidence en lien avec la formation du jugement (Lipman, 1991 ; Leleux, 2009), le développement psychologique de l'enfant et de la gestion des relations sociales (Giménez-Dasi & Daniel, 2011). Depuis maintenant plus d'un demi-siècle, de nombreuses études expérimentales ou semi-expérimentales s'attachent à montrer les effets bénéfiques de la philosophie pour enfants sur le développement cognitif, langagier, discursivo-dialogique mais aussi sur la confiance en soi, l'empathie, augmentation de la coopération, un meilleur contrôle des émotions et une meilleure cohésion de groupe. En revanche, très peu d'études s'intéressent à la place des émotions au sein même des pratiques philosophiques depuis les premiers travaux franco-québécois (Schleifer, Daniel, Peyronnet & Lecomte, 2003 ; Daniel, 2005).

Les émotions sont le plus souvent objets d'apprentissage plutôt qu'objets d'étude pour enquêter sur le rôle des représentations que les enfants se font des émotions afin de mieux les comprendre (Duclos, 2009). Des programmes d'intervention notamment sur la gestion de la colère et de prévention de la violence ont été mis en place mais leur évaluation montre que les enfants apprennent à gérer leurs émotions par la mémorisation d'instructions, sans être en mesure de transférer ces apprentissages à d'autres contextes (Giménez-Dasi & Daniel, 2011). Cependant, si « éduquer » les émotions veut dire apprendre à les contrôler, comment serait-il possible d'accueillir l'urgence d'une émotion, la spontanéité d'une pensée ?

Enfin, dans le champ de la linguistique multimodale, des recherches s'intéressent de plus en plus à l'engagement du corps dans la construction du raisonnement, et donc dans l'élaboration des concepts. Ainsi, les études menées sur la production des gestes co-verbaux dans les interactions montrent que les gestes aident à penser (Colletta, 2004 ; Polo, à paraître) et que la production des métaphores gestuelles, par exemple, joue un rôle important dans l'élaboration des concepts (Lagrange-Lanaspre, à paraître).

En somme, il est possible d'affirmer que les composantes émotionnelle et corporelle ont une place reconnue (bien qu'insuffisamment étudiées) au sein des pratiques philosophiques avec les enfants. Si elles sont habituellement étudiées en lien avec le processus de pensée élaboré dans l'interaction, elles ont été moins explorées en tant que formes subjectives ou singulières d'expression de la pensée.

4. Concept et conceptualisation : cadres théoriques

Parler de formes subjectives d'expression de la pensée, dans le contexte d'une démarche de recherche collective, suppose d'admettre que ces formes peuvent être inachevées et incomplètes. Dans ce type d'interactions étudiées, les enfants ne possèdent pas à l'avance des concepts rigoureux et bien circonscrits, ainsi les conceptualisations peuvent émerger et se construire durant la discussion. Les concepts sont donc envisagés comme des formes en construction qui ont été décrites, dans une recherche récente adoptant une perspective linguistique et pragmatique, comme des « structures formelles verbales liées à la pensée collective en acte » (Fiema, 2014). Cette recherche s'intéressant au raisonnement collectif a mis en évidence la présence de phénomènes de redéfinitions d'un terme de départ qui aboutit à la construction d'un *concept*, grâce à une mise en commun des significations individuelles. Il en résulte des structures formelles de type conceptuel, récurrentes dans le processus d'exploration appelés *philosophèmes* (Auriac-Slusarczyk & Fiema, 2013).

Pour se faire une idée de ce que font les enfants quand ils conceptualisent, je présente un extrait qui retranscrit les productions verbales de collégiens et de leur enseignant dans une discussion sur le thème « qu'est-ce que partager ? » (voir l'extrait 1, ci-après). Deux élèves, Maalik et Soliman⁷, âgés de 11 ans, interviennent dans la discussion lorsque l'enseignant invite les participants à explorer la signification du verbe « partager ».

Extrait 1 : « Qu'est-ce que partager ? ».

Locuteurs : Malik et Soliman – élèves et l'enseignant

TP	Locuteur	Parole
84	Enseignant	on s'attaque à ça // ouais qu'est-ce que partager ou qu'est-ce que le partage
...		
120	Enseignant	ouais // on pourrait déjà s'intéresser à tous les verbes qui se rapportent à partager
121	Maalik	et (il) y a beaucoup de verbes qui ne qualifient pas le mot partager / moi je voudrais dire que // partager déjà on sait que partager ça veut dire que c'est pas que pour toi // partager déjà c'est
122	Soliman	faire profiter les autres
123	Maalik	c'est:: / c'est de / c'est:: // en fait on est sûr que c'est pas qu'une personne qui va / qui va {un enfant : profiter} qui va profiter de / de / de / de:: // point d'interrogation

La proposition de l'enseignant d'explorer les synonymes du verbe (TP121) sera contestée par Maalik (TP12) : « (il) y a beaucoup de verbes qui ne qualifient pas le mot partager » (des verbes comme « donner », « prêter » ont été évoqués dans la discussion plus tôt et on peut supposer que l'élève fait référence à cette recherche antérieure). Maalik propose une autre manière de conceptualiser le partage en identifiant une spécificité de l'action : ce n'est pas qu'une seule personne qui est concerné mais plusieurs : « c'est pas que pour toi » (TP121). Soliman reformule entre temps ce trait définitoire, sous la forme d'une reprise du discours d'autrui (Roiné, 2016) ainsi : « faire profiter aux autres » (TP122).

Le concept (*conceptus* = con-tenir) doit « tenir ensemble » un contenu de pensée, résumant ou unifiant une multiplicité de perceptions, par généralisation et abstraction de traits communs. Il y a des concepts (« rondeur », « conservation des quantités », etc.) à acquérir chez le jeune enfant ; il y a d'autres concepts (« partager », « rire », « identité », « destin »⁸, etc.) qui sont plutôt des concepts à

⁷ Les prénoms des participants ont été changés afin de préserver leur anonymat.

⁸ Thèmes extraits du corpus (Fournel, 2018), cf. note 4 plus haut.

réfléchir. Parmi ces derniers, certains sont communs et ancrés dans le quotidien des participants aux discussions philosophiques (« partage », « rire ») ; d'autres (« identité », « liberté », « destin ») pourraient davantage être associés à des thématiques philosophiques. Il reste à préciser ce qui distingue le concept philosophique d'un concept ordinaire⁹. On pourrait également se demander ce qui est véritablement philosophique dans la pratique de la conceptualisation : est-ce le processus de conceptualiser ? Est-ce l'émergence des concepts ou leur élaboration ? Sont-ce les concepts eux-mêmes ?

Il existe un certain nombre de termes équivalents à celui de « concept » (empruntés parfois à la logique, à la linguistique ou à la psychologie) : *contenu de pensée, représentation générale, abstraction, universaux, idée générale, substance, signification, signifié, signe, prototype*, etc. Pour l'attribut « philosophique », on pourrait évoquer des propriétés comme : *général, problématique, spéculatif, complexe, flou, non-scientifique, non-consensuel, discutable, non-défini, idéologique*, etc. Comme je le montrerai par la suite, les cadres théoriques élaborés en P4C s'intéressent davantage au processus de conceptualisation qu'au résultat de cette activité (le concept), et, par conséquent, les formes conceptuelles restent à définir.

Après la présentation des deux principales approches de la conceptualisation en philosophie pour enfants, l'une proposée par Lipman (2003), l'autre par Tozzi (2007), je convoque délibérément un cadre théorique extérieur au paradigme éducatif de la P4C. Si l'analyse linguistique a pu mettre au jour la présence de philosophèmes, de quelle compréhension pourrait se voir enrichie la question de la conceptualisation lorsqu'une conception philosophique du concept est conviée ? L'approche philosophique de Deleuze et Guatari (1991/2005) portant sur la création des concepts, doit permettre de jeter un regard nouveau sur la spécificité philosophique de la formation des concepts en P4C.

Je m'appuie donc pour commencer sur les deux cadres conceptuels les plus usités en France. Le modèle de J. Lévine (2014) pourrait être également pris en compte lorsqu'on s'intéresse aux pensées singulières des élèves. Cependant, le modèle centré sur l'expérience du « sujet pensant », l'enseignant étant hors du cercle de la parole, ne permet pas d'étudier l'interaction qui joue, à mon sens, un rôle essentiel dans l'élaboration de la pensée en opérant un contraste entre des éléments provenant du collectif et des éléments provenant de l'individu.

⁹ Cette distinction rappelle celle opérée par Vygotski entre concept scientifique et concept quotidien (v. *Pensée et Langage*, chapitre 5, Étude expérimentale du développement des concepts, pp. 189-270).

4.1. Une réflexion sur les concepts chez Lipman

Le raisonnement en P4C est étudié sous l'angle des processus cognitifs à l'œuvre. Ce n'est donc pas l'aboutissement conceptuel qui est recherché lorsque les enfants sont invités à conceptualiser, mais le développement et l'amélioration des possibilités individuelles déjà là. Lipman (2006) les nomme « habiletés de pensée » (*thinking skill*). Les pratiques éducatives, comme celle de la CRP, sont censées renforcer le processus de pensée dans quatre grandes aires de compétences réflexives : 1. raisonnement, 2. recherche, 3. organisation de l'information et 4. traduction. Rangée du côté de l'organisation de l'information, la conceptualisation porte d'une part sur les choses, i.e. « grouper des choses en fonction de leur similarité », les concepts étant alors ainsi considérés comme des entités qui permettent de manier la pensée : « La conceptualisation concerne l'organisation de l'information dans un réseau de relations à analyser et à clarifier par la suite, de manière à pouvoir les [entités] utiliser en vue d'une meilleure compréhension et d'un meilleur jugement. » (2006, p. 178). D'autre part, la conceptualisation porte sur les concepts eux-mêmes et leur mise en relation : « la pensée conceptuelle met en relation des concepts les uns avec les autres, pour arriver à des principes, des critères, des arguments, des explications, etc. » (*ibid.*).

Inspiré par l'analyse du langage ordinaire d'Austin (1979), vue comme une enquête philosophique sur les usages des mots, Lipman propose de conceptualiser avec les enfants à l'aide d'un outil pédagogique / didactique qui est la « cible »¹⁰. (voir la Figure 1, ci-après). Cet outil permet de travailler sur la signification des concepts pour dégager des unités de sens à partir du matériau linguistique, de la façon suivante : au milieu de la cible on place l'aire du concept visé (ex : « partager ») et dans l'air concentrique extérieur on place son antonyme (« ne pas partager »). Les deux aires sont séparées par une « aire floue » qui accueille des états intermédiaires (quelque chose qui n'est pas tout à fait partagé, par exemple « prêter »). Les synonymes placés dans la zone centrale (« ne pas garder que pour soi », « faire profiter aux autres », etc.) sont censés renforcer la signification générale du concept « partager »¹¹. Le travail de recherche sur les concepts consiste à vérifier dans quelles circonstances et avec quelles intentions nous utiliserions chacune des expressions inventoriées.

¹⁰ Un modèle de cible est proposé par M. Lipman et A. M. Sharp dans le *Guide d'accompagnement du roman Kio et Augustin. S'étonner devant le monde* (Wondering at the world: instructional manual to accompany Kio & Gus. Lanham), Chap. 1, épisode 4 : « Le développement des concepts ».

¹¹ Ce type de schéma est illustré en 1986 et 1995 sur le concept « mouillé » versus « pas mouillé » de manière très éclairante.

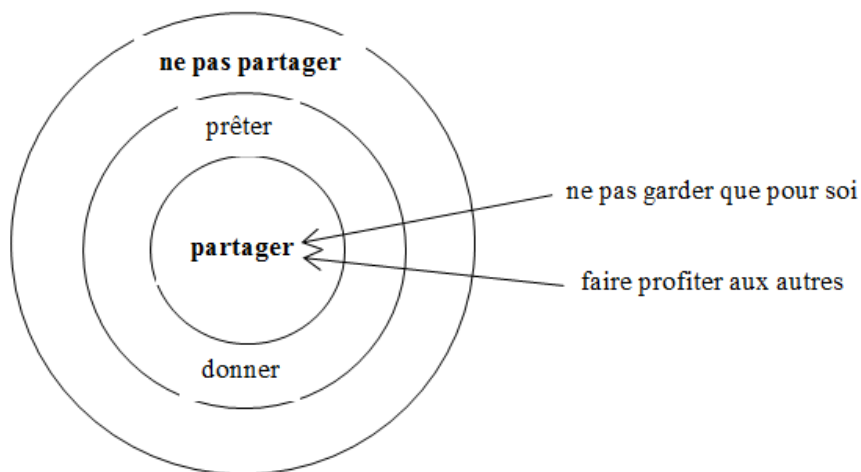


Figure 1 : Analyse du concept « partager » inspirée de Lipman, 1995, p.65, reprise de Lipman & Sharp, *Wondering at the World*, Lanham, Md., University of Press of America, 1986, pp. 74-75.

Lorsque la réflexion sur les concepts s'accompagne d'une mise en discussion des « critères et normes qui entourent des concepts », permettant de distinguer les processus de pensée corrects des processus de pensée incorrects (2006, p. 161), le travail de conceptualisation se confond avec l'activité philosophique. Le rôle de la philosophie, d'après Lipman (1991), est de fournir des schémas de référence – logique, métaphysique, éthique, esthétique, épistémologie, etc. – pour penser la complexité, et pour penser en complexité.

Pour revenir à l'extrait « partager » (cf. Extrait 1, plus haut) et exploiter le langage lipmanien, on pourrait dire que Maalik remet en question l'approche par synonymie proposée par l'enseignant et propose une approche par critères (aspect épistémologique) en prêtant attention à ce que le partage suppose comme implication pratique (dimension éthique) : « ne pas garder pour soi », ou « faire partager aux autres ».

4.2. La compétence philosophique de conceptualisation chez Tozzi

Tozzi (2007) considère la conceptualisation comme une compétence spécifiquement philosophique, articulée à celle de la problématisation et l'argumentation. Il la définit comme « une construction conceptuelle à teneur

philosophique » à partir des représentations individuelles spontanées exprimées. L'auteur met en balance d'une part les limites que rencontre l'enfant lorsqu'il s'exerce à la conceptualisation – expérience limitée, tendance à ne penser qu'à partir de sa propre expérience, exemples connus, généralisation hâtive, manque de vocabulaire précis et de structures syntaxiques et rationnelles ; d'autre part, les potentialités qui permettent au sujet d'apprendre à conceptualiser. L'étayage de l'adulte est présenté comme indispensable pour favoriser le passage de l'exemple personnel à la définition, celui du vécu à la notion, celui du concret à l'abstrait, en faisant toutefois mention d'une vigilance à repérer aussi l'effet de l'étayage mutuel, effectif et exercé par les pairs, qui joue également son rôle.

Au fond, tout comme chez Lipman, la conceptualisation passe par un travail sur les mots et les distinctions, pour rapprocher le semblable et discriminer le différent (ex. donner/prêter, etc.), et par l'exercice de la définition. La définition « verbo-conceptuelle » d'une notion permettant de généraliser et d'abstraire du réel des attributs spécifiques, fait écho à l'approche prédicative de type aristotélicienne. Tozzi (1993) met en perspective d'autres approches en conceptualisation et fournit des éléments complémentaires d'analyse de l'activité de conceptualiser en P4C : a) « l'approche par signification », lorsque la conceptualisation se fait par l'explication du sens langagier (définition de dictionnaire) ; b) « l'approche par unité problématique de sens », lorsqu'on explore l'intelligibilité d'une notion à travers la polysémie de ses champs d'application ; c) « l'approche métaphorique », qui fait appel au sens implicite *via* des images, symboles, allégories, mythes, etc. qui évoquent la notion ; enfin d) « l'approche critique de l'opinion » consistant à exprimer et mettre en question les représentations spontanées, par confrontation avec les pairs ou les grands auteurs.

Lorsqu'on relit l'extrait « partager » (cf. Extrait 1, plus haut) à la lumière de cette interprétation, on peut mettre à nouveau en évidence l'initiative conceptualisante qu'engage l'élève Maalik. Alors que l'enseignant proposait une modalité de conceptualiser « par signification » (cf. a), plus haut), l'élève choisit de travailler la notion en *compréhension* (vs. *extension*) et d'adopter une approche de type plutôt aristotélicien, amenant à définir ce qui caractérise plus spécifiquement le « partage », i.e. pour cet élève, « faire profiter aux autres ».

Les deux cadres théoriques, proposés par Lipman puis Tozzi, permettent de décrire, selon moi, *a posteriori* le processus de conceptualisation mais fournissent peu ou pas d'éléments pour envisager le concept dans sa valeur singulière et subjective. Il m'a paru donc utile d'intégrer à cette analyse théorique un troisième cadre de référence qui convoque clairement la « vie » à la table de la cognition.

4.3. Le concept comme « cri philosophique » chez Deleuze

Le registre théorique d'inspiration phénoménologique, que les sciences cognitives ont repris à travers la notion d'*énaction* (Varela et al., 1991), s'articule autour des idées suivantes : les connaissances et le savoir n'émergent que sur le fond d'un arrière-plan de compréhension ; cette compréhension est enracinée dans notre relation à l'environnement, inséparable de notre corps, de notre langage et notre culture. C'est ce qui permet à l'individu de donner du sens au monde dans lequel il évolue, en tant que présence praxique, pas seulement contemplative ou représentative. C'est d'autant plus valable chez l'enfant, pour qui l'activité cognitive est également sensori-motrice et émotionnelle. Dans les multiples choix théoriques possibles reliant le concept au vivant, je choisis donc la tradition ouverte par Canguillem (1966), replaçant le rapport de la connaissance à la vie, du concept à la réalité. À sa suite, des auteurs comme Deleuze (1980) et Foucault (1985) concevront, eux-aussi, le concept comme une forme de vie. C'est la proposition deleuzienne du concept non-discursif, identifié au *cri*, qui est ainsi retenue pour mon analyse.

Pour définir le concept, Deleuze (1984) propose une comparaison qui semble éclairante pour la compréhension des formes singulières d'expression(s) de la pensée. Il le fait dans un séminaire sur Leibniz, donné le 15 avril 1980, à l'Université Paris 8 :

[...] d'une certaine manière je me dis que les concepts sont des choses tellement vivantes, c'est vraiment des trucs qui ont quatre pattes, ça bouge, quoi. C'est comme une couleur, c'est comme un son. Les concepts, c'est tellement vivant que ce n'est pas sans rapport avec ce qui pourtant paraît le plus loin du concept, à savoir le cri (Vincennes, 1980)¹².

Le concept est au discours ce que le cri est au chant – voilà donc une approche métaphorique de conceptualisation du concept. En associant les formes de pensées à des objets de perceptions (sons, couleurs, cris), elles sont des empreintes de corporéité et de subjectivité, et l'auteur propose de cette manière une vision incarnée du concept (cf. Varela et al., 1991).

Deleuze va plus loin encore dans la comparaison entre le *concept* et le *cri*. Cette fois-ci, c'est dans un autre cours, consacré au thème *Cinéma et Pensée* (1984) où il propose une analogie entre l'exploration des concepts par le philosophe et la démarche de l'ornithologue qui étudie les productions vocales chez les oiseaux :

¹² Cours sur Leibniz / Vincennes – St. Denis / 15 avril 1980, dont l'exposé a été enregistré et retranscrit. Consulté sur <https://www.webdeleuze.com/textes/48>.

Chacun sait que chez les oiseaux, on distingue les cris et les chants. Le cri d'alarme, par exemple, n'est pas un chant, comment là les ornithologues auraient beaucoup à nous apprendre s'ils arrivaient à nous donner de fermes distinctions entre le chant et le cri. Mais je peux dire que de même dans la philosophie il y a des discours et que les discours ne sont pas la même chose que les cris, les discours c'est le chant des philosophes (1984)¹³.

Sous l'effet des émotions, les cris peuvent être de joie, de colère, de rage, d'effroi, d'étonnement, de surprise, d'admiration, d'angoisse, de terreur, d'horreur, etc. Chez l'humain le cri traduit également l'expression d'un état moral ressenti intensément, comme c'est le cas d'un cri de révolte, pour exemple. Produits pour prévenir autrui, ou pour exprimer un avis qui conteste ou s'oppose, certains cris peuvent aussi rester à l'intérieur¹⁴. Le cri philosophique deleuzien serait donc une interpellation, une réalité philosophique vivante, communiquée ou non, mise en discours ou non. C'est le sens du rapport de la comparaison introduite dans le second extrait de Deleuze : tout comme le cri se distingue d'un chant ou d'une composition musicale, le cri philosophique se distingue par la singularité de son acte d'un mode de pensée discursif qui, lui, organise et construit des suites d'énoncés. Au demeurant, pour Deleuze, le concept n'est pas la pensée mais « un système de singularités prélevé sur un flux de pensée » (Deleuze, Vincennes, 1980).

Cette distinction entre cri et discours sera intégrée en une vision philosophique du concept exposée par Deleuze et Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991/2005). On peut identifier dans leur ouvrage trois principes qui sous-tendent la vision du concept comme forme de vie : (a) la philosophie est une activité précise, singulière, de création de concepts (p.12) ; (b) les concepts ont besoin de personnages conceptuels (p.8) ; (c) la philosophie a horreur de discussions (p.34). Or cette vision n'est pas celle avec laquelle nous avons l'habitude de réfléchir au sujet des pratiques philosophiques avec des enfants, dont les principes sont, à bien y regarder, quasiment opposés : (a) la pratique philosophiques (avec différents publics, dont enfants, jeunes) est une activité collective de construction de concepts ; (b) l'auteur d'un concept ou d'une pensée construite collectivement n'est pas toujours identifiable ; (c) la pratique philosophique se nourrit de la discussion.

Deleuze (1980) propose d'identifier conceptuellement les cris à travers deux principales formes : les « cris de la raison » et les « cris de la déraison ». Les premiers prennent la forme d'une évidence. Chez Aristote, il ne fait pas doute qu'il existe une cause première, autrement il faudrait remonter à l'infini d'une cause

¹³ Cinéma et pensée, cours 67 du 30/10/1984 -2, consulté le 21 septembre 2018 à http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=5

¹⁴ *Trésor de la Langue Française informatisé* (TLFI), art. « cri »

vers une autre, dans une régression à l'infini. Le cri déjà chez Aristote est une interpellation : « il faut bien s'arrêter quelque part » et admettre des concepts ultimes. Il en est de même de l'interpellation chez Leibniz qui s'impose comme une évidence car il n'est pas pensable selon lui qu'il puisse y avoir quelque chose qui n'a pas de raison. Les « cris de la raison » sont donc des évidences ; ils ne sont pas des arguments, car il ne s'agit pas de convaincre. Ils ne sont pas non plus des opinions, car on ne peut pas demander des raisons pour les justifier. On pourrait les rapprocher du sentiment ou de l'intuition, et en tout cas, d'une réponse qui exclut toute problématisation.

Le second type de cris – « cris de la déraison » – sont des formes de lutte contre toute évidence. Deleuze (1980) cite le cri lancé par Dostoïevski : « Je veux, je veux que on me rende compte de chaque victime de l'Histoire, je ne serai pas tranquille et je ne vous laisserai pas tranquille tant que vous n'aurez pas rendu compte de chaque victime de l'histoire » ; ou celui de Chestov, qui demande avec le psaume « Comment, jeune, garder pur son chemin ? ». Chez ces penseurs, la colère et la révolte ont pour fonction de faire penser. On pourrait associer ces cris au pressentiment, qui échappe lui aussi à toute contestation rationnelle.

5. Analyses des formes singulières de conceptualisation dans le corpus

A partir de ce triple cadre conceptuel, je me propose de vérifier dans le corpus étudié (voir ci-après) si des formes singulières de conceptualisations apparentées aux cris philosophiques peuvent être identifiées chez les apprentis philosophes. Est-ce que les enfants/jeunes ont quelque chose à crier, et si oui sous quelle forme ?

Dans le corpus de discussions philosophiques à notre disposition, j'ai sélectionné deux séances réalisées et enregistrées en contexte scolaire, une en secondaire et l'autre en primaire. La première est la séance déjà citée, « Qu'est-ce que partager ? », enregistrée au collège avec des élèves de 6^e (11-12 ans), dans laquelle les élèves explorent ensemble le sens du terme « partager ». La seconde, enregistrée en primaire avec des élèves de CE2-CM1 (8-10 ans) a utilisé comme support de réflexion la lecture le premier chapitre du roman philosophique « Pixie », écrit par Lipman (1989). Dans ce dernier cas, l'enseignante a invité les élèves à exprimer ce qui les a étonnés, ou ce qu'ils aimeraient comprendre au sujet de l'histoire. Dans le protocole d'une CRP, on appelle cette étape une phase de questionnement (Fournel, 2018).

5.1. Formes conceptuelles du « partager »

Dans un premier temps, je vais m’intéresser à l’activité de conceptualisation¹⁵ en appui sur deux extraits de la discussion sur le partage, tenue au collège. Le premier échange (qui a déjà fait l’objet de nos observations, en marge de l’extrait 1) fait ressortir deux types d’approche de la conceptualisation : 1. une proposée par l’enseignant – approche par la signification – et 2. une autre proposée par les élèves – approche prédicative ou par identification de critère. Un deuxième échange permet d’accéder de manière complémentaire au processus de conceptualisation à l’œuvre, et de mettre l’accent, cette fois-ci, sur les réalisations individuelles des deux élèves impliqués dans la discussion (Maalik et Soliman) ; c’est le passage où Maalik dit : « partager déjà on sait que partager ça veut dire que c’est pas que pour toi » (voir ci-dessous l’extrait 1, dans Tableau 1).

Tableau 1. Analyse conceptualisation. Extrait 1 : « Qu’est-ce que partager ?
Locuteurs : Malik et Soliman – élèves et l’enseignant

<i>TP</i>	<i>Locuteur</i>	<i>Parole</i>	<i>Analyse conceptualisation</i>
120	Enseignant	ouais // on pourrait déjà s'intéresser à tous les verbes qui se rapportent à partager	<i>par exploration sémantique lexicale</i>
121	Maalik	et (il) y a beaucoup de verbes qui ne qualifient pas le mot partager / moi je voudrais dire que // partager déjà on sait que partager ça veut dire que c'est pas que pour toi // partager déjà c'est	<i>prédicative interpellation</i>
122	Soliman	faire profiter les autres	<i>prédicative</i>
123	Maalik	c'est:: / c'est de / c'est:: // en fait on est sûr que c'est pas qu'une personne qui va / qui va {un enfant : profiter} qui va profiter de / de / de / de:: // point d'interrogation	<i>prédicative</i>

Légende : est souligné en gras l'énoncé central à l'origine de l'analyse interprétative proposée

Rappelons brièvement ce qui a été observé précédemment (section 4, analyse de l'extrait 1): alors que l'enseignant propose aux élèves (en TP120) une démarche de conceptualisation de type exploration sémantico-lexicale (par synonymie), l'élève Maalik rejette cette proposition et procède autrement. Il

¹⁵ V. notre section 4.2. (Tozzi, 1993) : description des différentes approches de la conceptualisation.

identifie un « prédicat » (P) (dans le sens aristotélicien du terme, sur un plan à la fois linguistique et logique) qu'il attribue au « sujet » (S) partager. Dire *S est P* revient à dire : « *partager est pas que pour toi* ». Soliman reformule par « c'est faire profiter aux autres », ce que, dans la logique de Frege (1879-1925/1994), on appellerait une « fonction propositionnelle ».

Dans le processus de cette élaboration conceptualisante, la posture énonciative de Maalik (en TP121) attire attention. Sur le plan énonciatif, la proposition de l'élève est une mise en relief de l'assertion du *dire* par une forme du *vouloir* : « moi je voudrais dire que » (sont soulignés les termes sur lesquels je fais porter l'analyse et l'interprétation). C'est un dire que le locuteur expose soigneusement, pour en souligner la certitude – « on sait » : « partager ça veut dire que c'est pas que pour toi » (*idem*). Je rapprocherais cette assertion d'une évidence, à l'image d'un concept figé qu'il s'agit de rappeler. Ce concept est dépourvu d'authenticité, et n'est ni une opinion, ni un argument. Il s'apparente à une interpellation de la raison : *vous ne pouvez pas nier que partager ça veut dire que c'est pas que pour toi*. Toutefois, pourquoi s'agirait-il d'un concept et non pas juste d'une *doxa* ?

Je propose de poursuivre le fil de la discussion à laquelle participent les mêmes interlocuteurs, et en particulier se focaliser sur l'échange ci-dessous (Extrait 2, Tableau 2). Après cette proposition de conceptualisation prédicative formulée conjointement par les deux élèves Maalik et Soliman, une vingtaine de tours de parole plus loin l'enseignant revient sur ce moment de réflexion.

Tableau 2. Analyse conceptualisation. Extrait 2 : « Qu'est-ce que partager ? ». Locuteurs : Soliman – élève et l'enseignant.

TP	Locuteur	Parole	Analyse conceptualisation
142	Enseignant	alors (il) y a un truc // (il) y avait profiter mais // toi tu avais quelque chose à dire sur le mot profiter // j'ai / j'ai entendu ta réflexion et je la trouve intéressante donc vas-y	<i>par exploration sémantique lexicale</i>
143	Soliman	euh en fait c'est plutôt faire profiter les autres mais je voulais euh : casser ce que j'ai dit parce que tu peux / tu peux partager aussi des dettes donc c'est aussi des fois pas sympa pour les autres donc ça / c'est pas toujours positif le partage	<i>autocritique</i> <i>par unité problématique de sens</i>
144	Enseignant	et pis c'est pas / et pis tu dis que finalement profiter / est-ce que tu profites des dettes // c'est ça que tu voulais dire?	
145	Soliman	non non // donc ça ne qualifie pas complètement le mot partager	<i>prédicative</i>

L'enseignant a été visiblement interpellé par la proposition de type reformulation de Soliman et intervient dans le déroulement des échanges pour encourager l'élève à aller plus loin dans sa réflexion (TP142) : « tu avais quelque chose à dire sur le mot profiter [...] vas-y »¹⁶. L'enseignant donne l'impression de rester dans une démarche d'exploration sémantique lexicale, en s'intéressant au nouveau verbe proposé : « profiter ». La suite est surprenante, car l'élève convoque encore une nouvelle approche de la conceptualisation (T143). Soliman remet en question le critère qu'il avait proposé précédemment (« faire profiter aux autres », en TP122) et procède, dans les termes de la classification de Tozzi (v. section 4.2), à une approche « critique » de la conceptualisation. Pour rappel, celle démarche consiste à exprimer et mettre en question sa représentation spontanée, par confrontation avec les pairs. En TP143, Soliman opère une telle critique, par rapport à son propre raisonnement, assortie d'un argument : « je voulais casser ce que j'ai dit parce que tu peux/ tu peux partager aussi des dettes ». Il s'agit donc d'une « autocritique » qui aboutit à une conceptualisation différente : le concept « partager » n'est pas toujours positif. C'est une manière d'aller à l'encontre des évidences, et même de ses propres évidences plus précisément, ce qui témoigne d'une capacité à s'interpeller soi-même autant que les autres.

Ce deuxième extrait offre également la possibilité de voir à l'œuvre d'autres manières de conceptualiser, comme l'exploration des champs d'application du « partager », par exemple dans le cas des dettes le partage n'est pas souhaitable (TP123) ; ou encore un retour à l'approche prédicative, lorsque Soliman conclut que « faire profiter aux autres » ne qualifie finalement pas le mot « partager » (TP145). La recherche de conceptualisation peut continuer.

On voit à travers ces deux extraits que les élèves sont capables d'explorer plusieurs manières de conceptualiser, alors que l'enseignant semble cantonné à l'idée qu'il s'est déjà faite de la démarche à prendre. Non seulement les élèves ne restent pas dans le cadre imposé mais ils sont capables d'interpeller et de s'interpeller, de proposer leurs intuitions. On ne peut cependant pas attester que ces apprentis-philosophes soient créateurs de concepts, à la manière de Deleuze.

5.2. Formes conceptuelles du « bras endormi »

Dans la discussion du corpus primaire, un passage met en scène l'une des élèves, Alice, qui se questionne à la suite de la lecture du chapitre 1 de *Pixie*. C'est d'ailleurs l'enseignante qui invite les élèves à identifier et exprimer ce qui les a

¹⁶ A noter que la formule « vas-y » introduit un mouvement de l'enseignant qui, inconsciemment sans doute, enjoint l'élève à visiter « son monde ».

intéressés ou intrigués dans cette histoire: « ... alors // vous vous souvenez la semaine dernière je vous avais posé des questions et je vous avais demandé de réfléchir un p(e)tit peu // à // ce que vous avez trouvé bien intéressant dans cette histoire // qu'est-ce qui vous a plu // dans l'histoire de Pixie... » (TP12). Non seulement Alice a été interpellée et intéressée par le passage du bras endormi de Pixie (« Avez-vous déjà eu le bras endormi ? N'est-ce pas étrange ? »¹⁷), mais elle interpelle à son tour, durant la discussion ses camarades et l'enseignante à ce sujet (v. T27 et T31, dans Tableau 3, Extrait 3 ci-après).

Tableau 3. Extrait 3 : « Pixie » (CE2-CM1).
Locuteurs : Alice – élève et l'enseignante

<i>TP</i>	<i>Locuteur</i>	<i>Parole</i>	<i>Analyse conceptualisation</i>
27	Alice	j'aimerais bien savoir // comment il bah son bras il peut être endormi et comment une personne qui s'est endormie ne puisse pas le bouger // alors qu'elle peut bouger sauf son bras	<i>par analogie</i> <i>interpellation</i>
28	Enseignante	alors // tu peux répéter s'il te plaît	
29	Alice	bah euh elle dit qu'il était endormi qu'elle ne pouvait plus le bouger	
30	Enseignante	hm	
31	Alice	bah: c'est intéressant et j'aimerais bien savoir euh // et comprendre euh bah euh comment s'est arrivé euh ça	

¹⁷ Lipman, Pixie, chap.1, p.9. Voici le passage entier : « ...j'avais le menton dans la main et le coude sur le pupitre. Je ne sais pas combien de temps je suis restée comme cela, mais c'était certainement longtemps. Tout à coup, je me suis rappelé que j'étais en classe. Et alors je me suis rendu compte de quelque chose de bizarre. Savez-vous ce que c'était ? Mon bras était engourdi. C'est comme s'il était endormi. Même aujourd'hui je ne comprends toujours pas. Si tout moi était éveillé, comment une partie de moi pouvait-elle dormir ? Et c'est vrai que le bras était endormi. Je ne pouvais pas m'en servir. C'était comme s'il était simplement accroché à mon épaule. Je ne le sentais même pas, sauf peut-être un léger picotement. Avez-vous déjà eu le bras endormi ? N'est-ce pas étrange ? C'est comme s'il ne vous appartenait même pas ! Comment une partie de vous-mêmes peut-elle ne pas vous appartenir ? Vous vous appartenez tout entier ! Mais voyez-vous, c'est cela qui m'intrigue. Ou bien mon corps et moi sommes identiques, ou bien nous ne le sommes pas. Si mon corps et moi nous sommes identiques, alors il ne peut m'appartenir. Et si mon corps et moi nous sommes différents, alors qui suis-je ? ».

Alice aimerait comprendre comment il est possible qu'un bras soit endormi, dans le sens de ne plus pouvoir le bouger (TP27). On pourrait s'attendre à ce que la fillette cherche une explication au phénomène d'engourdissement ou d'anesthésie du bras. D'ailleurs, dans la suite des échanges, plusieurs camarades et l'enseignante elle-même vont tenter de donner une explication scientifique au phénomène, en évoquant un problème de circulation du sang (v. Fournel, à paraître). Cependant, tout comme chez le personnage Pixie, il me semble que c'est davantage le rapport partie/tout, chez un être vivant qui bouge, qui est ici interrogé¹⁸. Si notre intuition est bonne, alors la démarche d'Alice peut être caractérisée comme une tentative de conceptualiser le rapport partie/tout en passant par l'image du rapport entre corps et esprit. J'ai appelé cette modalité dans mon analyse (Tableau 3) : approche de conceptualisation par analogie. On peut, me semble-t-il, reconstituer le raisonnement d'Alice comme suit : si on bouge son corps entier alors on bouge aussi chaque partie du corps (dont le bras) ; or une des parties (le bras) ne bouge plus. Cette dernière information vient perturber sa croyance selon laquelle le corps fonctionne comme un engrenage qui met tout en mouvement. D'où son étonnement. D'où son interpellation (soulignée en gras dans le tableau 3).

Alice gardera vive son questionnement et son interpellation, qu'elle reprendra dans la suite de la discussion pour le reformuler à plusieurs reprises, sans vraiment y arriver (voir l'extrait 4, ci-après) :

Extrait 4 : « Pixie » (CE2-CM1).

Locuteurs : Alice –élève et l'enseignante

<i>TP</i>	<i>Locuteur</i>	<i>Parole</i>
51	Alice	comment un /euh un bras peut être endormi et qu'on peut bouger le corps
52	Enseignante	alors comment on peut continuer à bouger son corps tout en ayant ?
53	Alice	un bras où peut pas bouger (en)fin bah une (xx)
54	Enseignante	une partie de son corps // donc comment c'est possible // de bouger son corps
55	Alice	non // en fait c'est euh // comment elle peut avoir le bras endormi
56	Enseignante	alors elle c'est Pixie
57	Alice	comment elle peut plus bouger / Pixie comment elle peut plus bouger son bras
58	Enseignante	alors ce serait plutôt pourquoi
59	Alice	oui pourquoi Pixie ne peut plus bouger son bras

¹⁸ Le problème soulevé par Alice est posé explicitement par le personnage au sein de l'histoire de Pixie.

Dans l'interprétation que je propose, Alice essaye de conceptualiser le rapport entre le corps et l'esprit (incluant l'expérience subjective et la conscience de l'existence du corps), sans parvenir à une formulation claire de ce qu'elle ressent (peut-être aussi dans son for intérieur) comme un inconfort épistémique. On ne pourrait associer sa formulation ni au cri de l'évidence, ni à celui de la révolte, mais peut-être à un cri d'étonnement dont seule l'urgence et l'émotion s'exprimeraient pour le moment.

Si l'on admet les prémices d'un travail individuel de conceptualisation chez cette jeune locutrice, alors on pourrait dire que dans les passages analysés il ne s'agit pas de création de concepts, dans le sens où Deleuze et Guattari évoquaient le terme l'associant au « cri philosophique », mais plutôt de l'émergence d'un *concept incarné*. Dans le contexte éducatif des discussions philosophiques, le rôle de l'animateur serait alors d'accompagner à la fois l'éclosion de ces formes d'expression spontanée dans leur singularité et l'élaboration collective de conceptualisations partagées, plus aptes pour patiemment s'engager vers un approfondissement ou vers la définition. L'urgence face à la patience, on pourrait dire. Ne sont-ce pas là deux traits qui conviennent au philosophe ?

6. Conclusion et discussion

Dans le cadre des analyses proposées dans cette étude, qui restent limitées en nombre et fortement interprétatives, j'ai pu remarquer que la pratique de la discussion philosophique donne l'occasion à certains élèves d'exprimer des formes de pensée singulières sur le fond d'un processus de pensée collectif. Ainsi, j'ai pu identifier des formes d'expression – des *concepts incarnés* et des *questions* – qui s'apparentent à des interpellations vivantes faisant écho au vécu des locuteurs (incluant leur expérience, leurs croyances et émotions). Il s'agit de démarches d'accès au concept qui s'expriment avec l'urgence d'une évidence (« on sait que partager ça veut dire que c'est pas que pour toi »), d'une contestation (« c'est pas toujours positif le partage »), ou d'un engagement personnel dans le savoir (« j'aimerais comprendre »). « Comment est-ce possible que le bras soit endormi alors que le corps entier peut bouger ? » : c'est finalement une interrogation vivante de la pensée qui prend comme conscience de sa dimension incarnée, de son lien à la vie. Cela conduit à la définition que Foucault avait donné de l'activité philosophique : « former des concepts [...] c'est une façon de vivre dans une relative mobilité et non pas une tentative pour immobiliser la vie ».

Bien que ces « cris » ou interpellations enfantines ne soient pas des créations de concepts, dans le sens de Deleuze et Guattari – comme portant la signature des auteurs philosophes – ils méritent néanmoins, selon moi, d’être entendus et encouragés par les éducateurs. Les enfants ont été longtemps considérés dans l’histoire de la philosophie comme des êtres « mineurs », incapables de recevoir les lumières de la raison. Le programme éducatif P4C remet fortement en cause cette limitation de principe. Nonobstant, il ne s’agit pas de voir des concepts philosophiques dans toute interpellation venue de la part de l’enfant, ni de surévaluer les capacités de l’enfant à former des concepts nouveaux.

Réfléchir sur les concepts et les discuter ne vaut pas création individuelle. Cependant cela pose la question, au sein même de la philosophie pour enfants, de la place de la pensée individuelle et rétroactive dans une démarche qui privilégie la construction collaborative orale de la pensée et des concepts, *dans* et *via* les interactions. On peut imaginer que l’introduction d’un passage à l’écriture philosophique peut contribuer à renforcer l’originalité des pensées en développement, ce, par une incitation à l’expression d’une pensée singulière¹⁹.

Aussi, la vision de Deleuze et Guattari sur l’incompatibilité entre l’activité de création de concepts philosophiques et la discussion mérite d’être examinée, car elle peut jeter un regard nouveau sur le rapport entre pensées individuelles et pensée collective telles que tissées en philosophie pour enfants. De plus, s’interroger sur la posture de l’adulte face aux interpellations « vivantes » des apprentis philosophes, au sein de ces pratiques, permettra, je pense, d’examiner plus loin les conditions de possibilité d’une approche positive des « cris philosophiques » en P4C.

BIBLIOGRAPHIE

- Auriac-Slusarczyk, E. & Maire, H. (à paraître). Sur les pas de Lipman, philosopher à l’école. Une histoire scientifique à connaître. In *Philosopher avec les enfants : fabrique de l’apprendre, fabrique du savoir*, Clermont-Ferrand : Presses Universitaires Blaise Pascal.
- Auriac-Peyronnet, E., & Coletta, J.-M. (Éd.). (2015). *Les ateliers de philosophie: une pensée collective en acte*. Clermont-Ferrand, France: Presses universitaires Blaise Pascal, Collection Sphère Educative.
- Auriac-Slusarczyk, E., & Fiema G., (2013). Raisonner et discuter : définitions et principe d’étude pragmatique du corpus philosophèmes, *Cahier du LRL*, 5, 41-74.

¹⁹ A ce sujet, des études existent déjà ou sont en cours, voir les travaux de Hélène Maire et Emmanuèle Auriac-Slusarczyk et al., conduits au sein de l’Université Clermont Auvergne.

- Austin, J.-L. (1979). *Philosophical Papers* [1961], éd. J. O. Urmson & G. J. Warnock, London: Oxford University Press, 3^e édition.
- Barth, B.-M. (2013). *L'apprentissage de l'abstraction*. Montréal; Paris: Retz.
- Bruner, J. S., Goodnow, J. J., & Austin, G. A. (1956/2017). *A Study of Thinking*. New York: Routledge.
- Canguilhem, M. G. (1966). Le concept et la vie. In: *Revue Philosophique de Louvain*. 3^e série, tome 64, n°82, 1966. pp.193-223.
- Colletta, J.-M. (2004). *Le développement de la parole chez l'enfant âgé de 6 à 11 ans: corps, langage et cognition*. Hayen : Editions Mardaga.
- Damasio, A. R. (2010). *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*. Paris : Odile Jacob.
- Daniel, M.-F. (2008). Learning to philosophize: Positive Impacts and Conditions for Implementations. In: *Thinking: The Journal of Philosophy for children*. Vol. 18, 4, 36-48.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1991/2005). *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris : Les éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1984). Cinéma et Pensée cours 67 du 30/10/1984 -2, consulté le 21 septembre 2018 à http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php?id_article=5
- Deleuze, G. (1980). Cours sur Leibniz / Vincennes – St. Denis. 15 avril 1980, consulté à : <https://www.webdeleuze.com/textes/48>
- Descartes, R. (1990). *Les passions de l'âme*. Paris: Librairie Générale Française.
- Dewey, J. (1916). *Democracy and Education: An introduction to the philosophy of education*, New York: The Macmillan Company.
- Duclos, A.-M. (2009). *Le programme de Philosophie pour enfants en contexte scolaire comme outil de compréhension des émotions chez les enfants de 5 ans*. Mémoire de maîtrise. Université du Québec à Montréal.
- Fiema, G. (2014). *Étude des mouvements de pensée collective lors des ateliers philosophiques au primaire et au collège : Extraction de philosophèmes en tant que structures formelles de raisonnement* (Thèse de Doctorat, Université Blaise Pascal - Clermont-Ferrand II). Consulté à l'adresse <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01343431>
- Foucault, M. (1985). « La vie : l'expérience et la science », *Revue de métaphysique et de morale*, 90^e année, n° 1 : Canguilhem, janvier-mars 1985, 3-14. Consulté en ligne sur <http://1libertaire.free.fr/MFoucault237.html>
- Fournel, A. (2018). Analyse pragmatique et actionnelle de l'acte de questionner. Le questionnement chez des élèves de primaire et de collège pratiquant la philosophie à l'école (Thèse de Doctorat, Université Grenoble Alpes). Consulté à l'adresse <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01841459/document>
- Fournel, A. (à paraître). La verbalisation du désir de savoir. In *Philosopher avec les enfants : fabrique de l'apprendre, fabrique du savoir*, Clermont-Ferrand : Presses Universitaires Blaise Pascal.
- Frege, G. (1879-1925/1994). *Ecrits logiques et philosophiques*. Paris : Editions du Seuil.
- Giménez-Dasi, M., Daniel, M.-F., (2011). La philosophie pour enfants : l'exemple du programme "Réfléchir sur ses émotions", *Diotime [en ligne]*, n°49 (07/2011).
- Hume, D. (1739/1991). *Traité de la nature humaine. Livre II. Des Passions. Et Dissertation sur les passions*. Trad. J.-P. Cléro. Paris : Flammarion.

- Ladrière, J. (2002). « CONCEPT », In *Encyclopædia Universalis*, Corpus 6, Paris : *Encyclopædia Universalis* France.
- Lagrange-Lanaspre, S. (à paraître). Figures d’analogies verbo-gestuelles et raisonnement collectif. In *Philosopher avec les enfants : fabrique de l’apprendre, fabrique du savoir*, Clermont-Ferrand : Presses Universitaires Blaise Pascal.
- Leleux, C. (2009). La discussion à visée philosophique pour développer le jugement moral et citoyen ? *Revue française de pédagogie*, 166, 71-87, <https://journals.openedition.org/rfp/1271>
- Lévine, J., Chambard, G., Sillam, M., & Gostain, D. (2014). *L’enfant philosophe, avenir de l’humanité ?* Issy-les-Moulineaux: ESF Editeur.
- Lipman, M. (2006). *A l’école de la pensée: enseigner une pensée holistique* (N. Decostre, trad.). Bruxelles, Belgique : De Boeck Université.
- Lipman, M. (1991). *Thinking in Education*. New York: Cambridge University Press.
- Lipman, M. (1989). *Pixie* (A. Richard, trad.). Moncton, N.-B., Canada: Éditions d’Acadie.
- Lipman, M., Sharp, A. (1986). *Wondering at the world: instructional manual to accompany Kio & Gus*. Lanham, MD : University Press of America.
- Nussbaum, M. C. (2004). Emotions as Judgments of Value and Importance. In R. C. Solomon (Éd.), *Thinking About Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions* (183–199). Oxford: Oxford University Press.
- Peirce, C. S. (1877). The Fixation of Belief, *Popular Science Monthly* 12 (November), 1-15.
- Polo, C. (à paraître). Les gestes métaphoriques comme construction collective d’analogies cognitives. In *Philosopher avec les enfants : fabrique de l’apprendre, fabrique du savoir*, Clermont-Ferrand : Presses Universitaires Blaise Pascal.
- Popper K. (1960). On the Sources of Knowledge and of Ignorance. Dans Popper, K. *Conjectures and Refutations*, Londra, Routledge and Kegan Paul. Lu en roumain dans le recueil *Filozoful rege*, (1992) Bucarest: Humanitas.
- Roine, P. (2016). *Etude des éléments dialogiques présents dans les processus de conceptualisation lors des discussions à visée philosophique en cycle 3 de l’école élémentaire*. Consulté à l’adresse <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01468211>
- Sartre, J.-P. (1938/1995). *Esquisse d’une théorie des émotions*. Paris : Le Livre de Poche.
- Sasso, R., & Villani, A. (2003). *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*. Paris : Vrin.
- Schleifer, M., Daniel, M.-F., Peyronnet, E., & Lecomte, S. (2003). *The Impact of Philosophical Discussions on Moral Autonomy, Judgment, Empathy and the Recognition of Emotion in Five Year Olds*. *Thinking*, 16(4), 4-12.
- Tozzi, M. (2007). Quelles compétences développent les discussions à visée philosophique (DVP) chez les élèves? *Diotime [en ligne]*, (33). Consulté à l’adresse <http://www.educ-revues.fr/Diotime/affichagedocument.aspx?iddoc=32829&pos=281>
- Tozzi, M. (1993). Contribution à l’élaboration d’une didactique de l’apprentissage du philosopher. *Revue française de pédagogie*, 103(1), 19-31. Consulté à : <https://doi.org/10.3406/rfp.1993.1294>
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: cognitive science and human experience*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Vygotski, L. S. (1985). *Pensée et langage* (F. Sève, trad.). Paris, France: Messidor : Éditions sociales.

EMBODIED LEARNING OF LANGUAGE IN PRESCHOOLERS: EMOTION, ENACTMENT, AND COGNITION

ALEXANDRA MARIAN¹, DORIS ROGOBETE¹, ROXANA VESCAN¹,
ADRIANA ILIE¹, THEA IONESCU^{1*}

ABSTRACT. Language learning in preschool children tends to be likened to school-like learning, using verbal explanations more than actions when new words are learned during storytelling. Based on previous results that showed that sensorimotor elements help language learning at this age this study aimed to investigate whether positive emotions also act like essential elements for language learning. Fifty-five 4 to 5 year olds listened to a modified version of the "Town Musicians of Bremen" story. There were four conditions: one that included emotions and sensorimotor elements during storytelling, one that had only emotions, one that had only sensorimotor elements, and one that had neither emotions nor sensorimotor elements. Results show no advantage of positive emotions by themselves, and a clear advantage of sensorimotor elements. Implications are discussed with regard to inducing emotions versus naturally arising emotional states, and also to the embodied learning perspective.

Keywords: *language learning, embodied cognition, sensorimotor, emotions*

RÉSUMÉ : L'apprentissage du langage chez les enfants d'âge préscolaire tend à être assimilé à l'apprentissage scolaire, utilisant davantage les explications verbales que les actions lorsque de nouveaux mots sont appris quand on leur raconte d'histoires. Cette étude, qui s'appuie sur les résultats montrant que les éléments sensorimoteurs aident cet apprentissage, vise à déterminer si les émotions positives agissent aussi comme des éléments essentiels. Cinquante-cinq enfants de 4 à 5 ans ont écouté une version modifiée de l'histoire des "Musiciens de la ville de Brême". Cela dans quatre conditions : une qui incluait des émotions et des éléments sensorimoteurs pendant la narration, une qui n'avait que des émotions, une qui n'avait que des éléments sensorimoteurs, et une qui n'avait ni émotions ni éléments sensorimoteurs.

¹ Department of Psychology, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania.

* Corresponding author: theaionescu@psychology.ro

The first three authors are listed in alphabetical order and share equal authorship.

Les résultats ne montrent aucun avantage des émotions positives en soi, et un avantage clair des éléments sensorimoteurs. Les implications sont discutées en ce qui concerne l'induction d'émotions par rapport à des états émotionnels naturels, ainsi que par rapport à la perspective d'apprentissage incarné.

Mots-clés : apprentissage du langage, cognition incarnée, émotions, action.

1. Introduction

Cognition is not independent from the body's morphology, the states of the body, and the environment (Barsalou, 2008). Post-cognitivist approaches like embodied cognition and grounded cognition show that there are no clear boundaries between cognitive processes, sensorimotor mechanisms, emotional states, and context (Barsalou, 2008, 2010; Gomila & Calvo, 2008; Ionescu, 2011; Laakso, 2011; Smith & Sheya, 2010; Wilson, 2002). More important, this lack of boundaries is present at every age (Gallese & Lakoff, 2005; Glenberg, 2008; Landy & Gldstone, 2007; Zwaan, Stanfield, & Yaxley, 2002).

Language is based on symbolic processing and language learning has long been considered an expression of pure cognitive sophistication in children (Schaffer, 2004). Recent empirical evidence shows, however, that language learning in infancy is shaped by several non-cognitive factors: posture (Morse, Benitez, Belpaeme, Cangelosi, & Smith, 2015), body properties (Kucker, McMurray, & Samuelson, 2015; Pereira, Smith, & Yu, 2014; Smith, Yu, & Pereira, 2011) and social context (Kucker et al., 2015). Furthermore, it has been shown that adults understand language by using simulations (Zwaan, Stanfield, & Yaxley, 2002) or the motor system (Glenberg, Sato, Cattaneo, Riggio, Palumbo, & Buccino, 2008). All these studies argue for the embodied nature of language learning and language use. Because most of the above mentioned studies have infant or adult participants, the present endeavour aimed to investigate the embodied nature of language learning in pre-schoolers (specifically, between 4 and 5 years of age).

One recently published study (Wellsby & Pexman, 2019) has shown that direct interaction with an object does not help 5-year old children learn the labels of novel objects. However, in a previous study (Ionescu & Ilie, 2018) we showed that in the preschool years, language learning is intertwined with sensorimotor aspects well beyond the Piagetian sensorimotor period (namely, infancy). The main purpose of the study was to compare the efficiency of embodied language learning with that of traditional language learning in preschool children. The learning activity

was the storytelling of a modified version of the "Town Musicians of Bremen" (written by the Grimm brothers) that included 10 new words and idioms. Specifically, we aimed to find out whether enacting the meaning of new words while listening to a story leads to better language learning than simply hearing the explanation of the meaning of new words. Thus, the experimental group used sensorimotor cues and interacted with the content during storytelling (e.g., by moving quickly through the classroom while repeating the idiom "to scuttle away"). The results showed that children who enacted the meaning of new words and idioms while listening to the story, had a better performance both at recognizing the meaning of the new words/idioms and at retelling the story in the correct order (Ionescu & Ilie, 2018). As such, we reasoned that embodied learning is more efficient for increasing cognitive performance than traditional learning. Moreover, language development seems to be dependent on sensorimotor elements, lending support to previous studies showing the embodiment of language (Morse et al., 2015; Smith & Sheya, 2010). It is worth noting that the sensorimotor information extracted from the enactment of the meaning of novel words in the latter study is qualitatively different from the information extracted from the direct manipulation of objects included in the former study. This difference might account for the divergent end results of the two studies.

One important element that might have influenced children's performance in the study conducted by Ionescu and Ilie (2018) is represented by emotions. Children in the experimental group might have liked the story more because enacting the meaning of words elicited positive emotional states and this emotional element might have indirectly led to our results. In other words, it is possible that what counted more were not the sensorimotor elements used during enacting but the emotional states that were activated by this way of listening to a story. Continuing our previous work, we tried to explore in the present endeavour if positive emotions shape children's language learning.

2. Positive emotions and cognition

One of the main psychological theories that investigates the influence of positive emotions on cognitive processes is the broaden-and-build theory (Fredrickson, 1998; 2001; 2013; Fredrickson & Branigan, 2005). The main premise of the theory centres on the idea that positive emotions potentiate people's thought-action repertoires and enable flexibility and creative thinking. For example, joy is identified as a positive emotion that gives people an urge to explore (Fredrickson & Joiner, 2002). Another key idea is that a broad mindset leads to an increase in personal

resources (physical, intellectual, social and psychological). For instance, the play activities in which children are frequently involved - through their exploratory and creative nature - provide them with knowledge about the world and about themselves, leading to increases in psychological complexity (Fredrickson & Joiner, 2002). The broaden-and-build theory contributes to the body of scientific research on the influence of emotion on cognition, along with the studies led by Isen (Isen, Johnson, Mertz, & Robinson, 1985; Isen, Daubman, & Nowicki, 1987). These studies have shown that positive emotions facilitate a more flexible approach when solving problems and are associated with creativity, global information processing and openness to information (Fredrickson & Joiner, 2002).

In terms of methods used to induce positive emotions in the preschool age, previous studies have used several strategies, such as reading lists of positive words, viewing short videoclips/cartoons, or simply offering rewards (e.g. success feedback, candies) (Cohn & Fredrickson, 2008). Because most of these methods have been found to be more or less successful in eliciting positive emotions, we tried to manipulate children's mood by using a plush toy that invited children to laugh at certain points of the storytelling process. By doing this, we sought to investigate if the induction of a positive mood would influence children's learning of new words and idioms and their ability to recall the plot of the story in its correct chronological order. Hence, we tried to dissociate the emotional component from the sensorimotor experience during storytelling in order to investigate if emotions lead to better learning than embodied learning based only on sensorimotor elements and traditional learning.

3. The present study

The main purpose of the current research was to explore the role that positive emotions might play in language learning in the preschool period. Specifically, we wanted to investigate if adding an emotional component to storytelling leads to better learning, that is, to better cognitive performance. For this end, we manipulated embodied learning via positive emotions both for the sensorimotor condition (sensorimotor with emotions - SME) and for the traditional learning condition (E) and compared these groups to the two groups without emotions, the sensorimotor condition (SM) and to the control condition (traditional learning - C). In this way, we intended to measure whether the emotional element adds critically to the sensorimotor component of embodied learning.

An additional aim was to see if the previous results can be replicated. For this end, we compared children's performance in the non-emotional SM condition and C condition, that were identical to the previous study (Ionescu & Ilie, 2018).

Given the exploratory nature of the study, we expected that children in the SME condition will have the best performance because this condition combines two elements of embodiment and thus may better shape language learning. Performance was operationalized as the number of newly learned words and idioms, and the number of narrative sequences retold in the correct order. These two measures of language development are widely used as learning criteria for 4 to 5-year olds in Romanian kindergartens (Boca, Bucinschi, & Dulman, 2008; Ionescu & Ilie, 2018). We expect the lowest performance in the traditional storytelling condition (C), because here the storytelling process (i.e., just listening to word meaning explanations) might be too abstract and unnatural for this age. As for the E and SM conditions, at least two outcomes can be envisaged: if on the one hand, emotions and sensorimotor elements are equally important components of cognitive processing, then performance will be similar. If, on the other hand, emotions are more powerful and have been the crucial element in the previous study, albeit not investigated there directly, then children in the E group will outperform those in the SM group.

3. Methods

3.1. Design

We used a pre-test/post-test quasi-experimental design, with the type of learning as independent variable (i.e., sensorimotor learning with emotional elements; traditional learning with emotional elements; sensorimotor learning; traditional learning) and children's performance in language learning as the dependent variable (i.e. number of new words and idioms learned/recalled, and number of narrative sequences retold in the correct order).

3.2. Participants

Fifty-five children from two kindergartens in Cluj-Napoca participated in the experiment. The age range was between 4 and 5 years, and the mean age was 57 months (N=51; 4 children had no birth date on their informed consent; age range from 47 to 70 months). There were no significant differences between the four groups in terms of age, the mean for the SM group being 58 months (N=7)

and for the SME group 57 months (N=20); for the E group, the mean age of the participants was 58 months (N=14), while the mean age for the C group was 54 months (N=10). Children were in their second year of kindergarten. None of the children had any special education needs or cognitive deficiencies, according to the individual evaluations their teachers made at the beginning of the school year. Only children with consent forms signed by their parents were included in the research. The children were split into 4 groups: sensorimotor learning with induced emotions (SME); traditional learning with induced emotions (E); sensorimotor learning without induced emotions (SM); and traditional learning without induced emotions or control (C).

An additional group of 47 children took part in the pre-test, but they were not included in the experiment because: 33 knew either the story or some of the words; 13 were absent either during the story listening activity or on testing; 1 did not want to interact.

3.3. Procedure

Participants were selected non-randomly: children in each group were from six classes, from two kindergartens located in Cluj-Napoca. Children in the SM and C groups were each from one class; children in the SME and E groups were from the remaining 4 classes (two classes SME, and the other 2 classes E). In all conditions children listened to a modified version of the Romanian translation of the “Town Musicians of Bremen” story, written by the Grimm Brothers. The story was changed so as to include 10 new words and idioms (see Appendix) and to have seven narrative sequences. The cues for the words were visual and motor for the words, and motor for the idioms (as it is hard to visually depict some of the actions in the idioms). The experimental timeline was the same for all four groups: a pre-test on Day 1, story listening after a two-day interval, on Day 2, and a post-test after another two-day interval, on Day 3.

Pre-test. On Day 1, each child was evaluated by an experimenter for approximately 5 minutes in a quiet room. In this way we determined if children knew the content of the story and if they recognized the novel 10 words and idioms that had been inserted into the story. Some of the children knew either the content of the story or what some of the new words and idioms meant and thus, they were excluded from the study. The children that were included in the four conditions did not know either the story or any of the words and idioms, showing the same baseline level (Level 0).

Story listening (Day 2). In all conditions, the storytelling lasted for approximately 30 minutes, and children were seated on chairs, in their classroom, in a semicircle. The story was told by their regular teacher. The way the story was told differed as follows:

- In the *sensorimotor with induced emotions (SME) condition*, positive emotions were induced with the help of a toy. Specifically, one experimenter went to the class when the story was read and used a plush monkey named Cici to have a short interaction with the children before and after the story: Cici invited children to laugh because she is very happy to be with them. During the fourth narrative sequence, there was also a short interaction: the monkey told the children that it was glad that the animals in the story decided to sing and that this will make them happy, and invited children to laugh together again. For the sensorimotor part, the teacher used hand-puppets representing the characters and extra visual and motor cues while reading (see Appendix). For example, the teacher showed a picture of a lute for the second narrative sequence, when the donkey tells the dog that it could play the lute in their band, and she asked the children to pretend to play a lute. This was repeated for every new word/idiom in each narrative sequence and so the children were directly involved in the storytelling process.

- In the *traditional learning with induced emotions (E) condition*, emotions were induced exactly like in the SME condition, but there was no sensorimotor part. Namely, the teacher explained verbally the meaning of new words/idioms, and only showed the pictures depicting the sequences of the story.

- In the *sensorimotor condition (SM)*, no positive emotions were induced, but the story was told with the sensorimotor elements presented at the SME condition (i.e. children enacted the meaning of new words/idioms).

- In the *control condition (C)*, the story was told like in the E condition (i.e., with verbal explanations for the new words/idioms) but without induced positive emotions.

Post-test (Day 3). After a two-day interval, each child was assessed again on the two measures. The assessment lasted approximately 10 minutes and was carried out in a quiet room in the kindergarten by two experimenters: one interacted with the child and the other one kept record of the child's responses. The experimenter first shuffled the pictures corresponding to all narrative sequences on the table in front of the child and asked him/her to arrange them in the correct order. Afterwards, children were asked a few questions about each novel word/idiom. For each of the 10 linguistic items, the children could use words and/or gestures to explain their meaning. The maximum score was 10. For the correct order of the narrative sequences, we counted the first correct sequence of each child (e.g., if recorded as 1, 2, 3, 6, 4, 7, the score is 4; if recorded as 3, 4, 1, 7, the score is 2). The maximum score for this measure was 7.

4. Results

Table 1 shows the mean and standard deviations for the 4 conditions. We used the Kruskal – Wallis test to see if there was a difference in performance between the four conditions, in terms of number of recognized words or idioms, and the results proved to be significant ($H(3) = 23.32, p = .000$) (see Figure 1). Pairwise comparisons between the four groups showed that the SM group had the best performance, while the C group had the lowest performance, with the difference between them being significant ($H(3) = 31.78, p = .000; M_{SM} = 7.40, SD = 2.31; M_C = 1.63, SD = .92$). The following comparisons also yielded significant differences: SME and SM ($H(3) = 12.35, p = .045; M_{SME} = 4.90, SD = 2.61; M_{SM} = 7.40, SD = 2.31$), SME and C ($H(3) = 19.43, p = .001; M_{SME} = 4.90, SD = 2.61; M_C = 1.63, SD = .92$), E and SM ($H(3) = 20.82, p = .002; M_E = 3.35, SD = 2.16; M_{SM} = 7.40, SD = 2.31$). Children in SME and E, and those in E and C did not differ significantly on this measure.

Table 1. Mean number of recognized new words or idioms and narrative sequences in each group

Group	n	Mean no. of words or idioms	SD	Mean no. of sequences	SD
SME	20	4.90	2.61	4.75	2.22
E	14	3.35	2.16	2.64	2.23
SM	10	7.40	2.31	5.30	1.70
C	11	1.63	.92	4.36	2.01
(N=55)					

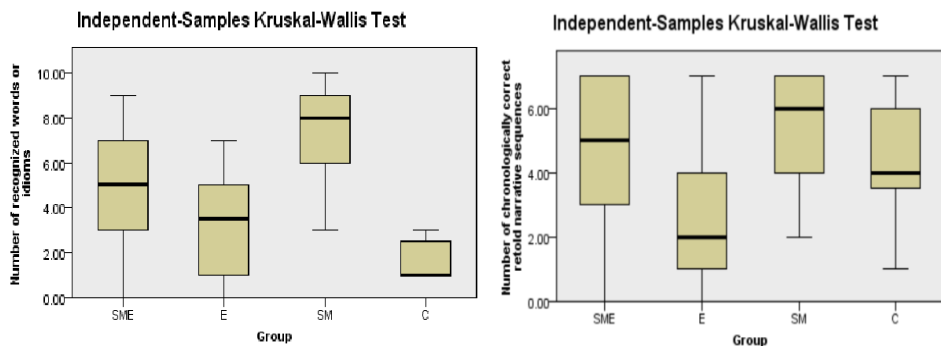


Figure 1. Pairwise comparisons of the four conditions for words/idioms and for narrative sequences in the correct order.

Using the same statistical analysis, we also checked to see if there was a difference in performance between the four groups in terms of chronologically correct retold narrative sequences, and the results proved to be significant ($H(3) = 09.39, p=.025$). Overall, the SM group had the best performance, while the SME and the C group had similar performances. The E group had the lowest performance in retelling the story in its correct chronological order. Pairwise comparisons between groups yielded significant differences between the SM group and the E group ($H(3) = -17.40, p=.007$; $M_{SM}=5.30, SD=1.70$; $M_E=2.64, SD=2.23$) and between E and the SME group ($H(3) = 14.30, p=.009$; $M_E=2.64, SD=2.23$; $M_{SME}=4.75, SD=2.22$). All other comparisons were non-significant.

We also decided to analyse performance in two larger groups for the emotion versus non-emotion manipulation on the one hand, and in other two larger groups for the sensorimotor versus non-sensorimotor manipulation on the other hand. Therefore, we first merged the four initial groups into two groups: one with the emotional component during storytelling (E group: E and SME initial conditions) and one without the emotional component (Non-E group: C and SM initial conditions). The results yielded no significant differences in performance between the E group and the Non-E group, both for the number of words and idioms recognised ($U=346, p = .855$) and for the number of chronologically correct retold narrative sequences ($U=282, p = .188$).

We then merged the four groups into two different groups: one in which the story was told with sensorimotor elements (SM group: SM and SME initial conditions) and one where the story was told without sensorimotor elements (Non-SM group: C and E initial conditions). These results showed significant differences in performance between the SM group and the non-SM group (with/without E), both in terms of number of words and idioms recognised ($U=137, p = .000$) and for the number of chronologically correct retold narrative sequences ($U=233, p = .014$). Table 2 shows the means and standard deviations for the merged groups.

Table 2. Mean number of recognized new words or idioms and narrative sequences for the merged conditions

Group	n	Mean no. of words or idioms	SD	Mean no. of sequences	SD
E	34	4.26	2.52	3.88	2.43
Non E	21	4.38	3.39	4.80	1.88
	(N=55)				
SM	30	5.73	2.75	4.93	2.04
Non SM	25	2.60	1.91	3.40	2.27
	(N=55)				

Note. E=the initial SME and E conditions; Non E=the initial SM and C conditions; SM=the initial SM and SME conditions; Non SM=the initial E and C conditions

5. Discussion

The main purpose of the present study was to investigate whether positive emotions have an added effect over embodied learning that uses sensorimotor elements for language development during the preschool years. For this end, we created four conditions based on our previous results that explored the difference between embodied learning based on sensorimotor elements and the traditional learning method (Ionescu & Ilie, 2018). Specifically, the main manipulation in the present study was the induction of positive emotions, and thus the four conditions were: sensorimotor with induced emotions (SME), traditional method with induced emotions (E), sensorimotor without induced emotions (SM), and traditional method or control without emotions (C).

Contrary to our hypothesis, children in the SM condition remembered the most novel words and idioms, followed by the SME condition. The third in line is the E condition and the fewest words were recalled by children in the C condition. The groups that engaged their sensorimotor system while learning the meaning of new concepts acquired more novel words and idioms than children who only listened while being read to. This finding lends support to the embodied cognition approach that speaks about the sensorimotor involvement in cognitive processing (Barsalou, 2008, 2010; Gomila & Calvo, 2008). However, it seems that the additional emotional manipulation, although it appears to add a significant effect in comparison to the traditional method, did not increase children's performance when added to enactment. Regarding the order of the retold narrative sequences, the SM group again performed best, with children in this group recalling the most narrative sequences in the correct order. The performance of the SME group follows closely, having a similar performance with the participants in the C group. Children in the E group retold the fewest narrative sequences in chronologically correct order. Hence, once again contrary to our expectations, inducing positive emotions was apparently not important in the sensorimotor condition; surprisingly, however, when induced in the traditional learning group, they seemed to negatively interfere with children's performance. This finding stands in contrast with the idea that positive emotions generally enhance performance (Fredrickson & Branigan, 2005), but see the limits of this study below.

A possible explanation for these results is that artificially introducing emotions in the context of storytelling might be distracting for children at this age. This can be very easily observed in the difference in performance of the E group in the two measures. In both cases, performance fell behind the conditions that also had a sensorimotor manipulation, and in the case of recalling the story line, the E group

even had the lowest performance. Also, performance of the SME group was always second to the SM group. Emotions helped learning compared to only verbally explaining the meaning of words, supporting the idea that they create a more enjoyable environment and stimulate openness and interest in the content (Fredrickson, 1998), therefore resulting in better outcomes than the classical format. In the context of the broaden-and-build theory, positive emotions stimulate children to manifest interest towards the concepts at hand and to assimilate more of the information that is conveyed about them as a way of accumulating intellectual resources needed to further interact with the environment (Fredrickson, 2001, 2013). However, to recall a series of narrative sequences in the correct order, a certain degree of sustained attention to the storyteller is necessary for the whole time he/she is reading the content. Since the emotional manipulation was done by introducing a character that children enjoyed, this might have been a distracting element in the environment that overstimulated children and disrupted their ability to focus on the storyline, subsequently leading to poorer recall of the sequence order. This is important in the context of the developmental characteristics of the attentional system during the preschool years – the ability to inhibit distracters is only fully mature at about 10 years of age, meaning that at 4 to 5 years of age children are more susceptible to distraction from irrelevant information (Rueda et al., 2004).

Learning that includes enacting (sensorimotor elements like multimodal cues and action) naturally elicits positive emotions in the body that enacts the meanings. In this way, the SM group had positive emotions elicited by the context of storytelling and as such performed best in both measures. Most contemporary embodied cognition accounts argue for the natural way in which the body learns (Kiefer & Trumpp, 2012; Kucker et al., 2015; Stolz, 2015) and thus for the difficulty to separate the non-cognitive elements that shape cognition in experiments. In other words, children experience positive emotions while learning words by using their body. This general disposition facilitates both the grasping of new words and concepts and allows children to pay attention to the narrative line. By artificially introducing affect in the conditions with induced emotions, children's attention may have been diverted from the content, thus resulting in lower levels of learning in both measures as compared to the SM group. However, the distraction produced by the manipulation could have been counteracted by the grounding effect of using the body in the learning process, resulting in better performance than the E and C groups. We know of no appropriate way for measuring naturally occurring positive emotions at this young age, and this is why we tried to induce them the way we did, acknowledging the fact that, in the end, this might have an opposite effect which indeed is the case.

Importantly however, we replicated the previous results, namely the essential role of the sensorimotor elements for language learning in preschoolers. In contrast to Wellsby and Pexman (2019), we allowed children to enact the meaning of new words, and not just take the objects in their hand. Manipulating objects by holding them and then hearing their names might not be such a strong sensorimotor element and in fact it might be just a pure cognitive activity in which you also hold the objects. On the other hand, embodied learning via enactment seems to be the best suited method for language learning activities with preschoolers. This consistent pattern of results speaks for the importance of putting the body back into the learning process, especially at this young age (Ionescu & Glava, 2015; Kiefer & Trumpp, 2012). Cognition, and consequently language, is not separated from the body (Barsalou, 2003, 2008) and it follows from this that allowing children to use their bodies when learning makes cognitive acquisition better (Ionescu & Glava, 2015; Stolz, 2015). One conclusion that can be drawn from these results is that the sensorimotor aspects of the learning activity are the ones that enhance the acquisition of language. In the embodied cognition perspective, affect is part of the learning process, along with the bodily states, reactions and the context in which learning occurs – all are dynamically linked and reciprocally influence each other (Ionescu, 2011; Thelen & Smith, 1998). Therefore, if we take emotions apart from the other elements, we might in fact disrupt embodied learning. As it appears, the naturally emotional context created by the sensorimotor enactment of concepts during storytelling is more effective when it comes to learning than artificially `constructing` an emotional context, by adding an unnatural `active` ingredient.

This study is not without limits. First, the way in which we decided to induce emotions might have created unnecessary distraction during the activity. This might explain the poorer results that children in the emotional groups had in the measures. Other ways of inducing positive affect, like offering rewards, might prove to be more effective in future studies. Another limitation was the pre-existing relationship classes had with their teachers, specifically storytelling might have been influenced by the way the teacher usually read to their classes. This might have influenced the degree of attention children paid to the story while the positive emotions character was in the classroom – some of the groups seemed less distracted by the monkey, while the other ones were more interested in it. A follow-up should aim to randomly select children from different classes and to have an experimenter tell the story even if practically this is very difficult to achieve in real-life preschool settings. This too might have limitations because children at this young age do not always interact well from the beginning with

strangers in school activities. Lastly, we aimed for larger samples in each group, but were impeded by the fact that several children in the classes we approached already knew the story and some of the words/idioms. However, the fact that we replicated our previous results shows that we might have found an important effect in language learning in pre-schoolers: learning activities that involve sensorimotor elements proves to be more effective for linguistic development than the traditional unidirectional and non-interactive method of language learning. Future studies can aim to explain in more depth why the sensorimotor cues work, and to find better ways to induce positive emotions at early ages.

6. Conclusions

The present study aimed to investigate whether emotions have a more important role for language learning than sensorimotor elements. The results showed that emotions might have a secondary role, while sensorimotor elements are the best aid for language learning. While enactment naturally evokes a positive state of the body, separating emotions in trying to objectively manipulate them may in fact disrupt learning, especially when sustained attention to a story line is required. As such the fact that adding emotions did not improve performance but enactment did is by itself a proof that cognition is embodied: It is unnatural to separate sensorimotor elements, emotions and cognition. This adds to the growing body of research emphasizing the importance of taking the body and the naturally occurring affect into consideration when designing learning activities for children.

Acknowledgements

The authors wish to thank the children, the parents, and the two kindergartens in Cluj-Napoca, Romania (Albă-ca-Zăpada Kindergarten and Mica Sireună Kindergarten) that made this research possible. The authors also wish to thank Alexandra Colda, Miruna Coțirlan, Flavia Medrea, and Cristian Popa for helping with data collection.

REFERENCES

- Barsalou, L. (2003). Situated simulation in the human conceptual system. *Language and cognitive processes*, 18(5-6), 513-562.
- Barsalou, L. W. (2008). Grounded cognition. *Annual Review of Psychology*, 59, 617-645.
- Barsalou, L. W. (2010). Grounded cognition: Past, present, and future. *Topics in cognitive science*, 2(4), 716-724.
- Calvo, P., & Gomila, T. (2008). *Handbook of cognitive science: An embodied approach*, San Diego: Elsevier.
- Fredrickson, B. L. (1998). Cultivated emotions: Parental socialization of positive emotions and self-conscious emotions. *Psychological Inquiry*, 9(4), 279-281.
- Fredrickson, B. L. (2001). The role of positive emotions in positive psychology: The broaden-and-build theory of positive emotions. *American Psychologist*, 56(3), 218.
- Fredrickson, B. L. (2013). Positive emotions broaden and build. In *Advances in experimental social psychology* (Vol. 47, pp. 1-53). Academic Press.
- Fredrickson, B. L., & Branigan, C. (2005). Positive emotions broaden the scope of attention and thought-action repertoires. *Cognition & emotion*, 19(3), 313-332.
- Fredrickson, B. L., & Joiner, T. (2002). Positive emotions trigger upward spirals toward emotional well-being. *Psychological science*, 13(2), 172-175.
- Gallese, V., & Lakoff, G. (2005). The brain's concepts: The role of the sensory-motor system in conceptual knowledge. *Cognitive neuropsychology*, 22(3-4), 455-479.
- Glenberg, A. M., Sato, M., Cattaneo, L., Riggio, L., Palumbo, D., & Buccino, G. (2008). Processing abstract language modulates motor system activity. *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 61(6), 905-919.
- Ionescu, T. (2011). Abordarea "embodied cognition" și studiul dezvoltării cognitive. *Revista de Psihologie*, 57, 326-339.
- Ionescu, T., & Glava, A. (2015). Embodied learning: Connecting psychology, education, and the world (Opinion article). *Studia UBB Psychol.-Paed.*, LX, 2, 5-17.
- Ionescu, T., & Ilie, A. (2018). Language learning in preschool children: an embodied learning account. *Early Child Development and Care*, 188(1), 4-15.
- Isen, A. M., Daubman, K. A., & Nowicki, G. P. (1987). Positive affect facilitates creative problem solving. *Journal of personality and social psychology*, 52(6), 1122.
- Isen, A. M., Johnson, M. M., Mertz, E., & Robinson, G. F. (1985). The influence of positive affect on the unusualness of word associations. *Journal of personality and social psychology*, 48(6), 1413.
- Landy, D. & Goldstone, R. L. (2007). How abstract is symbolic thought? *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, & Cognition*, 33, 720-733.
- Kiefer, M., & Trumpp, N. M. (2012). Embodiment theory and education: The foundations of cognition in perception and action. *Trends in Neuroscience and Education*, 1(1), 15-20.

- Kucker, S. C., McMurray, B., & Samuelson, L. K. (2015). Slowing down fast mapping: Redefining the dynamics of word learning. *Child Development Perspectives, 9*(2), 74-78.
- Laakso, A. (2011). Embodiment and development in cognitive science. *Cognitie, Creier, Comportament / Cognition, Brain, Behavior, 15*(4).
- Morse, A. F., Benitez, V. L., Belpaeme, T., Cangelosi, A., & Smith, L. B. (2015). Posture affects how robots and infants map words to objects. *PloS one, 10*(3), e0116012.
- Pereira, A. F., Smith, L. B., & Yu, C. (2014). A bottom-up view of toddler word learning. *Psychonomic bulletin & review, 21*(1), 178-185.
- Rueda, M. R., Fan, J., McCandliss, B. D., Halparin, J. D., Gruber, D. B., Lercari, L. P., & Posner, M. I. (2004). Development of attentional networks in childhood. *Neuropsychologia, 42*(8), 1029-1040.
- Schaffer, H. R. (2004). *Introducing child psychology*. Blackwell Publishing.
- Smith, L. B., & Sheya, A. (2010). Is cognition enough to explain cognitive development? *Topics in Cognitive Science, 1*-11.
- Smith, L. B., Yu, C., & Pereira, A. F. (2011). Not your mother's view: The dynamics of toddler visual experience. *Developmental science, 14*(1), 9-17.
- Stolz, S. A. (2015). Embodied learning. *Educational Philosophy and Theory, 47*(5), 474-487.
- Thelen, E., & Smith, L. B. (1998). Dynamic systems theories.
- Wellsby, M., & Pexman, P. (2019). Learning Labels for Objects: Does Degree of Sensorimotor Experience Matter?. *Languages, 4*(1), 3.
- Wilson, M. (2002). Six views of embodied cognition. *Psychonomic bulletin & review, 9*(4), 625-636.
- Zwaan, R. A., Stanfield, R. A., & Yaxley, R. H. (2002). Language comprehenders mentally represent the shapes of objects. *Psychological science, 13*(2), 168-171.

Appendix

New words and idioms in the story in English and Romanian
and the sensorimotor cues used for learning

<i>Word/ Idiom in English</i>	<i>Word/ Idiom in Romanian</i>	<i>Sensorimotor cue</i>
<i>Lute</i>	<i>Lăută</i>	Visual cue: Children saw a picture of a lute. Motor cue: Children pretended to play a lute.
<i>Flute</i>	<i>Flaut</i>	Visual cue: Children saw a picture of a flute. Motor cue: Children pretended to play a flute.
<i>Robber</i>	<i>Tâlhar</i>	Visual cue: Children saw a picture of some robbers. Motor cue: Children pretended to steal an object from another child.
<i>Pile</i>	<i>Maldăr</i>	Visual cue: Children saw pictures of piles of clothes, garbage, and carrots. Motor cues: Children formed a pile with their hands.
<i>Hullabaloo</i>	<i>Hărmălaie</i>	Visual cue: Children saw a picture of children making noise. Motor cue: Children rose from their chairs, made noise, and ran around the classroom.
<i>Batten down the hatches</i>	<i>A-i ajunge funia la par</i>	Motor cue: Children acted frightened and upset.
<i>To sing a serenade</i>	<i>A cânta o serenadă</i>	Motor cue: Children sang a serenade in cat language.
<i>To feel light-headed</i>	<i>A vedea stele verzi</i>	Motor cue: Children acted as if they were dizzy, walked in circles, and tripped.
<i>To scuttle away</i>	<i>A-și lua tălpășița</i>	Motor cue: Children ran to the other side of the classroom as fast as they could.
<i>To cram</i>	<i>A se ghiftui</i>	Motor cue: Children imitated the act of eating too much by rubbing their bellies.

LE SUJET COMME *SURCHAIR*

PATRICIA APOSTOL¹

ABSTRACT. Michel Henry questions the opposition body - flesh as indebted to the opposition between what appears / the appearing, under the light of what he calls "The reversal of phenomenology", i.e. "the substitution of the phenomenology of the world for a phenomenology of life". This question raises another question: the constitution of intersubjectivity, which this article is trying to answer by developing a schema of intersubjectivity through a critical rereading of the theory of Nietzsche about active force and reactive force.

Keywords: *flesh, body, superflesh, subject, intersubjectivity*

RÉSUMÉ. Michel Henry interroge l'opposition corps - chair comme redevable à l'opposition entre ce qui apparaît / apparition, à la lumière de ce qu'il appelle "le renversement de la phénoménologie", c'est-à-dire "la substitution de la phénoménologie du monde à une phénoménologie de la vie". Cette question soulève une autre question : la constitution de l'intersubjectivité, à laquelle cet article tente de répondre en développant un schéma d'intersubjectivité par une relecture critique de la théorie de Nietzsche autour de la force active et la force réactive.

Mots-clé : *chair, corps, surchair, sujet, intersubjectivité*

1. Introduction

Sartre dit que la nudité est *toujours incomplète*, et ceci en vertu de la « grâce » en tant que mouvement du corps dans la situation, dans ses actes qui « habillent » sa facticité et empêchent son « incarnation ». ² En d'autres termes,

¹ Chercheure, CEREFREA - Université de Bucarest. Email : pati_apostol@yahoo.com

² Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, pp. 439-440.

l'incarnation serait le passage du dénuement à son dénouement, c'est-à-dire à la nudité « complète », qui consisterait justement à séparer le corps de ses mouvements et de ses situations : et c'est dans cet arrêt de la fougue du corps que se jouerait une nudité achevée et satisfaisante. Il propose deux opérateurs de l'incarnation du corps : la caresse (qu'il entend en termes de « possession » et d'« appropriation » comme double incarnation – de moi et de l'autre³) et la « caresse des yeux » (sur quoi il n'insiste pas). Mais est-ce qu'une simple opération de soustraction (du type « corps » - « mouvements et situations » = « chair ») suffit à révéler la chair ? S'il en était ainsi, cela présupposerait de considérer l'enveloppement cinétique et situationnel du corps comme un ajout contingent et dont la simple soustraction nous rendrait le corps dans sa nudité complète qui lui vaudrait l'incarnation. Il convient donc, dans un premier temps, d'élucider *le corps*, *la chair*, et la venue dans cette chair, à savoir *l'incarnation*.

On ne peut pas ne pas remarquer le terme choisi par Sartre pour désigner cet enveloppement situationnel du corps : « grâce », chargé de toute sa résonance augustinienne de *l'indumentum gratiae* (le « vêtement de la grâce »), dont l'élucidation indispensable pour décider si l'« habit » est pour le corps un ajout contingent ou s'il s'inscrit dans la définition même du corps. La tradition catholique appelle « vêtement » la « grâce » qui enveloppe le corps d'avant le péché et de la conscience de la nudité qui auront conduit Adam et Eve à se fabriquer eux-mêmes un nouveau vêtement, de feuilles de figuier et ensuite, à porter des vêtements en cuir offerts par Dieu. Pour Agamben (2009), cet ajout à la corporalité nue qu'est la grâce aurait doublé, « habillé » la potentialité pécheresse de la corporalité nue, le péché n'ayant pas introduit le mal dans le monde, mais l'ayant révélé. En ce sens, dit-t-il, la nudité – soit celle d'avant l'habit de la grâce, soit celle celle d'après la perte de cet habit – n'est pas un état, mais un événement : en d'autres termes, si la nudité ne peut être donc que dénuement, c'est en vertu de sa nature irrémédiablement déficiente, en tant qu'événement de la perte de la grâce, et c'est pourquoi elle ne saurait satisfaire celui qui la regarde (Giorgio Agamben, *Nudités*, traduit par Martin Rueff, Éditions Rivages, collection «Bibliothèques rivages», Paris, 2009, pp. 92-93).

Pour revenir à Sartre, on voit maintenant plus clairement pourquoi si on expulse le corps de ses mouvements et de ses situations, cela ne lui vaut pas pourtant encore une incarnation. Plus précisément, on voit combien l'habit (vêtements,

³ „(...) la caresse, en réalisant l'incarnation de l'autre, me découvre ma propre incarnation; c'est-à-dire que je me fais chair pour entraîner l'autre à réaliser pour soi et pour moi sa propre chair et mes caresses font naître pour moi ma chair en tant qu'elle est, pour autrui, chair le faisant naître à la chair; je lui fais goûter ma chair par sa chair pour l'obliger à se sentir chair. Et de la sorte apparaît véritablement la *possession* comme double incarnation réciproque.” (Ibidem, p. 431)

mouvements) n'est pas pour le corps un supplément, ni pour le concept de « corps » une contingence, mais il s'inscrit dans la définition même du corps. Et les deux remèdes qu'il propose à l'incomplétude de la nudité – la caresse et la caresse des yeux – ne tiennent pas debout en tant qu'opérateurs de l'incarnation par soustraction (corps - mouvements et situations = chair) puisque, une fois cette soustraction faite, son résultat n'est pas la chair, mais un corps toujours en défaut, un corps qui a perdu sa grâce et qui ne finit pas d'être nu, qui ne stabilise pas son dénuement dans une nudité.

Ce défaut de chair n'est pas pour le corps de l'ordre d'un manque, mais d'une plénitude constitutive ; et alors, si on s'habille, si on s'enveloppe de mouvements et de situations, ce n'est pas pour se consacrer à la recherche de la chair perdue, pour nier cette perte et s'efforcer à y remédier, mais au contraire, pour affirmer et exhiber cette chair perdue. La vertu de l'habit, soit-il vêtement, mouvement ou situation (si tant est que ces deux derniers « habillent ») n'est alors plus celle de déguiser le corps, mais de l'exhiber - marque corporelle qui permet à un Autre de se faire repérer et viser comme un corps vivant par un Je, visée cruciale dont dépend l'incarnation de l'Autre à partir de laquelle a lieu l'incorporation du Je, au sens de la constitution de la corporalité intersubjective telle qu'elle est proposée par Husserl - sur lequel prend appui, d'ailleurs, Henry - dans sa Cinquième Méditation⁴.

⁴ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, traduction par G. Peiffer et E. Levinas, Armand Collin, Paris, 1931: « c'est par la perception de mon corps en tant que chair que j'attribue, par analogie, au corps étranger de mon champ perceptif le sens de chair, et ce n'est que par cette incarnation du corps d'autrui que ma chair aboutit à acquérir la validité d'un corps parmi d'autres » (*incorporation* du corps propre). Jusqu'à sa 4^{ième} Méditation cartésienne, Husserl maintient un dualisme entre l'ego transcendantal et le corps : le corps serait un élément perturbateur du rapport entre la conscience pure, désincarnée, et le monde, et l'ego se doit alors épuré de ses rapports mondains pour pouvoir être transcendantal. Comment alors un tel ego emprisonné dans sa monade peut affirmer le sens objectif du monde ? Dans sa *Cinquième Méditation*, l'élaboration d'une théorie de l'expérience de l'alter ego se révèle indispensable pour fonder l'expérience de la transcendance du monde au-delà de mon solipsisme et rendre compte de l'objectivité du monde. Et ce qui permet la constitution de l'alter-ego c'est une deuxième réduction : après la réduction du monde et et -des objets pour explorer notre champ originaire d'expérience, il faut réduire maintenant ce champ originaire de l'ego même : de son ego, ne garder que sa « sphère primordiale », sa « couche fondatrice » : cette sphère primordiale, c'est mon corps non plus en tant qu'objet parmi d'autres, mais en tant que dimension de mon expérience, en tant que chair ; ma chair c'est mon organe perceptif, l'origine de mon expérience spatiale et lieu originaire du « je peux ». Ce n'est qu'à partir de ma chair que je peux faire l'expérience d'autrui et construire le sens objectif du monde. Ce n'est donc, pour Husserl, que le corps (*Körper*) en tant que chair (*Leib*) qui peut faire l'expérience de ce qui est étranger et qui assure ainsi à l'ego transcendantal la possibilité de constituer l'alter-ego et le sens objectif d'un monde étranger, inter-subjectif.

Si nous avons choisi les idées sartriennes susmentionnées pour entamer cette recherche, c'est parce qu'elles nous fournissent clairement tous les éléments nous permettant de douter d'un passage rectiligne d'un corps à une chair, d'une part, et de la constitution de l'intersubjectivité en termes de « possession », d'autre part. C'est notamment *L'Incarnation. Une philosophie de la chair* de Michel Henry qui nous fournira les instruments conceptuels pour penser un rapport corps-chair à partir duquel on proposera un schéma de l'intersubjectivité.

Le dernier Merleau-Ponty a mis en œuvre dans *Le Visible et l'invisible* un rapport oppositionnel réversible au sein du Sensible: mon corps *sent* en même temps qu'il *est senti*, annoncé d'ailleurs dès la *Phénoménologie de la perception*, lorsqu'il appréhendait le corps comme étant en même temps le siège du point de vue sur le monde et objet de ce monde, en ce sens que cet objet qu'est mon corps se refuse à mon exploration, n'étant jamais vraiment devant moi, car inséparable d'un corps-sujet. Michel Henry remet en cause le chiasme merleau-pontyen en considérant le *corps qui sent* autrement que dans sa relation au *corps qu'il sent*, par quelques idées cruciales, que nous annonçons brièvement pour en donner un petit aperçu, avant d'entrer dans le vif du sujet : 1. Le corps qui sent est *transcendental* en ce sens qu'il se dépasse soi-même vers les corps-objets et constitue ainsi la condition de possibilité de ces derniers, mais: 2. le mode intentionnel selon lequel le corps transcendantal donne à sentir et constitue le corps sensible, son rapport intentionnel au senti, n'épuise pas sa possibilité. La possibilité originaire du corps transcendantal réside dans son *auto-affectation pathétique*. 3. La chair c'est justement cela qui, se souffrant, se subissant soi-même nous permet de connaître quelque chose comme un « corps ». 4. Cette auto-révélation de la chair dans son épreuve pathétique c'est tout simplement la *vie*. 5. Sentir relève d'un pouvoir subjectif de sentir (une main comme organe objectif serait incapable de sentir), donc de l'actualisation d'un *pouvoir-sentir* immanent. 6. La condition du pouvoir-sentir et ainsi du sentant est la *chair*. 7. L'accomplissement de ce pouvoir-sentir est tributaire du *pouvoir-se-mouvoir*, sans lequel le pouvoir-sentir ne sentirait presque plus rien, ou le sentant serait impuissant.

On remarque déjà à partir de ces quelques idées que le *pathos*, le pouvoir-sentir et le pouvoir-se-mouvoir interviennent dans une définition de la chair comme ce qui est capable de se sentir et ainsi de sentir, rendre possible et connaître le corps qui lui est extérieur. Ce ne sont là que des idées préliminaires pour amorcer une distinction chair-corps qui se révélera essentielle pour l'analyse de la constitution de l'intersubjectivité, à partir de laquelle nous proposerons une esquisse du rapport intersubjectif. Cette esquisse, nous l'avons pensée en gardant à l'esprit un opérateur intersubjectif qui conjugue de la façon la plus évidente et

les impressions tactiles, et les impressions cinétiques, à savoir *la caresse* - mais notre esquisse ne saurait pas s'y réduire. Enfin, nous élaborerons cette esquisse d'intersubjectivité par le truchement d'une relecture critique de la théorie de Nietzsche sur la force active et la force réactive.

2. *L'apparaître et ce qui apparaît: la chair et le corps*

Michel Henry appelle « chair » le corps qui éprouve ce qui lui est extérieur en s'éprouvant d'abord lui-même et réserve l'usage du terme « corps » au corps inertes semblables aux objets de l'univers matériel, qui ne s'éprouvent pas eux-mêmes. En fait, l'opposition corps-chair analysée par Henry dans le chapitre « Phénoménologie de la chair » repose sur une distinction qui est au cœur même de l'objet de la phénoménologie, prise en charge par ce qu'il appelle « le renversement de la phénoménologie » dans le chapitre homonyme : celle entre le contenu du phénomène et sa phénoménalité, entre ce qui apparaît et la manière dont cela nous apparaît. L'intitulé « phénoméno-logie » avance l'objet et la méthode de la phénoménologie, mais Henry tient à rappeler, en faisant retour au § 7 de *Sein und Zeit* de Heidegger, que le substantif « phainomenon », qui désigne *ce qui se montre*, est dérivé du verbe « phainesthai », (*se montrer*) qui nous placerait en fait en face du véritable objet propre de la phénoménologie : l'acte d'apparaître, le « Comment » husserlien, ou ce que Heidegger appelait la *vérité originare* (le dévoilement de la vérité seconde: de « ce qui est dévoilé »), lui-même phénomène, puisqu'il doit apparaître lui-même pour pouvoir faire apparaître : rien n'apparaîtrait jamais sans l'apparaître de l'apparaître -

La table, la tasse posée sur elle (...) sont incapables d'apparaître de leur propre fait, par leur propre force, en raison de leur nature ou de leur substance propre, *qui est de la matière aveugle*. C'est donc un pouvoir différent d'elles qui les fait apparaître. Quand elles apparaissent effectivement, s'offrant à nous à titre de « phénomènes », rien n'est changé à cette impuissance qui leur est congénitale. L'apparaître qui brille en tout phénomène est le fait de l'apparaître et de lui seul ; c'est cet apparaître pur qui apparaît, un apparaître de l'apparaître lui-même, son auto-apparaître.⁵

⁵ Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Editions du Seuil, Paris, 2000, pp. 38-39.

Henry note pourtant une limite d'ordre méthodologique posée par cet objet même de la phénoménologie qui serait l'apparaître et qui fait ainsi que le propre des présuppositions de la phénoménologie soit lui-même phénoménologique et, tant que cet mode d'apparaître demeure non interrogé dans ce en quoi il consiste, sans remonter à ce qui lui confère le pouvoir d'apparaître, les présupposés de la phénoménologie s'avèrent indéterminés, ce qui conduit à l'indétermination même de l'être que cette apparaître est censé déterminer. (*Ibidem*, pp. 39-47.)

Le corps sujet, capable de sentir, qui nous ouvre au corps objet, qu'il sent, le rendant possible, Michel Henry l'appelle *transcendental* en ce sens qu'il est un dépassement hors de soi, autrement dit, qu'il est intentionnel : ses sens sont « des sens du lointain »⁶, ils ont une structure ek-statique, nous jetant au dehors et nous expliquant dans leur transcendance que tout ce que nous sentons nous est extérieur : ce qu'ils expliquent ce n'est donc pas la sensibilité de ce qui est senti, mais son extériorité : « cette matière impressionnelle du rouge, du froid ou du chaud, ce retentissement affectif d'un son ou d'une odeur *dont nous ne savons plus s'ils sont en nous ou dans les choses* »⁷(n.s.). Pour autant que tout ce qui apparaît se montre donc au dehors, alors il se montre aussi dans l'écart de cette distance, expulsé par l'apparaître, comme *différent* de l'apparaître. Seulement cet apparaître qui rend différent tout ce qu'il dévoile lui est, selon Henry, en suivant Heidegger, totalement *indifférent*, sans aucune affinité avec lui, dans une neutralité qui s'exprimerait par « Cela est », « Il y a » et, qui plus est, il est *impuissant* à poser dans l'être ce qu'il dévoile :

Le dévoilement dévoile, découvre, « ouvre », mais ne crée pas (...). L'étant, ce qui est, se donne dans son dévoilement même comme indépendant du pouvoir qui le dévoile, comme antérieur. Le « il y a », le « il est » ne peut dire *ce qui* « est », *ce que* « il y a », et cela parce qu'il n'est jamais en mesure de le poser dans l'existence. (...) En ce cas, ce qui apparaît dans le monde, bien qu'apparaissant effectivement en lui, n'existe pas pour autant. Il y a plus : c'est parce qu'il apparaît dans le monde qu'il n'existe pas.⁸

Cela renverse le principe fondamental de la phénoménologie, la préséance de l'apparaître sur l'être, et c'est leur exclusion réciproque qui est au cœur du chapitre intitulé par Henry justement « Le renversement de la phénoménologie »⁹.

C'est dans cette intentionnalité que réside le pouvoir d'instituer ce qui est posé devant notre regard dans la condition de phénomène et de produire la phénoménalité, c'est dans cette venue hors de soi que l'intentionnalité révèle, fait voir un ob-jet, et c'est dans cette mise à distance de ce qui est posé devant le voir

⁶ Michel Henry, *op. cit.*, pp. 160-161 et p. 167.

⁷ *Ibidem*, p. 162

⁸ *Ibidem*, p. 61.

⁹ Henry propose comme exemple de cette impuissance de l'apparaître de conférer l'existence à ce qu'il découvre, décrite en termes d' "indigence ontologique de l'apparaître du monde", *le langage*, dont le propre est précisément cela de parler de ce qui n'est jamais là, de se rapporter à une extériorité dont il ne peut poser la réalité, de la faire apparaître en déréalisant ce qui se montre en elle. (*Ibidem*, pp. 62-65.)

que réside la possibilité même de la vision. C'est en ce sens que Husserl avait subordonné l'ontologie à la phénoménologie en affirmant « Autant d'apparence, autant d'être » (auquel Henry ôte toute ambiguïté en le reformulant : « Autant d'apparaître, autant d'être ») : la certitude d'une apparition ne tient pas du contenu de ce qui apparaît mais du fait qu'elle apparaît, l'être dépend de son faire-voir, de sa phénoménalité.

Henry se pose une question sans réponse dans la phénoménologie husserlienne et que nous jugeons cruciale pour sa conception de la chair : Comment le « se-rapporter-à » de l'intentionnalité opère vis-à-vis d'elle-même, comment l'intentionnalité acquiert elle-même la condition de phénomène? - « *L'intentionnalité qui révèle toute chose, comment se révèle-t-elle à elle-même ?* »¹⁰, « *Ce qui est vu peut-il encore être vu si la vision elle-même sombre dans la nuit et n'est plus rien?* »¹¹. Il laisse en suspens la réponse, pour la reprendre plus loin, implicitement, nous semble-t-il, par le biais d'une question sur précisément « ce qui est vu », en analysant la question en apparence théologique de Böhme, *Pourquoi Dieu a-t-il créé le monde* (que Henry reformule de manière purement philosophique: *Pourquoi y a-t-il quelque chose comme un monde ?*) et la réponse avancée par la phénoménologie, *Dieu a créé le monde pour se manifester* : le monde se produit par le déplacement de soi hors de soi, ce qui revient à dire que l'intentionnalité se révèle à elle-même aussi longtemps qu'elle s'objective, sans pour autant que cette objectivation lui vaille une manifestation effective « pleine » d'objets et de formes, mais seulement « une clarté diffuse » qui aurait besoin de se réfléchir sur un élément « opaque », matériel, à un étant, comme condition de sa propre illumination. Qui plus est, la certitude de l'apparaître n'est réservée qu'à un apparaître qui s'auto-révèle et non à l'apparaître ek-statique du monde :

« C'est seulement parce que l'apparaître en lequel le voir se révèle à lui-même diffère dans le principe de l'apparaître en lequel le voir voit tout ce qu'il voit que le premier peut être certain quand le second est douteux »¹².

Ce cercle aporétique en appelle à l'impression, qui permettrait la révélation de l'acte intentionnel en ceci qu'elle en serait la *hylé*, qui ne saurait devenir une donnée sensible si elle n'était pas traversée et jetée sur l'objet (participant à l'objet à titre de qualité sensible de cet objet) par le regard intentionnel¹³. Pourtant, selon

¹⁰ *Ibidem*, p. 54.

¹¹ *Ibidem*, p. 55.

¹² *Ibidem*, p. 101.

¹³ *Ibidem*, pp. 69-74.

Henry, qui prend appui sur les *Leçons* sur le temps prononcées par Husserl à Göttingen dans les années 1904-1905 : l'objet du monde qui se voit attribuer ces impressions est incapable de les porter sous la forme de qualités sensibles puisqu'il est incapable de se sentir soi-même :

La paroi belge ou grise d'un bâtiment de la IIIe République, jaune ou turquoise de la galerie d'un antiquaire anglais, n'est pas plus beige, grise, jaune ou turquoise qu'elle ne saurait être « chaude » ou « douloureuse ». Imagine-t-on un mur trop longtemps exposé au soleil pris soudain d'une « bouffée de chaleur », réclamant à boire ?¹⁴ ;

l'impression se trouve détruite dans le hors de soi:

(...) il n'y a d'impression possible (...) que si elle touche à soi en chaque point de son être de telle façon que, dans cette étreinte originelle avec soi, elle s'auto-impressionne et que son caractère impressionnel ne consiste en rien d'autre que dans cette impressionnalité première et qui ne cesse pas. Dans le hors de soi de l'apparaître du monde, dans son extériorité pure où tout se dis-pose et se trouve dis-posé comme extérieur à soi, aucune impressionnalité de ce genre et par conséquent aucune impression n'advient jamais.¹⁵

Henry met en œuvre une conception de l'opposition corps-chair redevable à l'opposition *ce qui apparaît / l'apparaître*. Ce qu'il appelle « le renversement de la phénoménologie » – qui consistait, disait-il, à refuser la préséance de la phénoménalité sur l'être et à proposer l'indigence ontologique de l'apparaître (l'impossibilité de l'apparaître à poser dans l'être ce à quoi il donne d'apparaître) – assimile ce mouvement interne de l'apparaître, qui s'éprouve soi-même et s'engendre soi-même, à la « Vie », opposé à l'apparaître ek-statique du monde. Le renversement de la phénoménologie revient alors à signifier la substitution de la phénoménologie du monde à une phénoménologie de la Vie, et on verra que c'est précisément cette dernière qui peut servir de voie d'accès à la pensée de la chair. C'est l'auto-révélation de la Vie dans son épreuve pathétique, dit Henry, qui nous interdit de croire à la connaissance de la vie par la pensée¹⁶ :

Le renversement de la phénoménologie est le mouvement de la pensée qui comprend ce qui vient avant elle : cette auto-donation de la Vie absolue en laquelle elle advient elle-même en soi. Le renversement de la phénoménologie

¹⁴ *Ibidem*, p. 74.

¹⁵ Michel Henry, *op. cit.*, p. 74.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 135-136.

pense la préséance de la Vie sur la pensée. La pensée de la préséance de la vie sur la pensée peut bien être le fait d'une pensée (...), elle n'est cependant possible que parce que (...) la vie s'est d'ores et déjà révélée à soi. (...) c'est donc la vie, en son accomplissement phénoménologique effectif, la vie toujours déjà accomplie en laquelle cette pensée est donnée à elle-même, qui permet à celle-ci 1^o/ d'être une pensée, une *cogitatio*, 2^o/ d'être, éventuellement, cette pensée particulière (...) qui se montre capable de penser la préséance de la vie sur la pensée (...). C'est parce que, donnée à soi dans l'auto-donation de la vie, la pensée porte celle-ci en elle comme sa substance même (...), qu'elle peut se représenter cette vie (...). Toute la méthode phénoménologique qui s'efforce de penser la vie repose sur cette donation préalable, qui n'est le fait ni de la phénoménologie ni de la pensée. C'est toujours la vie qui rend possible son auto-effectuation dans la pensée (...).¹⁷

Lorsque l'indigence ontologique de l'apparaître (l'impuissance de conférer l'existence à ce qu'il dévoile) a lieu à propos du corps, cela conduit Henry à affirmer précisément que l'apparaître du monde ne peut pas rendre compte du corps, qu'aucune des qualités sensibles du corps ne dérive de l'apparaître du monde – du monde en tant que sensible, de ce monde où les hommes vivent et qui doit sa sensibilité à la sensation, à la vie : l'apparaître du monde détermine les corps mondains qui apparaissent en lui (corps des hommes, des animaux, des choses) mais ne pose encore aucun corps réel, dont l'existence exigerait l'intervention de la sensation¹⁸. Toutes les qualités sensibles, « noématiques » attribuées aux corps ne leur appartiennent pourtant pas, ils appartiennent à la matière phénoménologique impressionnelle de la vie¹⁹ : cela conduit Henry à opposer radicalement au monde le *corps sensible*, qui ne doit pas son existence à l'apparaître du monde mais à la sensibilité. Ce corps sensible se propose tout d'abord comme un *corps senti* qui appartient au monde comme un objet parmi d'autres, réduit à son extériorité et dépourvu de matière impressionnelle. Mais ce corps mondain présuppose un corps qui le sente par son pouvoir de vision, d'audition, de tactilité mais également par son pouvoir de mouvoir ces pouvoirs : tout ce qu'il y a à sentir est extérieur, ce qui revient à dire que tous nos sens sont des sens du lointain. L'analyse du corps revêt dès lors pour Henry deux voies distinctes, selon qu'il tient à *ce qui apparaît* dans l'Ek-stase du monde où à son *apparaître* dans l'auto-donation pathétique de la vie : un corps-objet, le corps senti, mondain, et un corps-sujet, un corps sentant – pourvu de tous ces pouvoirs

¹⁷ *Ibidem*, p. 136.

¹⁸ Michel Henry, *op. cit.*, pp. 137-139.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 145-146

ek-statiques (énumérés plus haut) sur le corps senti – que Henry qualifie de « transcendantal »²⁰, car condition de possibilité du premier. Ce dépassement hors de soi vers le monde, vers les corps-objets, de la subjectivité du corps transcendantal, ce n'est rien d'autre que l'intentionnalité. C'est ce qui servira, d'ailleurs, à Henry, comme instrument pour dépasser l'écrasement du sentant sur le senti dans la réversibilité du Sensible merleau-pontyen – auquel il reconnaît le mérite d'avoir remplacé dès la *Phénoménologie de la perception* le « je pense » comme origine de notre expérience par le « je sens » du sujet incarné – et s'interroger sur le pouvoir de constitution qu'a le sentant dans son mode de fonctionnement intentionnel. Sans oublier le renversement de la phénoménologie qu'il avait proposé – qui, dans l'analyse du corps, reviendrait à signifier que l'intentionnalité du corps transcendantal nous ouvre sur le corps-objet sans pour autant lui conférer l'existence dans le monde – Henry est amené à affirmer le retournement sur soi-même de l'intentionnalité : « l'auto-révélation de l'intentionnalité dans la vie »²¹, c'est à dire la possibilité transcendantale du corps-sujet lui-même, désignant pour Henry « l'immanence de la vie en chaque vivant »²², comme ce qui fonde précisément la possibilité transcendantale des corps sensibles que sont les corrélats objectifs vers lequel se dépasse le corps intentionnel. Une vision qui ne se sentirait pas elle-même voyante serait incapable de voir, dit Henry, appelant cette auto-révélation originaire de l'intentionnalité tout simplement *la vie*²³. Bref, l'approche du corps non plus à partir du monde, mais de la vie, ramène l'opposition corps-objet / corps-sujet à celle entre *ce qui apparaît / l'apparaître*, qui n'est rien de moins que l'opposition entre un corps qui nous apparaît dans le monde mais qui ne doit pas son existence à l'apparaître, et un corps qui s'apparaît à lui-même dans le pathos de la vie et qui, au contraire, doit son existence à cette dernière; c'est, en fin de compte, pour Henry, l'opposition corps/chair :

Lorsque le corps se montre à nous dans le monde, il doit au mode d'apparaître de ce dernier un certain nombre de caractères phénoménologiques qui dérivent tous de l'extériorité – *jamais son existence*. Ainsi faut-il reconnaître de l'ensemble des corps qui se découvrent dans le monde – qu'il s'agisse de notre propre corps ou d'un corps quelconque – qu'ils *existent avant cette découverte et indépendamment d'elle*. Lorsque la vie révèle la chair au contraire, elle ne se borne pas à la révéler comme si nous étions là encore en présence de deux termes, l'un qui révèle et l'autre qui est révélé. Et c'est pourquoi nous

²⁰ *Ibidem*, à partir de p. 159.

²¹ *Ibidem*, p. 168.

²² *Ibidem*, p. 176.

²³ Michel Henry, *op. cit.*, pp. 168-169.

disons que le premier ne se borne pas à révéler le second, à la façon dont un monde dévoile un corps qu'il ne crée pas. *La vie révèle la chair en l'engendrant, comme ce qui prend naissance en elle, se formant et s'édifiant en elle, tirant sa substance phénoménologique pure, de la substance même de la vie. Une chair impressionnelle et affective, dont l'impressionnalité et l'affectivité ne proviennent jamais d'autre chose que de l'impressionnalité et de l'affectivité de la vie elle-même.* »²⁴, à ce point qu'il est amené à identifier le moi à la chair: « Moi et Chair ne font qu'un. (...) ils proviennent l'un et l'autre de la Vie (...). »²⁵

Si on distingue le corps d'autrui des corps inertes du monde, c'est parce qu'on le perçoit comme éprouvant des sensations autres que celles qui apparaissent comme ses qualités objectives : il peut avoir des yeux bleus, une peau claire, etc., mais à mes yeux il est également sensible, habité par une chair impressionnelle semblable à la mienne et, qui plus est, ses yeux sont des yeux qui peuvent (me) voir, ses mains – des mains qui peuvent (me) toucher, etc. Henry s'interroge dès lors sur la possibilité d'accéder à la réalité de la chair de l'autre, pour autant que celle-ci n'est plus la mienne²⁶, vu que le destin de l'impression/de la chair est de disparaître aussitôt séparée de soi :

Se vider de sa substance dans l'extériorité d'un « dehors », tel est le propre de toute chair concevable. Au même titre que le mien, le corps objectif d'autrui est cela : l'irréalisation d'une chair dans l'apparaître du monde et par lui.²⁷

Retenons donc ces deux séries d'oppositions sur lesquelles joue le binôme chair-corps chez Henry:

Chair	Corps
Vie	Monde
Sujet	Objet
Apparaître	Ce qui apparaît,

avant d'en indiquer une dernière, pour nous munir ainsi de tous les instruments conceptuels pouvant nous conduire à notre esquisse du rapport intersubjectif.

Cette dernière opposition est proposée par Henry à partir des deux pouvoirs, le pouvoir-toucher et le pouvoir-se-mouvoir : il distingue entre un corps-

²⁴ *Ibidem*, pp. 173-174.

²⁵ *Ibidem*, p. 178.

²⁶ *Ibidem*, pp. 209-215.

²⁷ *Ibidem*, p. 219.

sujet siège des impressions sensorielles, rapportées aux corps-objets (qu'il s'agisse des sensations tactiles appréhendées comme appartenant aux corps extérieurs ou à notre propre corps), et un corps pré-sensoriel, où seraient insérées les impressions de mouvements et qui éprouverait un sentiment de résistance durant la succession des impressions tactiles. Ce deuxième serait un corps ne se donnant qu'à l'auto-mouvement de notre corporéité originaire, un « corps organique » selon l'appellation de Maine de Biran pour rendre compte d'un corps qui résiste au mouvement, un « continu résistant » sur quoi le « je peux » du mouvement vient buter²⁸. Quand ce corps oppose au pouvoir de notre corporéité originaire une résistance absolue, il est « réel », il participe à la réalité des corps mondains ; quand, au contraire, il cède à ces pouvoirs, il se révèle comme un corps pleinement organique se désignant comme différent des corps étrangers qui nous résistent absolument²⁹.

Une dernière remarque avant de proposer un schéma de l'intersubjectivité : l'opérateur intersubjectif qui nous est le plus à la portée pour faire fonctionner le schéma suivant, l'élément qui recèle à la fois les impressions sensorielles et les impressions kinétiques et qui unit donc de la manière la plus évidente et le corps objectif réel et le corps organique, c'est la caresse. C'est elle qui interviendra donc dans le schéma suivant comme l'opérateur le plus simple du rapport intersubjectif. C'est par un souci de clarification d'un schéma qui s'avérera assez complexe que nous préférons cette facilitation méthodologique. Nous nous en tiendrons donc principalement à la caresse, sans pour autant épargner les autres sensations et les sens autres que le toucher de leur vertu constitutive de l'intersubjectivité.

²⁸ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, F.C.T. Moore (éd.), Oeuvres, tomes VII - 1 et 2, Paris, Vrin, 2001 [Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature, 1812]. Maine de Biran identifie le moi à la force agissante qu'il entend comme « volonté » appliquée à mouvoir un terme résistant. Et cette action voulue, il l'entend en termes d'« effort » et y voit le « fait primitif de sens intime »: l'effort primitif ne s'exerce qu'autant qu'il peut s'appliquer à un terme résistant, il se joue dans le fait de s'éprouver comme force hyperorganique cause d'un mouvement qui s'exerce sur une résistance organique. Au sujet de l'« hyperorganique », voir Maine de Biran (1804, 1811).

²⁹ Michel Henry, *op. cit.*, pp. 209-238. Nathalie Frogneux remet en question la pure réceptivité ou réactivité du corps organique en y voyant le siège d'une certaine activité, quoiqu'involontaire: le rapport que recèle le corps organique (celui du corps au monde) précéderait le rapport que recèle la conscience (celui de la force hyperorganique au corps organique), en ce sens que le corps organique empièterait activement sur l'extériorité. (Nathalie Frogneux, « La résistance vive du corps dans l'«Essai» de Maine de Biran », pp. 73-77, in *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 103, n°1-2, 2005. pp. 65-81.)

3. Esquisse d'intersubjectivité

Ces précisions faites, on a maintenant les instruments pour repenser le rapport intersubjectif entre un Je (une chair) eu un Autre (un corps) et ceci par le biais d'une lecture critique de la théorie de Nietzsche sur la force active et la force réactive³⁰.

Cette force intrusive *Je* qui caresse le corps de l'*Autre* est une force réactive, c'est-à-dire une force qui n'est victorieuse que par une *volonté de puissance* – au sens donc de Nietzsche dans le recueil homonyme – négative. Cette volonté de puissance est le complément généalogique de la force – sans lequel la force resterait indéterminée et non-victorieuse –, son moteur à la fois différentiel (en tant qu'« élément de production de la différence de quantité entre deux ou plusieurs forces supposées en rapport ») et génétique (comme « élément de production de la qualité qui revient à chaque force dans ce rapport »)³¹.

Le triomphe de cette force réactive, régie par une volonté de puissance nihiliste qui consiste, pour Nietzsche, à *séparer la force active de ce qu'elle peut*, s'exprime par le devenir-réactif de la force active ; en enlevant à la force active ce qu'elle peut, la force réactive rend réactive la force active. En quoi consiste la volonté de puissance de la force réactive qu'est la chair du Je ? Ce qui la fait triompher sur la volonté de puissance affirmative alliée à l'objectivité mouvante et situationnelle du corps actif, dont l'action réside dans *le fait* qu'elle *apparaît* (au sens de Michel Henry), c'est sa volonté de néant : c'est par cette voie négative qu'a lieu le triomphe du réactif ou le devenir-réactif de la force active. Cette volonté nihiliste qui assure la victoire de la force réactive déstabilisant l'action du corps de l'Autre, en le séparant de l'instrument de son pouvoir (mouvements, situations, voire vêtements – bref, la fougue dans le *dehors* du Je, son existence *d'avant* sa découverte par le Je) et donc de ce qu'il peut (apparaître), n'incarne pas l'Autre, comme dirait Sartre, mais suspend ce qui le fait apparaître comme corps. En fait, c'est justement ce corps qui n'apparaît plus, qui n'est plus « à sentir », qui fait ainsi un premier pas vers son incarnation, c'est à dire vers son apparaître en tant que « sentant » : c'est justement en se soumettant ainsi au Je qu'il commence à s'en délivrer véritablement. (On y reviendra plus minutieusement.)

³⁰ Dans *La Volonté de puissance. Essai d'inversion de toutes les valeurs*, projetée en 1888 mais restée inachevée. Les compilations publiées sous le titre *La Volonté de puissance* par la sœur de Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche, déforment gravement, semble-t-il, la pensée originale. C'est de *Nietzsche et la philosophie*, de Gilles Deleuze, PUF, Paris, 1962, chapitre II, « Actif et réactif » (surtout pp. 56-82), que nous citerons désormais les concepts de Nietzsche et leurs rapports.

³¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p. 59.

Le Je qui s'approprie le pouvoir du corps de l'Autre (qu'on notera désormais *corps A*), en lui ôtant l'instrument du pouvoir opère donc un devenir-réactif du corps A : le corps A, agissant, fuyant dans l'usage de la vie et dans le fonctionnement du monde, se soumet et obéit au corps Je.

Le triomphe du Je sur le corps A s'exprime-t-il seulement par le devenir-réactif du corps A, ou peut-on envisager aussi un devenir actif du corps Je ? Plus précisément encore, si le corps Je sépare le corps A de ce qu'il peut, est-ce pour conserver pour lui (lui qui n'est que chair, mais pas corps) ce pouvoir et ainsi s'incorporer ? Dans un premier temps, on pourrait répondre, avec Nietzsche, qu'il ne peut pas y avoir un devenir actif des forces réactives, puisque le moteur de la réaction est la négation et le devenir actif n'est envisageable que par l'affirmation. Donc, pour que les forces réactives deviennent actives, il faudrait que leur alliance avec la volonté de néant soit brisée. Il faudrait donc que *le renversement de valeur* de la force active (que nous noterons désormais FA) soit doublé de ce Nietzsche appelle une *transmutation de valeur*, par la transformation de la puissance de néant en puissance d'affirmation ; ce n'est donc qu'une négation transmuée, passée du côté de l'affirmation, niant les forces réactives elles-mêmes qui peut véritablement affirmer et ainsi exprimer le devenir-actif du réactif. Si dans leur alliance avec les forces réactives la volonté de néant sépare la force active de ce qu'elle peut, c'est-à-dire de l'affirmation, de l'apparition, produisant ainsi un devenir-réactif de la force active, la rupture de cette alliance même, par l'auto-négation des forces réactives, donnerait lieu au devenir-actif des forces réactives, une opération destructive active ; ce n'est que lorsque les forces réactives triomphent non pas sur les forces actives, mais sur elles-mêmes, par leur « autodestruction », qu'elles deviennent actives. Nous y reviendrons à la fin. En ôtant le pouvoir à la FA, la force réactive (que nous noterons désormais FR), jusqu'alors seulement obéissante, résistante, ne triomphe pas en composant une force supérieure, mais en décomposant la force active ; possédée par l'esprit du négatif, elle ne triomphe pas par addition, mais par soustraction. Séparant la force active de son pouvoir, la FR ne devient pas elle-même réactive, mais rend réactive la FA : c'est ce que Nietzsche appelle « le devenir réactif de la force active » (que nous notons comme $F(A)r$ dans le schéma ci-joint).

Nietzsche note également, en suivant Spinoza, que la FR *dote*³² la FA d'un nouveau pouvoir – un pouvoir « étrange », « inquiétant », « intéressant », dit Deleuze –, et que cette FR n'est pas la même que celle qui ôte le pouvoir, de même que la FA qui reçoit un nouveau pouvoir n'est pas la même que celle qui se

³² Le terme appartient à Deleuze, dans *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 75.

trouve séparée de son pouvoir. Pour rendre ces dédoublements plus clairs, précisons que, d'une part, c'est la FA devenue réactive, c'est-à-dire obéissante et donc réceptive (notée $F(A)r$ dans notre schéma) - après l'enlèvement de son pouvoir par la FR - qui reçoit le nouveau pouvoir, et que, d'autre part, cette FR qui dote la FA d'un nouveau pouvoir est une force réactive qui devient agissante (nous la notons $F(R)a$). La question qui se pose est de savoir comment se constitue cette nouvelle force réactive qui suspend son réactif et dote la $F(A)r$ de pouvoir, sans pour autant que cela lui vaille une transmutation de sa valeur réactive. Ce qui génère sa nécessité c'est, nous semble-t-il, le devenir-réactif même de la FA : lorsque la FA est séparée de ce qu'elle peut, elle se livre à un état d'obéissance, de passivité, comme de contemplation et d'attente ; le corps plein du pouvoir de bouger, d'être en situation, et de se montrer ainsi au Je se trouve désormais plongé dans l'impuissance et l'inaction et cette position réceptive, passive « adresse » alors à la FR une demande de pouvoir, d'un pouvoir-autre : « Tu m'as pris mon pouvoir. Me voilà sans pouvoir, me voilà prêt à recevoir un pouvoir-autre. Mais je ne saurais te le demander moi-même, puisque je n'ai plus de pouvoir. C'est donc l'état de réaction auquel tu m'as livré qui le fera pour moi. ».

A cette demande impersonnelle, de la réceptivité de la $F(A)r$, la FR répondrait quelque chose comme : « Je suis celui qui t'a séparé de ton pouvoir. Je suis en même temps celui qui, en ayant ôté ton pouvoir, t'a rendu obéissante et réceptive. Je ne peux pas être en même temps celui qui te désarme et celui qui t'arme. Je ne pourrais donc pas annuler et mon être réactif, et ton devenir réactif, en acceptant de colmater ton attente. Je ne pourrais répondre à cette demande que par dédoublement, et je dois le faire parce que ta demande est dans l'ordre de la nécessité : c'est ta réceptivité qui m'oblige nécessairement à changer de nature pour que tu puisses avoir une réponse. Je vais donc suspendre le réactif en moi, sans pour autant devenir actif, et te donner un nouveau pouvoir. Je me transforme donc en une $F(R)a$, pour agir sur le réactif que je t'ai moi-même procuré, pour te donner ce que je t'ai fait me demander. »

Ce nouveau pouvoir dont le Je investit le corps A (processus que nous notons par V dans notre schéma), ce n'est rien de moins que le pouvoir de sentir le Je. La soumission au Je vaut au corps A aussitôt sa délivrance: de *corps vu*, *touché* par le Je il devient pour ce Je *corps qui le voit, qui le touche*. Par exemple, et de manière qui peut sembler paradoxale : c'est la caresse qui suspend en l'Autre le « je peux être touché » livrant cet Autre au « je peux toucher »; caresser l'Autre revient donc à signifier non *toucher l'Autre* (sinon, cet Autre demeurerait un pur objet, semblable aux objets de l'univers matériel) mais le livrer à la possibilité de me toucher. Seulement, non pas *encore* pour se livrer ainsi soi-

même à la possibilité d'être touché par l'Autre (ce qui vaudrait au Je son incorporation), puisque si le Je ôte à l'Autre son pouvoir d'être corps, ce n'est pas pour s'en emparer. Tant que Je n'incarne pas l'Autre, ce Je ne peut pas s'incorporer, donc s'il sépare l'Autre de ce qui le rend corporel, c'est pour le découvrir tout d'abord en tant que plus-qu'un-objet (cet Autre que je perçois déjà comme pouvant être habité par une chair : éprouvant des sensations, ayant les mêmes sens que moi, traversé par des mouvements non seulement objectifs mais aussi subjectifs). Par la caresse, le Je se pose comme chair pour un Autre qui le reconnaît comme tel, qui ne le prend pas pour un corps objectif qui se heurte à lui à la manière d'une feuille qui nous tombe dessus. Et le Je ne fait le don de ce pouvoir de reconnaissance qu'à un Autre qu'il perçoit d'abord comme différent des corps inertes du monde matériel, et cette différence, le Je la perçoit justement quand l'Autre lui cède: c'est dans cette réaction subjective de soumission d'un corps, et d'un corps qui se meut et s'émeut (analogue à la chair du Je), au « je peux » du Je que l'Autre se révèle comme *corps organique* (noté *F(A)r* dans notre schéma).

Cette FA sur laquelle intervient la FR n'est donc pas un corps qui lui opposerait une résistance absolue, qui peut être tout sauf chair, mais un corps vulnérable et disponible, apte à l'accueillir et à s'y soumettre. Si la FA qui, une fois dépossédée de ce qu'elle peut par la FR, devient par cela-même réactive, l'acte par lequel la FR dote cette FA devenue réactive d'un nouveau pouvoir n'assure pourtant pas un devenir-actif à la force réactive, puisque cette acte « généreux » s'inscrit toujours dans une volonté de puissance nihiliste ; certes, cette FR nouvelle qui dote la FA d'un nouveau pouvoir agit, elle agit par *dotation*, ce qui met entre parenthèses sa réaction, mais ceci sans la transmuier véritablement en action, puisque cette dotation continue de s'inscrire dans la volonté nihiliste qui a séparé la FA de ce qu'elle pouvait. En d'autres termes, c'est à une FA subjuguée, devenue réactive par la perte du pouvoir, donc à une force soumise à (et transformée par) la volonté de puissance négative de la FR, que cette nouvelle FR s'adresse à travers cet acte de donation. Or, pour revenir aux propos de Nietzsche, tant que la volonté nihiliste triomphe sur quelque chose d'autre qu'elle-même, le réactif est maintenu et il ne peut pas y avoir de devenir-actif du réactif.

On pourrait penser la FA comme un corps qui apparaît puisqu'il peut apparaître, et la FA devenue réactive (la *F(A)r*), ou le corps organique) comme un corps qui ne n'apparaît pas puisqu'il ne peut pas apparaître (le pouvoir d'apparaître lui ayant été suspendu par la FR). La FR (ou le corps Je), qui sépare la FA (ou le corps Autre) de ce qu'elle peut, empêcher que l'Autre apparaisse par un rapport tautologique entre une force active et une volonté de puissance

affirmative : (« apparition d'un corps qui peut apparaître »). Mais le devenir-réactif de la force active, ou une force qui obéit à la FR et suspend son pouvoir d'action, n'est pourtant pas moins tautologique : cette FA qui suspend son action et devient réactive – cette F(A)r – est une force soumise qui ne peut pas affirmer sa différence, qu'est celle d'être *ce qui apparaît*, tant qu'elle ne fait que réagir. Suspendue dans son devenir-réactif, elle reste une pure pesanteur dialectique, une contradiction suffoquée tautologiquement : « Je n'apparais pas puisque je ne peux pas apparaître ».

Si la FR vient bousculer la FA, lui ôter la puissance d'apparaître, c'est pour la conduire à exhiber son autre puissance, la puissance de sa faiblesse, de sa passivité, une puissance qui, déplacée dans l'acte, formerait avec lui une alliance non-tautologique. Mais le passage de la puissance-d'apparaître (de la FA) à la puissance-de-ne-pas-apparaître ne saurait avoir lieu que par l'impuissance et par la découverte de l'impuissance comme puissance-autre: la FR ôte à la FA sa puissance-d'apparaître, pour la laisser en proie à une pure impuissance : le faible (le corps de l'Autre perçu comme habité par une chair dans son épreuve pathétique) devient ainsi encore plus faible, c'est-à-dire désormais apte à recevoir une puissance-autre. Cela revient à dire que la FR intervient sur la FA pour empêcher une apparition résultée facilement de la faiblesse de la puissance (Je peux apparaître: je peux être touché), et non de la puissance de la faiblesse (Je peux ne pas apparaître: je peux toucher.) Cette puissance-autre, cette puissance nouvelle, n'est pourtant pas une nouvelle puissance : c'est l'ancienne impuissance-d'apparaître révélée en tant que puissance-de-ne-pas apparaître. Cette F(A)r, ou le corps organique, devient, de celui qui *ne peut pas apparaître*, de celui qui ne se réduit plus à « quelqu'un qui peut toucher » (par le devenir réactif de la FA, processus que nous notons par *II* dans notre schéma), celui qui *peut ne pas apparaître et se faire ainsi pur apparaître*, par sa résistance à soi-même en tant que « ce qui apparaît » : je peux être touché parce que je peux y résister ; il devient donc quelqu'un en qui *le pouvoir de toucher se révèle à lui-même par la résistance à ce qui ferait de lui un corps touché* (à la suite de sa dotation par un « nouveau pouvoir » par la F(R)a), ou *l'incarné*.

Pour échapper à la stérilité de la tautologie du corps organique (F(A)r) – du corps qui se laisse toucher justement pour ne plus se réduire à « celui qui est touché » (à la FA, donc) et qui donc *n'est plus celui qui apparaît puisqu'il ne peut plus apparaître* – et viser l'incarnation, il faut donc que la conclusion de Nietzsche sur « le devenir réactif de la force active » soit continuée par quelque chose qui ramène l'apparition. L'apparition suspendue dans la F(A)r doit réapparaître en tant que différence interne d'une force active devenue réactive pour que son

apparition s'incarne. Or, ce retour de l'apparition au sein de la F(A)r est produit justement par ce fameux « nouveau pouvoir » que reçoit cette F(A)r de la force réactive dédoublée (c'est-à-dire, rappelons-le, de la F(R)a, agissante mais pas encore véritablement active, puisque régie encore par la volonté nihiliste). C'est précisément la F(A)r – la force active qui suspend son action d'apparaître et devient réactive sous l'emprise séparatrice de la FR, c'est-à-dire obéissante et contemplant son impuissance, qui, ainsi réceptive, acquiert un nouveau pouvoir qui la transforme en F(r)A et c'est dans cette dernière que se joue l'arrêt de la tautologie et la production de la différence en dehors de toute dialectique : « J'apparais, puisque je ne peux pas ne pas le faire ».

Dans sa réflexion sur les forces actives, Nietzsche s'arrête sur (et à) leur devenir obéissant et par cela-même réactif. Néanmoins, ce devenir-réactif de la force active n'est pas un *renversement de valeurs* complet et ce triomphe du réactif sur l'actif donne lieu à un devenir plus profond que celui par lequel il s'exprime. Ce qui entraîne le devenir-actif de la FR, ou la transmutation de valeur FR, serait ce que nous envisageons comme étant un deuxième devenir de la FA. Rappelons trois points : Nietzsche s'était arrêté au devenir-réactif de la FA, c'est-à-dire à une force active devenue seulement soumise et inactive sous l'intervention privative de la FR. Il envisage également la dotation de la FA par la FR d'un nouveau pouvoir, et une lecture attentive nous a conduit à considérer que c'est sans doute la F(A)r qui reçoit ce nouveau pouvoir. Enfin, il dit qu'un devenir actif du réactif ne serait envisageable que par une négation du réactif lui-même. Mais il laisse en suspens deux points cruciaux : le mécanisme même de cette auto-négation du réactif et le devenir de la F(A)r dotée d'un nouveau pouvoir ; or, il nous semble que c'est justement sur ce deuxième point que se fonde le premier. La force active devenue réactive – donc un corps plein du pouvoir d'apparaître comme corps senti, mais qui ne se laisse plus sentir –, soumise, en attente, et qui reçoit un nouveau pouvoir suspendra le réactif en elle et deviendra active en un nouveau sens. Le devenir réactif de la force active proposé par Nietzsche devient donc lui-même actif (c'est ce que nous notons par F(r)A). Ce n'est qu'avec ce deuxième devenir que le rapport tautologique entre force et volonté de puissance qui coagulait à la fois FA (*J'apparais, puisque je le peux*) et le devenir réactif de celle-ci (*Je n'apparais pas, puisque je ne peux pas me apparaître*, résultat du processus noté par II, et, après la réception d'un pouvoir nouveau, *Je n'apparais pas, puisque je ne peux pas le faire*, résultat du processus noté par V) donne lieu au geste autoréactif du *J'apparais, puisque je ne peux plus apparaître: je m'apparais*. Ce geste auto-réactif n'est rien d'autre que la venue dans une chair, l'*incarnation*. Qu'est-ce qu'un corps qui apparaît sans que rien n'apparaisse en cette apparition? Qu'est-ce qu'une apparition dépourvue d'apparu et qui fait de

son défaut d'apparu un pouvoir? Qu'est un corps qui doit son pouvoir d'apparition à son défaut d'apparu? Un pur apparaître qui s'éprouve lui-même : une chair.

Ce devenir actif de la F(A)r s'exprime comme une libération du réactif au cœur même du triomphe de l'affirmation de l'apparition : dans cette F(r)A, l'action émerge de la puissance de se résister à elle-même. Le *J'apparais puisque je peux y résister: je m'apparais à moi-même* pose l'action comme ayant lieu par la libération du réactif en elle. Tant que la force active se maintient dans son devenir réactif, tel qu'il est décrit par Nietzsche, c'est-à-dire dans une simple position d'obéissance par rapport au réactif, et tant que la force active résiste par obéissance à la force réactive, il n'y a pas de véritable résistance: pas de résistance à soi-même, donc pas d'auto-révélation pathétique, pas de chair. Ce n'est qu'avec ce deuxième devenir de la force active que celle-ci ne résiste plus à une force réactive extérieure, mais à elle-même. Le réactif n'est plus une contrainte extérieure, qui empêche l'affirmation, mais intérieure, ouvrant la possibilité d'une affirmation auto-réactive, qui ne se désiste plus d'elle-même mais résiste à elle-même, ce qui lui vaut le véritable *pathos* : celui de l'auto-révélation, comme chair.

On voit maintenant plus clairement pourquoi cette libération du réactif, ayant lieu comme une implosion au cœur même de l'actif, en tant que puissance de l'action, de l'apparition, de se résister à elle-même, ne saurait être que la conservation précieuse de ce qui lie un *acte* à la *chair* et qui constitue donc véritablement une *incarnation* .

Le corps organique est un corps qui se soumet nécessairement au Je en n'apparaissant plus comme corps mais découvrant la puissance de la faiblesse, la puissance de son *pathos* pour ainsi pouvoir s'incarner, c'est à dire apparaître par sa puissance de-ne-pas-apparaître, libérer le Je dans l'Autre. Cette puissance critique qui maintient en elle de la possibilité de son non-exercice, s'exprimant par la possibilité de sa suspension, de sa présence négative, Agamben (2009) l'entend comme définitoire de l'homme, dans son petit essai intitulé « Sur ce que nous pouvons ne pas faire»³³.

La puissance de ne pas apparaître inscrite dans l'apparition situe le corps dans la vulnérabilité. Le corps qui naît³⁴ de cette tension entre la puissance de faire et la résistance au faire porte en elle et exhibe des éléments de puissance et de perfection et des éléments de résistance et d'imperfection. Ce sont ces derniers, échos de la puissance de ne pas faire, qui relèvent de ce que, dans une chair, brise sa solidité, fait osciller sa construction et interroge sa perfection. Ce qui résulte de la

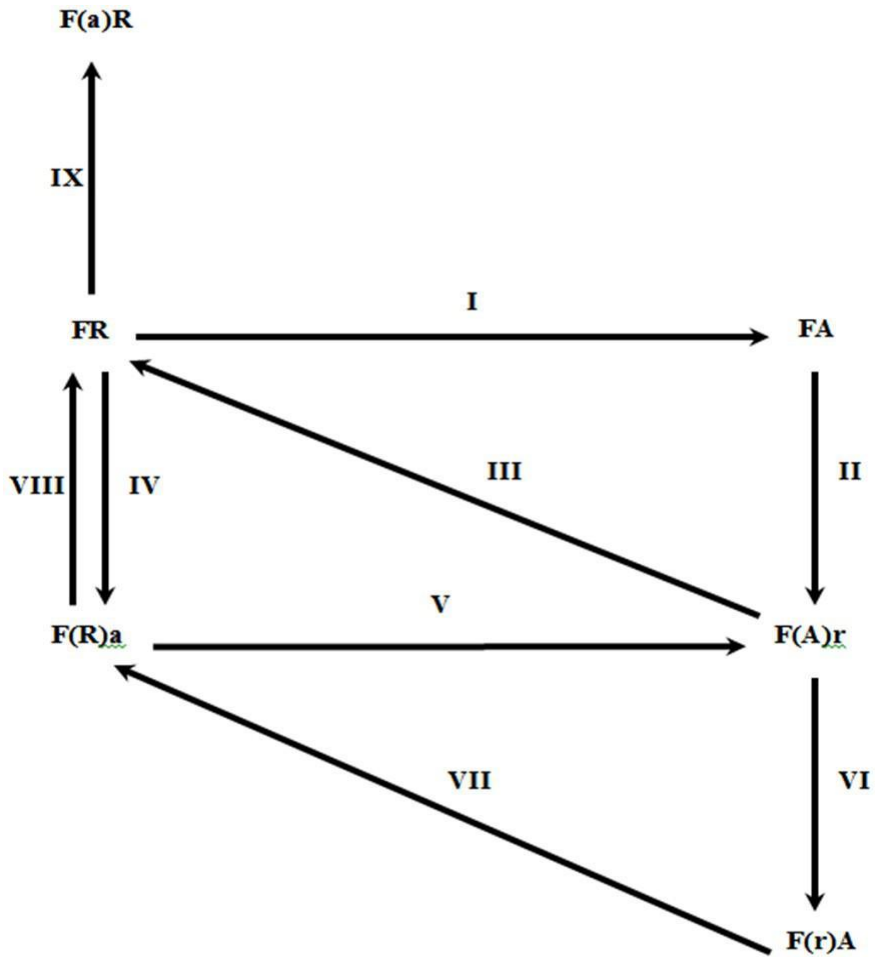
³³ Giorgio Agamben, « Sur ce que nous pouvons ne pas faire », dans *Nudités*, *op. cit.*, p. 66.

³⁴ Henry entend la naissance comme précisément « venir dans une chair », s'éprouver soi-même dans sa chair. (Michel Henry, *op. cit.*, pp. 178-179.)

puissance de ne pas apparaître c'est, dans une chair, ce qui relève d'un tremblement, d'une oscillation qui refléterait cette tension même entre la puissance d'apparaître et la puissance de ne pas apparaître ; ces éléments qui « tremblent » dans toute chair sont ceux qui pourraient ne pas y être ou y être autrement, et dont cette contingence même fonderait le caractère *nécessaire* d'un corps qui se subit lui-même, d'une chair vivante, dans l'auto-révélation pathétique de la vie.

La résistant à soi-même fait de l'impuissance nihiliste d'un corps organique une impuissance affirmative et de cette impuissance affirmative la possibilité de l'incarnation: il se pose donc *comme un Je* pour le Je qu'est la FA. C'est seulement par cette libération de la chair dans un corps, du Je dans l'Autre, que ce corps incarné n'est plus un Autre pour le Je (pour la FA), mais son Alter-ego. Le processus noté par VII marque justement ce rapport spéculaire entre le corps devenu chair – la F(r)A – et la chair dédoublée en F(R)a – donatrice du pouvoir de sentir, donc de la possibilité de l'incarnation – qui suspend ainsi en elle ce qui la constitue comme chair : provisoirement, elle suspend son pouvoir de Sentant pour l'offrir à l'Autre, elle ne voit plus, ne touche plus, ou plutôt ce qui est sentir intentionnel en elle se suspend, sans pour autant cesser de se sentir elle-même voyante, touchante. Dans ce processus spéculaire, le corps de l'Autre une fois incarné, une fois devenu donc L'Alter-Ego du Je (de la FA), déjoue aussitôt la F(R)a (processus VII) : plus précisément, c'est le *r* de la F(r)A, son auto-résistance lui ayant valu l'incarnation en Alter-ego, qui délégitime le *a* de la F(R)a, c'est à dire le dédoublement actif, donc quasi-corporel de la force active qui avait suspendu en elle provisoirement son intentionnalité, son pouvoir de voir, de toucher l'Autre. Aussitôt cette F(R)a épargnée de son *a*, de la suspension de son pouvoir intentionnel, elle re-devient donc une FR mais en un nouveau sens: toujours une chair, mais une chair qui s'est éprouvée elle-même comme corps – en tant que F(R)a – qui s'est subie comme son propre Autre. Ce n'est que lorsque la force réactive oriente sa volonté de puissance nihiliste vers elle-même qu'il y a ce que Nietzsche nommait « le devenir-actif des forces réactives ». Ce devenir actif du réactif (noté par IX) donne lieu à une force où se jouent en fait la possibilité et l'éternel retour du rapport intersubjectif. Cette chair qui ne se subit plus seulement en tant que chair mais en tant que corps se trouve ainsi dans le *pathos* véritable qu'est celui de s'éprouver non seulement comme ce qu'elle est, mais surtout comme ce qu'elle n'est pas. On peut donc penser l'intersubjectivité comme le siège d'une double hétérogenèse incessante – celle du corps qui devient ce qu'il est (une chair) et celle de la chair qui devient ce qu'elle n'est pas (un corps) – révélant le sujet dans le *pathos* d'une sorte de « surchair ».

4. Schéma d'intersubjectivité



Légende

Les forces

FR = force réactive (le chair, le Je qui sépare la FA de ce qu'elle peut ; l'apparaître)

FA = force active (le corps de l'Autre ; ce qui apparaît)

F(A)r = force active devenue réactive (impuissance : soumission au Je) : corps organique qui n'apparaît plus

F(R)a = force réactive dédoublée comme active : quasi-corporelle, elle donne un nouveau pouvoir à la F(A)r

F(r)A = F(A)r devenue réactive ; l'auto-résistant : corps incarné qui apparaît par sa puissance-de-ne-pas-apparaître

F(a)R = FR devenue active : la surchair

Les rapports entre les forces

I = la FR ôte le pouvoir à la FA

II = le devenir-réactif de la force active (1^{er} devenir de la force active) : soumission, impuissance

III = disponibilité de la F(A)r de recevoir un pouvoir nouveau

IV = dédoublement actif de la force réactive

V = la F(R) a doté la F(A)r d'un pouvoir nouveau: elle lui révèle l'impuissance comme puissance nouvelle

VI = devenir-actif de la F(A)r : apparaître par la puissance-de-ne-pas-apparaître (II^{ème} devenir de la force active)

VII = délégitimation de la F(R)a

VIII = annulation de la force réactive

IX = devenir-actif de la force réactive

BIBLIOGRAPHIE

Agamben, Giorgio, *Nudités*, traduit par Martin Rueff, Éditions Rivages, collection « Bibliothèques rivages », Paris, 2009.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962.

Frogneux, Nathalie, « La résistance vive du corps dans l'«Essai» de Maine de Biran», in *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 103, n°1-2, 2005. pp. 65-81.

Henry, Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Editions du Seuil, Paris, 2000.

Husserl, Edmund, *Méditations cartésiennes*, traduction par G. Peiffer et E. Levinas, Armand Collin, Paris, 1931.

Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Paris, PUF, 1952 [1804].

Maine de Biran, *Oeuvres*, tome XI-2, Paris, Vrin, 1993 [*Notes psychologiques*, 1811].

Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, F.C.T. Moore (éd.), *Oeuvres*, tomes VII - 1 et 2, Paris, Vrin, 2001 [*Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, 1812].

Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible* suivi de *Notes de travail*, texte établi par Claude Lefort, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1979 [« Bibliothèque des idées », 1964].

Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943.

DANCE, RHYTHM, AND SOCIAL SPACE

DELIA POPA¹

ABSTRACT. Does contemporary phenomenology envision movement in space as a displacement from a point A to a point B? Is there something more at stake in the movement of our bodies, that cannot be reduced to this type of displacement? What happens when several bodies move together, like in dance practices of all kinds? The paper questions the role of repetitive movements in the institution of places we inhabit and the importance of the places we find ourselves to be for the way we move in space. Starting from the philosophical reflections on the Museum of Dance initiated by the French choreograph Boris Charmatz and through analysis of the American choreograph Wendy Woodson's work, the paper aims to shed light on the double dimension of repetitive movements, as they install us in space and as they alienate us from ourselves. The purpose of the paper is to reflect on a phenomenology of rhythm that helps articulate an aesthetic perspective on movement entailing social and political incidences.

Keywords: *movement, body, space, dance, aesthetics*

RÉSUMÉ. La phénoménologie contemporaine envisage-t-elle le mouvement dans l'espace comme un déplacement d'un point de l'espace vers l'autre? Y a-t-il autre chose qui se joue dans le mouvement de notre corps, qui ne relève pas de ce type de déplacement? A partir des réflexions développées autour du Musée de la danse du chorégraphe français Boris Charmatz et du travail de la chorégraphe américaine Wendy Woodson, nous interrogerons le rôle des mouvements répétitifs dans la constitution des lieux que nous fréquentons, ainsi que l'incidence de ces lieux sur notre manière de nous mouvoir. En prenant appui sur la phénoménologie esthétique de Henri Maldiney, nous en mettrons en évidence, dans un deuxième temps, la dimension rythmique. Notre intention est de souligner la dimension sociale et politique des mouvements que nous effectuons dans l'espace, par-delà (et à travers) leur dimension esthétique.

Mots-clés: *mouvement, corps, espace, danse, esthétique*

¹ Villanova University, USA.

1. Introduction : A Museum of Dance

I was given the opportunity of a first contact with the idea of a museum of dance through an event organized in October 2018 at the Barnes Foundation in Philadelphia. Taking as a starting point the evidence that « something happens when everybody moves », the organizers of this event envisioned gathering dancers and visitors in performances whose objective was to present dance as a social ritual we can all observe and recreate together, as a mode of resistance to the ongoing social norms and as enacted embodiment of an aspiration constantly migrating from the individual to the collective. The possibility of such a migration – which is differently challenged in each culture – turned out to be at the heart of this dance experiment.

The project of a museum of dance is continuing the work started by the French choreographer Boris Charmatz, first at Rennes, in France, where his company is based, then in London and New York City, where dance performances were presented as a “nomad museum” that can be transported pretty everywhere, giving rise each time to unique gatherings of people. The only condition for such a museum to exist is to be performed with one’s own body in a public space. Boris Charmatz describes dance as a “mental space” that can be invested by everyone, open for inhabitation to all those who enter it, who can therefore modify it and transfer it as they wish. That is to say that rather than determining itself as a specific practice or as a minority art, dance is a way to deal with spatiality that can be transformed in unpredictable ways by all those who take part to it.

An example of a similar attempt to bring dance into public spaces can be found in the film Wim Wenders made on the work of the German choreographer Pina Bausch, where one can see dancers from the Wuppertal Tanz Theater performing in the streets of Wuppertal, in an open field or in an abandoned factory. But in Charmatz’ work, dance is not only to be displaced from theater scenes to open spaces such as natural sites or urban environment. Dance is to be performed together with those who pass by, involving them all in an unexpected manner, passively or actively. The focus here is not so much on changing the background of the dance performance as it is on its effects on those who are exposed to it.

At the core of the museum of dance, one finds the body understood as source of movement and sensitive impression, open to unforeseen ways of feeling and self-exposure. In interviews, Charmatz describes dance as a *vehicle*, as a medium that allows a direct access to bodily movement, wherever it is performed, indulging a change of perspective on the way our presence is offered to others and on the way we perceive their presence as well. This change of perspective is needed because this access is usually hindered by the social practices we are

engaged in, including bodily habits that inhibit sharing movement and mutual exposure, as well as they inhibit the very possibility of questioning the way we move and interact. As a consequence, dance is understood and practiced as a means for revealing the social alienation we are all caught in, inviting each participant to seek a way out of it through new bodily interactions.

How can dance contribute to a critical approach of social alienation? In Charmatz's view, dance is a medium that allows a permeability of bodies in a world in which we are more and more efficiently separated from each other and isolated from the collective, "only some encounters being as signs from a life that is more intense, that has not been really lived"². With Charmatz' words, "dance allows us to question what we are doing together in a public space"³. In order to provide the opportunity of this questioning, the museum of dance exposes living gestures on which the dancers are continually working, gestures to which the spectators can join freely, becoming performers themselves. The place of this volatile museum is each time different in order to constantly recreate the relationship with a an audience that is never the same. This relationship thus appears to depend not only on the gestures that are actively performed but also on the multiple passivities involved. Sleep, hypnotic states of mind, daydreaming, inattentiveness are examples of such passive participations to dance, enlarging the sphere of meaning conferred to what Charmatz calls "the mental space"⁴.

In the following, I would like to explore this idea of a mental space that can be reconfigured through dance. This paper aims at opening a philosophical reflection on the conditions of possibility of dancing spaces understood as opportunities to modify public spaces, by exploring the experience of repeating everyday gestures in such a way that they become objects of a sustained attention and reflection on the movements we *usually* make together. Transferring dance movements from stage to public squares and to streets opens the possibility of such an attention and reflection, to which phenomenology is invited to contribute with its own descriptions and understanding. Moreover, the idea I would like to explore is that the repetition at stake in dancing is reproducing the repetition of our habitual gestures, making them visible in a way that leaves room for critical inquiry and participative creativity.

² Guy Debord, "Critique de la séparation" in *Oeuvres*, Gallimard/Quarto, 2006, p. 545 (my translation).

³ Cf. October 2016 interview for the French television (minute 2:45)

<https://www.youtube.com/watch?v=ua0653yerR4&t=9s>. See also the presentation of the Tate Museum of Dance, May 2015: https://www.youtube.com/watch?v=8jxN_B-STVU&t=37s

⁴ Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=ua0653yerR4&t=9s> (minute 4:47-4:49)

I will start with a phenomenological analysis of bodily rhythm understood as core of our sense of spatiality and as a tool for social connection. In the next section, I will explore the relationship between attention and repetition understood as components of social exchange, as well as the double nature of the repetition involved in social reproduction. I will end with a reflection on the possibility of an archive of gestures whose aim is to exhume the unicity of the performative movements that create a social space.

2. Rhythm as Origin of Space

By inviting new acts of mutual perception and of self-perception, the museum of dance functions as a temporary archive of movements meant to impact our everyday interactions. From repeated bodily movements shared by a small group of people to large groups of people making different movements⁵, the purpose of such a nomad dance archive is to be exposed, observed and carried over through practices and reflections that can possibly change our lives and our modes of thinking. Our hypothesis in the following analysis is that unforeseeable spatial change is constantly made possible by the fact that, in their very own ways, all living bodies dance when they meet other bodies – without necessarily being aware of the possibilities opened and expressed by their dance.

As Nicolas Abraham showed in his phenomenology of rhythm⁶, a consciousness becomes itself rhythmizing when it is able to anticipate a recurrence in its essential mode. But dance is not only a matter of anticipation – it is mainly a matter of encounter with the others and with our own body, when it is reflecting on the possibilities of its spatial movement. In order to understand the way in which this encounter is operated, a further inquiry into the genesis of rhythm is required. In his 1967 text, “The Aesthetics of Rhythms”, Henri Maldiney describes rhythm as a movement that orients our experience of space⁷, being constantly originated and renewed by the pulsations of our heart and by our breathing. The inspirations and the expirations guiding the pencil of the Chinese masters in their practice of painting and of Japanese masters of calligraphy show the effectiveness of a bodily blow which is reflected as soon as it is expressed, inscribing itself in space like a

⁵ As for example in Boris Charmatz’ creation “Dix-mille gestes” during which a large group of dancers performs ten thousand gestures that are all different from each other, the rule being that nobody would do the same gesture in the same time.

⁶ See N. Abraham, *Rhythms. On the Work, Translation, and Psychoanalysis*, Collected and presented by N. T. Rand and M. Torok, Stanford University Press, 2005, p. 77.

⁷ H. Maldiney, “L’esthétique des rythmes” (1967) in Id., *Regard, parole, espace, L’âge d’homme*, 1973, p. 147-172.

dance. More profoundly hidden in the body, the systoles and the diastoles of our heart are miraculously constant venues and retreats through which we encounter the world spatially. Following Maldiney, the alternation of systoles and diastoles is grounded in the “critical moment”⁸ of their imminent separation – whose prolonged spacing would mean we are dead. A phenomenological investigation on the significance of this critical moment in which rhythm is rooted allows us to move from immediate sensitive certainty toward a wider truth of our experience. In this perspective, the rhythmicity of our movements reminds us that being alive is a matter of a continuous survival whose durability is never guaranteed.

How do we step from intimate certainty to a truth that can be shared and transmitted further? One way to answer this Hegelian question is to explore the register of visible creations of art, in their strive to decant being from non-being – and, inversely, non-being from being. Meditating on this strive in his film *Sunless* (1983), Chris Marker evokes the moment when “poetry will be made by everyone” as related to “the handwriting each of us will use to compose their own list of things that quicken the heart (*des choses qui font battre le coeur*) – to offer or to erase”⁹. The possibility of the museum of dance seems to stand between this offer and this erasure of everyone’s very own list of things that quicken the heart, as something graciously given together with the specter of its disappearing. In this sense, dance can be compared to the handwriting each of us would be using in critical moments of separation – from ourselves and from the other – , in order to catch what matters the most, in order to obstinately list those things that are increasing the beat of one’s heart. More precisely, dance is catching the evanescent link between bodies in space, recreating space as the site of an encounter that matters the most, when everything else would be lost.

Referring to clinical (psychiatric) cases of those for which moving in space is a challenge and a perilous adventure¹⁰, Henri Maldiney analyzes bodily rhythm as an organization principle for our most basic sense of space. Expanded in paintings¹¹ and inhibited in depression and melancholia, spatiality appears to be configured *through* our bodily movements instead of simply containing them or preceding them. Rather than a container, space is a dynamic horizon continuously emerging from our movements, as a limit that protects and sustains them in their search of connection with other movements carried by other bodies. The structure of

⁸ *Ibid.*, p. 165 sq.

⁹ See https://www.youtube.com/watch?v=JamGQOhCe_k

¹⁰ See H. Maldiney “L’existence en question dans la dépression et la mélancolie” in *Penser l’homme et la folie*, Millon, 1991, pp. 83-115.

¹¹ See also H. Maldiney *Ouvrir le rien. L’art nu*, Encre Marine, 2010.

horizon brought to light by Husserlian analysis¹² is described by Maldiney as sustaining bodily perception and movement in their operativity, becoming visible only when it is lacking – as in depressive or melancholic positions in which suddenly one cannot move by fear to fail in those sides of their perception where the horizon has, as it were, withdrawn.

In the light of these phenomenological descriptions, we are now better equipped to answer our initial question: “How can dance contribute to a critical approach of social alienation?” Following Maldiney’s clinical observations, dance could be seen as a way to restore fragmented and missing horizons of our experience through collective movement. When the horizon is lacking in one’s depressive fragile positioning, that would mean that other bodies would “hold the world” for them, creating space in which it is possible to move together. Rather than playing as random variations of actual movements, the possibilities exposed in dancing would then have as a consequence original ways of social gathering. By enhancing mutual sensitivity, they would function as mediums of desire and curiosity, as vehicles for transference and solidarity.

When they are brought to our awareness, the movements we initiate in the proximity of other people provide opportunities to question the way we participate to social relationships in particular and to public space in general. Dance performances can then be seen as ways to raise both mutual awareness and self-awareness to bodily possibilities through which social change is introduced and sustained toward increased solidarity and mutual support. In the following section, I will explore the conditions of possibility and impossibility of this social change.

3. Attention and Repetition

When considered in its multiple social dimensions, the movement of a living body is subject to contemplation and to contamination – which brings forth the question of how dance performances can effectively transform public spaces, with their implicit and their explicit rules of gathering and separation. How can dance modify the invisible frontiers and the build-in boundaries mapping our public space and our mental spaces? The hypothesis I would like to examine is that, more than simply affecting those who happen to pass in a given public space, dance is meant to work on possibilities of gathering that were not seen before dancing

¹² See our paper “The Relation between Space and Imagination in Husserl’s Phenomenology” in the *International Yearbook for Hermeneutics*, 2015, pp. 104-115.

started. It is so because rather than being a consequence of overthought possibilities, bodily movement is itself the condition of possibility for an alternative sociality, less subject to separation and more open to unprecedented connections.

In this regard, dance seems to function as an alternative to touch: repeating the same movements together, those who dance create connections that are meant to last beyond their performance, in the bodily memory and imagination of those who danced. In the same way in which professional dancers remember the set of movements composing a sequence of their performance, being able therefore to perform it again and again, at another scale (but with the same insistence) all dancers would remember their gestures and repeat them in other contexts, as possibilities of movement inscribed in their bodies. A dynamic archive is thus created from which fragments can always be brought to light, developed and cultivated as new social rituals.

The museum of dance is composed by an ensemble of gestures offered to the view of those who happen to pass in public spaces of all sorts. In order to be practiced in such gracious ways, these gestures are worked on and carried by bodies who dance, creating a work of art whose presence is temporary but nevertheless lasting, fragile yet surprisingly perennial. The reason for which dance can be experienced as a museum is that despite the fugacity of the gestures engaged in such a performance, something is obstinately “holding on” in the dancing bodies, insisting and persisting beyond their momentary show. Through movements repeated by several persons present in a space, something that lasts is introduced in the temporality of the bodies participating at the performance, inviting them to transgress their individual boundaries and to explore their mutual porosity. In their unique temporality, they are also invited to carry the dance with them and beyond themselves, toward other horizons of their experience to come and toward different spaces where dance might neither be expected nor welcomed.

Therefore, the purpose of the museum of dance goes beyond a mere contribution to common aesthetics – its purpose is to draw a *political attention*¹³ to our own presence in public spaces and to the presence of others, and eventually to the way co-presence of moving and dancing is enacted together. In his 1996 creation focusing on attention (*Aatt-enen-tionon*), Boris Charmatz is isolating three dancers on three different layers of a tour, in such a way that they cannot touch or see each other. Nevertheless, when watching the dance performance, their solitary movements appear to create an ensemble. What this creation seems

¹³ See N. Grandjean and A. Loute (dir.) *Valeurs de l'attention. Perspectives éthiques, politiques et épistémologiques*, Presses Universitaires du Septentrion, 2019.

to suggest is that engaging with movement is already in itself the source of a connection that is affirmed beyond visible and invisible frontiers. Moreover, dancing allows a permeability of bodies, transgressing their individual confinement and their social disconnection.

Three dimensions of experience seem to be required in order for such a political attention to emerge (1) observing groups of people, (2) dancing or moving by ourselves, and (3) reflecting on the movements we do together, despite the numerous aspects of our life what separate us. Surprisingly enough, these three dimensions echo the position adopted by those who engage in a phenomenological description, being (1) actively and passively immersed in their everyday life, (2) consciously bestowing the meaning providing liveliness to this life, and (3) the transcendental spectator reflecting on this intentional constitution of meaning¹⁴. But if phenomenologists are to be considered as dancers in their own way, their dance is happening in a spatiality that deserves further examination.

Having worked for several years on dance gestures and collaborating with Boris Charmatz on his project of a museum of dance, Romain Bigé is exploring¹⁵ phenomenological perspectives in Maurice Merleau-Ponty, Erwin Straus and Jan Patočka, in order to understand the way in which dance can transform phenomenological accounts of bodily movements and space. The main idea one can find in Maurice Merleau-Ponty and Erwin Straus is that subjective movements become possible as emerging from the depth of the horizon on the background of which they are projected. In order for a subject to be considered as moving, the world has to be profound – and it is maybe because of the world being profound, and even abyssal, that we move ourselves *toward* it and not only *into* it. This is to stress what we stated earlier with Maldiney, that rather than being a container, space is a dimension of our presence to the world, continuously shaped and modified by our movements. But Bigé’s purpose goes further than that, by reflecting on movement as being different from mere displacement – this difference being the point on which dance “has something to teach to phenomenology”.

In order to explain what is at stake in the difference between movement and displacement, Bigé is referring to the 2012 work of the American choreographer Wendy Woodson “(re)place”. In this creation, gestures invented by the five dancers present on scene are reproduced by all the others, and repeated in such a way that they become anonymous. The performance is a mediation on the way in which gestures of each of us are continuously borrowed by others and disseminated in

¹⁴ See Eugen Fink, *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method*, Indiana University Press, 1995.

¹⁵ Romain Bigé “Ce que la phénoménologie peut apprendre de la danse. Straus, Merleau-Ponty, Patočka” in *Recherche en Danse* <en ligne>, 5, 2016:
<https://journals.openedition.org/danse/1394#tocto2n6>

social interactions, dissolving our ownership on them and making them available for unpredictable modifications. The consequence of such a continuous transfer of gestures is the possible substitution of each subject with another – based on the alienation of their unicity and of their ownership on their modes of productivity and social functioning. As a result of this social alienation, in order to achieve a task, several individuals would fit, becoming all replaceable if they work in the same space and time. This means that places can render individuals replaceable, even if each body constitutes the place it occupies in its own manner, by its way of moving, by its habits and its rituals. This is also to say that despite of the fact that we create the space through movement – as we showed with Maldiney –, space is also the oppressing dimension resulting from gatherings of bodies, provided that they accomplish the same gestures, again and again. More precisely, producing a gesture in the social sphere is always the object of a possible reproduction through which ownership and unicity are negated. In the Marxist perspective that is implicit here, this reproduction of human activity is called reification¹⁶.

Drawing upon the contradiction lying in the heart of every repetition of gestures, Wendy Woodson works on different meanings of repetition, opposing to the repetition that reifies a repetition that opens an unpredictable future for social interaction. In order to understand how the oppressive repetition aligning all bodies as if they were the same operates, another repetition has to be made visible, through which we install ourselves in space and transform it in our own way. In the first sequence of *(re)place* one can hear: “Oh for God’s sake you’re so predictable. // I thought you’d never say it. // What? // That I’m predictable, that you can depend on me, // you can count on me to do the same thing, over and over // and I can hold down the place, that’s what I do best, // yes, but... // Someone else can do it just as well”¹⁷.

Replacing *versus* “holding down the place” – when analyzing this tension, Romain Bigé opposes the “identical reiteration” (*réitération à l’identique*) such as a task anyone can mimic, reifying our gestures, to a “fundamental iteration” (*itération fondamentale*) through which we repeat our initial movement *toward* (more) space. This latter never entails the repetition of the “same”, since what is repeated is a movement of commencement that configures the space as a whole. As a consequence of this analysis, mere reproduction (“identical reiteration”) and recommencing (“fundamental iteration”) seem to be the two poles of repetition dance is exploring, orienting us from reifying movements toward liberating movements that recreate space each time anew.

¹⁶ See Lucien Goldmann, “La Réification” in *Recherches dialectiques*, Gallimard/nrf, 1959, pp. 64-106.

¹⁷ Cf. Romain Bigé, “Ce que la phénoménologie peut apprendre de la danse”, art. cit., p. 36, footnote 43.

4. The Repetition of the Unique: Nostalgia and Grace

In order to better understand the fundamental iteration toward which we are oriented when we dance together, I will conclude by referring to an excerpt of *Smoke*, the 1995 film by Wyne Wang and Paul Auster, where Harvey Keitel plays the role of Auggie, the owner of a small tobacco shop in Brooklyn who shows to one of his clients his album of nearly 4000 photos, all taken at the same time of the day, every day, at the same place: at the corner of his tobacco shop. Looking at the photos is at the beginning boring for his client, who sees no important difference between them (“they are all the same”). But the contemplation of this repetitive pictures changes its significance all of the sudden when he recognizes on one of them his wife Ellen who died several years ago. The picture shows his wife passing in the street in her way to work: a moment like any other at the beginning of an ordinary day. But in the light of her loss, being able to revisit that moment when looking at the picture allows her partner to see a small fragment of her life revived, as if it were present, as if she were still alive. The picture of Ellen passing in front of the tobacco shop on her way to work becomes then a precious archive preserving that ordinary movement beyond her loss. Moreover, Ellen’s disappearance confers to the archive of her ordinary gestures its sublime value, summarized by her partner while looking at the picture: “nicely gone”.

The impressive archive of what happens at the same moment of the day, every day, at the same place is what Auggie considers as being his life’s work, which is actually his true work hidden behind his daily work in the tobacco shop. The commonplace character of this museum of movements becomes extraordinary in the light of the obstinate gesture executing the same ritual of photographing a place every day, during several years. The only ambition of this enterprise is the constitution of an archive of day-to-day living in a particular place – the kind of place nobody would bother to photograph or even to notice as having something of its own. Resulting from the repetition of the same gesture of catching an instant of the movement happening spontaneously in the same (otherwise) ordinary place, this archive gains its value in time, when those ordinary moments have been forgotten, when the place has changed, when people have disappeared.

Nevertheless, it would be a mistake to assume that such an obstinate willingness to archive ordinary gestures is motivated by pure nostalgia. Auggie’s art is not meant to keep a record of traces nor to cultivate attachment to past. Rather, as noticed by Constantin Constantius in his meditations on true repetition, it aims at cultivating a repetition that is “the daily bread that satisfies with blessing”¹⁸:

¹⁸ Constantin Constantius [Sören Kierkegaard], *Repetition* in Sören Kierkegaard, *Fear and Trembling. Repetition*, Ed. H. V. Hong and E. V. Hong (Kierkegaard’s Writings VI), Princeton University Press, 1983, p. 132.

Indeed, what would life be if there were no repetition? Who could want to be a tablet on which time writes something new every instant or to be a memorial volume of the past? Who could want to be susceptible to every fleeting thing, the novel, which always enervatingly diverts the soul anew? If God himself had not willed repetition, the world would not have come into existence. Either he would have followed the superficial plans of hope or he would have retracted everything and preserved it in recollection. This he did not do. Therefore, the world continues, and it continues because it is a repetition. Repetition—that is actuality and the earnestness of existence.¹⁹

Far from replacing each other, the different profiles of those who pass in front of the Auggie's camera are preserved in their unicity – be them dead or still alive, unknown people whose existence is perceived as indifferent or very dear ones, whose presence is cherished uppermost. As they float in the collective memory of the living and in Auggie's archive of daily gestures, their unicity seems to be made of grace, as if they were dancing, happy to be where they are, together with everyone else.

This reflection on the unique value of Auggie's archive sheds light on the idea of a museum of dance I started with, and more specifically on Romain Bigé's phenomenological thesis of a fundamental iteration hidden in the heart of every alienating repetition. Despite its apparent absurdity, such an archive of everyday gestures is a means to reach the unicity of every movement that opens a space that is shared, stressing in the same time its fragility and its ephemeral character. Transmitted through nomad museums and through social rituals of all sorts, dance is nothing else than such an archive itself, to be carried and exposed over and over again, in order to bring us close to each other and back to ourselves.

BIBLIOGRAPHY

- Abraham, Nicolas. 2005. *Rhythms. On the Work, Translation, and Psychoanalysis*, Collected and presented by N. T. Rand and M. Torok, Stanford: Stanford University Press.
- Bigé, Romain. 2016. "Ce que la phénoménologie peut apprendre de la danse. Straus, Merleau-Ponty, Patočka" in *Recherche en Danse* <en ligne>, 5: <https://journals.openedition.org/danse/1394#tocto2n6>

¹⁹ *Ibid.*, pp. 132-133.

Charmatz, Boris. Interviews: may 2015:

https://www.youtube.com/watch?v=8jxN_B-STVU&t=37s

october 2016: <https://www.youtube.com/watch?v=ua0653yerR4&t=9s>.

Debord, Guy. 2006. "Critique de la séparation" in *Oeuvres*, Paris: Gallimard/Quarto.

Fink, Eugen. 1995. *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method*, tr. R. Bruzina, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Goldmann, Lucien. 1959. "La Réification" in Id. *Recherches dialectiques*, Gallimard/nrf, 1959, pp. 64-106.

Grandjean, Nathalie and Loute, Alain (dir.) *Valeurs de l'attention. Perspectives éthiques, politiques et épistémologiques*, Montpellier Presses Universitaires du Septentrion, 2019.

[Kierkegaard. Sören], Constantin Constantius. 1983. *Repetition* in Sören Kierkegaard, *Fear and Trembling. Repetition*, Ed. H. V. Hong and E. V. Hong (Kierkegaard's Writings VI), Princeton: Princeton University Press.

Maldiney, Henry. 1967. "L'esthétique des rythmes" in Id., *Regard, parole, espace*, Lausanne: L'âge d'homme, 1973, pp. 147-172.

Maldiney, Henry. 1991. "L'existence en question dans la dépression et la mélancolie" in *Penser l'homme et la folie*, Grenoble: Millon.

Maldiney, Henry. 2010. *Ouvrir le rien. L'art nu*, La Versanne: Encre Marine.

Popa, Delia. 2005. "The Relation between Space and Imagination in Husserl's Phenomenology" in the *International Yearbook for Hermeneutics*, pp. 104-115.

REFERENCE, INTUITION, AND INTUITION ABOUT REFERENCE – NOTES ON THE EXPERIMENTAL PHILOSOPHY OF LANGUAGE DEBATE

MIHAI RUSU¹

ABSTRACT. The introduction of experimental techniques as a tool of philosophical investigation has created quite a stir in analytic philosophy in the last two decades. Experimental results have shed a new light on traditional debates in various fields and have led to a reappraisal of the use and merits of various methods and types of arguments in philosophy. This paper provides an overview of the central debate regarding Machery et al.'s results and conclusions about the interplay between theory and various methods that are supposed to provide evidence for (a certain) theory. The debate is connected with the initial setting of the question of reference and, more generally, with the main staples of the philosophy of language. A large part of the paper is devoted to a discussion of the most important arguments and perspectives that have been developed or reformulated as a result of the debate on experimental philosophy. The final aim of the discussion is to provide a basic description of the contemporary landscape of philosophy of language and related epistemology, to inform future research designs and developments.

Keywords: *philosophy of language, experimental philosophy, reference, philosophical expertise.*

1. Introduction

The paper discusses recent work in experimental philosophy of language, focusing on some of the main criticisms that were proposed against the possible conclusions that the Machery et al. experiments appeared to lead to, in what regards reference, but also the importance of intuitions, the distinction between expert and layman intuition in the philosophy of language, and the role that experimental philosophy may play in the dynamics of philosophical inquiry. To

¹ University of Agricultural Sciences and Veterinary Medicine Cluj-Napoca, Department for Teachers' Training, 3-5 Calea Mănăştur, Cluj-Napoca, Romania / Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Department of Philosophy, 1 Mihail Kogălniceanu str., Cluj-Napoca, Romania. Email: mihaimcrusu@gmail.com.

some extent, the paper may be regarded as a case study of the most important debate in current experimental philosophy that attempts to provide a primary assessment of the perspectives of extending the experimental method to other issues or types of discourse in the philosophy of language.

We begin with presenting a part of the philosophical background of the experiments by summarizing the famous arguments of Kripke against the descriptivist theory of names, which is followed by a description of the now famous Machery et al. experiment and the most significant (in my view) replies to that paper. These replies are categorized and discussed, along with their rebuttals by Machery and their collaborators. The final chapter aims to offer a more encompassing perspective of the debate and its significance for epistemology and the philosophy of language. Some of the newer Machery et al. – inspired experimental research and the theoretical discussions of the experiments from the literature are examined on the larger canvas of (dominating and rival) perspectives on reference, intuition, and intuitions about reference.

2. Kripke against descriptivism

Kripke's arguments in *Naming and Necessity* are regarded nowadays almost unanimously as a turning point in analytic philosophy.² In his famous lectures, Kripke discusses various issues that are central for the philosophy of language, metaphysics or the philosophy of mind, having to do with the role and nature of referential terms (especially proper names) and with modal notions and arguments. Kripke's critique of the descriptivist theory of proper names is widely regarded as the most powerful and influential part of *Naming and Necessity*. In order to refute and displace reigning descriptivist theories, Kripke relies significantly on modal notions, but modal notions themselves are also discussed and redefined in the lectures. Kripke's logical contributions, his views on meaning and reference in the philosophy of language, and his metaphysically oriented stances regarding modality support each other in a successful example of what Gutting calls *persuasive elaboration*.³ As such, *Naming and Necessity* may also be regarded as the last step in the philosophical rehabilitation of strong (metaphysical) modal notions. Contrary to previous widespread suspicion about modal notions, most post-Kripkean philosophers and logicians have fully embraced modality and have developed and put to use a wide range of modal logics for various theoretical purposes.

² Kripke (1980).

³ Gutting (2009).

Kripke's refutation of descriptivist theories of proper names was (and still is) considered by many analytic philosophers as definitive. The causal-historical view, which is the alternative that Kripke proposed, is the dominant perspective in contemporary philosophy of language pertaining to the analytic tradition. As a starting point to this paper, I will examine briefly Kripke's arguments against descriptivism by making use of the taxonomy of Devitt and Sterelny.

*Ignorance and Error.*⁴ Strong descriptivism takes the meaning of a name in a language to consist in the description associated by competent speakers of that language with that name (e.g., the meaning of "Augustus" is given by the description "the first Roman emperor"). Weak descriptivism makes the more modest claim that while one may admit that the meaning of a name is not exhausted by a certain description, associated descriptions or clusters of descriptions do determine the referents of names. Kripke uses multiple cases of names of famous people ("Cicero", "Moses", "Jonah", "Feynman", "Einstein", "Peano") to argue against weaker forms of descriptivism. The cases considered seem to show that descriptions are neither necessary, nor sufficient for identifying the referents of proper names.⁵

Although they know and use names of famous people like "Cicero", "Einstein" or "Feynman", ordinary people aren't usually able to tie any identifying belief to those names. They may know, for instance, that Cicero was a famous Roman orator or that Einstein was an important physicist. But even when they are able to identify, say, Cicero as "the man who denounced Catilina" or Einstein as "the author of the theory of relativity", language users are often not able to supply an independent description for the terms purportedly employed to identify the referents (Catilina will be described as "the man denounced by Cicero" and the theory of relativity will be "the theory discovered by Einstein"). Moreover, people often entertain false beliefs about famous people; many think that Einstein was the inventor of the atomic bomb, for instance. Yet, even though they may ignore or be mistaken about the unique properties of Cicero or Einstein, people still refer to Cicero or Einstein when using their names (and not, for instance, to Julius Caesar or Oppenheimer). Of course, everyone may be in the position of the speakers who falsely believe that Einstein was the inventor of the atomic bomb. That is one of the take-home messages of Kripke's discussion of the case of Moses (an example borrowed from Wittgenstein). We might learn that none of the deeds the Old Testament attributes to Moses are true of him, but this is not to say that Moses didn't exist at all.⁶ Kripke proposes the alternative example of Jonah, about whom

⁴ Devitt & Sterelny (1999: 54-57).

⁵ Cf. Kripke (1980: 80-83); Devitt and Sterelny (1999: 55-57).

⁶ The case of Moses is actually discussed at various places in Kripke's *Naming and Necessity*. Kripke (1980: 31-34, 58-61, 65-67).

we suppose (or know) that he couldn't have done the deeds attributed to him in the Old Testament, and yet we don't conclude that he never existed. Instead, it may be the case that there had been a historical character named Jonah and he became the subject of the myths that are written down in the Book of Jonah. Even if there is no truth to these stories, we can still hold that Jonah existed.⁷ To sum up, all these examples are put forth by Kripke in order to show that descriptions are not *necessary* for identifying the referents of names.

Kripke also uses some of these cases and similar ones to show that descriptions are not *sufficient* for identifying the referent of a proper name. Error is also, as Devitt and Sterelny note, an argument against sufficiency.⁸ If descriptions were indeed sufficient for referring to a certain object, then everyone using a description such as "the inventor of the atomic bomb" would refer to Oppenheimer (the actual inventor).⁹ But, Kripke's argument goes, people who think that Einstein was the inventor of the atomic bomb do not appear to refer to Oppenheimer when using the name "Einstein", rather they refer to Einstein himself.

Kripke's Gödel-Schmidt mental experiment illustrates the same point. Many people know a single fact about Gödel, namely that he discovered the incompleteness of arithmetic. So, according to descriptivism, such an ordinary man would refer to whoever discovered the incompleteness of arithmetic when using the name "Gödel". In order to show that this tenet is wrong, Kripke considers a possible, though implausible, turn of events in which Gödel stole the proof of incompleteness from one of his friends named Schmidt. So, Schmidt would be the real discoverer of the incompleteness of arithmetic. But then, according to the descriptivist view, whenever an ordinary man uses the name "Gödel", he actually means to refer to Schmidt, since Schmidt is the real discoverer of the incompleteness of arithmetic. This seems to be wrong, according to Kripke. If someone uttered the statement "Gödel is a fraud", he would seem to be right, but not about Schmidt, the actual man who discovered the incompleteness of arithmetic.¹⁰ Kripke uses another example to support his claim and avoid the possible misunderstandings generated by the implausibility of the Gödel-Schmidt case. The supplementary Peano-Dedekind example serves to make the same point. Although the Peano axioms are/were attributed

⁷ Kripke (1980: 67-68).

⁸ Devitt & Sterelny (1999: 57).

⁹ Oppenheimer was the coordinator of a team of researchers who developed the atomic bomb. It can be argued that he is not the inventor of the atomic bomb, in the traditional sense of "inventor", because the atomic bomb is the result of a team effort. But this would also spell trouble for the descriptivist, as the name "Einstein" (and any name tied to the "inventor of the atomic bomb" description) would simply fail to refer, given that there is no actual inventor of the atomic bomb.

¹⁰ Kripke (1980: 83-84).

to Peano, they were actually formulated by Dedekind. Yet, people who believe Peano was the author of the Peano axioms do not refer to Dedekind by the name “Peano”.¹¹

*Unwanted necessity.*¹² According to strong descriptivism, it is obviously necessary that the bearer of a certain name has the property picked out by the associated description, so for instance, in any possible world Aristotle would be the author of the *Nicomachean Ethics* (the statement “Aristotle is the author of the *Nicomachean Ethics*” should have the same content, according to descriptivism, with the tautology “The author of the *Nicomachean Ethics* is the author of the *Nicomachean Ethics*”). But this is wrong for Kripke. Any such property seems to be detachable in various counterfactual situations from the object that actually possesses it.¹³ Strawson and Searle proposed a more modest version of descriptivism called the ‘cluster theory’. According to this theory, the object must have most (but not necessarily all) of the properties that are usually attributed to it. These properties are designed by various descriptions. On such a view, it will only be necessary that the object has the logical sum, i.e. inclusive disjunction, of the properties from the cluster.¹⁴ Kripke also objects to this weaker form of descriptivism on similar grounds.^{15, 16}

*Lost Rigidity.*¹⁷ A term is rigid if and only if it designates the same object in every possible world in which that object exists. If the meaning of names is given by descriptions, then names cannot be rigid. But according to Kripke, this shouldn’t be right – names should refer to the same individual in every possible world. To take one of Kripke’s examples, ‘Nixon’ should refer to the same man (the one we call ‘Nixon’ in this world) in every possible world. However, if the meaning of ‘Nixon’ is expressed by some description, say, ‘the man who won the 1968 U.S. presidential elections’, the name will refer to other individuals in other possible worlds. That is because in other possible worlds different people are the

¹¹ Kripke (1980: 84-85).

¹² Kripke (1980: 84-85).

¹³ Cf. Kripke (1980: 30)

¹⁴ A weighting of properties from the group may be included in the theory. Some properties may be more important than others, which may give rise to some complications.

¹⁵ Kripke (1980: 31-34)

¹⁶ There is, however, the case of essential properties which gives some credit to descriptivist theories. Cluster theorists would presumably treat essential properties as properties with a large weight. In any case, essentialism appears to provide us with properties that are inseparable from the objects that have them and thus with descriptions that are successful. The simplest answer that the Kripkean can level against this point is that people do not need to know any essential property in order to refer to a certain object when using a certain name. One may not know any essential property of Aristotle and still refer to him in virtue of being part of the relevant chain of reference.

¹⁷ Devitt and Sterelny (1999: 51-52).

winners of the 1968 elections. E. g., in some other possible state of affairs, the Democrat candidate (Humphrey) wins the election. Then, according to descriptivism, the name 'Nixon' should pick out Humphrey in that world.¹⁸ While it is true that descriptions can be 'rigidified' (by operators such as "actually" or *that*) in order to refer to the same individual in every possible world, we don't need to apply the same maneuver to names, which seems to show that names and descriptions have a different nature.

Devitt argues that one of Kripke's Aristotle examples, discussed in the preface to *Naming and Necessity*, serves the same argument (Lost Rigidity).¹⁹ According to Devitt, while some of Kripke's cases (like the Nixon example or the Hesperus and Phosphorus case) are based on modal intuitions, this example (much like the Gödel-Schmidt mental experiment) rests on intuitions about reference. That is, the reference of a name stays the same, whether or not the descriptions we associate with that name are true of the name's bearer in a world. For Kripke, it makes no difference if a statement such as "Aristotle is fond of dogs" describes an actual or a counterfactual situation as far as its truth conditions are concerned. The same paradigm is applied in every case: the statement is true in this world or in any other world if and only if there is a certain man – the same one in every possible world – who is fond of dogs. That man is, of course, the one we call "Aristotle" in this world.

3. The experiments of Machery et al. and the ensuing debate about their meaning

A. The initial experiment

The significant development of the field of experimental philosophy in recent years is partly due to the interesting and controversial work of Machery et al. and the ensuing debate surrounding their results.²⁰ While Kripke has notoriously appealed to his own intuitions and to what he deemed as natural (and presumably generalizable) intuitions about the nature of some concepts or expressions, he and the overwhelming majority of philosophers of language continued to favour mental experiments in their work. The field of experimental (philosophical) semantics is still in a pioneering stage; however, the results of Machery et al. have led to an increase in philosophers' appreciation and interest concerning the significance of experimental results.

¹⁸ Cf. Kripke (1980: 48-49).

¹⁹ Devitt (2011: 422-423).

²⁰ Machery et al. (2004).

The impetus for Machery et al.'s research was given by Nisbett et al.'s experimental work in cultural psychology.²¹ Nisbett et al. found significant differences between Westerners' and East Asians' basic cognitive processes. The main conclusion of the research was that while Westerners tend to be more analytic, holistic thought is dominant in East Asian cultures.²² The results of Nisbett et al. had already occasioned Weinberg et al.'s similar findings in epistemology (e.g., an experimental treatment of the famous Gettier cases).²³ Machery et al. started from the (experimentally established) fact that East Asians are typically inclined to make judgments on the basis of similarity, while Westerners favour causal connections. This led them to posit the working hypothesis that East Asians should be more prone to a descriptivist outlook on names, while Westerners would keep to a causal-historical pattern, in the same vein as Kripke.

Machery et al. devised an experiment that was based largely on Kripke's mental experiments from *Naming and Necessity*. The subjects were undergraduate students from Rutgers University in New Jersey and Hong Kong University. The students from Hong Kong were Chinese, but fluent in English, which was the language in which probes were administered in both locations of the experiment. Participants were confronted with different probes, with the following one being notably modeled on Kripke's Gödel-Schmidt story:

Suppose that John has learned in college that Gödel is the man who proved an important mathematical theorem, called the incompleteness of arithmetic. John is quite good at mathematics and he can give an accurate statement of the incompleteness theorem, which he attributes to Gödel as the discoverer. But this is the only thing that he has heard about Gödel. Now suppose that Gödel was not the author of this theorem. A man called "Schmidt", whose body was found in Vienna under mysterious circumstances many years ago, actually did the work in question. His friend Gödel somehow got hold of the manuscript and claimed credit for the work, which was thereafter attributed to Gödel. Thus, he has been known as the man who proved the incompleteness of arithmetic. Most people who have heard the name "Gödel" are like John; the claim that Gödel discovered the incompleteness theorem is the only thing they have ever heard about Gödel. When John uses the name "Gödel", is he talking about:

- (A) the person who really discovered the incompleteness of arithmetic? or
- (B) the person who got hold of the manuscript and claimed credit for the work?²⁴

²¹ Nisbett et al. (2001).

²² See also Nisbett (2003).

²³ Weinberg et al. (2001).

²⁴ Machery et al. (2004: B6).

Another vignette used a similar story, but with the name of a Chinese astronomer (Tsu Chung Ch'ih) instead of Gödel. The results confirmed Machery et al.'s hypothesis. About 60% of Westerners had causal-historical intuitions in relation to the probes, compared to only about 30% of Hong Kong students; about 40% of Rutgers students and 70% of Hong Kong undergraduates reported descriptivist intuitions about the case.

The conclusion Machery et al. drew from the experiments was that philosophers of language cannot assume that their semantic intuitions are universal. The results of the experiments were naturally interpreted as showing that there is significant cultural variation in semantic intuitions. The authors suggested that the variation might be explained by different dominant patterns in the thought of Westerners and East Asians that might have led each group to appraise differently the cases.²⁵ As one can clearly see from the short description of the experiments given here, variation exists not only between different cultures; it is also an intra-cultural phenomenon. While there is a dominant tendency inside each group (causal-historical for Westerners and descriptivist for East Asians), it is not at all manifested by an overwhelming majority of users, so as to allow us to posit that there is one correct understanding (and therefore a correct theory or semantics) of how people from a cultural group use names. As far as we know, differences might even exist at the individual level, so that the same individual reports descriptivist intuitions in some cases and causal-historical intuitions in other cases.²⁶

B. The objections and some experimental and non-experimental answers

Machery et al.'s results were met with considerable interest. Naturally, the paper received some critical replies. The criticism of the first paper and of subsequent ones authored by some or all of the members of the research group can be broadly construed as *methodological* or *philosophical*. This is not an either-or distinction: some of the papers written in response included both methodological and philosophical rejoinders. We will now review some of the foremost replies to Machery et al.'s work, the subsequent replies from the authors and the debate they engendered.

B1. Methodological replies

i. Linguistic and metalinguistic intuitions

Marti argues that Machery et al.'s research does not appeal to the right kind of intuitions, i.e. intuitions that would allow one to tell if the subjects use the

²⁵ Cf. Machery et al. (2004: B8-B9).

²⁶ Machery et al. (2004: B8).

name descriptively or as a directly referential term.²⁷ She argues that there is a difference between metalinguistic intuitions and the way we actually use terms (and our intuitions about that use). According to Marti, Machery et al.'s experiments test the subjects' preferred theory of reference instead of testing (intuitions about) the use of names, and these are two different things. While eliciting metalinguistic intuitions may be the right way to go in some cases (Marti proposes the example of syntacticians testing people's intuitions about grammaticality), it is not appropriate for the issue of reference. Marti argues that we should be interested in reference itself, not users' preferred theory of reference. So, the experiment may prove that East Asians are more inclined towards a descriptive theory of reference, but not that East Asians use names descriptively.²⁸ Marti proposes a different kind of question at the end of the Gödel-Schmidt experiment:

One day, the fraud is exposed, and John exclaims: 'Today is a sad day: we have found out that Gödel was a thief and a liar'.

What do you think about John's reaction?²⁹

Machery has answered Marti's challenge in a paper published in 2011.³⁰ He puts forth several arguments against Marti's claims:

1. Metalinguistic intuitions provide evidence about use. Intuitions about synonymy or antinomy (e. g. "reply" and "response" are synonymous) are useful in determining or discussing the meaning of terms. The metalinguistic intuitions elicited by syntacticians provide information about grammaticality. The same should apply to metalinguistic intuitions about meaning.³¹

2. Metalinguistic intuitions are reliable. Machery considers two possible explanations of the relation between theory and the way we use names. One is that a (possibly implicit) theory about proper names underpins use. This theory must be correct, since we use proper names correctly. The other explanation is that use of names is a skill that doesn't presuppose an accompanying theory (Devitt's point of view). This last view should be more problematic, but Machery argues that a theory *must result* from reflection on the way we use proper names, and this theory would be naturally adjusted in practice, therefore leading to reliable metalinguistic intuitions. Even if the theory is incorrect, it may still lead to some reliable intuitions.³²

²⁷ Marti (2009).

²⁸ Marti (2009: 44-46).

²⁹ Marti (2009: 47).

³⁰ Machery (2011).

³¹ Machery (2011: 122-124).

³² Machery (2011: 124-125).

3. Linguistic intuitions don't seem to provide better evidence than metalinguistic ones. The underlying idea behind Marti's criticism of Machery et al.'s experiments was that linguistic and metalinguistic intuitions may be divergent. In response, Machery and some of his collaborators devised a pair of experiments they called "the linguistic Tsu Chung Ch'ih case" and the "metalinguistic Tsu Chung Ch'ih case." The linguistic Tsu Chung Ch'ih case is a variation on the first Tsu Chung Ch'ih experiment (which is itself, as already pointed out, a culturally sensitive variation of the Gödel-Schmidt case). There is a protagonist who knows only one thing about Tsu Chung Ch'ih (the famous-deed description), but Tsu Chung Ch'ih had actually (unbeknownst to our protagonist and other people) stolen the discovery from another scientist. The only difference is that instead of questioning who the protagonist of the story refers to by the name 'Tsu Chung Ch'ih', the final question of the probe is the following:

Is the statement "Tsu Chung Ch'ih is a great astronomer" true or false?

The metalinguistic case is a version of the initial Tsu Chung Ch'ih vignette with a more explicit final question. Machery and his collaborators tested subjects from India, Mongolia and France. The answers given in the three settings were fairly similar: the percentages of subjects from each country that reported causal-historical intuitions were very close (from 60% to about two-thirds of the subjects opted for the causal answer, while the rest chose the descriptivist one). More importantly, the linguistic and metalinguistic vignette received the same type of response. The proportion of causal-historical answers was slightly higher in the linguistic case, but there was no significant difference in answers between the two framings of the Tsu Chung Ch'ih story. This was interpreted by Machery as a clear indication of the convergence of linguistic and metalinguistic intuitions.^{33, 34}

ii. Speaker's reference and semantic reference

Ludwig and Deutsch have both argued that the final question of the original vignette does not distinguish between speaker's reference and semantic reference.³⁵ It is not clear if the question asks what John's token of "Gödel" refers to or what the semantic reference of the name "Gödel" should be. To take an example, Jane may see a look-alike of Cher on television and say, without knowing that it is not really Cher she is seeing, "Cher has a beautiful necklace." Now, the referent of the token of "Cher" used by Jane is the look-alike, but the semantic

³³ Machery (2011: 125-128).

³⁴ The experiments that addressed Marti's objection are documented in Machery et al. (2009).

³⁵ Ludwig (2007); Deutsch (2009).

reference of the name (the name as used in Jane’s linguistic community) is Cher, the singer and actress. For Ludwig and Deutsch, Machery et al.’s probe fails to take this distinction into account.

Machery has replied that the question is clearly about the semantic reference of the name “Gödel”, as subjects are asked what John is talking about when he uses the name (as opposed to what John intends to refer to). No contextual information about the speaker’s intentions is given.³⁶ Another point made by Machery is that there is an *ad hoc* assumption underlying the arguments of Deutsch and Ludwig. That is to say, the gist of their argumentation is that there is no cross-cultural variation in such semantic intuitions. People have uniform intuitions about reference. So, if these intuitions are, say, causal-historical, the critics account for the difference between Westerners and East Asians by assuming that the former understand the question as bearing upon semantic reference, while the latter understand it as being about speaker’s reference. But such an assumption is unwarranted, Machery argues.³⁷

Finally, Machery and a new team of researchers, including Max Deutsch, added a clause asking subjects to ignore the intentions of the speaker in the probe and conducted a new series of experiments with similar results, therefore concluding that inter- and intracultural variations in intuitions about reference are genuine.^{38, 39}

B2. Philosophical replies

iii. The Expertise Defense

Ludwig and Devitt have advanced another line of argument against the significance of Machery et al.’s findings.⁴⁰ The two philosophers argue that even if we accept that intuitions about reference are variable, the intuitions of lay people are irrelevant, or at least not as relevant as experts’ intuitions for establishing what the correct theory of reference is.

³⁶ Machery (2011: 128-129).

³⁷ Machery (2011: 129-130).

³⁸ Machery (2011: 130-131).

³⁹ Sytsma and Livengood (2011) raise a similar concern about an epistemic ambiguity in the original probe. That is, according to Sytsma and Livengood, the question does not specify if the subjects should adopt the narrator’s epistemic perspective (as expected by Machery et al.) or John’s. The epistemic asymmetry between the two should lead to different answers from the subjects, but not for the right reasons. Experiments reported on by Sytsma et al. (2014) show that the variation in intuitions is preserved even after removing the epistemic ambiguity.

⁴⁰ Ludwig (2007); Devitt (2011).

Machery has levelled several arguments against what he calls ‘the Expertise Defense’. First, it is not clear that experts’ theories about reference are better than the views of lay people. All our ideas about reference, expert or not, may be wrong, much like ancient views about the origins of diseases. Disagreement between philosophers over the right theory of reference is another problem for asserting confidence in the superiority of experts’ intuitions.⁴¹

Second, experiments have shown that expertise does not improve intuitions about language. If anything, experts may be biased by the theories they hold. This is what another experiment from Machery and his collaborators seems to have found. The Tsu Ch’ung Chih case has been presented to various categories of experts in language: semanticists, philosophers of language, historical linguists, sociolinguists, terminologists, etc. The findings show that expertise has an inconsistent influence on intuitions about the reference of names. The intuitions of experts (philosophers of language and semanticists) that are presumably familiarized with Kripke’s view are different from the intuitions of linguists (e.g., sociolinguists, historical linguists, anthropological linguists) that are sensitive to the informational load of words. Furthermore, philosophers of language and semanticists are more likely than comparatively educated lay people to endorse Kripkean views, while sociolinguists, historical linguists, and anthropological linguists are more likely than comparatively educated people to have descriptivist intuitions (the differences do not reach significance, however). Machery interprets the results as a refutation of the Expertise Defense: experts’ intuitions are not more reliable than lay people’s, which means that we should take experimental results about variations in semantic intuitions seriously.⁴²

Devitt has responded to Machery’s arguments from the paper just cited and from another one Machery co-authored with Stephen Stich.⁴³ The case Devitt builds is very complex and nuanced. He argues again in favour of the Expertise Defense and for a different methodology for testing theories of reference, which takes into account different kinds of evidence (including the experts’ and the laymen’s intuitions), but focuses on testing usage rather than metalinguistic intuitions. An interesting example of the advances that looking into usage might bring is that, as Marti has also noticed, Machery et al.’s initial probe is flawed, that is, the name “Gödel” is used in a causal-historical manner, thus possibly favouring one type of response.⁴⁴ If the semantic content of “Gödel” is exhausted by the

⁴¹ Machery (2012a: 37-38).

⁴² Machery (2012a: 44-50).

⁴³ Devitt (2012); Machery & Stich (2012)

⁴⁴ Marti (2009: 46).

description “the discoverer of the Incompleteness theorems”, then a descriptivist cannot make sense of the change in view that the uncovering of the authorship theft should bring. I cannot give a detailed account of Devitt’s reply here, but I will touch important parts of his answer in the discussion from the following chapter.

iv. On the role of Ignorance and Error

More recently, Flanagan has proposed a criticism of the Ignorance and Error arguments, and, consequently, of Machery et al.’s initial probe and all subsequent experiments. Flanagan’s criticism is two-fold:

(1). *Against ignorance*.⁴⁵ Kripke holds that people can identify the referent of some name without knowing any unique property of the name’s bearer. Flanagan accepts Kripke’s point but maintains that name users have to associate some property with a name on pain of not using that name properly. For instance, we expect people who talk about Einstein to know at least that he was a scientist, even though they may not know anything about his particular achievements; if someone describes Einstein as ‘a famous conductor’, then we should not count this as an actual use of the name. To see what Flanagan has in mind, think about the fact that no name is in principle unique. Even if a causal-historical theory is true, we need some background information to know who/what we are talking about, what chain of reference we aim to enter. When someone describes Einstein as “a famous conductor”, it should not count as a use of the physicist’s name, as it doesn’t allow us to discriminate correctly between bearers of the “Einstein” name.

Flanagan argues that the division of linguistic labour allows name users to identify referents without knowing any unique property thereof. The idea is analogous to Putnam’s explanation of the division of linguistic labour concerning natural kinds. Lay people know some interesting fact about the referent that allows them to characterize “the relevant expertise” (e.g., Cicero was a famous roman orator, Feynman was a physicist). Then, experts possess the relevant knowledge; they attribute unique achievements to the name bearers and more ignorant users defer to these attributions. If someone is completely ignorant about, say, Feynman’s achievements, then according to Flanagan, this does not count as a use of Feynman’s name.

(2). *Against Error*.⁴⁶ Flanagan proposes a subtle argument against Kripke’s claim that name users (even the most competent ones) may be mistaken in every property they attribute to the referent of a name and still use that name properly.

⁴⁵ Flanagan (2014: 88-90).

⁴⁶ Flanagan (2014: 90-93).

As we have seen, the Gödel-Schmidt story is a part of this argument. Flanagan argues that attribution of an achievement is based on some kind of evidence of that achievement. We believe that Gödel proved the incompleteness of arithmetic because we have learned it from some book. So, even as we find out that someone else proved incompleteness, we are still left with a description of Gödel: “the man who was wrongly credited (by ...) with having proven the incompleteness of arithmetic.” Similarly, for the case of Jonah we have the description “the subject of the Book of Jonah from the Bible.” If we come to believe that Jonah was a purely mythical character, we will not say “Jonah never lived in a whale’s belly”, but rather “Jonah was not a real person”. Returning to Gödel’s case, the decision on how to treat Gödel in the hypothetical case where we find out that Schmidt has actually proven incompleteness depends on how much information is available about Gödel. If this achievement is all we can attribute to Gödel, then we may simply apply the moral of the Jonah story in an adjusted variant and declare that “Gödel is Schmidt.” If we have substantial independent information about Gödel (such as that he showed that the continuum hypothesis cannot be disproved from the axioms of set theory), then we may conclude that “Gödel was a fraud.”

To sum up, any knowledge of an achievement is doubled by knowledge of the attribution of that achievement. So, even if we have reasons to doubt that the bearer of a name was indeed the author of some achievement, we still have knowledge of another property of that name’s referent, that is, *being attributed that certain achievement by a certain source*. Flanagan concludes that Machery et al.’s experiments (and, for that matter, any experiment stemming from Kripke’s story) should make the evidential status of the property clear.

v. The importance of the Gödel-Schmidt story

Devitt and Ichikawa et al. have argued at length that Machery et al.’s experiments fail to challenge Kripke’s argument against descriptivism and, on a larger scale, his view on reference.⁴⁷ They point out that the Gödel-Schmidt story plays a small role in Kripke’s refutation, which is based rather on considering actual cases of error. According to Devitt, modal intuitions of a metaphysical nature are also very important for Kripke’s case.

Machery et al. have replied to these critiques in a paper that is devoted to specifying their stance.⁴⁸ They argue that the point of their experiments was not to support or refute one theory of reference or another, but rather to challenge

⁴⁷ Devitt (2011); Ichikawa et al. (2012).

⁴⁸ Machery et al. (2013).

the method used by Kripke and other philosophers of language, that is, appealing to “the intuitions of competent speakers about the reference of proper names (or other kinds of words) in actual and possible cases”⁴⁹, i. e. *the method of cases*. Variation in referential intuitions among different cultures and inside linguistic communities shows, according to Machery et al., that the method of cases is inappropriate.

4. Discussion

In what follows I will explore the significance of Machery et al.’s experiments and the significant arguments and distinctions that the experiments helped engender. The aim of the discussion is to cut across some of these arguments and distinctions by starting from some general points about reference that are situated at the intersection of epistemology and philosophy of language.

At the end of their somewhat apologetic paper, the four authors of the Machery research group examine the alternatives that the results of their experiments leave for the reference theorist.⁵⁰ These are: (a) giving up theories of reference and arguments from reference altogether; (b) endorsing a certain theory of reference on the basis of some metaphysical commitment (and ignoring the main conclusion of the experiments regarding the variation in intuitions about reference); (c) endorsing referential pluralism, but finding a way to accommodate the fact that significant variation in intuitions cross cuts significant criteria like language, culture or profession, which is a hard thing to do.⁵¹ In the absence of a way of knowing which intuition group a person adheres to, referential pluralism leads – according to Mallon et al. – to “the absurd view that we do not know when people agree, when they disagree and when they speak at cross-purposes.”⁵² The presupposition that underpins this conclusion is, of course, that each intuition group (descriptivist or causal) has its own type of reference relation (best, but not faultlessly, described by their intuitional judgments).

It has been suggested that referential pluralism is not such an unwanted alternative as Mallon et al. may hold. Andow has proposed that the pluralist take an assessor relative view, as opposed to a speaker relative one.⁵³ In this sense, we

⁴⁹ Machery et al. (2013: 620).

⁵⁰ Mallon et al. (2009).

⁵¹ Mallon et al. (2009: 352).

⁵² Mallon et al. (2009: 352).

⁵³ Andow (2014).

can hold that people agree or disagree even if we don't know what type of reference they subscribe to: the context of assessment is the one that matters in establishing what proposition they express, and not the speakers' context. Ichikawa et al. also argue that (partially) successful communication is possible in the conditions of different semantic content (it is a rather trivial fact that actual referents are the same in most cases for both causalists and descriptivists).⁵⁴ Finally, Genone and Lombrozo have used a similar strategy to Machery et al.'s in experiments concerning natural and nominal kind terms, and the results exhibited a similar variation in intuitions. Genone and Lombrozo have found that the same individuals often apply mixed criteria, that is, sometimes they rely on causal information and sometimes on descriptive information, which suggests that a hybrid theory is more appropriate for explaining reference than a purely descriptive or a purely causal one.⁵⁵

Now, these points lead us to some more important insights. Genone and Lombrozo's moral may be easily generalized, which is to say that we may find the explanation for the variation in referential intuitions less in cultural particularities, and more in the unstable nature of our referential practices. Remember Flanagan's points against the argument of ignorance and error: famous deeds descriptions are doubled by descriptions of the attribution of that property by some source, and we need to determine some field of expertise for a certain name so that we may use that name properly. The first idea is mentioned explicitly in Machery et al.'s discussions of descriptivism: deferential descriptivism is still not refuted.⁵⁶ These considerations rely on the fact that linguistic expressions such as names may be used to refer to multiple objects, that is to say, they don't have any type of reference built in. One answer to the predicaments of theorizing reference would be to follow the view of Chomsky that the expressions of language don't refer to anything at all independently.⁵⁷ Two general points underwrite Chomsky's idea: (a) reference is a technical notion that doesn't characterize language, at least not in an irreplaceable manner; (b) reference must be at least a tetradic relation, that takes place between a language user, an object, a name (or some other expression) and a context; names don't refer to anything by themselves, without a certain user and a specified context of use. Naturally, if we adopted a view similar to Chomsky's, we would give up the search for an adequate theory of reference as, for obvious reasons, we would deem it futile. The documented variation in referential intuitions may be interpreted then as an argument for this conclusion. Devitt believes this is

⁵⁴ Ichikawa et al. (2012).

⁵⁵ Cf. Genone & Lombrozo (2012: 734).

⁵⁶ Machery et al. (2013: 625).

⁵⁷ Chomsky (1995).

one of the main tenets that may be taken out of Machery et al.'s work, and has reacted critically thereto, but Machery et al. refused to endorse this view. They maintain that their aim is to question the viability of the method of cases as a tool for establishing or supporting theories of reference, and not to reject theories of reference altogether.⁵⁸

Be that as it may, the admitted lack of an adequate explanation of the variation in referential intuitions appears to make such a radical conclusion at least worthy of attention. As discussed above, Machery et al. admit that language and culture do not provide us with a criterion for marking off and explaining reference, because groups of intuition crosscut language and culture. Differences in epistemological features between communities may give us some clues about the distribution of referential intuitions inside them, but they are not strong enough to form the basis of a full-fledged theory. Moreover, if Genone and Lombrozo's interpretation of their results is correct, it seems that even at the personal level, there is an inescapable variation in determining reference. This seems to support Chomsky's tenet that the personal and contextual components cannot be factored out of reference. Yet, one is not forced to treat reference strictly as a phenomenon of pragmatics – *the experimental results do not show that a semantic component of reference may not be delimited and characterized, even though such an explanation will not be able to account for the entirety of our referential practices*. It is clear, however, that an extension of Genone and Lombrozo's findings to proper names⁵⁹ will make the distinction between speaker's reference and semantic reference hard to determine. If language users do not typically favour either causal or descriptivist uses of names or natural kind terms, then there is no *correct* type of use of such an expression in a language (semantic pluralism). A radical interpretation of these results is that the uniqueness and determinability of semantic reference should be disputed, even if we agree that we succeed in referring and reference has a semantic component. Future research, more or less experimental in nature, should address issues related to this matter. Can we specify a form of semantic reference, regardless of the experimental findings or interpreting them in such a way that semantic reference is not affected? If there is no semantic reference of a word to speak of, how can we account for something more than speaker's reference? How do we achieve collective reference, as it seems that something like this can/must exist? Specifically, how does the interplay between causal and descriptive reference

⁵⁸ Machery et al. (2013: 620).

⁵⁹ There are salient reasons to think that the case of natural kind terms is different from the case of proper names. See Jackson (2010), for an account that contrasts the two types of expressions.

work, both at a personal and an intersubjective level? How do we tune in to our companions' expectations and which type of use normally takes precedence (and in what contexts)? How does theoretical bias affect our referential practices?

One theoretical distinction that has been discussed in relation to experimental work in philosophical semantics is the one between *descriptive* and *normative* semantic theories. I would parse it as less of a distinction between types of semantic theories, and more of a distinction between different aspects of a semantic theory. Jackman mounts an expertise defense that is based on a distinction between what he calls 'type-2' intuitions and theories and 'type-3' intuitions and theories.⁶⁰ A type-2 theory is about *what* our terms refer to, and corresponding type-2 intuitions are therefore semantic ones, in a classic sense (i.e., intuitions about the extensions of particular terms, such as "Gödel" or "Jonah"). A type-3 theory explains, according to Jackman, *why* our terms refer to what they refer to. One could think that type-3 intuitions, that is, meta-semantic intuitions about the nature and role of our terms, would be the most widely used in a type-3 theory, but this is not the case. Even if the main concern is a meta-semantic one, the type of intuitions used in type-3 theorizing and discussions (as is the case of Machery et al.'s experiments and debate) is semantic (type-2), as they are about actual linguistic practice, and thus more reliable and less vulnerable to theoretical bias. That is why I prefer to talk about these distinctions as separating various aspects of semantic theories, and not different classes of semantic theories. Pretty much all important theories in the philosophy of language are in a large part meta-semantic (type-3), but they are supported by semantic (type-2) intuitions (and some inescapable semantic theorizing). This fact illuminates, for instance, why Genone takes *descriptive* theories to be theories that determine "how it is that referring terms pick out their referents" or "why they refer to the particular things that they do", and at the same time separates them from *normative* theories, that determine "how reference should work as a maximally systematic and rational phenomenon".⁶¹ If we take this to be a robust distinction in the field of the philosophy of language, it should make Jackman wrong, but to be sure, this is not the case. There are, however, some supplementary clarifications to be made. A meta-semantic account should be composed of both descriptive and explanatory parts. The philosopher of language both describes how certain expressions work and explains the reason why they work that way. Take, for instance, Frank Jackson's account of proper names. Jackson argues that the Kripkean picture of

⁶⁰ Jackman (2009: 164). Obviously, there are also type-1 intuitions and theories, but their characteristics are not important for this discussion.

⁶¹ Genone (2012: 161).

our use of names is correct – names are rigid designators and their meaning is not given by a definite description or a cluster of descriptions. Proper names work this way because, for one, they are marks that allow us to distinguish between otherwise indistinguishable things (streets, towns, persons, etc.), i.e. things whose identifying properties we do not know. Also, names figure in counterfactual hypotheses where many of our beliefs about the bearers of the names are “thrown away”.⁶²

Jackson’s account is a model of how a semantic theory is put forward. Not only in his account, the “because” is strongly connected with an “ought”, that is, with more or less explicit norms for the use of certain expressions, which are derived from the understanding and explanation of their role in language. Names work in this or that way, because they are this or that, therefore we should drop possible usage that doesn’t conform to this construal.⁶³

Thus, what happens is that the normative aspect becomes, this time in Jackman’s terms, *constructive*, so that it not only explains, but also builds up and circumscribes a new usage, based on the systematization of our semantic and meta-semantic intuitions in order to maximize consistency.⁶⁴ Jackman proposes a theory that acknowledges variations in semantic intuitions (so, he accepts both causal and descriptive answers), but attempts to unify the responses at the meta-semantic level, where the differences can be explained away and one type of intuition can be favoured in order to maximize truth. At least for Westerners, Jackman argues that the causal view should be privileged meta-semantically, because it conforms to our dominant causal cognitive habits and it allows us to avoid failure of reference in the Jonah cases, but other theoretical answers can be put forward following the same pattern. Philosophers’ interest for meta-semantically driven unification is what supports the expertise defense, according to Jackman, as philosophers of language are “the only ones actively concerned with the sort of consistency-driven construction that conceptual analysis involves”.⁶⁵

Logic itself may be regarded as a highly normative, and to a certain extent constructive, form of theorizing. Possible worlds semantics, for instance, have greatly influenced our understanding of modal notions. Not only that, but as modal notions became easier to handle formally, similar treatments were proposed and accepted on a large scale for other important notions, such as knowledge or moral obligation. Fundamental notions in the philosophy of language, such as the

⁶² Jackson (2010: 136-139).

⁶³ See Jackson’s view that people who don’t treat names as rigid designators are plain wrong – Jackson (2010: 137).

⁶⁴ Cf. Jackman (2009: 166).

⁶⁵ Jackman (2009, p. 170).

concept of *proposition*, received modal definitions. As we have seen, the modal aspect is very important in the discussion surrounding the theory of reference, and this is due both to Kripke's logical work and to his philosophical contribution. Although they are not interdependent, the logical and the philosophical modal developments supported each other at least at a certain moment in the history of the disciplines. For one, it is not far off the truth to say that if modal notions hadn't become palatable again (as a result of the work of Kripke, Hintikka, Prior, and other important logicians of the mid-twentieth century), Kripke's modal (or modality-using) arguments in the philosophy of language would probably have been first regarded with less trust or interest.

The need for a separation between the various aspects of theories in the philosophy of language has been better construed and evinced following Machery et al.'s contributions, but this concern is older. Føllesdal, for instance, argues that rigidity is not guaranteed by the introduction of a singular term (the initial baptism) and its diffusion across the linguistic community. In other words, there may be a *change of reference* at a certain step of the causal chain. One speaker may misapprehend a certain term, although his intentions are the right ones, and the new usage may spread to the entire community.⁶⁶ Føllesdal sees rigidity as akin to Kant's *regulative ideas*, a prescriptive ideal for the use of singular terms like names.⁶⁷ But, as his simple example shows, although names should work as the causal theory prescribes, this doesn't happen always (and anywhere). What the original and the derived experimental results show is that the exceptions to the norm are plentiful, and moreover it seems that the alternative usage may be itself proposed as a norm, if it really correlates better with a certain epistemological perspective on the world.

5. Concluding remarks

Føllesdal's example may also help us understand a certain limit of purely experimental work regarding concepts in the philosophy of language. What is often ignored or, at least, not sufficiently discussed in theories, arguments or debates on

⁶⁶ There are situations where such a change of reference has more chances of occurring, that is, situations where the body of evidence concerning a certain bearer of name is slim, e.g., remote areas, mountains, or rivers; people in the past who don't have significant achievements to their name, or cases where authorship of some famous deeds is difficult to determine; things that have been recently baptized, and so on. This may be interpreted as showing that the information (codified in descriptions) we associate with a certain name is at least very important in placing users in the correct chain of reference.

⁶⁷ Føllesdal (1998: 111-112).

the subject matter is that names – as well as many other symbolic “tools” of human languages – are part of very complex dynamics and transactions in human communities. Hintikka & Sandu cite the case of a name-selling practice in Japanese history that seems to speak against necessary identity statements and the Kripkean stance on proper names.⁶⁸ Names figure in various types of transactions (not only linguistic, but also economic and cultural) and are an important part of various types of practices (not only linguistic, but also religious, juridical, political, etc.). Consequently, there may be important variations in the use – and thus, in the role – of names that are a result of their being part of such diverse practices as the ones mentioned. Their semantic role as referential marks may be construed as their primary/normative behaviour, but it is not to be regarded as a strict limit. The possibility that names are “contaminated” by information transmitted through the information channels they are part of, and thus become tied to some sort of descriptive content, is also an important one to consider. But this complex interplay of factors that bear upon the role and nature of names inside a language or cultural community is hard (if not outright impossible) to pin down in an artificial setting. Machery et al.’s experiments show us important limits of the method of cases, expert intuitions, and – some would want it, at least – the causal theory of reference. Nevertheless, if our understanding of what a semantic theory should be like is roughly correct, there are fundamental aspects that seem difficult to capture even in an ingenious experiment. As I have just remarked, names and naming have an inherent intersubjective dimension, which is hard to capture in settings similar to Machery et al.’s which focus on a single agent’s perspective and cognitive status. Not only this, but there is an important temporal (or perhaps historical) dimension, which links to other spatial, evidential or cultural factors, and together they determine how certain expressions are learned and used, and what type of information matters or how the different patterns (causal and descriptive) mix.⁶⁹ These aspects should be very difficult to characterize in experimental designs, no matter how complex. Genone and Lombrozo have proposed some guidelines for testing how our intuitions about names change in light of new information which corrects previous beliefs.⁷⁰ Devitt similarly promotes the application of the *technique of elicited production* to the case of reference, the advantage being that instead of metalinguistic intuitions, it induces actual usage of terms.⁷¹ However

⁶⁸ Hintikka & Sandu (1995: 273).

⁶⁹ It seems to me that distance, both temporal and spatial, from an object is very important for the way we refer to it and for the linguistic exchanges wherein the name(s) of the object is/are contained.

⁷⁰ Genone & Lombrozo (2012: 736).

⁷¹ Devitt (2012: 29-30).

successful these experimental methods may be, they can hardly substitute observation. As Devitt argues, “[w]e should add to this informal practice the systematic and scientific study of the corpus for evidence.”⁷² There still seems to be very little work on the issues discussed here that is based on observation and recording, outside experimental settings. Experimental work appears to be able only to provide a rough outline or a limited answer to some issues in the philosophy of language. Future empirical studies based on observation and discussions thereof that complete the experimental findings seem to be the next step forward.

Devitt proposes a quasi-hierarchical list of methods to be further used in the theory of reference. It includes, in this order: philosophers’ intuitions, observation, elicited production, and on “a relatively small place”, testing folk intuitions.⁷³ I agree that all these methods are worthy of attention, but I have reservations regarding the relative importance Devitt assigns to these methods.

To end this discussion, I will make a small point regarding one of the analogies Devitt makes in support of the Expertise Defense. Devitt argues that a better background related to the subject matter makes the intuitions of the philosophers of language, even affected by bias, more reliable than the laymen’s. He draws an analogy with sports where the calls of a biased professional umpire should be preferred to the calls of an equally biased fan. There are two issues that Devitt seems to ignore here. One is that theoretical bias may be more dangerous than the sources of unreliability of folk intuitions; their ignorance of the theory may make lay people more open-minded, and their answers more genuine, even if flawed. Second, as sports fans should know, the bias of a professional umpire is much harder to detect and prove than the fan’s bias. The latter is much more blatant, which makes it less efficient.⁷⁴

A direction of research philosophers of language should look into is determining how much the normative aspect of our activity changes the way we look at language and – why not? – the way we use language. The possibility that experts use different idiolects than lay people is acknowledged by both camps of the debate, but it could be interpreted either way: laymen’s intuitions are preferable because they are about the idiolect spoken by the largest part of the community, or experts’ intuitions should be preferred because their idiolect is better (that is, more reliable). In the third chapter of this paper, I mentioned a reply by Machery concerning the viability of people’s metalinguistic intuitions. More precisely, Machery

⁷² Devitt (2012: 31-32).

⁷³ Devitt (2012: 31-32).

⁷⁴ See also Machery and Stich (2012), and Machery (2012b), where it is argued that laymen’s intuitions should be preferred.

was arguing that our use of language must be accompanied by a theory, however imperfect: either usage is already underpinned by a theory (namely, the theory is already present in the use of language), or the theory arises from usage. Now, this is a rather controversial point. What can be said is that a more in-depth look at the profile of each of the subjects in the test group may prove interesting. Even if they may be equally or similarly competent with language, have similar intellectual skills, etc., some of them may have developed (or borrowed) some form of semantic theory, while others may have not. Or, simply, some could be more reflexive or thoughtful than others in their responses. All these aspects deserve more attention.

BIBLIOGRAPHY

- Andow, J. 2014. Intuitions, Disagreement and Referential Pluralism. *Review of Philosophy and Psychology* 5: 223-239.
- Chomsky, N. 1995. Language and Nature. *Mind* 104: 1-61.
- Deutsch, M. 2009. Experimental Philosophy and the Theory of Reference. *Mind & Language* 24(4): 445-466.
- Devitt, M. 2011. Experimental Semantics. *Philosophy and Phenomenological Research* 82(2): 418-435.
- Devitt, M. 2012. Whither Experimental Semantics?. *Theoria* 73: 5-36.
- Devitt, M. & Sterelny, K. 1999. *Language and Reality. An Introduction to the Philosophy of Language. Second edition.* Oxford: Blackwell.
- Flanagan, B. 2014. Rereading the Kripkean Intuition on Reference. *Metaphilosophy* 45(1): 87-95.
- Føllesdal, D. 1998. Essentialism and Reference. Expanded edition. In: L. E. Hahn & P. A. Schilpp, eds. *The Philosophy of W. V. Quine.* Chicago and La Salle, IL: Open Court, 97-113.
- Genone, J. 2012. Theories of Reference and Experimental Philosophy. *Philosophy Compass* 7(2): 152-163.
- Genone, J. & Lombrozo, T. 2012. Concept possession, experimental semantics, and hybrid theories of reference. *Philosophical Psychology* 25(5): 717-742.
- Gutting, G. 2009. *What Philosophers Know. Case Studies in Recent Analytic Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Hintikka, J. & Sandu, G. 1995. The Fallacies of the New Theory of Reference. *Synthese* 104(2): 245-283.
- Ichikawa, J., Maitra, I. & Weatherson, B. 2012. In Defense of a Kripkean Dogma. *Philosophy and Phenomenological Research* 85(1): 56-68.
- Jackman, H. 2009. Semantic intuitions, conceptual analysis, and cross-cultural variation. *Philosophical Studies* 146: 159-177.

- Jackson, F. 2010. *Language, Names, and Information*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Kripke, S. A. 1980. *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ludwig, K. 2007. The Epistemology of Thought Experiments: First Person versus Third Person Approaches. *Midwest Studies in Philosophy* 31: 128-159.
- Machery, E. 2011. Variation in Intuitions about Reference and Ontological Disagreements. In: S. D. Hales, ed. *A Companion to Relativism*. Oxford: Wiley-Blackwell, 118-136.
- Machery, E. 2012a. Expertise and Intuitions about Reference. *Theoria* 73: 37-54.
- Machery, E. 2012b. Semantic Epistemology. A Brief Response to Devitt. *Theoria* 74: 223-227.
- Machery, E., Mallon, R., Nichols, S. & Stich, S. P. 2004. Semantics, Cross-Cultural Style. *Cognition* 92: B1-B12.
- Machery, E., Mallon, R., Nichols, S. & Stich, S. P. 2013. If Folk Intuitions Vary, Then What?. *Philosophy and Phenomenological Research*. 86(3): 618-635.
- Machery, E., Olivola, C. & De Blanc, M. 2009. Linguistic and Metalinguistic Intuitions in the Philosophy of Language. *Analysis* 69: 689-694.
- Machery, E. & Stich, S. 2012. The Role of Experiments in the Philosophy of Language. In: G. Russell & F. D. Graff, eds. *The Routledge Companion to the Philosophy of Language*. New York: Routledge, 495-512.
- Mallon, R., Machery, E., Nichols, S. & Stich, S. 2009. Against Arguments from Reference. *Philosophy and Phenomenological Research* 79(2): 332-356.
- Marti, G. 2009. Against Semantic Multi-culturalism. *Analysis* 69: 42-48.
- Nisbett, R. E. 2003. *The Geography of Thought. How Asians and Westerners Think Differently and Why*. London: Nicholas Brealey Publishing.
- Nisbett, R. E., Peng, K., Choi, I. & Norenzayan, A. 2001. Culture and Systems of Thought: Holistic vs. Analytic Cognition. *Psychological Review* 108: 291-310.
- Sytsma, J. & Livengood, J. 2011. A New Perspective Concerning Experiments on Semantic Intuitions. *Australasian Journal of Philosophy* 89(2): 315-332.
- Sytsma, J., Livengood, J., Sato, R. & Oguchi, M. 2014. Reference in the Land of the Rising Sun: A Cross-cultural Study on the Reference of Proper Names. *Review of Philosophy and Psychology* 6(2): 213-230.
- Weinberg, J., Nichols, S. & Stich, S. 2001. Normativity and Epistemic Intuitions. *Philosophical Topics* 1&2: 429-459.

LE PATRIMOINE, TRANSMETTRE, SOUMETTRE OU DÉMETTRE ? CE QUE LE DROIT PEUT APPORTER À LA COMPRÉHENSION DE LA PSYCHANALYSE

JACQUES AMAR¹

ABSTRACT. The purpose of this article is to show that the emergence and development of psychoanalysis cannot be dissociated from the legal framework within which this discipline is embedded. It shows how the links between heritage, person and identity are at the heart of the problems facing our contemporary societies.

Keywords: *law, bundle of rights, inheritance, psychoanalysis, identity, debt, person*

RÉSUMÉ : Le présent article a pour objet de montrer que l'émergence comme le développement de la psychanalyse n'est pas dissociable du cadre juridique dans laquelle s'insère cette discipline. Il montre en quoi les liens existants entre patrimoine, personne et identité, sont au cœur des problèmes que rencontrent nos sociétés contemporaines.

Mots-clés : *droit, patrimoine, héritage, psychanalyse, identité, endettement, personne*

Quand la psychologie se rend humaine et présentable, en faisant comme si la société était celle des êtres humains, déterminée par leur soi intime, elle prête à une réalité inhumaine l'éclat de l'humanité.

T. W. Adorno, *L'allié incommode*, Éditions de l'Olivier, Penser/rêver, 2007.

Le transfert est au cœur de la relation psychanalytique : le patient parle à l'analyste et par sa parole s'opère un « *déplacement de valeurs, de droits, d'entités plutôt qu'un déplacement matériel d'objets*² ». Ce déplacement porte généralement sur les personnes qui ont été les plus proches du patient, à savoir dans bien des situations, ses parents. C'est précisément parce que les séances vont chercher à analyser les

¹ Maître de conférences en droit privé, HDR, Docteur en sociologie, PSL University, Dauphine, CR2D

² J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 2007

relations parents-enfant qui ont structuré la personnalité du patient, et par extension ses éventuelles névroses, qu'indirectement la psychanalyse ne peut éluder la question de la transmission, c'est-à-dire la manière dont les parents ont cherché à façonner l'identité et la personnalité du patient. Pour cette raison, la question de la transmission soulève de nombreuses interrogations en psychanalyse.

Cette question de la transmission n'est pas dissociable du cadre juridique dans lequel l'individu évolue et, plus précisément, de la nature des liens qu'il noue avec ses semblables compte tenu notamment des règles qui l'autorisent ou non à disposer librement de ses biens. Peut-on effet détacher le comportement d'un individu du cadre juridique dans lequel il évolue ? C'est précisément ce point qui est au cœur du présent article.

En droit français, les règles relatives à la transmission des biens s'articulent autour de la notion de patrimoine, notion dont l'émergence conceptuelle comme clé d'interprétation des règles du Code civil est contemporaine à la naissance de la psychanalyse. Le droit successoral a, à cet effet, pour objet de définir les relations de famille supposées exister entre les individus de façon à conditionner la transmission des biens à la suite d'un décès. Or, s'il y a bien une question absente de la théorie psychanalytique, c'est bien celle de l'héritage au sens matériel du terme, au sens de la transmission des biens qui intervient à la suite d'un décès - comme si la structure juridique dans laquelle l'individu évolue était sans impact sur son comportement ou ses déterminations psychiques, comme si les questions d'héritage en tant que questionnement des nœuds familiaux et des liens financiers existants au sein des familles ne jouent aucun rôle dans l'apparition des symptômes et autres manifestations pathologiques. Même Jacques Lacan qui a toujours habillé son discours de juridisme n'emploie pas une seule fois dans ses écrits la notion de patrimoine dans son sens juridique. La présente contribution tend ainsi à esquisser les homologues existantes entre systèmes juridiques et théories psychanalytiques afin de montrer que la crise contemporaine de la transmission, la difficulté d'assumer son identité comme sa personnalité, est indissociable de la mutation d'ensemble du système juridique³.

I Le lien entre patrimoine, personne, identité ou de la distinction entre droit et psychanalyse

Le patrimoine se définit comme l'ensemble des droits et obligations d'une personne, ce qui se retranscrit en comptabilité avec la distinction entre actif et passif. L'actif répond du passif, les créances des dettes : chaque fois qu'une personne s'engage

³ La contribution ici esquissée repose sur l'exposé d'une hypothèse qui a vocation à être affinée. Une version plus complète références fera l'objet d'une future publication et aura vocation à tenir compte des critiques qui pourront être formulées à l'encontre du présent texte.

à exécuter une prestation et qu'elle ne l'exécute pas, elle peut être tenue de dédommager cette personne sur l'ensemble de son patrimoine. C'est à cette occasion que se pratiquent des saisies sur les biens du patrimoine du débiteur.

Ainsi, dans la présentation du droit, il y a un aspect statique – la propriété et ses attributs – et un aspect dynamique, les obligations, c'est-à-dire principalement les contrats qui ont pour objet de faire fructifier le patrimoine. Subrepticement, le patrimoine est lié à la notion de personne que celle-ci soit une personne physique ou une personne morale comme une association humanitaire ou une société commerciale.

Cette homologie entre patrimoine et personne paraît tellement évidente que l'encyclopédie Dalloz, la référence en droit, consacre un article à la notion de patrimoine mais non à la notion de personne. D'où la règle qui constitue un véritable axiome : toute personne naît avec un patrimoine ; au décès, le patrimoine se transmet aux héritiers. Bref, le génie du droit français, c'est d'avoir rendu interchangeable ce que le psychanalyste Erich Fromm appelle le choix de l'avenir de l'homme entre l'être, la personne et l'avoir, le patrimoine. Et l'auteur de préciser : « *le point essentiel ne porte pas tant sur le contenu de l'ego mais sur ce que l'ego sent comme une chose que chacun d'entre nous possède et c'est cette chose qui forme la base de **notre sens de l'identité*** » (c'est nous qui soulignons). Autrement dit, nous disposons d'un diptyque, l'être, la personne et l'avoir, le patrimoine ; la conjugaison de l'être avec l'avoir est au cœur de la formation de l'identité de l'individu.

Cette articulation entre patrimoine, personne – le dyptique – avec l'identité, permet de distinguer droit et psychanalyse : le droit fait la jonction entre la personne et le patrimoine ; la psychanalyse fait la jonction entre identité et personne. A l'époque où Freud écrit, le juriste Hans Kelsen est son pendant public : le second conceptualise les relations dans la sphère publique régie par la dissolution de l'identité dans la généralisation du principe d'égalité ; le premier comprend que l'égalité érigée comme principe casse les hiérarchies familiales et renvoie l'identité dans la sphère privée, ce dont finalement rend compte le caractère polymorphe de la notion de névrose. On peut donc légitimement considérer que la conception de l'individu propre à la psychanalyse est intrinsèquement liée à la conception du sujet de droit dans laquelle le discours psychanalytique se déploie.

Elle est liée, elle en dépend même, mais les deux ne sauraient se confondre. C'est tout l'ambiguïté des écrits de Jacques Lacan. L'auteur imprègne ses textes de considérations et de termes juridiques pour cette fois effacer l'identité de l'individu et l'ériger en sujet de la Loi⁴. Le sujet psychanalytique devient, même si Lacan ne franchit

⁴ Pour une illustration, J. Lacan, *Écrits*, Seuil, 1966, p. 277 : « *N'est-il pas sensible qu'un Lévi-Strauss, en suggérant l'implication des structures du langage et de cette part des lois sociales qui règle l'alliance et la parenté, conquiert déjà le terrain même où Freud assoit l'inconscient ? ... La loi primordiale est donc celle qui en réglant l'alliance superpose le règne de la culture au règne de la nature livré à la loi [?] de l'accouplement. L'interdit de l'inceste n'en est que le pivot subjectif* ». [Cette « loi » étant] « *identique à un ordre de langage* ».

jamais expressément le pas contrairement à ses disciples⁵, une nouvelle facette du sujet juridique pour renforcer la présence de la société dans le débat privé qui se tient entre l'analyste et son patient.

Comparativement, Freud est a-juridique ; le discours de Lacan relève du para-juridisme, c'est-à-dire de l'idée que l'empire du droit ne connaît pas de limite, ce qui donne lieu à l'émergence d'un ordre juridico-symbolique au sein duquel les modifications législatives sont autant d'atteintes à l'ordre symbolique et à ce titre critiquables⁶. Freud se réfère à Œdipe, complexe qui ne peut se vivre qu'en privé sauf à créer un traumatisme et une intervention publique ; Lacan privilégie Antigone, conflit par nature public dont les conséquences dans la sphère privée sont indépendantes de toute intervention publique. A l'inverse, la survalorisation de l'interprétation psychanalytique propre par exemple aux thèses d'un Herbert Marcuse ou d'un Willhem Reich est foncièrement anti-juridique : ces auteurs réduisent la règle à une sorte de sur-moi démiurgique dont la destruction est la condition préalable de libération de l'individu. Ce faisant, ils cassent l'équilibre entre identité et personne au risque de rendre impossible le lien social et la relation psychanalytique.

Le droit et la psychanalyse définissent ainsi le cadre dans lequel peut s'accomplir l'identité – l'être – et la personnalité en tant que corollaire du patrimoine – l'avoir. Plus encore, le triptyque entre patrimoine, personne et identité peut nous aider à classer les différents corps de règles.

II Le lien entre patrimoine, identité et personne ou le critère de distinction entre les systèmes juridiques

Compte tenu du lien précédemment établi, il est possible de distinguer les systèmes juridiques en fonction de la manière dont ils régissent les liens entre les biens et les personnes.

En droit français, le principe c'est l'unicité du patrimoine en raison de l'unicité de la personne et de l'enjeu de transmission successorale par rapport à la définition de la propriété. Comme le patrimoine est le gage des créanciers, les personnes qui s'endettent savent qu'en cas de difficultés, elles peuvent se retrouver dépossédées et

⁵ Cf P. Legendre, disciple de J. Lacan, *La passion d'être un autre. Étude pour la danse*, 1978, Seuil, 2000, p 12 « *La Loi* » est ce « *concept éminemment analytique par lequel nous sommes introduits au fonctionnement du mythe, de cet ordre textuel où se définit le dogme social notifiant l'amour du pouvoir* ».

⁶ Cf les interventions de P. Legendre, à propos du pacte civil de solidarité, la version précédente du mariage pour homosexuels, Entretien avec A. Spire, *Le Monde*, 23 octobre 2001: « *Instituer l'homosexualité avec un statut familial, c'est mettre le principe démocratique au service d'un fantasme. C'est fatal dans la mesure où le droit, fondé sur le principe généalogique, laisse la place à une logique hédoniste héritière du nazisme* ».

ne plus rien avoir à transmettre. C'est l'une des raisons pour lesquelles les habitants des pays relevant de la tradition du Code civil sont moins endettés que ceux des pays anglo-saxons. Par exemple, le taux d'endettement des ménages français par rapport au revenu disponible brut est d'environ 84 %, celui des Allemands de 82 % et celui des Italiens de 62 %. Le fait au passage qu'en l'espace de quelques années – 15 ans, le taux d'endettement ait augmenté d'environ 30 % est l'un des signes les plus marquants de la mutation de la société française.

Pour ne donner qu'un exemple, les pays de tradition continentale sont également des pays où les salariés ont recours au droit de grève comme moyen de négociation. A partir du moment où faire grève représente un coût pour le salarié, plus son endettement est important, plus il rencontrera des difficultés pour se mettre en grève. Moralité : il est plus efficace de recourir à une séquestration qu'à une grève pour faire valoir ses revendications. On pourrait aussi se demander s'il n'y a pas une corrélation entre la consommation d'anxiolytiques et le taux d'endettement des patients dans ces pays. Cette évolution à la hausse pourrait ainsi être lue comme le symptôme d'un système où le patrimoine n'est plus un gage de sécurité pour les familles.

Car, plus largement, dans une logique où la personne se confond avec le patrimoine, l'être avec l'avoir, l'identité de l'individu n'est finalement pas dissociable de la famille. Comme l'explique le professeur Sériaux, « le mot français « *patrimoine* » vient du latin *patrimonium*. Il est ainsi apparenté à d'autres termes tels que : *matrimonium*, auquel correspondent les mots « *mariage* » ou, plus proche encore, régime « *matrimonial* » (...). Ainsi, le *patrimonium* est-il l'affaire du père (*pater*), comme le *matrimonium* est celle de la mère (*mater*) ». Le père ici, c'est ce que l'on appelait en droit le standard du bon père de famille, dont, toujours pour citer le professeur Sériaux, « *la dynamique patrimoniale exige de transmettre aux générations à venir un patrimoine intact, voire accru* ». Au passage, ce que l'on appelle l'éclatement des familles coïncide d'ailleurs avec l'augmentation du taux d'endettement. Il est symptomatique de constater que le taux de divorcialité – nombre de divorces/population totale x 100 – a augmenté en 15 ans alors qu'il y a moins de mariage. Aujourd'hui, les textes ont substitué à la notion de bon père de famille celle de personne raisonnable de façon à la dissocier sémantiquement et expressément de la famille mais également, indirectement de la notion de patrimoine. Or, qu'est-ce qu'une personne raisonnable qu'une personne dont les perspectives se confondent avec son horizon financier et donc sa capacité d'endettement ?

Si le patrimoine constitue un élément clé des droits continentaux, il permet également de comprendre la logique des droits que l'on range sous l'appellation de droit de common law. La différence fondamentale, c'est que schématiquement, en l'absence de la notion unificatrice de patrimoine, les individus disposent de masses de

biens. Chaque masse de biens évolue de façon autonome de sorte que l'échec d'un projet ne se répercute pas sur les autres. Dans les droits anglo-saxons, il n'y a pas à proprement parler de droit de propriété mais seulement une autorisation à disposer de biens. L'accent est mis sur le mouvement et non sur le statisme, sur les meubles et non sur les immeubles.

Cela a deux conséquences majeures. Première conséquence, il n'existe pas de droits de succession puisque, les biens ont vocation au décès retrouver le patrimoine du roi. Là où en France existe la réserve comme limite à la liberté testamentaire, la règle juridique reconnaît à l'enfant la possibilité d'être révolutionnaire sans prendre le risque de perdre sa part dans le patrimoine lors du décès de son père ; à l'inverse, dans les pays de tendance common law au sein desquels prime la liberté testamentaire, l'enfant sait qu'il court un risque s'il contrevient aux valeurs familiales. Pour le dire autrement, dans la tradition des droits continentaux, les enfants peuvent assumer leur identité sans perdre leur statut de personne. A l'inverse, dans les pays anglo-saxons, l'enfant prend le risque d'être démis s'il survalorise sa personne sur son identité.

Il n'est alors pas étonnant dans ce contexte que la psychanalyse tendance anglo-saxonne devienne une recette de développement personnel : l'individu est saturé par son identité et essaye de s'accomplir en développant une part qui est censée être commune à tous. Le développement personnel, c'est l'affirmation de soi dans les limites de l'identité là où la psychanalyse, c'est l'identification de soi dans le cadre du principe d'égalité. Les différences de lecture des mêmes textes psychanalytiques peuvent ici être interprétées comme la conséquence de l'influence du système juridique sur la perception que les individus se font d'une théorie, ce que l'on retrouve à travers l'idée que la pensée française des années 60 auraient donné naissance à une « French theory » alors que les auteurs classés sous cette appellation n'ont jamais prétendu constituer un courant de pensée. Au passage, difficile de transmettre quoi que ce soit quand le taux d'endettement des ménages est de 140 % en Angleterre ou de 104 % aux Etats-Unis.

Deuxième conséquence, le juge dispose de la possibilité de modifier le contenu d'un contrat en raison des changements des circonstances économiques – la faillite d'une masse de biens ne remet pas en cause la totalité de l'activité. Pour faire simple, prenons une activité économique dont le développement repose sur une masse de biens. Pour que celle-ci prospère, il faut comparer le taux d'endettement au taux de rentabilité de l'activité. A partir du moment où le taux de rentabilité est estimé supérieur au taux d'intérêt alors il est bénéfique de s'endetter. C'est schématiquement, ce que l'on appelle en finance, le coût d'opportunité. On comprend alors que la réussite passe par l'endettement et si survient un problème de remboursement, cela n'handicape pas la possibilité de créer une autre activité à partir d'une autre

masse de biens. D'où l'idée répandue qui n'est pas forcément vraie qu'il est plus facile de monter une activité économique dans les pays anglo-saxon qu'en France par exemple. En cela, les droits de common law sont des droits qui accompagnent le développement d'une économie d'endettement. Il est amusant de constater que le mot hypothèque a pour origine en anglais la combinaison de deux mots français : mort-gage. Le gage, c'est la mort, car c'est la fin de la possibilité de s'endetter. L'introduction de l'imprévision en droit français lors de la réforme du Code civil est un autre facteur de la mutation contemporaine du système juridique français.

Dans ce cadre, intervient un troisième corps de règle : les droits d'inspiration religieuse dont la finance islamique est l'expression achevée. Schématiquement, dans une logique religieuse, il n'y a plus ni personne, ni construction de l'identité. L'identité de l'individu s'impose à lui par la naissance et le surdétermine au point de bloquer l'émergence de la personne et son corollaire, le principe d'égalité.

Dans une logique religieuse, comme le temps appartient à Dieu, il est interdit de stipuler d'intérêt. L'individu ne peut donc chercher à s'enrichir. Soit il naît riche, soit naît pauvre. Sa naissance comme son devenir sont finalement prédestinés. C'est pour cela que la justice procède d'obligations religieuses de façon à ce que chacun reste à sa place. C'est également pour cela que la psychanalyse a du mal à s'implanter dans les pays musulmans. Elle se heurte à deux obstacles : la prégnance du discours religieux qui privilégie une causalité religieuse aux phénomènes psychiques à une interprétation scientifique ; l'absence d'un Etat de droit au sein duquel l'individu peut osciller entre son identité et sa personnalité. Bref, la religion repose sur une logique de domination dans laquelle celui qui a l'argent a le pouvoir dans le cadre des obligations que lui impose sa croyance. En cela, l'héritage n'est rien d'autre que la continuation de la logique de domination.

Nous comprenons ici qu'en même temps que l'endettement est une conséquence logique du système juridique, il influe sur la possibilité de transmettre des biens lors du décès et, plus largement sur les relations complexes que noue l'individu avec la société. Ce qu'il est commun d'appeler la crise des valeurs peut alors être lue comme la conséquence d'un système juridique qui n'arrive plus à trouver un équilibre entre personne et identité.

III La rupture du lien entre patrimoine, personne et identité ou la crise de la transmission

Comment s'effectue la remise en cause d'un système juridique ? Tout simplement pourrait-on dire par un déséquilibre entre ses composantes principales. A ce titre, le droit français dont la logique patrimoniale repose sur l'équilibre entre

créances et dettes pour maintenir la personnalité subit une profonde contestation par le biais des dernières réformes adoptées. Cette contestation le rapproche sensiblement des droits anglo-saxons, au risque paradoxalement de le faire basculer vers une logique religieuse.

En effet, toutes les réformes récentes du droit français visent à développer une économie d'endettement. Il en va du mécanisme de l'hypothèque rechargeable qui permet, comme son nom l'indique de faciliter le renouvellement de l'endettement de l'individu mais également au niveau des entreprises de la réforme de la sous-capitalisation des entreprises de façon à limiter les conséquences fiscales d'un endettement trop élevé des entreprises ou encore de la réforme permanente du surendettement pour éviter que la machine ne s'enraye. Sans compter la volonté d'acculturer des techniques juridiques étrangères comme le trust à la logique française ou l'introduction dans le Code civil de la possibilité pour le juge de réviser le contrat en cas de changements des circonstances économiques. Il se dessine une attraction pour la logique de common law qui contredit les valeurs du droit français.

Cela coïncide avec ce que l'on appelle l'émergence des revendications communautaristes. Cela peut s'expliquer de la manière suivante : dans un système où prime la référence à la personne, règne le principe d'égalité ; dans un système où prime la référence à l'identité, règne le principe de non-discrimination. Par extension, l'enjeu du social, de l'invention du social, c'est l'effacement de l'identité au bénéfice de la personne ; l'enjeu du vivre ensemble, c'est l'affirmation de l'identité au détriment de la personne. Dans ce cadre, la volonté politique d'évaluer la psychanalyse tend à accompagner cette évolution : favoriser le développement personnel dans une société qui affiche à présent une dimension identitaire par opposition à une pratique centrée sur la conciliation entre personnalité et identité de l'individu.

La situation de crise, la situation d'instabilité qui en résulte provient alors du décalage culturel existant entre les prétentions d'un système juridique supposé centré sur la figure de l'égalité et sa contestation au nom de l'identité dans un contexte de surendettement. Le patrimoine qui ne permet plus de transmettre renvoie la personne à sa seule finalité : la consommation.

Et si cela fascine autant, si les pays occidentaux tentent pratiquement d'attirer les fonds de cette finance islamique qui n'a de finance que le nom, c'est parce que finalement la soumission, c'est ce qui reste quand un système juridique n'arrive plus à articuler la béance entre personne et identité. D'où l'ironie dans le roman de Michel Houellebecq : l'individu soumis pour satisfaire ses besoins⁷.

⁷ M. Houellebecq, *Soumission*, Flammarion, 2015.

COMMUNICATING THE SEVERE DIAGNOSIS – PSYCHOLOGICAL, ETHICAL AND LEGAL ASPECTS

ANDRADA PÂRVU¹, ADINA REBELEANU², ANCA BOJAN³

ABSTRACT. From a psychological standpoint, communicating a severe diagnosis entails more than just naming a disease, it is a complex process with a number of stages: finding out what the patient already knows about the illness (some of which might be wrong, and thus psychologically detrimental), informing the patient while answering any questions (about the illness itself, the treatment, prognosis, recovery period, etc.) and last but not least, providing a minimum of psychological support depending on the patient's reaction. Romanian law regarding doctor-patient relationship and communication is modeled on the Anglo-Saxon model centered on patient autonomy and direct communication with the latter if the patient desires to know the truth about his condition. If this is not the case, the patient can name a proxy for doctor-patient communication. There are three legal documents that clarify these aspects: Law of Patient Rights, Medical Association's Ethics Code and the Health Reform Law. The first two are conflicting on several aspects that we will discuss in this paper. The few studies on doctor-patient communication published in Romania reveal that there is no unitary methodology in this field. The doctors attest that often times the patient's family, when faced with severe illness turn to the traditional model of communication, i.e. they desire to know the severe diagnosis first and pressure the physician to hide the truth from the patient, contrary to the letter of the law.

The aim of this paper is to discuss the issue of communicating severe diagnosis in nowadays Romania in a very complex context: 1. The model of doctor-patient relationship and communication has changed after communist era (from paternalistic to partenerial); 2. Conflicting and missing issues in laws; 3. Laws based on patient's

¹ MD, PhD, senior specialist in hematology, Hematology Department, "Prof. dr. Ion Chiricuta" Oncological Institute, Cluj-Napoca, Romania. Lecturer, Hematology Department, "Iuliu Hațieganu" University of Medicine and Pharmacy Cluj-Napoca, Romania. Email: parvuandrada@hotmail.com.

² PhD, Associate Professor, Sociology and Social Assistance Faculty, "Babes-Bolyai" University, Cluj-Napoca, Romania.

³ MD, PhD, senior specialist in hematology, Hematology Department, "Prof. dr. Ion Chiricuță" Oncological Institute, Cluj-Napoca, Romania. Associate professor, Hematology Department, "Iuliu Hațieganu" University of Medicine and Pharmacy Cluj-Napoca, Romania.

autonomy principle in a traditional society based on another model of taking care (the patient is part of a family nucleus and the family wants to interfere into the medical communication process).

Communication has only recently entered the curriculum of some medical schools in Romania. The doctors questioned as part of a study reveal that they've learned to communicate a severe diagnosis by trial and error. This being said we recommend the inception of practical doctor-patient communication courses that could lead to improving doctor-patient relationships, communication of the diagnosis being their foundations.

Key words: *diagnosis communication, coping, law, doctor-patient relationship*

Introduction

Communicating the diagnosis or prognosis to a patient suffering from a severe illness is an experience that can cause both partners to concede defeat (the doctor finds it difficult to be the bearer of bad news and the patient finds it hard to receive bad news in a painful way) or to partner up and start a race to health. Communicating the diagnosis and/or prognosis in a realistic, sincere and tactful manner is the doctor's acknowledgement of a patient's dignity. The method a doctor chooses to communicate the diagnosis has an impact on the doctor-patient relationship throughout the duration of the illness, making it even more important in chronic conditions. A study published in Romania on cancer patients supports this theory and reveals that among the patients who found out about their condition directly and spontaneously from their doctor, 71% placed their trust in the doctor and chose that the latter remain their primary source of information. Only 11% of the patients that discovered their diagnosis in medical papers or from family had nurtured a relationship based on trust with their doctor. In conclusion, sincere diagnosis communication is the cornerstone of the doctor-patient relationship.⁴ The medical community's conception regarding communication of bad news to the patient has changed with the optimization of medical treatment and increase of patient survival. Starting with Hippocratic medicine, throughout the centuries doctors have communicated and practiced medicine utilizing a paternalist doctor-patient relationship. During the first half of the past century it was still considered inhumane and devastating to communicate a severe diagnosis (especially a malignant diagnosis) because the

⁴ Parker (2001), 2049-56.

chances of a successful treatment and survival were small. Communication of a cancer diagnosis was seen practically as a death sentence and the recommendation in many countries was the 'silence conspiracy'.^{5,6} For example the first ethical code of the American Medical Association (1847) stipulated the recommendation was to not communicate the unfavorable prognosis to patients, but to friends and family.⁷ As the last century unfurled in the US and Western Europe, communicating the diagnosis and prognosis became a duty for physicians and a law enforced right for the patients. This change in attitude (from the 'silence conspiracy' to communicating the truth to the patient) did not simplify things, but just the opposite, has increased the responsibilities of the physicians.⁸ As time went by even the type of bad news that the physician had to communicate changed. Initially, the severe diagnosis was considered the bad news. Later, as medical science evolved, new treatments were developed and patient survival increased, a whole plethora of other bad news appeared: the prognosis, relapse, metastases, irreversible side effects of treatment, degrees of disability etc. It thus became imperative that the physicians learn knowledge and communication skills to adapt his speech to the patient's needs.

As we have previously shown, the Western world (USA and most of Western and Central European countries) promoted a direct and sincere communication model based on patient autonomy and informed consent. In accordance with this model communication of bad news is done at the patient's discretion in an empathic, tactful manner. The opposite is true for the 'traditionalist' model of doctor-patient communication where the patient is considered to be part of a family nucleus, the family being the ones that care for the patient physically and emotionally and desire to filter the information that reaches the patient, and to make decisions on their own or in tandem with the physician regarding the illness and treatment. The countries that adopted this model are the European countries in the Mediterranean area, Central and Eastern Europe, countries of the former USSR, Latin America and the Far East. This communication model raises ethical concerns, diminishing patient autonomy, limiting his right to information (the physician often lets themselves be drawn in to the 'silence conspiracy') and to being a part of the decision-making process. This model also represents a breach of doctor patient confidentiality.⁹ The introduction of patient autonomy and self-determination to medical ethics was followed by a number of studies centered on asking if patients desire to know the severe (and

⁵ Benbassat, 81-88.

⁶ Fong Ha, 38-43.

⁷ Lee, 533-538.

⁸ Ibidem, Parker, Benbassat.

⁹ Olarte, 47-52.

especially malignant) diagnosis and the other bad news mentioned before.^{10,11,12,13,14} The results of these studies (many of them published in the Western world) have shown that patients wish to know the diagnosis^{15,16,17}, as well as additional information regarding the illness, a realistic estimate of survival, chances of getting better and the possible side-effects of the treatment.^{18,19,20,21} According to the principles of medical ethics, breaking bad news (diagnosis, prognosis) must be observed at the patient's discretion, and if the patient does not desire this, most medical systems allow the naming of a proxy that should be informed and make decisions for the patient. Many publications illustrate what patient expectations are regarding medical communications (mentioned in this paper) and also reveal the fact that physicians do not fulfill these expectations unfortunately.^{22,23,24,25}

Communicating a Diagnosis. Psychological Aspects

Communicating the diagnosis represents more than just uttering the name of an illness, it is an entire process where the transmission of information is bidirectional and it is recommended to be done in a manner that is clear for the patients and adapted to their needs. It is recommended that this should start from the patient's knowledge, fears and the – sometimes preconceived – ideas referring to their clinical condition, as these can sometimes be erroneous, have false expectations regarding the chances of success or failure of the treatment. Baile et al. demonstrate that aside from verbal communication skills the physician should also have knowledge of other fields to ensure a good communication of

¹⁰ Blanchard, 1139-1145.

¹¹ Cassileth, 832-836.

¹² Davidson, 11-20.

¹³ Moşoiu, 5-46.

¹⁴ Parvu, 56-120.

¹⁵ Benbassat, 81-88.

¹⁶ Davison, 1401-1408.

¹⁷ Dunsmore, 39-56.

¹⁸ Ley, 353.

¹⁹ Meredith, 724-726.

²⁰ Sutherland, 260-263.

²¹ Loge, 878-882.

²² Davidson, 11-20.

²³ Degner, 1485-1492.

²⁴ Hoffman, 1-12.

²⁵ Lobb, 290-294.

the diagnosis and prognosis, some of which are: the ability to cope with emotional reactions from patients, to include the patient in the decision-making process, to face up to the high-stress situation generated by the patient's anxiousness to get well, to cope with interventions from the patient's family and in the doctor-patient relationship and communication and last but not least, the ability to maintain hope when the prognosis is severe.²⁶ To ensure the communication is adapted to each patient's needs, the physician should find out what type of information the patient desires and to adapt to his particular needs. As such, there are patients that desire more detail about the cause and mechanism of emergence of disease, while others want limited information on the diagnosis, but more details regarding the prognosis. There are also patients that only require details on the treatment and life style restrictions that their conditions impose. The ones that desire to resume their family, social or professional life as quickly as possible will express the need for information on the disabilities that will persist after the treatment. Communication of medical information must be done in a language adapted to the patient's background and education, in order to represent a premise for the inception of a dialog between the physician and the patient, one where the doctor provides the patient the opportunity to ask for additional information on what they do not fully understand. Today the protocol in effect for diagnosis communication recommends that after the disease is revealed, the patient should be presented the stages of treatment, and a description of the future, with chances of social and professional reintegration, as this information will serve to regain the patient's optimism. It is also recommended that at the end of the diagnosis communication process, the physician answer the patient's questions to receive feedback on the level of adaptation to the latter's needs.^{27,28} Other publications reveal that the goals to effective doctor-patient communication is not just the passing on of information, but also including the patients in the decision-making process and the creation of a professional interpersonal relationship between the physician and the patient.^{29,30} Consequently to receiving bad news (severe diagnosis) the emotional impact causes patients to develop psychological reactions like anxiety, denial, depression, anger, etc. The fear of the reactions sits at the basis of the "silence conspiracy" that is demanded by the family in order to protect the patient for fear that they will not cope well with the situation. Usually, physicians accept this wish of the family, feeling uncomfortable

²⁶ Baile, 81-88.

²⁷ Baile, 302-311.

²⁸ Fields, 32-35.

²⁹ Arora, 791-806.

³⁰ Bre'dart, 351-354.

and avoiding presenting the patients with bad news. In a review, Baile et al. have elaborated on the reasons why physicians avoid communicating bad news to patients: lack of knowledge and communication skills, lack of preparedness to cope with the patient's emotional reactions, fear of disappointing the patient or of destroying hope, embarrassment about their prior undue optimism, failure to recognize the patient's expectations. Solutions to all these fears do exist, techniques for communication or for providing psychological support that can facilitate overcoming the communication barriers described. The strongest premise supporting the 'silence conspiracy' is fear of the patient's psychological reactions and that they will not psychologically adapt to severe illness or to a poor prognosis. Practical observation and research of psycho-oncologists contradict this and demonstrates that the great majority of patients can overcome the psychological problems created by a severe diagnosis or poor prognosis, can cope with these based on their own psychological resources. It has also been proven that the practice of communicating the truth to the patient, providing psychological support and assisting them in decision-making is less harmful to the patient than lying, as they will eventually learn the truth and will feel betrayed and will lose faith in medical personnel.³¹ The patients' psychological coping with bad news was described in multiple models, the most complex being published by Elisabeth Kubler Ross, who describes five stages of psychological coping, some effective, that reduce stress and anxiety, some ineffective. For the study which was the basis for this model Kubler Ross interviewed 200 terminal cancer patients and proved that all of them underwent the same psychological stages: denial of the diagnosis or prognosis, anger towards the inception of illness, bargaining with God, depression and ultimately acceptance.³² Honest communication of the severe diagnosis or prognosis has a series of long term benefits including: decreased anxiety, positive fighting attitude after overcoming the initial emotional shock and effective psychological coping to the patient's new health status. The uncertainty of an uninformed patient is in and of itself a cause of stress so, simply by eliminated this, by communicating the truth positive effects appear which promotes wellbeing for the patient.³³ Cancer patients included in a clinical study have considered that the way in which bad news was communicated is crucial to the way it is perceived and accepted. As such, tactful and sincere communication, done in a supportive manner renders discovery of a severe/malignant diagnosis less stressful. Also for the patients, hiding the truth means depriving them of understanding their own suffering and the opportunity to express their fear and concern regarding the illness, these

³¹ Ibidem, 1.

³² Kubler Ross.

³³ Giris, 3-59.

aspects could help them understand that they are terminally ill and that there is nothing that can be done to help them.³⁴ A study done on 497 cancer patients has revealed that the predictive factors of patient satisfaction towards the manner in which the diagnosis was communicated to them were: the patient's perception that the doctor was personally interested in their suffering, the degree of understanding of the information communicated by the doctor, the patient being informed in an appropriate environment (preferably the doctor's office) and the doctor offering to spend time to discuss and clarify the information they are offering.³⁵ Another study on 351 cancer patients (different stages and affected organs) receiving treatment in M.D. Anderson Cancer Center has demonstrated what patients prefer regarding the manner the initial diagnosis was communicated as well as the recurring illness diagnosis: the physician should be familiar with the latest research in their illness or recurring illness, the physician should inform the patient about the most effective treatment and make time to answer the patient's questions, the physician should also be honest about the severity of the disease, the terminology should be simple and clear and the news should be directly communicated and the patient should be in the center of attention during the communication process. This study did not reveal any difference in preferences across age, sex and previous knowledge of the illness that the patient had prior to communication of the diagnosis to counteract false information or preconceived ideas for the patient's benefit.³⁶

Legal Aspects of Communicating a Diagnosis

Promoting the patient's welfare is the oldest universal principle known to medical ethics as stated by Hippocrates and recognized over the centuries as defining and fundamental essential for medical practice. In the context of contemporary medicine, which values autonomy and the free will of the patient, identifying what is 'good' and 'beneficial' for the patient constitutes a serious challenge both for the physician and for the patient. Some researchers claim that an apparently autonomous choice a patient makes can be at odds with what the physician considers to be 'the patient's best interest' and this should not be a reason to abstain, but rather an opportunity for the former to intervene to reestablish, if possible the patient's wellbeing.³⁷ Trust in the physician can also have a deciding

³⁴ Olarte, 47-52.

³⁵ Sutherland, 260-263.

³⁶ Lobb, 290-294.

³⁷ Sgreccia, 197-229.

role in establishing the meaning of the patient's best interest.³⁸ The gold standard on diagnosis communication in Romanian law is The Patient Right Law no. 46 adopted on January 21st 2003. According to article 6 of this law the patient has the right to be informed about his state of health, the medical procedures in discussion, the potential risks carried by these procedures and therapeutic alternatives, as well as the consequences of not adhering to the medical recommendations or forgoing treatment. The patient has the right to know their diagnosis, prognosis and also has the right to decide if they wish to be informed in case the information supplied by the physician would cause them suffering (see art. 7 of law 46/2003). Furthermore the law stipulates the patient's right to explicitly request not to be informed and to choose a proxy (friend or family) to be informed in their place (art. 9-10).³⁹ In brief, the Law of Patient Rights does not leave room for interpretation: it is obvious that what is first and foremost is the patient's best interest and informing the family can only be done with the patient's approval or at their (the patient's) request. This confirms the patient's wellbeing as the most important factor by respecting their autonomy.⁴⁰ To this end, art. 15 and 16 of the Medical Ethics Code concur with the law, they state that professional secret, which includes the diagnosis, prognosis and treatment, must be kept, excluding friends and family if the patient so wishes. Furthermore, the duration of the professional secret is not finite, the confidential nature of this information preserving itself even after the treatment is finalized or the patient is deceased.⁴¹ The Medical Ethics Code, art. 63, stipulates the doctor communicating a severe prognosis with tact and care, and recommends taking into account the patient's psychological state. But the same article of the Code states that the family will be notified only with the patient's express consent (this confirms the principle of patient autonomy regarding the decision-making process). It also stipulates that the doctor 'upon concluding that the severe prognosis will harm the patient or when the latter does not desire to know' can reveal the prognosis to the family. If we take into account art. 7 of the Law of Patient Rights, which deals with the patient's right to decide if they wish to be informed if they feel that the information supplied by the doctor could cause them suffering, the Code leaves the decision to establish if the prognosis will cause harm to the patient with the doctor, but also leaves the possibility for the decision to reveal the prognosis to the family with doctor. In our opinion the two legal texts cited are conflicting and can leave room for interpretation regarding the communication of a severe

³⁸ Pellegrino, 17-37.

³⁹ Patients' Rights Law, art. 9-11.

⁴⁰ Ibidem 1, 2.

⁴¹ Medical Ethics Code, art 63.

diagnosis. We will elaborate a number of the aspects that can give rise to ethical problems: a) If the patient does not wish to be informed and does not express explicit approval regarding informing their friends and/or family, the doctor can not reveal information to the family, regardless of the pressure they exert, under which circumstances art. 63 of the Ethics Code no longer applies (this article can in fact be interpreted as the option that the doctor has, in case of a severe prognosis, to discuss the matter with the family without the patient's consent); b) The reference to art. 63 of the Medical Ethics Code to '... keeping the patient's psychological state in mind...' is interpretable. A surgeon or an oncologist might have difficulty correctly interpreting a patient's psychological state. This is a field in which a psychiatrist or a psychologist might be more at home. It is feasible and desirable to subject all cancer patients to a psychological or psychiatric evaluation? Or would it be more feasible to generate norms for interpreting the ambiguous situations in the Ethics Code? The Code leaves the communication of severe prognosis to the family at the surgeon or oncologist's discretion (in case the prognosis might be detrimental to the patient). On the other hand, according to the Patient Law, the doctor is forbidden to impose their options of any nature upon the patient including to inform the patient's family without the latter's consent. Furthermore, according to Law nr.95/2006 art 642 section 3 the physician answers in accordance with the civil code for damages that stem from violation of regulations on confidentiality, informed consent, and the mandatory nature of rendering medical assistance; c) Regarding art. 63 of the Ethics Code '...upon concluding that the dire prognosis will harm the patient...' it is known that all patients who are faced with a severe prognosis undergo a series of steps that lead to cope with bad news: denial, anger, depression, bargaining and acceptance. Some of these (long term denial, anger and depression) constitute in fact ineffective coping strategies that are harmful to the patients, but they can find the resources to overcome these difficulties even without outside support as demonstrated in psycho-oncological literature.^{42,43} In other words how can the physician decide if a dire prognosis will harm the patient and furthermore inform the family without the patient's consent? d) Being faced with a severe diagnosis is a right the patient has, not an obligation. If they do not wish to know the diagnosis they can assign a proxy for the doctor to inform. But is the physician the one that should decide when it would be beneficial to communicate to a proxy and not the patient? The concept of patient wellbeing is considered by Sgreccia to entail the patient's notion of good, and the decision for medical action must conform to what the patient considers desirable in accordance with the

⁴² Kubler Ross.

⁴³ Spencer, 211-212.

circumstances and choices offered by their illness. It follows that when the patient has the possibility to express themselves they can best decide what is in their best interest; if the patient is unable to make their wishes known then those who decide as proxies should strive to be as close as possible to what the patient would choose if they were able make their wishes known.⁴⁴ Respecting a patient's right to self-determination becomes one of the fundamental premises of the doctor-patient relationship, one which is based on trust, and faced with communicating a grave diagnosis the premises do not change. Furthermore art. 376. (1) of Law no. 95/2006 (The Reform of the Health System Law) describes the situations when a doctor can act without the patient's or the family's consent 'except cases of utmost urgency or when a patient or legal proxies are incapable of making their will or consent known, the doctor acts respecting the patient's will and their right to refuse or stop a medical intervention'. To sum up, there are conflicts between provisions on patient communication – the Law of Patient Rights, The Reform of the Health System Law and the Medical Ethics Code that can complicate the physician's position on communicating a grave diagnosis to the family in a situation where the physician should quantify the gravity of the situation or the infaust prognosis.^{45,46,47} On the other hand, a study on a group of 256 physicians of different specialties that practice medicine in Romania indicates that doctors do not know and apply the full letter and spirit of the law in their daily practice. The study identifies seven major vulnerabilities of the medical practice regarding informed consent and the confidentiality of medical data.⁴⁸ Unfamiliarity and disregard for the legal provisions demonstrates the need for doctors to permanently be instructed in these provisions and their interpretation so as to reduce the risk of malpractice complaints. It may prove useful to have doctors be more socially active in bringing about these modifications to the law.

On Doctor- Patient Communication in Romania

There are precious few studies on clinical psychology and doctor-patient communication in Romania, most of them being conducted as part of doctoral research in medical care institutions that deal also with the psychological support of patients. We will present and discuss the most relevant of that research. A national

⁴⁴ Sgreccia, 197-229.

⁴⁵ Law 95/2006, The Reform of the Health System Law.

⁴⁶ Patients 'Rights Law.

⁴⁷ Medical Ethics Code.

⁴⁸ Nanu, 31-42.

study on diagnosis and prognosis communication was done on oncologists, hematologists and palliative care professionals in the form of a questionnaire with 244 doctors responding. The results of this study indicate that although legally the doctor should favor the patient's wishes, this is rarely the case as 94.3% of the doctors questioned answered that the family should be the first to know the diagnosis. Often times the family pressures the doctor to not communicate openly with the patient, as revealed by 81% of the subjects. This being said, 70% of the doctors included in this study believe that the patients desire to know the truth about the diagnosis. When asked about their own practice, oncologists, hematologists and palliative care professionals communicate the diagnosis to the patient and to the family first in an equal proportion, the difference not being statistically relevant. The main problem in diagnosis communication, thus communicating the truth to the patient as identified by the participants was the real or imaginary fear of causing them suffering: 73% of the participants answered that the truth destabilizes the patient emotionally, 10% do not feel prepared to communicate with the patient. Low importance placed on patient autonomy is another problem: 55% of respondents do not wish to go against the family's wishes and 30% of the doctors decide for the patient, as they feel that finding out the truth is not beneficial to the patients. The study suggests that the physicians had not been trained in communication techniques during medical school, and as such 50% of them state that they acquired these abilities during their practice, learning from experience. A total of 96% felt that communication courses as well as guides in communicating bad news were necessary. Another study on a group of 1250 subjects from the general population had the aim of analyzing the importance of doctor-patient communication especially in response to a malignant diagnosis. The study indicated that a detailed clinical consultation is as important as the time reserved for communication, explanations about the illness and treatment in the population's perception. As for communicating the malignant diagnosis, 53% of the patients desire to know the diagnosis and prognosis in detail. The oncologist and specialist are the ones designated as responsible for communicating the diagnosis.⁴⁹ Another qualitative study based on semistructured interviews with 100 subjects suffering from acute leukemia aimed to find out how the patients had learned their malignant diagnosis, how they felt about the communication with the doctor and how they would have preferred to learn the diagnosis. Meanwhile the hematologists who participated in their treatment were administered questionnaires to identify the method they used to communicate the diagnosis. The results indicate that out of the 100 patients interviewed, 58 learned their diagnosis from the hematologist, 7 found out the diagnosis from doctors in other medical services

⁴⁹ Moşoiu, PhD Thesis.

which have diagnosed their condition, 5 found out from the laboratory doctors, 17 patients read their diagnosis in medical documents, 4 patients found out during a routine evaluation from the specialist in charge, 9 patients found out from family members. The patients that learned of their diagnosis from the doctor, or from laboratory doctors or doctors who diagnosed them, 68 % were happy of the manner in which they discovered the diagnosis. Pleased were also the patients for whom the doctors had taken the time to explain the positive prognosis factors or the fact that the treatment could be successful. The patients appreciated direct and spontaneous communication from their doctor and rewarded it with trust. There were also patients who learned of their diagnosis from doctors only after much persuading, which displeased them. Also displeased were the patients who were communicated the diagnosis without any further information regarding the illness, treatment or prognosis. When asked about their method of communicating the diagnosis of acute leukemia the doctors preferred several patterns: direct communication upon establishing the diagnosis; avoiding giving away the name of the disease, offering only information about it and letting the patient deduce the diagnosis from discussions with other patients or to find out the truth from medical documents; communicating the diagnosis only if the patient or family explicitly asked; the doctor lets the family communicate the diagnosis.⁵⁰ Another study done on lots of patients that had benefitted from specialized end-of-life assistance in Hospice House of Hope Braşov, indicated that complete disclosure of information regarding the gravity of the situation (diagnosis and prognosis) creates a heavy psychological burden but also forces the patient to seek out solutions and help, and this in turn facilitated rapid development of effective psychological coping mechanisms. In the lot comprised of patients who had psycho-emotional support sessions, more patients knew the diagnosis and prognosis and fewer family members had intervened to block information from reaching the patient than the group of patients that did not receive psychological support. The study also indicated that there is a significant correlation between the educational level of the patient and the desire to know the diagnosis and prognosis. As such, 62% of the patients with higher education knew the diagnosis and prognosis in full as opposed to 28% of the patients with primary education and 30% of the patients with secondary education. As for the other variables, age, sex, and marital status of the patients no significant difference was found regarding knowledge of the full status of the illness among the patients in the studied groups. The study included a number of 1115 subjects from the general population, too, and analyzed if the respondents would desire to be informed completely or partially in case they

⁵⁰ Pârvu, PhD Thesis.

would develop an incurable disease. The results indicate that 44% of the respondents desired to know the diagnosis as well as the prognosis, 18% desired to know just the diagnosis and possible treatments and 28% desired to know only information on the treatment of their illness and that the physician would refrain from using the word 'cancer'. Only 5% of the patients preferred to be informed by another member of the family, a similar percentage to the one registered for the situation in which family members have intervened asking that information on the diagnosis/prognosis to be withheld from the patient. A percentage of 72% of the respondents with higher education expressed a desire for detailed information on diagnosis, progression of the disease and chances of recovery. The difference between this group and the others is significant, as 54% of the respondents with a high school education and 42% of respondents without high school education expressed this desire.⁵¹

Conclusions

Communicating the diagnosis represents the inception of the trust relationship between doctor and patient. Throughout the centuries the ideas and practices on communication of bad news (diagnosis and prognosis) in medicine changed, the middle of the last century saw more and more change in the concept of patient rights and their role in medical decision-making. The Western, Anglo-Saxon communication model is based on patient autonomy and informed consent, regarding diagnosis communication as one of the patients' rights, as is the case with Romanian law that provides for direct, sincere communication between doctor and patient, provided the latter wishes this. The traditionalist model for doctor-patient communication is preferred by the Eastern cultures and is currently being applied in Asia, Africa, Central and Eastern Europe and is centered on assisting the patient in the midst of their family, whose members take an active role in the healthcare providing process and the medical decision-making process and propose a 'silence conspiracy' to the physician. The physician usually accepts this and has their own fears regarding the communication of a severe diagnosis, fears usually generated by lack of communication skills. The results of research conducted in Romania and presented in this paper, although not representative on a national scale reveal a universal attitude in communication of the diagnosis, that family influences continue to interfere with doctor-patient communication, physicians admit that they do not have the proper background in

⁵¹ Gorog, PhD Thesis.

communication, as most of them learned from experience. There is also a conflict in Romania between the legal aspects and the medical practice regarding doctor-patient communication, the law being created based on the Anglo-Saxon model, while the little existing research reveals that in practice the patients' families adopt a traditionalist model of communication. The laws regarding communication of diagnosis contain certain loopholes which are susceptible to interpretation. For example if and how the physician decides whether the severe prognosis is detrimental to the patient in order to inform the family (according to the Ethics Code), meanwhile the law for patient rights and law 95/2006 does not state neglecting a patient's wishes regarding provision of information to a third party (except unusual circumstances). On the other hand, a previous study has shown that the physicians questioned do not abide by the full letter of the law applicable to the medical profession. Taking into account all this information, the practicing physician is often times under a dilemma regarding medical communication. The area of communicating a severe diagnosis, of a cruel truth still has many questions with no universally accepted answers for all patients. The only universally applicable answer is probably to go back to patient and medical act centered medicine and implicitly take into account the desires and needs of every patient. As such, one possible solution could be to ask the patient upon first meeting them if they desire direct, or mediated communication, i.e. if they desire to know their clinical situation all throughout the illness progression. To ease the adherence to these guidelines and to ensure patient centered diagnosis communication we recommend the creation of doctor-patient communication guides that would be adapted to Romanian law as well as the patients' needs. Keeping in mind that only some of the medical schools in Romania have recently added doctor-patient communication to their curriculum we also recommend courses to instruct the medical professionals and students in communication.

REFERENCES

- Arora N, Interacting with cancer patients: the significance of physicians' communication behavior, *Soc Sci Med*, no. 57, vol.5, 2003, 791–806.
- Baile WF, Buckman R, Lenzi R, Glober G, Beale EA, Kudelka A, SPIKES—a six-step protocol for delivering bad news: application to the patient with cancer, *The Oncologist*, vol. 5, no. 4, 2000, p. 302–311.
- Benbassat J, Pilpel D, Tidhar M, Patients' preferences for participation in clinical decision-making: a review of published surveys, *Behav Med*, nr.24,1998; p. 81-88.

- Blanchard CG, Labrecque MS, Ruckdeschel JC et al., Information and decision-making preferences of hospitalized adult cancer patients, *Soc Sci Med*, nr.27,1988, p.1139-1145.
- Bre'ardt A, Bouleuc C, Dolbeault S, Doctor-patient communication and satisfaction with care in oncology, *Curr Opin Oncol*, no. 17, vol.4, 2005, 351–354.
- Cassileth BR, Zupkis RV, Sutton-Smith K et al., Information and participation preferences among cancer patients, *Ann Intern Med*, vol.980, nr.92, p.832-836.
- Colegiul Medicilor din România, *Codul de Deontologie Medicală*, disponibil la: <http://www.cmb.ro/legislatie/codulDeontologic/cod.pdf> [accessed 20.09.10].
- Davidson JR, Brundage MD, Feldman-Stewart D, Lung cancer treatment decisions: patient's desires for participation and information, *Psychooncology*, nr.8, 1999, p.11-20.
- Davison BJ, Degner LF, Morgan TR, Information and decision-making preferences of men with prostate cancer, *Oncol Nurs Forum*, nr.22, 1995, p.1401-1408.
- Degner LF, Kristanjanson LJ, Bowman D et al., Information needs and decisional preferences in women with breast cancer, *JAMA*, nr.18, 1997, p.1485-1492.
- Dunsmore J, Quine S, Information, support and decision-making needs and preferences of adolescents with cancer: implications for health professionals, *J Psychosoc Oncol*, no. 13, 1995, p. 39-56.
- Fields SA, Johnson WM, Physician-patient communication: breaking bad news, *W V Med J*, nr.108, vol. 2, 2012, p. 32-5.
- Fong Ha J, Longnecker N, Doctor-Patient Communication: A Review, *The Ochsner Journal*, vol.10, 2010, p.38–43.
- Girgis A, Sanson, Fisher RW, Breaking bad news. 1: Current best advice for clinicians, *Behav Med*, nr.24, vol.2, 1998, 53-9.
- Gorog I, *Boala incurabilă și terminală - atitudini și asistență în România de azi*, [rezumatul tezei de doctorat], Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, 2010. Disponibil la: http://doctorat.ubbcluj.ro/sustinerea_publica/rezumate/2010/sociologie/Gorog_ileana_ro.pdf [accessed 20.09.2011].
- Hoffman JC, Wegner NS, Davis RB et al., Patient preferences for communication with physicians about end-of-life decisions. SUPPORT investigators. Study to Understand Prognoses and Preferences for Outcomes and Risks of Treatment, *Ann Int Med*, nr.127, 1997, 1-12.
- Kubler Ross E, *On death and dying*, Elena Francisc Publishing, 2008.
- Lee A, Wu HY, Diagnosis Disclosure in Cancer Patients –when the Family says “No!”, *Singapore Medical Journal*, Vol. 43, nr.10, 2002, p.533-538.
- Ley P, *Giving information to patients*, *Social Psychology and Behavioral Science*, Eiser JR, editor. New York: John Wiley, 1982, p.353.
- Lobb EA, Butow PN, Kenny DT et al., Communicating prognosis in early breast cancer: do women understand the language used?, *Med J Aust*, no. 171, 1999, p.290-294.
- Loge JH, Kaasa S, Hytten K, Disclosing the cancer diagnosis: the patients' experiences, *Eur J Cancer*, no. 33, vol.6, 1997, p.878-82.

- Meredith C, Symonds P, Webster L et al., Information needs of cancer patients in West Scotland: cross sectional survey of patients' views, *BMJ*, nr.313, 1996, p.724-726.
- Moșoiu D. *Comunicarea diagnosticului și prognosticului în cancer. Pregătirea, percepții și practici ale medicilor oncologi, hematologi și de îngrijiri paliative, așteptări ale populației și cadrul normativ* [teză de doctorat], Universitatea de Medicină și Farmacie "Iuliu Hațieganu", Cluj-Napoca, 2009.
- Nanu A, Georgescu D, Voicu V, Ioan B, Locul și relevanța prevederilor legale în contextul practicii medicale din România, *Revista Română de Bioetică*, vol. 9, no. 4, p. 31-42.
- National Cancer Institute, *Basic Communication Skills*, available at: <http://www.cancer.gov/cancertopics/pdq/supportivecare/communication/healthprofessional/page5>, [accessed 04.01.2013].
- Olarte, JN, Gracia G, Cultural Issues and Ethical Dilemmas in Palliative and End-of-Life Care in Spain, *Cancer Control*, vol.8, nr.1, 2001, p. 47-52.
- Parker PA, Baile WF, de Moor C, et al., Breaking bad news about cancer: patients' preferences for communication. *J Clin Oncol*, 19 (7): 2049-56, 2001
- Pârvu A, *Optimizarea transfuziilor sanguine (aspecte legate de crearea unui model predictiv al necesarului transfuzional și de consilierea psihologică a pacienților leucemici politransfuzăți)* [teză de doctorat], Universitatea de Medicină și Farmacie "Iuliu Hațieganu", Cluj-Napoca, 2009.
- Pellegrino ED, Thomasma DC, *The Good of Patients and the Good of Society: Striking a Moral Balance, Public Health Policy and Ethics*, editor Boylan M, Kluwer Academic Publishers, 2004, p.17-37.
- Sgreccia E, *Bioetique et Medicine, Manuel de Bioetique. Les fondements et l'éthique biomédicale*, Ed. Manu-Edifo, 2004, p. 197-229.
- Spencer S, Carver C, Price A, Psychological and Social Factors in Adaptation, Holland JC, (Ed.), *Psycho-Oncology* (211-212). New York: Oxford University Press (1998).
- Sutherland HJ, Llewellyn-Thomas HA, Lockwood GA et al., Cancer patients: their desire for information and participation in treatment decisions, *J R Soc Med*, nr.82, 1989, p.260-263.
- ***Legea nr. 46/2003, *Legea drepturilor pacientului*, available at: http://www.dreptonline.ro/legislatie/legea_drepturilor_pacientului.php [accessed 20.08.11].
- ***Legea nr. 95 / 14 aprilie 2006, *Legea privind reforma în domeniul sănătății*. Available at: http://www.cdep.ro/pls/legis/legis_pck.htp_act_text?id=72105, [accessed 04.01.2013].

DIE ÜBERTRAGUNGSPROBLEMATIK ALS THERAPEUTISCHE GRUNDBEZIEHUNG. EINE RADIKAL PHÄNOMENOLOGISCHE AUSEINANDERSETZUNG MIT KONZEPTEN DER TIEFENPSYCHOLOGIE UND PSYCHOANALYSE JACQUES LACANS

ROLF KÜHN¹

ABSTRACT. Transference as well as counter-transference are both central to the praxis of psychoanalytical therapy. They emerge from the encounter with the patient who is caught in libidinal conflicts (Freud) and in the imaginary chain of signifiers (Lacan). "Affective effects" stemming from transference must therefore be taken into account in order to clarify their unconscious connection to the symbolic as well as to the real. Phenomenologically speaking, this corresponds to an original dimension of being-affected, a dimension prior to any sort of interpretation. It aims at liberating desire (*désir*) by making *jouissance* possible as an act that does not lead to a hypostasis of the law (*Phallus*).

Keywords: *Affectivity – Interpretation – Phenomenology – Psychoanalysis (Lacan) – Transference*

ZUSAMMENFASSUNG. Die Übertragung und Gegen-Übertragung gehört zentral zur analytisch-therapeutischen Praxis in der Begegnung mit jedem Patienten, der nach Freud in libidinöse Konflikte und für Lacan in die imaginäre Verknüpfung seiner Signifikanten verstrickt ist. Deshalb sind alle "affektiven Effekte" zu berücksichtigen, welche sich aus dem Übertragungsgeschehen ergeben, um sie auf ihre unbewusste Verbindung mit dem Symbolischen und Realen hin zu überprüfen. Phänomenologisch entspricht dies einem originären Affiziertsein, welches noch vor jeder Deutung liegt, um das Begehren so frei zu setzen, dass es eine jeweilige *jouissance* als Aktgeschehen ohne letzte Gesetzshypostase (*Phallus*) ermöglicht.

Schlüsselwörter: *Affektabilität - Deuten - Phänomenologie - Psychoanalyse (Lacan) - Übertragung*

¹ Universität Freiburg-im-Breisgau, AB Christliche Religionsphilosophie, Platz der Universität 3, KG I D-79098 Freiburg i. Br., Email: rw.kuehn@web.de

In der psychoanalytischen Lacanschule wird die Originarität der Subjektivierung des Selbst nicht zuallererst den Affekten und Gefühlen zugeschrieben, sondern der sprachlichen Signifikantenkette, so dass nach dieser Auffassung auch die Übertragung nicht in einer Modalisierung von Gefühlen seitens des Patienten hauptsächlich verankert wird. Vielmehr ist die Übertragung nach solcher Voraussetzung eine Art der in der Analyse/Therapie auftretenden Reproduktion oder Wiederholung als Begehren, welches allerdings weitgehend vom Subjekt nicht bemerkt werde, weshalb auch Kritik an der Inflation des Begriffs der Übertragung innerhalb der zeitgenössischen Psychoanalyse angebracht sei, weil er fast alles bezeichne, was sich in der analytisch-therapeutischen Praxis ereigne. Freud hatte den Übertragungsbegriff nämlich zunächst 1905 in den „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“ eingeführt, um damit auf „Neuaufgaben und Nachbildungen von denjenigen Regungen und Phantasien“ hinzuweisen, die während der Analyse entstehen, wobei eine frühere Person durch die Person des Arztes oder Analytikers ersetzt werde. Dadurch werden einstige psychische Erlebnisse nicht als vergangen erlebt, sondern als aktuelle Beziehung zum Analytiker/Therapeuten, und auf der perzeptiven Ebene kann es sich hierbei um visuelle, auditive, olfaktorische, taktile Wahrnehmungen handeln, die den Analysanden/Patienten an manche Merkmale beim früheren Elternteil oder auch an andere wichtige Personen aus der Vergangenheit erinnern.

Dabei muss es kein reales Merkmal des Therapeuten sein, welches etwa an den Vater oder die Mutter erinnert, sondern es reicht etwa, überhaupt eine Nase oder ein Auge zu haben, die vielleicht im Tageslicht so oder so erscheinen, um vom entsprechend erinnerten Elternteil her reproduktiv projiziert zu werden, weil der Patient vielleicht gerade mit einem inneren Eindruck affektiv wie bedeutungsmäßig stark zu kämpfen hat, der mit dem aktuell gesehenen Gesichtsmerkmal imaginär in Verbindung steht. Es können jedoch auch äußere Merkmale wie Alter, Kleidung, Accessoires etc. sein, bzw. ebenfalls das verwandte Vokabular und die Art zu sprechen oder die Lage und Einrichtung der Praxis, welche besondere sozio-ökonomische, (sub-)kulturelle oder semiotische Kontexte aus der Vergangenheit oder Gegenwart für den Patienten evozieren. Dies kann im Letzten dem Therapeuten nicht alles bewusst sein, aber der Analysand oder Patient hat natürlich die „Freiheit“, all diese für ihn mit Wertehinweisen versehenen Zeichensysteme für sich gemäß seiner Apperzeption zu lesen sowie entsprechend zu interpretieren und affiziert zu sein. Auch können selbstverständlich körperliche oder emotionale Erscheinungsweisen des Therapeuten ähnlich wahrgenommen werden, also zum Beispiel unruhige Hände und Blicke, Muskelanspannungen oder Befürchtungen bis in die Stimme hinein, die den Patienten dann an die schon erwähnten Personen seiner eigenen Vergangenheit erinnern, und solche „affektiven Effekte“, wie Bruce Fink² sie nennt, sind dann

² Vgl. *Grundlagen der psychoanalytischen Technik. Eine Lacanianische Annäherung für Klinische Berufe*, Wien-Berlin, Turia + Kant 2013, 187f.

nicht so sehr mit Bildern und Zeichen als vielmehr mit den libidinösen Besetzungen verbunden. Prinzipiell muss und kann der Therapeut gar nicht alles fühlen, was der Analysand empfindet, sondern in vielen Fällen finden emotionale Projektionen auf ihn statt, welche auf frühere und aktuelle Irritationen verweisen und gerade in der Therapie wieder hervorbrechen.

1) Übertragungsmerkmale und „Verliebtsein“

Freud mag nicht all diese perzeptiven, semiotischen wie affektiven Implikationen als Nährboden für den hier problematisierten Übertragungsprozess im Auge gehabt haben, aber sicherlich hat er nicht all diese Möglichkeiten in ein einseitiges Schema von der Abfolge „positiver und negativer Gefühle“ gepresst, wie ein heute weit verbreitetes Verständnis von Übertragung lautet und für fast jedes Gefühl verwandt wird, welches der Patient gegenüber seinem Therapeuten empfinden kann. Wir möchten daher die Komplexität des Übertragungs- und Gegenübertragungsgeschehens näher beleuchten, weil wir es auf der einen Seite für zentral für die therapeutische Praxis überhaupt halten und andererseits dem „affektiven Austausch“ als „Mit-Pathos“ eine fundamentale Rolle hierbei zuschreiben können.³ Denn das „Gefühl“ impliziert eine radikal phänomenologische Grundbeziehung, die kaum von der alleinigen Signifikanten- und Zeichenanalyse beantwortet werden dürfte, welche weitgehend dem „Spiegelstadium“ als Grundkonzeptualisierung Lacans verhaftet bleibt, insoweit das „vergangene X der Strebungen, Triebe und Begehren“ seit der Kindheit unbekannt ist.⁴

Damit ist die Übertragung nach Freud und Lacan Wiederholung der vergessenen Vergangenheit innerer Tendenzen und bezieht sich in ihrer möglichen empirischen Totalität von der Wahrnehmungsebene bis hin zur Semiotik auf die verschiedenen Register des Symbolischen, Imaginären und Realen (RSI) im therapeutischen Prozess gleichzeitig. Auch wenn der Analysand/Patient hierbei seine Gefühle kaum offen kundtun sollte und sich trotz allem kooperativ verhält, kann seine innere Haltung dennoch durch heimlichen Protest oder auch Misstrauen gekennzeichnet bleiben, wie sie gegenüber Vater und Mutter empfunden wurden. Ebenfalls kann der sehr häufige Fall eintreten, dass das Verhältnis zu dem einen oder anderen Elternteil in der Vergangenheit als sehr gut bezeichnet wird, aber das Leben des Patienten verlief dennoch mit sehr viel Unterlassungen in Bezug auf Beruf und Beziehungen, was auf unbewusste Verdrängungen hinweisen und in der Therapie zu oppositionellen Verhaltensweisen führen kann, etwa Verspätungen,

³ Vgl. R. Kühn u. R. Stachura, *Patho-genese und Fülle des Lebens. Eine phänomenologisch-psychotherapeutische Grundlegung*, Freiburg/München, Alber 2005, 101ff.

⁴ J. Lacan, *Le Séminaire VI: Le désir et son interprétation*, Paris, Éditions de la Martinière 2013, 261f.

langes Schweigen etc., wenn etwas am Therapeuten den Patienten an die Vergangenheit erinnern sollte. Er kann sogar möglicherweise gute Gründe für sein Verhalten anführen, aber ein „unbewusster Groll“ gegenüber dem früheren Vater ist noch nicht wirklich *zum Gefühl geworden*, denn ein Gefühl muss auch rein phänomenologisch gesehen effektiv gefühlt werden, um als solches aktualisiert zu werden. Die Übertragung offenbart sich also schon hier als sehr komplex, denn es spielen Symptome, Affekte und Vorstellungen dabei ineinander, die eine komplizierte Familienstruktur von einst oder sonstige extreme Lebenssituationen widerspiegeln, so wenn etwa in der aktuellen Therapiesitzung eine Patientin sehr viel schweigt, weil sie früher einmal von einem Arzt vergewaltigt wurde – und sich dabei still verhielt, während ihre Mutter im Warteraum saß und nichts vernehmen sollte. Trotzdem hielt das Schweigen auch nach dieser Offenlegung hartnäckig an, bis sich über Träume herausstellte, dass dieselbe Patientin in der Kindheit ebenfalls von ihrem Vater missbraucht worden war. Das Schweigen hatte daher zugleich die Funktion, den Vater nicht zu verraten, und damit auch nicht die durchlebte Komplizenschaft gegenüber der Mutter. Hieraus wird bereits sichtbar, dass die Übertragung nicht bei der einfachen Feststellung eines vorhandenen oder noch nicht gegebenen Gefühls Halt machen kann, sondern Haltungen, Phantasien, Triebe, Abwehrmechanismen zu integrieren sind, die vielleicht nicht mehr gegenwärtig direkt zur Patientin selbst gehören, aber sich doch auf frühere Personen bezogen, um jetzt wieder aktuell zu werden. Daher kann man mit Lacan⁵ sagen, dass Übertragung dann vorliege, wenn das vom Subjekt geforderte Bild „sich mit der Realität, in der es angesiedelt ist, vermischt“.

Die Therapie besteht also nicht darin, ununterbrochen den Patienten zu fragen, wenn er etwas von sich berichtet hat: „Und wie haben Sie sich dabei (oder daraufhin) gefühlt?“ Denn oft fällt es ihm schwer, etwas zu artikulieren, was zuvor noch nie bei ihm in die Sprache gefunden hat, und nicht jedes Schweigen bedeutet daher einen Widerstand oder eine negative Übertragung auf den Therapeuten. Entscheidender ist es dann vielmehr herauszufinden, welche frühere Situation der Analysand gerade möglicherweise wiedererlebt, denn es ist prinzipiell nicht auszuschließen, dass Widerstände ebenfalls seitens des Therapeuten entstanden sind, weil er vor gewissen Schwierigkeiten (die ihn vielleicht an seine eigene Lage erinnern) den Kopf in den Sand steckt, um solche Schwierigkeiten nicht sehen zu müssen, auch wenn etwas den Verlauf der Therapie im Augenblick offensichtlich stört. Ob es sich nun um das Aufsuchen einer Verdrängung handelt (Psychoanalyse) oder um die Intuition einer neuen individuellen Sinnmotivation (Existenz- und Daseinsanalyse),⁶ der Affekt kann indessen in allen Fällen helfen, Material für das

⁵ *Das Seminar I: Freuds technische Schriften*, Berlin, Quadriga 1990, 302.

⁶ Vgl. A. Längle u. A. Holzhey-Kunz, *Existenzanalyse und Daseinsanalyse*, Wien, Facultas 2008.

Verständnis des Begehrens und der Vorstellungen bzw. Gedanken herbeizuführen, die dann genauer als „psychischer Komplex“ voneinander zu trennen sind. Denn der Patient vermag sich beispielsweise lebhaft an vergangene Ereignisse, etwa aus der Kindheit, erinnern, nicht aber an die damaligen Gefühle, obwohl der gegenwärtige Konflikt ebenfalls eine starke Verdrängung anzeigt, insofern sein Begehren und ein möglicher Sinn stark mit Angst dabei verknüpft sind. Diese Angst wäre dann der Weg zunächst, um eine verdrängte Vorstellung und den damit früher und jetzt verbundenen Affekt wieder zu finden, denn nach Freud ist gerade die Angst „die allgemein gangbare Münze, gegen welche Affektregungen eingetauscht werden, wenn der dazugehörige Vorstellungsinhalt der Verdrängung unterlegen ist“.⁷

Die Angst als Lebensäußerung der reinen Subjektivität *par excellence*, der immer nachzugehen und von Furcht und Phobien zu unterscheiden ist, sagt uns jedoch nicht ohne weiteres, wo das ursprünglich verdrängte Begehren zu suchen bleibt, ebenso wenig eine augenblickliche Trauer, so dass sich der Patient manchmal damit auch zufrieden geben kann, überhaupt eine emotionale Stimmung in sich zu erleben, ohne weiterfragen zu wollen. Angst und Trauer als Beispiele hier sind daher ebenfalls nicht nur als Übertragungsanzeichen für die Beziehung zwischen Patient/Therapeut anzusehen, sondern außer der tiefenpsychologischen Möglichkeit einer frühen Verdrängung ist ebenfalls lebensphänomenologisch auf den Zusammenhang von Angst und Trauer mit dem imaginären Bild vom „Selbst“ einzugehen, insofern das intentionale Ich sich langsam einer radikalen Passibilität nähert, die nicht mehr willentlich zu beherrschen oder zu kontrollieren ist.⁸ Reduktiv betrachtet sind daher alle dogmatischen Theoretisierungen einer einseitigen Technik in der Therapie beiseite zu lassen, um die schmerzhaften wie erfreulichen Affektäußerungen (bzw. das Schweigen und die Widerstände) nicht auf der Ebene jener Anlässe zu belassen, welche gerade in der häufigen neurotischen Übertragung fast immer wieder als Wiederholung neu belebt werden, um das eigene psychische Sicherheitssystem (Ich- oder Persönlichkeitsideal) nicht brüchig werden zu lassen. Somit ist zwar die Übertragung ein zentrales Phänomen der Therapie überhaupt, aber wenn man zusätzlich hier das Beispiel des aufkommenden „Verliebtseins“ während einer therapeutischen Beziehung nimmt, dann zeigt dies ergänzend, wie alltägliche Übertragungen auch im sonstigen Leben stets stattfinden. Gerade beim ersten Kennenlernen kann mir jemand unmittelbar sympathisch sein und es entwickelt sich dann ein nicht weiter begründetes Vertrauen vielleicht, weil der eine oder der andere sich dabei an früher von ihm geliebte Personen erinnert fühlt, die gleichfalls als

⁷ *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916-17)*, GW 11, Frankfurt/M., Fischer 1940, 318. Über die Angst als radikal phänomenologischen Grundaffekt vgl. ebenfalls mit Bezug auf Freud die Analyse von M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF 1985, hier bes. 371ff.

⁸ Vgl. R. Kühn u. R. Stachura, *Patho-genese und Fülle des Lebens* (2005), 51ff.

sympathisch empfunden wurden. Solche Merkmalsübertragungen als „Verliebtsein“ (oder ihr Gegenteil wie Aggression, Scham und Abneigung) können auch in der Therapie häufig stattfinden, wobei eine Steigerung von heftigen Projektionen begehrenswerter Eigenschaften auf den Anderen nicht ausgeschlossen ist – etwa zu einem homosexuellen Partner werden zu wollen, selbst wenn der Therapeut heterosexuell ist und dies bei der notwendigen Gelegenheit auch klar äußert, ohne den Affekt in solcher Projektion selbst zu verdammen. Das heißt, solche Gegenübertragungen sollten prinzipiell aufgegriffen und gemeinsam untersucht werden, um außer nach den Projektionsmechanismen auch nach den Idealisierungstendenzen zu fragen, deren Objekt der Therapeut ist, um auf diesem Wege frühere Identifikationen besser mitempfinden und verstehen zu können.

In einer Therapie erscheint daher vieles zunächst als „inkohärent“, tritt oft nur flüchtig auf, aber gerade in diesen scheinbar widersprüchlichen und unbedeutenden Augenblicken ergeben sich oft die Chancen für die „Wende“ in einer Ek-sistenz, mit anderen Worten als ein Heraustreten aus zutiefst eingeübten Wiederholungen, und dies dank eines plötzlich ganz neu auftretenden Gefühls, einer zugestanden oder erkannten Übertragung bzw. einer vollzogenen Zusammenführung von eigener subjektiver Wahrheit und Realität. In all diesen Hinsichten bedeutet die Gegenübertragung mehr als einen vom Therapeuten gewollten und unterstützten inter-subjektiven Bezug, nämlich eine Intervention, die sich nicht nur damit zufrieden gibt, dass der Patient während der ganzen Sitzung hat sprechen und der Therapeut sich dazu hat seine Gedanken machen können, welche die nächste Sitzung möglicherweise vorbereiten. Die Gegenübertragung unterbricht vielmehr auch die Gefahr, dass der Patient über sein Sprechen in einem gewissen „Genießen“ verharrt, um eine bestimmte Sitzungsdauer nur als ein Spiel zu füllen, was dann besser zu unterbrechen wäre, um die wenigen kostbaren Momente darin fruchtbar zu machen, die sich über Schweigen, Unterbrechen oder Versprechen flüchtig ankündigten – mithin im Sinne einer intervenierenden oder punktierenden Gegenübertragung, welche im Sinne der Lacanschule auch die Skandierung der Sitzung sein kann.⁹ Der Wechsel zwischen den verschiedenen Interventionsebenen, als die man das Existentielle, Projektiv-Imaginäre, Sprachlich-Symbolische und Affektiv-Begehrende (einschließlich des jeweils Verdrängten) bezeichnen kann, muss daher nicht nur – wie beim Verliebtsein oder Enttäuschtwerden – durch bestimmte persönliche Merkmale des Therapeuten bestimmt sein. Geht man nämlich davon aus, dass der Analysand/Patient zumeist unter Leidensdruck eine Therapie beginnt, so bringt er außerdem (bei allen aufkommenden Zweifeln unter Umständen) eine gewisse Hoffnung mit, weil er davon ausgeht, dass der Therapeut über ein größeres oder besseres Wissen verfüge, um Antworten auf die tatsächlichen

⁹ Vgl. B. Fink, *Grundlagen der psychoanalytischen Technik* (2013), 63ff.

oder imaginären Schwierigkeiten zu finden. Es hilft wenig, wenn der Therapeut dann öfters festhält, ein solches Wissen nicht zu besitzen, sondern selbst nur ein bestimmtes „analytisches Begehren“ mitzubringen, das er als Subjekt nicht aufheben kann.¹⁰ Er muss dann dieses (Nicht)-Wissen als sein Begehren wirklich investieren, um über solche Reduktion den Patienten zu dessen eigenem Ort des (Nicht-)Wissens oder der Passibilität zu leiten, wo eine subjektiv erprobte Begegnung mit dem nicht länger imaginär besetzten Ich als „Mich“ stattfinden kann,¹¹ was bei neurotischen Patienten manchmal viel Zeit braucht, weil diese gerade von ihrem Glauben an das Wissen des Therapeuten als Motiv für die Weiterführung der Kur zehren.

Wenn also nicht alles in der Therapie Übertragung sein muss, sondern eine Komplexität von Ordnungen bzw. Registern, und der Blick für sich flüchtig offenbarende Momente der tieferen „Wahrheit“ des Patienten im Vordergrund steht, so sollte des Weiteren bedacht werden, dass der Therapeut für den Patienten zunächst weniger bekannt ist als die meisten anderen Menschen seines Alltagslebens. Mit diesen wird er einerseits kooperativ und andererseits rivalisierend oder unterwürfig umgehen. Aber anzunehmen, dass der Patienten mit allen Menschen so umgeht, wie er es durch Projektionen und Übertragungen mit dem Therapeuten fast zwangsweise tut, um eine Beziehung mit ihm aufzubauen oder aufrecht zu erhalten, die eine gewisse Dauer ermöglicht, ist kaum plausibel. Insofern ist nochmals zu unterstreichen, dass der Analysand nicht immer darauf aus ist, Gefühle der Erniedrigung oder Wertlosigkeit zu vermitteln bzw. Bestätigung zu erhalten, sondern es kann sehr wohl sein, dass gerade die unbewusste oder mitgeteilte Gegenübertragung des Therapeuten durchaus für Verärgerung, Schweigen und Scham seitens des Patienten verantwortlich sei. Es besteht also eine Gefahr darin, prinzipiell in allem von einem „Minderwertigkeitskomplex“ oder der „projektiven Identifikation“ beim Patienten auszugehen, bzw. von einem Interagieren, welches den charakteristischen Funktionsweisen mit Anderen beim Patienten entspräche. Hier dürfte eher eine einseitige Theoretisierung am Werk sein als die geduldige phänomenologische Aufmerksamkeit für sehr nuancenreiche Modalisierungen im immanent selbstaffektiven Leben eines jeden Patienten, die zum Auslöser von weiterführenden Beobachtungen und Fragen werden können.

¹⁰ Vgl. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre VII: L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Paris, Seuil 1986 (dt. *Das Seminar. Buch 7: Die Ethik der Psychoanalyse*, Berlin, Quadriga 1995).

¹¹ Vgl. R. Kühn, *Praxis der Phänomenologie. Einübungen ins Unvordenkliche*, Freiburg/München, Alber 2009, Kap. II,6: „Vom Ich der Vorstellung zum lebendigen Mich“; ebenfalls S. Knöpker, „Passivität in der Lebensphänomenologie“, in: S. Kattelman u. S. Knöpker (Hg.), *Lebensphänomenologie in Deutschland. Hommage an Rolf Kühn*, Freiburg/München, Alber 2012, 149-168.

Mit anderen Worten bedeutet dies, nicht ängstlich oder abwehrend auf mögliche Gegenübertragungen fixiert zu sein (und eher Humor¹² walten zu lassen), sondern einen *lebendigen Austausch* zu fördern, der alle Dimensionen des Existierens anerkennt und zum Ausdruck kommen lässt, anstatt sich *nur* auf das „Unbewusste“ zu kaprizieren, was einer gewissen Hypostase des Menschen und Wirklichen als „Leben“ schlechthin gleichkäme. *Austausch* will nicht besagen, dass der Therapeut vor dem Patienten bei der einen oder anderen auftauchenden Schwierigkeit „sein Herz ausschüttet“, wie etwa bei Verspätungen und Schweigen. Da es wohl kaum möglich sein dürfte, „subjektive Gegenübertragung“ von „objektiver Gegenübertragung“ streng zu unterscheiden, wie Winnicott¹³ es vorschlug, scheint es ratsamer zu sein, die eigenen Gegenübertragungen für sich jeweils „durchzuarbeiten“. Denn nicht nur bleibt der Patient in gewisser Weise der „radikal Andere“, das heißt die Aufhellung des Unbewussten (als immanentes Begehrens) immer unvollendet, sondern auch aufseiten des Therapeuten bleibt die Summe aller Vorurteile, Leidenschaften, Schwierigkeiten und Informationslücken gegeben,¹⁴ welche die Problematik der Gegenübertragung daher zusätzlich zu einer ständigen Frage notwendiger Supervision machen. In diesem Zusammenhang ist ähnlich wie bei einer zu einseitigen Theoretisierung der therapeutischen Technik auch daran zu erinnern, dass bestimmte Begrifflichkeiten ebenfalls dogmatische Vorentscheidungen und Scheuklappen transportieren können, was im schlimmsten Fall dazu führen kann, nur jeweils *eine* psychotherapeutische oder analytische Referenz gelten zu lassen und im gegenteiligen Fall nach jeder Sitzung eine neue Konzeptualisierung aufzusuchen. In diesem Sinne ist ein pauschalierender Satz wie: „Die Geschichte des Subjekts ist nichts anderes als eine Geschichte sukzessiver Trauerarbeit“,¹⁵ ebenso einseitig wie der Versuch, das Leben nur auf eine selbsterotische oder narzisstische Suche des Glücks oder der Lust verkürzen zu wollen, da Trauer wie Freude aus ein und demselben Leben herrühren und von daher in ihrer Einheit zu verstehen bleiben – und dies in einem gemeinsamen phänomenologischen wie tiefenpsychologischen Bemühen als therapeutischem Gesamtrahmen.

Trotz aller „Verliebtheit“ in den Therapeuten, was wir auch so ausdrücken können, dass der Patient ihn als eine hilfreiche und kompetente Person erlebt, kann es sein, dass der Patient selber diese „Übertragung“ in seinen Gefühlen und Erinnerungen an frühere Personen gar nicht als eine solche Übertragung erlebt.

¹² Vgl. M. Titze u. R. Kühn, *Lachen zwischen Freude und Scham. Eine psychologisch-phänomenologische Analyse der Gelotophobie*, Würzburg, Königshausen & Neumann 2010, 148-154, über „therapeutischen Humor“ und seine Methoden.

¹³ Vgl. *Von der Kinderheilkunde zur Psychoanalyse. Aus den „Collected Papers“*, Frankfurt/M., Fischer 1997, 78f.

¹⁴ Vgl. J. Lacan, *Das Seminar V: Die Bildungen des Unbewussten*, Wien, Turia + Kant 2006, 237f.

¹⁵ Vgl. S. Lippi, *Transgressions. Bataille, Lacan, Paris, Érès 2008, 147.*

Sein Hingezogensein auf den Therapeuten ist sozusagen im Augenblick gefangen, ohne irgendeine Art Abstand zu diesen Gefühlen zu kennen. Deshalb hat Freud sagen können, dass man sich nicht als Analytiker um jede Übertragung zu bekümmern habe, „solange sie zugunsten der gemeinsam betriebenen Analyse wirkt“.¹⁶ Anstatt also dahinter letztlich stets den Widerwillen einer negativen Übertragung zu vermuten (wie nach Ferenczi oder Reich), sollte diese libidinöse Energie nicht neutralisiert oder aufgelöst werden, solange der Patient dabei fortfährt, sich im therapeutischen Prozess wirklich zu verändern und sein Leben anders zu orientieren, ohne Beschwerliches auf diesem Weg zurückzuweisen. Sicher darf man in solchem Zusammenhang darauf hinweisen, dass einst die Psychoanalyse mit der *talking cure* zwischen Anna O. (Bertha Pappenheim) und dem jungen Arzt Joseph Breuer begonnen hat, der ihr zu allen Stunden Hausbesuche abstattete und dann länger mit ihr sprach.¹⁷ Unabhängig von stärker oder schwächer ausgeprägten erotischen Aspekten hierbei kann man davon ausgehen, dass Anna O., die sonst kaum mit Anderen sprach, intuitiv einer für sie positiven Spur folgte, nämlich dass ein angesehener Arzt sich um sie kümmerte. Der Glaube der Patienten, dass ihnen geholfen werden kann, ist also weniger zu untergraben, als diesen Glauben, der auch eine Hoffnung ist, als Therapeut positiv zu nutzen, ohne dass der Therapeut allerdings sein Wissen im Sinne eines Phantasmas der Allmächtigkeit dabei lebt, was dem Wesen der Autonomie und Selbstfindung im therapeutischen Prozess zutiefst widerspräche.

Der Versuch, lästige Aspekte der Übertragung abzuschwächen, wenn man als Therapeut selbst davon betroffen ist, und zwar durch Kommentare oder Deutungen innerhalb der Übertragung selbst, bleibt also problematisch. Nach Freud stand eine Deutung der Übertragung als „heikelste aller Prozeduren“ dann an, wenn eine bislang nicht weiter störende Übertragung zum Widerstand geworden war.¹⁸ Eine Deutung der Übertragung allerdings, die vom Therapeuten auf den Patienten ausging, bietet daher keinen Weg aus der Übertragung, sondern reproduziert dieselbe bloß. Denn nach Lacan kann man keine „Metaposition“ in der Übertragung annehmen, da auch eine Deutung so gehört wird, wie der Patient sie zu hören gewohnt ist: kritisch, wenn er den Therapeuten mit einem kritischen Elternteil assoziiert, verführend, wenn ihn die Identifikation mit seiner wohlwollenden Mutter leitet. Vermag es mithin keine „Übertragung der Übertragung“ zu geben, dann besteht auch keine Möglichkeit, vollständig aus der Übertragung herauszutreten, um darüber etwa im Sinne einer „Metakommunikation“ sprechen zu wollen.¹⁹ So

¹⁶ *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1940), 81.

¹⁷ Vgl. S. Freud u. J. Breuer, *Studien über Hysterie (1893-94)*, Wien, Outlook 2013.

¹⁸ Vgl. *Zur Einleitung der Behandlung (1913)*, GW 8, Frankfurt/M., Fischer 1943, 454-478, hier 472.

¹⁹ Vgl. J. Lacan, *Schriften I*, Freiburg/Olten, Walther 1973, 179; *Das Seminar V: Die Bildungen des Unbewussten* (2006), 505.

wenig eine Unterscheidung für den Therapeuten im Sinne einer „objektiven“ und „subjektiven Übertragung“ auf den Patienten letztlich möglich ist, so wenig dürfte daher auch eine strenge Unterscheidung vom „erlebenden“ und „beobachtenden Ich“ hinsichtlich des Patienten möglich sein, um ihm auf einer postulierten „rein vernünftigen“ Ebene begegnen zu können.

2) Rationalisieren, Deuten und Ausagieren

Gibt es insgesamt gesehen daher kein Heraustreten aus Übertragungsbeziehungen in der Therapie, dann muss jede Form von „Rationalität“ in solchem Rahmen als sehr problematisch angesehen werden, da der Gegensatz zur „Irrationalität“ ein wiederum rationales Vorurteil voraussetzt, nämlich die Beweisbarkeit oder Verifikation von allem, während Tiefenpsychologie und Lebensphänomenologie gerade aufweisen können, dass Vorstellung und Trieb bzw. Affekt prinzipiell *unterschiedlichen* Erscheinungsweisen gehorchen.²⁰ Der Entweder/Oder-Logik eines Neurotikers sowie der Sowohl/Als auch-Logik eines Perversen bzw. der Weder/Noch-Logik in der Psychose mit einer als „allgemein“ rational angenommenen Logik antworten zu wollen, widerspräche diesen unterschiedlichen phänomenologischen Erlebnis- und Erscheinungsweisen, weshalb in der Therapie insgesamt – und speziell für die Übertragungsphänomene hier – von anderen Begrifflichkeiten wie „vernünftigem, rationalem“ oder auch „gesundem Teil“ im Patienten ausgegangen werden sollte (was deren Existenz in anderen Bereichen der Person nicht negiert). Denn es liegt die Vermutung nahe, dass solche Begriffe nur auf eine Übereinstimmung mit dem Therapeuten abzielen, um den als „hinderlich“ erlebten Aspekten bei der Übertragung aus dem Wege zu gehen. Außerdem implizieren therapeutische Annahmen von Rationalität, objektiver Beobachtung etc. eine Sichtweise vom „gesunden“ Verhalten des Patienten, vor allem ein zusätzliches „objektives“ Wissen von sich selber als Patient zu erwarten. Aber die tiefenpsychologische Erfahrung lehrt, dass ein Wissen um seelische Bedingungen und Verhältnisse noch keine wirkliche Veränderung beinhaltet, die über eine innere affektive Erprobung als subjektiv wahr und angemessen erlebt werden muss, was auch für jeden neuen oder situativen „Existenzsinn“ gilt. Einen rationalen oder gesunden Teil eines Individuums im Realen anzusetzen, um gemeinsam dann in der Therapie „vernünftig“ zu beurteilen, was in der Übertragung vor sich gehe, ist kaum förderlich, denn der „gesunde Teil“ ist möglicherweise gerade das, was sich dem therapeutischen Zugriff (unbewusst) verbirgt, um ein tieferes Begehren erscheinen zu lassen, welches der subjektiven Lebenswahrheit des Patienten mehr entspricht.

²⁰ Vgl. M. Henry, *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, Freiburg/München, Alber 2005, 13ff.

Übertragungen zu *deuten*, ist demzufolge nicht prinzipiell als eine Möglichkeit auszuschließen, aber die Deutung kann Interaktionsmuster, die sich herausgebildet haben, auch nur bestätigen, anstatt sie aufzulösen oder mit Blick auf die weitere Therapie zu verändern.²¹ So kann eine Deutung auf homosexuelle Tendenzen bei einem Analysanden, der entsprechende Annäherungen seitens des Therapeuten schon länger für sich vermutete, als Bestätigung für seine (wenn auch ungerechtfertigte) Vermutung aufgefasst werden. Oder falls eine Rivalität empfunden wird, kann jede Deutung als Aufforderung zu einem weiteren (eventuell theoretischen) Wettstreit verstanden werden, bei dem es um Sieg oder Niederlage zwischen Patient und Therapeuten geht. Ähnlich können Deutungen auch als Überheblichkeit und Besserwisserei aufseiten des Therapeuten empfunden werden, was mit dem Gefühl verständlicher Herabsetzung und Beschämung einhergehen dürfte. Mit anderen Worten befindet sich der Therapeut niemals in einer neutralen Außenposition, sondern was er sagt (oder auch nicht sagt), erscheint für den Patienten in jener Perspektive, in der er den Therapeuten sieht und erlebt. Therapeutisch/psychoanalytisch muss also durchaus ein Bewusstsein dafür vorhanden sein, dass Deutungen die Übertragung nicht immer beseitigen und aufheben, sondern durchaus noch heftiger werden lassen können, so dass die „Übertragungsneurose“ immer schwieriger zu handhaben ist und die letztlich entscheidende radikale Verschränkung von Affekt/Schmerz als „ursprüngliches Trauma“ nicht mehr berührt zu werden vermag.

In der alltäglichen Vorgehensweise therapeutischer Praxis kann man vielleicht nie aus diesen Schwierigkeiten gänzlich heraustreten, aber es scheint dennoch angezeigt, im Allgemeinen nur sehr kurze Deutungen zu geben, wenn es sein muss, und diese ausgehend von den eigenen Worten des Patienten her zu formulieren. Wird zusätzlich das einleitende „Ich denke“ oder ähnliche Formulierungen für eine deutende Aussage fortgelassen, dann ist der Urheber der Deutung nicht mehr so einfach gegeben, und es dürfte dann dem Patienten auch nicht mehr so leicht fallen, sie als Übertragung seitens des Therapeuten zu empfinden und entsprechend zurückzuweisen.²² Außerdem empfiehlt die Lacanschule in der Verlängerung der Hinweise von Freud, vor allem auf Fehlleistungen, Wortverwechslungen, unvollendete Sätze und Besonderheiten im Sprachgebrauch der Patienten zu achten, um aus solchem empirisch-linguistischen Material indirekte Hinweise auf Übertragungen zu gewinnen, welche der Gefahr entgehen, die Übertragung zum letzten Strohalm einer Sitzung zu machen. Letzteres mag auch vermehrt durch die Tendenz zu Kurzzeittherapien induziert sein, insofern hierbei aus Zeitgründen nicht so ausführlich

²¹ Vgl. W. Datler, „Deutung“, in: R. Brunner u. M. Titz (Hg.), *Wörterbuch der Individualpsychologie*, München-Basel, Reinhardt, 2. neubearb. Aufl. 1993, 90-95.

²² Vgl. B. Fink, *Grundlagen der psychoanalytischen Technik* (2013), 208ff.

auf die Vergangenheit des Patienten eingegangen werden kann. Auch das Fragen nach (Tag-)Träumen und Phantasien kann die Fixierung auf die ausschließliche Übertragung lockern, aber wenn es bei einer Übertragungsliebe oder einem Übertragungswiderstand länger bleibt, dann stellt sich die notwendige Frage, warum sie sich gerade zu *diesem* bestimmten Zeitpunkt der Analyse manifestieren? Vielleicht konnte der Patient eine traumatische Erfahrung vorher nicht gleich in Worte fassen oder es hat ihn frustriert, über etwas Bestimmtes zu sprechen, so dass seine Aufmerksamkeit von seiner Problematik auf den Therapeuten als Person abschweifte. In diesem Fall hat der Widerstand gegenüber der Arbeit zur Versprachlichung (Symbolisierung) erst zur Übertragung geführt, um sich von einem Problem abzuwenden, mit dem sich der Patient trotz allem innerlich herumschlägt. Mit anderen Worten wirkt die Übertragung hier als Hindernis für das Erinnern als solches, um das Zusammentreffen mit einem Unbewussten zu ermöglichen, wie es an sich wünschenswert wäre. Hier sollte der Therapeut erkennen, dass die Übertragung als Ablenkung vom „pathogenen Komplex“ (Freud) fungiert, was eine therapeutische Feinarbeit erfordert, da es in solchen Situationen immer wieder neu zu Übertragungen kommt, nämlich als ein Zögern des Patienten, gewisse Dinge vor dem Therapeuten auszusprechen, weil er Angst, Herabsetzung oder Kritik seitens desselben befürchtet. Hier wäre dann die Übertragung ein Produkt des Widerstandes und nicht der Widerstand als solcher innerhalb einer Übertragung, da vor allem die Aufmerksamkeit von der Sache auf die Person des Therapeuten verlagert wurde.

Je besser es dem Therapeuten gelingt, seine eigenen Gegenübertragungen auf ein Minimum zu reduzieren, um dadurch den gemeinsamen therapeutischen Prozess in den Mittelpunkt treten zu lassen, desto mehr wird sich der Patient wohl auch nur hierauf beziehen können – und weniger auf die Person des Therapeuten. Denn die Therapie ist immer ein intersubjektives Geschehen, aber von einer besonderen Art, insofern sich hier nicht zwei unterschiedliche Subjekte mit all ihren Projekten und Anliegen begegnen, sondern eine solche Begegnung sollte auf ein subjektives Leben fokussiert sein, welches nicht ausschließlich in interpersonale oder dialogische Verbindungen aufgeht.²³ Vielmehr betrifft das therapeutische Ereignis ein rein immanentes oder pathisches Leben als Subjektivität, welche die eigentliche Wirklichkeit im Sinne von allem Erscheinen betrifft, was mehr darstellt als nur die sichtbare biographische Geschichte. In gewisser Weise tritt dadurch der bloß empirische Teil des jeweiligen Individuums zurück, und damit schließlich auch die existentiellen und unbewussten Verzweigungen von Sinn/Begehren, um diesseits von machtfreier Subjekt-Subjekt-Perspektive die transzendente Geburt

²³ Vgl. auch J.-A. Miller, „Contre-transfert et intersubjectivité“, in: *La cause freudienne* 53 (2003) 7-39.

der immanenten Subjektivität zur intensiven Erprobung werden zu lassen, die keinem Objekt als Wertreferenz für diese Selbstbestimmung mehr unterliegt – und damit eben auch keinen rein psychischen Übertragungsgesetzen mehr. Man könnte folglich sagen, dass die eigentliche „Übertragung“ das *Sich-Übertragen* des Lebens auf die in ihr radikal geborene Subjektivität bildet, wodurch diese „Übertragung“ des Lebens als dessen unzurückweisbares Ankünftigwerden zu einer stets lebendigen Reziprozität wird, welche das Wesen der therapeutischen (wie auch alltäglichen) Übertragung/Gegenübertragung als Vollzug ursprünglicher Gemeinschaftlichkeit sein dürfte. Die empirisch psychischen wie intersubjektiven Gesetzmäßigkeiten als Tribschicksal, Verdrängung, Symbolisierung etc. sind dabei nicht aufgehoben, aber was als phänomenologische Ermöglichung all dessen zählt, ist die selbstaffektive Präsenz des Lebens mit seinen ununterbrochenen Modalisierungen. Das heißt, in der je spezifischen Modalisierung vermag das absolut phänomenologische Leben unmittelbar ergriffen werden, und wird dies prinzipiell im therapeutischen Prozess erprobt, dann erprobt eine Subjektivität ihre Identität mit diesem Leben selbst und kann aus den Konflikten der Fixierung von bestimmten Vorstellungen und Existenzentwürfen heraustreten.²⁴

In dieser Hinsicht sollte die Übertragungsproblematik ebenso wenig als das maßgebliche Hindernis für eine Veränderung des Patienten gesehen werden, so wie auch der scheinbar notwendige Verlauf einer Therapie nach theoretischen Konzeptualisierungen zu relativieren ist. Denn all dem liegt eine radikale Ermöglichung durch das absolut phänomenologische Leben als Ur-Konkretisierung voraus, welche die Wirklichkeit jeder Subjektivität bildet, so dass meta-psychologische Topologie oder strukturell sprachliche Andersheit (Differenz) wie in der Psychoanalyse Lacans²⁵ in ihrer relativen Effektivität aus der genannten innersten Selbstbewegung jeweils schöpfen, sofern sie Teilaspekte der immanenten Lebensteologie als Gesetzmäßigkeiten davon treffen, was aber von anderen Therapierichtungen wie der Existenz- oder Daseinsanalyse ebenfalls gilt. Denn man muss sich wirklich fragen, ob die *Triade* wie „Ich des Patienten“, „das Andere“ und „Ich des Therapeuten“ wirklich als entscheidende Epistemologie für den therapeutischen Prozess aufrecht zu erhalten ist, insofern diese „unbewusste Andersheit“ dann eine Selbständigkeit besäße, welche an sich nur einem in sich autonomen oder autarken Leben zukommen kann. Der „andere Schauplatz“, von dem auch schon Freud hinsichtlich des Unbewussten sprach, ist nur dem ekstatischen Blick

²⁴ Vgl. eine ausführlichere Diskussion in R. Kühn, *Begehren und Sinn. Grundlagen für eine phänomenologisch-tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie und Supervision – Zugleich ein Beitrag zu Jacques Lacan*, Freiburg/München, Alber 2015.

²⁵ Vgl. P. Widmer, *Subversion des Begehrens. Jacques Lacan oder Die zweite Revolution der Psychoanalyse*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1990; H.-D. Gondek u. L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M., Suhrkamp 2011, 304ff.

entzogen, aber dies besagt keineswegs, dass es ein *absolut Anderes* ist. Ebenso wenig impliziert die Relativierung dieser Triade keine fusionelle *Dyade*, wo Patient und Therapeut nur noch die Ebene des Imaginären als Begegnungsfeld besäßen,²⁶ da die affektiven wie sprachlichen Modalisierungen des Patienten stets eine Ipseität offenbaren, welche niemals mit der des Therapeuten zusammenfallen kann. Ob sich also Scham, Angst oder Schweigen in einer Therapiesitzung manifestiert, so setzt deren „Verstehen“ stets voraus, dass der Therapeut selbstaffektiv durch seine eigene transzendente Lebensgeburt unmittelbar weiß, was diese Gefühle sind, auch wenn er nicht dieselben biographischen Erfahrungen gemacht haben muss, in denen der Patient diese Gefühle als bedrängend erlebt hat (oder auch als beglückend). Hier zeigt sich die Kurzsichtigkeit, Subjektivität auf empirische Erfahrung oder strukturelle Andersheit begrenzen zu wollen, denn das „analytische Dritte“ bezieht sich auf (theorieabhängige) *Deutungskonstruktionen*, sei es das „ödipale Dreieck“ oder die symbolische Dimension (Phallus) im Sinne der Lacanschule, welche zur dyadischen Beziehung zwischen Mutter und Kind bzw. Therapeut und Patient hinzutritt. Dagegen haben wir zuvor schon radikal phänomenologisch darauf hingewiesen, dass es eine viel ältere, ursprünglichere Proto-Relation gibt, die weder Trias noch Dyade ist, sondern *Einheit* in jeder Differenz, so dass weder das „Anderere“ oder das „Dritte“ noch eine imaginäre Fusion hypostasiert werden muss.

So lässt sich grundsätzlich verstehen, dass die Problematik von Übertragung/Gegenübertragung ein „Drittes“ nicht auszuklammern hat, um irrtümlicherweise in einen Austausch von scheinbar synchronen Subjektivitäten zu verfallen, sondern das „Dritte“ ist das gemeinsame phänomenologische Leben der intensiven oder pathischen Subjektivität, welche in ihrer jeweiligen Andersheit als „affektive Differenz“ gerade das *selbe* Leben ist. Insofern macht es in solcher Perspektive keine Schwierigkeit, den Patienten zu ermutigen, über Dinge zu sprechen, die ihm als sehr belastend erscheinen, auch wenn er dabei diese Belastung als Angst oder Scham auf den Therapeuten in Verbindung mit früheren Personen überträgt. Wenn aus dem immanenten Leben keine „menschliche“ Modalisierung im guten wie schlechten Sinne jemals herausfallen kann oder diesem Leben niemals aufgrund innerer Selbstaffektion fremd ist, dann dürfte eigentlich der Therapie ebenfalls keine subjektive Problematik fremd sein, und jegliche Form von (tiefen-)psychologischer oder technisch-methodischer Interventionstheoretisierung allgemein kann bezüglich auf diese Abyssalität des „menschlichen“ Pathos stets nur den Status einer Annäherung für sich beanspruchen. Die Übertragungsproblematik ist dann jener Bereich, wo alle Äußerungen – kritisch oder zustimmend in Bezug auf den

²⁶ Vgl. J. Lacan, *Le désir et son interprétation* (2013), 39f., 226f., für diese Kritik, auch dualer „Spiegelbezug“ genannt; sowie 244f. zum Vergleich zwischen dem *Schachspiel* und der (Gegen-)Übertragung. Dazu auch J. Rogozinski, *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse*, Paris, Cerf 2006, 66ff.

Therapeuten – von dieser Tiefe her gehört werden sollten, wobei der Therapeut seine eigenste tiefste Lebenserprobung nicht dem Patienten aufoktroiert, sondern als Raum der Resonanz zur Verfügung stellt, weil von all dem, was er hört, ihm prinzipiell als *Affektabilität* nichts unbekannt ist – weder Verdrängung noch Begehren oder Genießen und deren (teilweise „unbewusste“) Dialektik. Säuberlich zwischen „imaginärer“ und „symbolischer Übertragung“ trennen zu wollen, scheint daher etwas schwieriger zu sein, als es der konzeptuelle Schematismus von Real, Imaginär und Symbolisch (*RSI*) nach Lacan vorgibt,²⁷ denn in jeder Projektion steckt nicht nur eine zu klärende Vergangenheit. Vielmehr offenbart sich darin vor allem auch eine Aktualität unmittelbarer Selbstaffektion im Sinne leiblich-pathischer Intensität, und wenn diese imaginär sein sollte, so erlaubt sie nicht weniger Zugang zur unmittelbaren Subjektivität als die symbolische Problematisierung über das Sprechen. Denn wenn Affekte sich nur „positionell“ zur Welt als deren Erschließung oder Verschließung verhalten sollten, bzw. Gefühle zueinander nur reziprok sein sollten wie in der Übertragung,²⁸ dann ist damit noch nicht jenes Potenzial wirklich ausgelotet, welches den Zusammenhang von Affektivität/Leben grundsätzlich bestimmt, nämlich als intensive Immanenz, die in keinem Bild (Wort) ihre wirkliche Identität findet, und sei es das Bild des Todes oder des Nichts wie bei Lacan. Erst von diesem radikalen Punkt her scheint uns die Übertragung als „Wiederholung“ aufgebrochen werden zu können, weil dann kein Anlass mehr besteht, Wiederholung von Projektionen auf Andere zu unternehmen, um von diesen eine Antwort auf Sinn/Begehren des eigenen Lebens zu erlangen.

Daher dürfen wir folgern, dass die Gefühle im Verhältnis von Übertragung/ Gegenübertragung in der Tat nicht als bloße Effekte von empirischen Individuen zu sehen sind, sondern es mit einer transzendentalen Subjektivität zu tun haben, welche nach Nietzsche von der unbedingten Grundrealisierung von Freude/Schmerz im Sinne ständiger Geburt der absoluten Subjektivität als Kern eines jeden sichtbaren Individuums als „Wille zur Macht“ geprägt wäre, nämlich dergestalt, wie der Held am Ende eines griechischen Dramas dem Dionysischen Abgrund anheim gegeben wird, um dort von aller sichtbaren Individualität entkleidet zu sein. Oder mit anderen Worten aus „Jenseits von Gut und Böse“: „Nicht an einer Person hängen bleiben: sei sie die geliebteste, – jede Person ist ein Gefängnis, auch ein Winkel. Nicht an einem Vaterlande hängen bleiben [...]. Nicht an einer Wissenschaft [...]. Nicht an seiner eigenen Loslösung [...]. Nicht an unsern eigenen Tugenden hängen bleiben und als Ganzes das Opfer irgendeiner Einzelheit an uns werden [...]. Man muss wissen, *sich zu bewahren*: stärkste Probe der Unabhängigkeit.“²⁹

²⁷ Vgl. J.-M. Palmier, *Lacan. Le Symbolique et l'imaginaire*, Paris, Delarge 1972; M. Bousseyroux, *Lacan le Borroméen*, Toulouse, Erès 2014.

²⁸ Vgl. J. Lacan, *Le désir et son interprétation* (2013), 171f.

²⁹ *Kritische Studienausgabe, Band 5*, Berlin, De Gruyter 2005, 59.

Auf dieser Ebene kann man dann letztlich auch nicht mehr nur von einer „symbolischen Ordnung“ sprechen, denn die Oszillation von Freude/Schmerz ist stets ein konkretes und wirkliches Geschehen, welches als Immanenz nicht sprachlich werden muss, um zu „sein“. Angst und Scham, Liebe und Hass, aber auch das Schweigen gerade innerhalb der Therapien sind als mögliche Gefühle und Äußerungen innerhalb des Übertragungsgeschehens in diesem Sinne „wirklich“, und die Verbindung mit bestimmten Personen (einschließlich des Therapeuten) sekundär. Dies heißt nicht, dass diese Personen „nebensächlich“ wären, sondern es will nur besagen, dass die jeweilig effektiven Gefühle die Möglichkeit enthalten, dass der Patient durch diese Affekte unmittelbar zu *seiner* einmaligen Lebensaffektion vorzustoßen vermag, wenn er die Vorstellungsprojektionen als „Vorstellungsrepräsentanz“ (Freud) hinter sich lässt. In einer Wiederholung von Gefühlsprojektionen eine Verdrängung zu erkennen, ist ein Sachverhalt, der seinen entsprechenden therapeutischen Stellenwert besitzt, aber in der Übertragungsproblematik nur diesen Aspekt zu erfassen, um beispielsweise Hass auf Vater und Mutter bzw. Angst vor der Sexualität aufgrund früherer „Doktorspiele“ mit der Schwester und ihrer Vagina zu eruieren, heißt noch nicht, bis zu jenem Begehren vorgedrungen zu sein, welches die „Wiederholungen des Lebens“ als solche in Gang setzt, nämlich jene „Selbstwiederholung“ des Lebens, die nicht anders kann, als durch das Gewicht ihrer eigenen Passibilität die Bewegung der Selbsterfüllung dieses Lebens selbst zu sein.³⁰ Folglich hat auch eine Diskussion der Übertragung sich ihrer anthropologischen, philosophischen wie epistemologischen Voraussetzungen zu versichern, das heißt jene Wirklichkeit zu befragen, welche als begründend oder anfänglich jeweils angenommen wird (Unbewusstes, Differenz, Reales, Begehren etc.).

Dass die Therapie als besonderer Zugang zur „Wahrheit“ der Subjektivität keinem objektivierenden Wissen im Sinne eines Galileischen Methodenideals entspricht, dürfte daher einen gewissen Konsens innerhalb der meisten Therapieschulen darstellen.³¹ Damit ist aber noch nicht geklärt, wie der Zusammenhang von Wissen/Wahrheit als dieser spezifische Zugang zu verstehen bleibt, denn wenn letztlich die Bildlosigkeit für ein *Unaussagbares* steht, welches nur der Einzelne als sein Pathos erproben kann, dann bleibt auch der Bezug zwischen Realem/Symbolischem problematisch. Dies ist daran zu erkennen, dass Lacan mit Recht ein „absolutes Wissen“ im Sinne Hegels ablehnt, weil die

³⁰ Vgl. R. Kühn, *Praxis der Phänomenologie* (2009), Kap. I,2: „Wiederholung als Habitualität und Potenzialität“.

³¹ Eine Ausnahme bilden sicher unter anderem die Arbeiten von K. Grawe; vgl. *Psychotherapie im Wandel. Von der Konfession zur Profession*, Göttingen, Hogrefe 1994; *Neuorpsychotherapie*, Göttingen-Bern-Toronto, Hogrefe 2004, wobei mit letzterem Werk überhaupt eine neuere Entwicklung sowohl für Psychotherapie wie Tiefenpsychologie angezeigt ist.

Negation ein *gedachtes* Wissen als „Bewusstsein“ immer nur als vorläufig erweist, ohne jedoch das „Begehren zu wissen“ aufheben zu können. Die Aufhebung der Objekte oder Vorstellungen setzt dieses Begehren unentwegt neu vor ein Nichts des Erfüllens (Genießens), so dass eben ein „absolutes Wissen“ als definitiver Genuss prinzipiell obsolet sein muss, solange man sich ihn als objektives Wissen vorstellt (und sei es in der Form des philosophischen Sich-Selbst-Wissens der durchlaufenen geschichtlichen Wissensformen). Im therapeutischen Bereich spricht unter anderem gegen ein solch abschließbares Wissen das Symptom als zu entzifferndes wie zu befreiendes Begehren, dessen „Wahrheit“ jene Bewegung veranlasst, welche die Psychoanalyse sowohl als *notwendig* wie *kontingent* verstehen möchte und im *sinthome* beim späten Lacan³² als leiblich-affektive *lalangue* neu konzeptualisiert wurde.

Die Notwendigkeit beruht hierbei im traumatisch Realen, welches nur als Mangel oder Fehlen auftritt, während sich zugleich dieses Notwendige als kontingent in der Wiederholung reproduziert. Das Unbewusste ist daher ein Wissen, welches sich ignoriere. Aber während Lacan diesen „Sprung“ als eine transgressive Bewegung in die „Wahrheit“ des Subjekts versteht, kann dies für das (psychoanalytische) Übertragungsgeschehen allein bedeuten, dass sich Wort und Begehren als „Sprechen“ nur jeweils als eine Wahrheit durchdringen, die sich niemals gänzlich sagen wird, sondern sich als „gesagt“ immer nur auf halbem Wege zwischen dem Wissen des Wortes (Signifikanten) und dem unbewussten Nicht-Wissen/Begehren des Unbewussten situiert. So spreche zwar in der Therapie/Analyse die Wahrheit, aber das Subjekt *nähere* sich letztlich nur dem originär Traumatischen oder fundamentalen Phantasma, indem die „Urverdrängung“ es auch wieder davon entferne, indem die Effekte ein unaufhebbares Verschwinden oder Ausweichen vor dieser äußersten Wahrheit darstellen. Wir hatten schon kurz angedeutet, dass Lacan dafür auch die „Freiheit des Todes“ setzt, um in solcher Differenz oder Exzentrizität zu existieren.³³ Als Anfrage bleibt hier aber nochmals zu wiederholen, gerade weil die Übertragungsproblematik genau an diesen Punkt führt, dass das Nichts der Bildlosigkeit radikalisiert werden muss, damit das Schweigen innerhalb dieses psychoanalytischen Sprechens als Verweis auf ein unaufhebbares Fehlen zum Hinweis auf das Schweigen des Lebens in seiner Fülle selbst wird. In dieser Hinsicht gibt es in der Therapie in der Tat kein Wissen (keinen endgültigen „Sinn“), sondern nur eine Wahrheit, die sich selbst begehrt, um in diesem Begehren die namenlose Erprobung der absoluten Subjektivität auszumachen.

³² Vgl. *Le Séminaire XXIII: Le Sinthome*, Paris, Seuil 2005.

³³ Vgl. S. Lippi, *Transgressions* (2008), 213-224: „’Savoir ,scientifique’ et vérité ,transgressive’“; D. Finkelde, *Exzessive Subjektivität. Eine Theorie tathafter Neubegründung des Ethischen nach Kant, Hegel und Lacan*, Freiburg/München, Alber 2015, 268ff.

Wenn mithin beim Patienten eine ganz besondere „Wahrheit“ am Werk ist, nämlich ein sich ständig modalisierendes unmittelbares „Lebenswissen“ seiner Affektibilität, dann kann auch das *Ausagieren* während der Therapiesitzung oder außerhalb davon nicht nur als negativ gesehen werden, selbst wenn es heute zumeist im psychologischen Bereich allgemein mit „unangemessenem Verhalten“ gleichgesetzt wird. Freud³⁴ sah das „Agieren“ dann auftreten, wenn die Übertragung „feindselig“ oder „überstark“ und damit „verdrängungsbedürftig“ wurde, was darauf hinweist, dass der Patient etwas nicht zum Ausdruck bringen konnte, weil er vom Vergessenen und Verdrängten nichts erinnern konnte. Das Agieren ist dann ein Reproduzieren durch das Tun, so wenn etwa mehrere Sitzungen versäumt werden, wozu auch lange Schweigepausen gezählt werden können, da der Patient eine affektive Kälte zu erfahren scheint, die ihm früher seine Familie entgegenbrachte. Manchmal können auch Dinge zerschlagen werden, so dass die Aufforderung, einen Ärger lautstark auszusprechen, durchaus sinnvoll ist, um durch ein solches Agieren den therapeutischen Prozess weiter zu motivieren. Es kann aber außerhalb desselben auch zu autodestruktiven Handlungen kommen, wenn der Patient das Gefühl hat, dass der Therapeut nicht zuhört oder etwas für ihn Wichtiges nicht wirklich ernst nehme. Es lassen sich daher solche Hinweise (ebenso wie Körpersprache, Bewegungen etc.) ebenfalls für das Übertragungsgeschehen fruchtbar machen, denn wenn jede Äußerung radikal phänomenologisch gesehen eine *selbstaffektive* Modalisierung voraussetzt, dann kann auch alles ergriffen werden, um es im Hinblick auf eine tiefere Lebenserprobung anzusprechen, deren Aktualisierung als die ursprüngliche subjektive Wahrheit in der Therapie insgesamt ansteht. Gerade dieses Agieren kann folglich zusammen mit den übrigen therapeutischen Elementen erkennen lassen, dass nicht ein objektivierbares Wissen über das „Selbst“ oder das „Ich“ der eigentliche Erkenntnisgewinn in einer Therapie ist, sondern das empfundene Zusammenfallen mit der eigenen Selbstaffektion als Gewissheit des einmalig subjektiven Lebens.

³⁴ Vgl. „Wiederholen, Erinnern und Durcharbeiten“ (1914), GW 10, Frankfurt/M. Fischer 1946, 126-136, hier 129f. – In der *Daseinsanalyse* wird das „Agieren“ nicht allein als ein Phänomen des Widerstandes gesehen, sondern auch als eine „Verhaltensmöglichkeit“, die bisher unerlaubt war und nicht zum Austragen gelangte; vgl. J. Jenewein, „Das Menschenbild der Daseinsanalyse“, in: H.G. Petzold (Hg.), *Die Menschenbilder in der Psychotherapie. Interdisziplinäre Perspektiven und die Modelle der Therapieschulen*, Wien, Krammer 2012, 549-570, hier 563f. Auf ein noch weiteres Verständnis des „Agierens“ als kreative wie soziometrische „Rolle“ im *Psychodrama* können wir hier nur verweisen; vgl. Ch. Hutter, „Das Menschenbild des Psychodramas bei J.L. Moreno“, *ibd.*, 517-548.

3) Reine Affektabilität und therapeutische Praxis

Was bleibt nun therapeutisch zu tun, wenn der Widerstand so stark andauert, dass sich nichts mehr zu verändern scheint? Abgesehen von Supervisionen für den Analytiker/Therapeuten gerade in dieser besonderen Situation kann eine Neuorientierung der Therapie angebracht sein, wenn der Patient vielleicht doch nicht neurotisch ist, sondern etwa psychotisch, denn gerade eine Verwechslung in dieser Hinsicht kann zu starken negativen Übertragungen führen.³⁵ Interpunktieren, Deutungen oder auch Verfassen von Notizen während der Sitzung können nämlich von Psychotikern als Verfolgung empfunden werden, wobei dann solche Paranoia selbst zum Abbruch der Therapie insgesamt zu führen vermag. War die Übertragung zunächst leicht positiv zu Beginn und ist dann ins Negative umgeschlagen, dann liegt der Schluss nahe, dass der Patient einen starken heimlichen Groll gegen frühere Personen hegt und dies so stark auf den Therapeuten oder die Therapeutin überträgt, dass gerade auch die Gleich- oder Andersgeschlechtlichkeit das Motiv dieses Widerstandes darstellt, weshalb der Verweis auf andere KollegenInnen notwendig erscheint.³⁶ Sackgassen in der Übertragungsproblematik sind also nicht ausgeschlossen, denn abgesehen vom gerade zuvor Ausgeführten lässt sich wohl allgemein sagen, dass negative Übertragung (zeitweise) immer dann sich einstellt, wenn die Verdrängung aufgehoben wird, aber der Patient nichts darüber wissen möchte, was verdrängt wurde. Dies ist dann der Fall, wenn die Deutung zur Aufhebung einer Verdrängung führt, aber etwa ein Zwangsneurotiker daraufhin das Empfinden hat, man habe ihm damit nur beweisen wollen, diese nicht selbst aufheben zu können – und dies dann als Niederlage auf den Therapeuten durch seinen Widerstand überträgt.

Auf der imaginären Ebene sind folglich die Effekte einer reinen „Ich-zu-Ich“-Beziehung als mögliche Sackgasse zu sehen, und wenn das Patienten/Therapeuten-Verhältnis neu geklärt wurde, dann wird sicher auch wieder ein genaueres Hinhören auf das Eintreten, was der Patient im Einzelnen (auch auf der „Mikroebene“) äußert, um symbolische Verbindungen zwischen Personen aus der Vergangenheit und der Gegenwart auszumachen, bzw. zu Träumen, die in derselben Sitzung oder anderen berichtet wurden. Von einer rigiden Spaltung in Selbstbeobachtung und frei flottierende Aufmerksamkeit ist daher eher abzuraten (so als könnte man die Stimme des Supervisors in sich vernehmen), da es wie bei der künstlichen Trennung von „beobachtendem“ und „erlebendem Ich“ seitens des Patienten dann eher zu

³⁵ Zur manchmal schwierigen Diagnose von Neurose/Psychose und ihre Übergänge vgl. R. Tölle, *Psychiatrie*. Berlin-Heidelberg-New York, Springer 1982, 53 ff. u. 199ff.; J. E. Schlimme, „Das Abenteuer des Psychose. Verantwortlich leben mit anhaltendem Wahn“, in: *Psychologik. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur* 10 (2015) 170-192.

³⁶ Vgl. auch J.-A. Miller, *Le transfert négatif*, Paris, Navatin 2005.

einer kaum wünschenswerten Spaltung zwischen dem Erleben und Denken des Therapeuten käme. Auch eine mentale „versuchsweise Identifikation“ mit dem Patienten, um etwa zu antizipieren, wie er auf Deutungen von seinem Empfinden her reagieren könnte, dürfte etwas Künstliches haben, da sie sich imaginär an Effekte der Intervention wie „banal“, „formelhaft“ etc. bindet, und außerdem sollte für eine noch so große Empathie die breite und tiefe Unterschiedlichkeit möglicher Gefühlslagen bei jedem Menschen prinzipiell vorausgesetzt werden.³⁷ Dies schließt eine „doppelte Aufmerksamkeit“ nicht aus, nämlich einerseits auf das Sprechen und die Geschichte des Patienten zu hören und andererseits auf jene immanenten Modalisierungen zu achten, die sich über die Leiblichkeit des Anderen einschließlich des Affektiven in der Stimme mitteilen, um die symbolische Ebene mit der Unmittelbarkeit des intensiven oder pathischen Lebensgefühls zu verbinden. Im Idealfall ist es möglich, die Andersheit des Patienten angemessen wahrzunehmen und gleichzeitig für seine Worte offen zu bleiben, um auf jeden Fall die existentielle Einmaligkeit von Begehren/Sinn darin zu erkennen, obwohl der Therapeut vielleicht einen fundamental anderen Zugang zur existentiellen Wirklichkeit seinerseits pflegt.

Fassen wir für den Fokus der Aufmerksamkeit hinsichtlich des therapeutischen Prozesses einige wichtige angesprochene Punkte hier als Zwischenergebnis zusammen, so wäre Folgendes je nach Sachlage mehr oder weniger stark zu beachten:

- 1) die Einheit oder Zerstückelung der Geschichte des Patienten von der frühen Kindheit bis zu seinem aktuellen Leben
- 2) das gegenwärtig geschilderte Problem und seine Veränderung eventuell durch die Analyse
- 3) Verbindungen zu früheren Personen und aktuellen Übertragungen
- 4) vorübergehende und ständige Symptome sowie ihre Bedeutung für unbewusstes Material und Widerstände
- 5) Phantasien jeder Art mit Bezug zu einem fundamentalen Phantasma, welches die Erwartungshaltungen gegenüber „dem Anderen“ kennzeichnet
- 6) Verifikation der Diagnose und mögliche Revision zusammen mit den Schwierigkeiten, welche in der Therapie bislang auftraten; bzw. Punkte, die bewusst oder unbewusst ausgelassen wurden: scheinbar „nebensächlich“, „unangenehm“, „vergessen“, „fremdartig“ (zum Beispiel bestimmte religiöse oder sexuelle Praktiken) etc.

³⁷ Zur Diskussion über die „projektive Identifikation“ vgl. etwa H. Hinz, „Projektive Identifizierung und psychoanalytischer Dialog“, in: *Psyche* 7 (1989) 615-631; T.H. Odgen, *Projective Identification and psychotherapeutic technique*, Northvale NJ, Aronson 1982.; B. Fink, *Grundlagen der psychoanalytischen Technik* (2013), 239ff.

Aus der Wissenschaftsgeschichte wie aus den Psychosen wissen wir, dass Theorien und Wahnsysteme selbstbestätigend sind,³⁸ weshalb es angezeigt bleibt, die eigenen Apperzeptionsmuster stets neu zu überprüfen, um dem je einmaligen Ereignis eines Patienten gegenüber aufmerksamer und damit gerechter zu sein – denn es gibt keine „allgemeine Wahrheit“, unter der es subsumiert werden könnte. Hierbei sollte man sich auch nicht scheuen, die Voraussetzungen der eigenen therapeutischen Schulrichtung ständig auf den Prüfstand zu stellen, um eine Konformität zu vermeiden, die im therapeutischen Prozess nicht mehr produktiv und kreativ als „Einfall“ sowohl von Seiten des Patienten wie des Therapeuten auftritt.

Es geht des Weiteren hierbei nicht nur darum, eine triviale Erkenntnis zu unterstreichen, dass jede Wissenschaft und Institution von der Kritik und vom Wandel lebt, um sich notwendigerweise weiterzuentwickeln, weil keine Theorie oder Praxis jemals den Anspruch auf ihre endgültige Vollendung erheben kann. Insofern bedeutet die begrifflich durchgehaltene Parallelität von Psychotherapie/ Psychoanalyse in diesem Beitrag nicht das Verkennen ihrer programmatischen und institutionellen Unterschiede, sondern der Versuch, eine Gemeinschaftlichkeit bei allen methodischen wie inhaltlichen Vergleichen und Debatten nicht aus dem Blick zu verlieren. Diese Übereinstimmung vermag keine andere zu sein als das jeweilige *Individuum* im Sinne des „Patienten“, dem der „Therapeut“ wie „Analytiker“ seinerseits in seiner *Individualität* begegnet, die selbst bei äußerster Abstinenz und Reduktion im therapeutischen Vorgehen nicht abgestreift werden kann. Nun ist nichts unsicherer im gegenwärtigen philosophischen, politischen und gesellschaftlichen Diskurs in allen Bereichen (Gesundheitswesen, Erziehung, Ökonomie, Ethik, Menschenrechte etc.) wie der Status des „Subjekts“, da die es begründende Subjektivität in phänomenologischer Hinsicht als *lebendige Ipseität* von so genannten „De-Subjektivierungen“ abhängig gemacht werden soll, die gerade in der jüngeren französischen Diskussion von Bataille bis Nancy über Foucault und Lacan die *Dezentrierung* oder Grunderfahrung der Grenze (Tod) zur Voraussetzung einer effektiven „Selbstverwirklichung“ bzw. „Selbstsorge“ machen.³⁹

³⁸ Vgl. T.S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt/M., Suhrkamp 2001; M. Titze, *Organisation des Bewusstseins: Typenstrukturierte Sinnzusammenhänge in den Welten des normalen, abnormalen und paranormalen Alltags*, Freiburg/München, Alber 2011.

³⁹ Vgl. etwa M. Foucault, *Dits et écrits, t. IV*, Paris, Gallimard 1994, 43, über solche *De-Subjektivierung* als das Herausreißen des Subjekts aus sich selbst, um nur noch seine „Vernichtung“ oder „Auflösung“ zu sein, das heißt ein subversiver Akt im Sinne einer „aktiven Passivität“, die sich nicht selbst aufgibt, aber ihre fundamentale Einheit leugnet. Dieselbe Grundüberzeugung trägt im Übrigen das gesamte Werk von Lacan; vgl. *Le désir et son interprétation* (2013), 262f.: „Das menschliche Wesen hat keinerlei Möglichkeit, eine Erfahrung der Totalität zu erreichen; es ist geteilt, zerrissen, und keine Analyse wird ihm die Totalität zurückgeben.“ – „Das menschliche Wesen: ein Wesen (Sein), in dem etwas fehlt, sei es männlich oder weiblich; es ist ein kastriertes Wesen.“

Soweit die Psychoanalyse seit Freud nicht überhaupt von einer Unterbestimmung phänomenologischer Subjektivität durch ein bloß energetisches oder topologisches Denken als „Psychodynamik“ abhängig ist, führt diese Betrachtungsweise dazu, das „Subjekt“ von einem System bzw. einer Struktur oder Logik abhängig zu machen, in denen es sich als „Unbewusstes“ oder „Selbst“ (Reales) nicht wieder erkennt, da die traditionelle Dichotomie von Allgemein/Partikulär überholt werden soll, was hinsichtlich eines bestimmten Metaphysikbegriffs ontologischer Prinzipien deduktion einen gewissen Sinn macht.

Wenn allerdings als Folge hiervon die absolut phänomenologische Subjektivität nicht als *jeder* Theoretisierung grundsätzlich vorgängig anerkannt wird, kann auch nicht genau diese (transzendente) Gemeinsamkeit aller Psychotherapie- und Analyserichtungen anerkannt werden, da jeder dann ein anderes (epistemologisches) Objekt als „Patient“ bearbeitet. Natürlich bleiben dann maßgebliche Unterschiede in empirischer, hermeneutischer und interventionstechnischer Hinsicht gegeben, aber ihnen allen ist gemeinsam, dass diese diversen Methoden und Praxisleistungen innerhalb des therapeutischen Geschehens aus der gemeinsamen Wurzel einer transzendental konkreten Subjektivität herrühren, die nicht das „leistende Ego“ im Husserlschen Sinne von teleologischer Weltkonstitution ist, sondern das abyssale „Mich“ der Lebenspassibilität, welche nicht nur eine energetische Vitalität bedeuten kann, sondern eine ebenso unaufhebbare wie unhintergehbare *Ipseisierung* darstellt. In seinem immanenten Geboren-Werden ohne substanzhafte Verdichtung bleibt dieses Mich für immer – und damit ständig – unsichtbar und unsagbar, ohne jedoch anonym oder fraktal bzw. differe(ä)ntiell gespalten zu sein, um dergestalt nie sich selbst zu kennen.⁴⁰ Solange dieser immanente Einheitspunkt in der Klärung der Übertragungsproblematik nicht erkannt wird, bleibt es bei einem Beschreibungs- und Interventionsversuch hinsichtlich der *Vorstellungen* von solcher Übertragungsrealität. Letztere stellt das innere Austauschgesetz der Subjektivität unter ihrem Aspekt originärer Affektibilität als Gemeinschaftlichkeit oder Mit-Pathos im Sinne einer „dritten Genealogie“ nach apperzeptiver Dekonstruktion und verdrängtem Unbewussten sowohl in neurotischer wie psychotischer Hinsicht dar – nämlich die Ohnmacht einer unaufhebbaren anfänglichen „Traumatisierung“, ohne egohaftes (imaginär-ichliches) Supplement im und aus dem selbstaffektiven Leben geboren zu sein.⁴¹

⁴⁰ Für den notwendigen Rekurs jeder Wissenschaft auf das transzendental Gesehene subjektive Empfinden vgl. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (1929), Tübingen, Niemeyer 21981, 140ff. u. 179ff.; M. Henry, *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*, Freiburg/München, Alber 1994, 190ff.

⁴¹ Vgl. M. Maeschalck, „Attention et subjectivation. D’une réduction ‚contre-pathétique‘“, in: M. Enders (Hg.), *Immanenz und Einheit. Festschrift zum 70. Geburtstag von Rolf Kühn*, Leiden/Boston, Brill 2015, 46-61.

Präzisieren wir die Übertragungswirklichkeit des therapeutischen Prozesses von diesem äußersten Punkt oder „Ort“ aus, der nicht geleugnet werden kann (es sei denn, man verbliebe in einer ek-statischen oder transzendenten Sichtweise auf das Leben wie Unbewusste), dann ergeben sich noch folgende Schlussbemerkungen. Da sich die Übertragung nicht verhindern lässt, ist sie ein phänomenologischer Hinweis darauf, dass sie jeweils vom Affekt herrührt, der mit der Wahrnehmung und der Einbildung als Bereiche realer und imaginärer Urteile verbunden ist. Die Therapie räumt diesen Manifestationen einen bevorzugten Platz ein, weil sich dadurch die Autonomie wie die Gebundenheit einer Person, ihr augenblicklicher „Sinn“ offenbart, wobei nur ein „Narzissmus zu Zweit“ als *folie à deux* zu vermeiden ist,⁴² damit das Begehren mit seinen Ängsten und Projektionen auch wirklich gehört werden kann. Wenn der Patient in seinem Leben bisher nicht die Antwort auf seine eigene Geschichte gefunden hat, weil sie zu konfliktuell oder traumatisch verlief, dann erwartet er eine solche Antwort notwendigerweise vom „Wissen“ des Therapeuten, der sich aber nicht in den subtilen Mechanismen einer Übertragung durch eine Gegenübertragung zu verfangen hat, da sonst nur Erlebnisse und Überzeugungen vom Patienten verfestigt werden, von denen dieser sich an sich zu befreien versucht. Das Nicht-Handeln des Analytikers in seiner Abstinenz (auch wenn mittlerweile Rückmeldungen für sinnvoll erachtet werden) ist ein Hinweis auf den reduktiv phänomenologischen Verlauf dieses Geschehens, denn eingeklammert werden sollen alle Vorstellungen, welche den Affekt daran hindern, sich selbst in seinem inneren Begehren als Selbstaffektion zu erfassen. Erfolgen dabei „Regressionen“ in die Kindheit, so sind diese zunächst vom Therapeuten mitzugehen, um den Ursprung und die Stärke eines Affekts nachzuempfinden, der in der Folgezeit zu leidvollen Erfahrungen geführt hat, wie etwa die Erfahrung von Verlassenheit oder Misshandlungen jeder Art.

Dieses Mitgehen als „Empathie“ oder sogar „Intro-Pathie“, das heißt als bewusst signalisierte Allianz mit dem Patienten⁴³ kann daher niemals ein negatives oder abschätziges Urteil implizieren, welches etwa den Patienten vermuten ließe, ich hielte ihn für ein Selbst ohne eigene Möglichkeiten. Vielmehr sollte sich der Patient durch das Geschehen von Übertragung/Gegenübertragung hindurch als eine eigenständige subjektive Kraft erfahren, weshalb die phänomenologische Reduktion hierbei impliziert, den Affekt nicht durch äußerliche Deutungen zu verfälschen, sondern seine Stärke von innen her erfahren zu lassen, denn am Ende der Therapie sollte ein Individuum mit der Gewissheit des Empfindens stehen, *sich selbst* in seiner Existenz weiterhelfen zu können. Dazu dient in der Psychoanalyse das

⁴² Über die Möglichkeit eines induzierten Wahns, der am Wahnerleben des Kranken partizipieren lässt, vgl. R. Tölle, *Psychiatrie* (1982), 178f.

⁴³ Vgl. R. Kühn u. R. Stachura, *Patho-genese und Fülle des Lebens* (2005), 112ff.

Geschehenlassen der „Wiederholung“ von Groll, Angst etc. mittels der Übertragung, um über die erkannte Verdrängung zu einer Übertragung zu gelangen, welche im besten Fall die Wiederholung nicht mehr notwendig macht, da der Patient sich seiner eigenen Affekte bewusst geworden ist, die neben den verdrängten ein Eigensein als Subjektivität empfinden lassen, um dadurch auch Abhängigkeitsverhältnisse von Minderwertigkeit oder Unterwürfigkeit bzw. von neurotischen, manischen und hysterischen Allmachtsvorstellungen zu überwinden. Gleiches kann aber auch durch Konfrontation mit Situationen geschehen, in denen der Patient existentiell gezeigt hat, dass er auch „anders“ handeln kann, denn dadurch hebt sich die Hypostasierung einer bestimmten Affekterfahrung auf, indem zusätzlich andere erprobt werden, deren Gegebenheit bzw. Wichtigkeit noch nicht in das Wahrnehmungsspektrum von Sinn und Werten als „Person“ integriert wurde. Um auf diesem Wege das je subjektive Begehren neu zu entdecken und zu festigen, sollte eine Gegenübertragung niemals direktiv in dem Sinne sein, dass etwas vorgeschlagen wird, das der Patient nicht selbst als konkrete Möglichkeit in sich verspürt. Dies hat oft zur Voraussetzung, dass ein tiefes Leiden durchschritten werden muss, wo die Erfahrungen von Einsamkeit und Verstörung so stark sein können, dass der Patient doch wieder nach einem „Helfer“ ruft. In diesem Kontext können dann auch religiöse, spirituelle oder philosophische (weltanschauliche) Fragen aufbrechen, denen der Therapeut sich kundig zu stellen hat, ohne der Versuchung zu erliegen, eine neue Vorstellung anstelle alter Illusionen zu setzen, die ein Leben bisher normiert hatten.⁴⁴

Die *Libido* ist bei diesem Vorgehen keineswegs zu negieren, sexuelle und erotische Probleme im Zusammenhang von Beziehungen oder in Hinsicht auf die eigene Leiblichkeit äußerst ernst zu nehmen, aber jede Libido (Trieb) ist immer auch schon Ausrichtung auf etwas hin, mit anderen Worten der Vorentwurf eines „Sinns“, der dergestalt inchoativ zu ergreifen ist und sich durch die weitere Affektibilität als „Intuition“ (Gewissen diesseits des „Über-Ichs“) genauer präzisiert. All diese Prozesse vollziehen sich dank der Übertragung/Gegenübertragung, die damit eine reziproke Verifikation bildet, dass die Affekte erkannt, vertieft und prospektiv orientiert werden können, wobei die Gegenseitigkeit von Patient/Therapeut hierbei die jeweilige Selbständigkeit nicht aufhebt. Analytisch kann man bei solcher „Katharsis“ stehen bleiben, denn die neuen Intentionalitäten, welche sich existentiell herausbilden, wenn die Gewissheit der eigenen Subjektivität stark genug geworden ist, werden sich im Vollzug eines neuen Existierens und Handelns herausbilden. Da allerdings eine radikal phänomenologische Ipseität grundsätzlich als Einheit von Begehren/Sinn gesehen werden sollte, sind auch die beiden Wirklichkeiten von Begehren und

⁴⁴ Vgl. V.E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, München, DTV 2007, sowie auch Th. Fuchs u.a. (Hg.), *Das leidende Subjekt. Phänomenologie als Wissenschaft der Psyche*, Freiburg/München, Alber 2014.

Sinn stets korrelativ zueinander durchzuarbeiten und zu verwirklichen, um zu tatsächlichen Veränderungen des Patienten hinzufinden. Diese Katharsis ist in gewisser Weise der Abstieg in ein Nichts der Vorstellungen und deren Tod, aber nicht, um das Subjekt nun von diesen Prämissen her nihilistisch leben zu lassen, sondern aus einer Geburt der „dritten Genealogie“ heraus – mithin in der Einheit von Affekt und Vorstellung, da die ständige Revision der Projektionen mit ihren imaginären Folgen nicht mehr gefürchtet werden muss, wie es zu Zeiten der Abhängigkeit von einem normativen Sicherungssystem der Fall war. In diesem Sinne kann auch der Neurotiker, der „Objekt“ seines Symptoms ist, indem er es erleidet und von ihm geleitet wird, eine mögliche Umkehr entdecken, dass in der Tat sein Begehren in seinem Symptom selbst impliziert ist und letzteres daher nicht völlig nur zu erleiden ist. Wenn also das Symptom der Existenz einen gewissen „Sinn“ verleiht, weshalb es nicht so leicht ist, von diesem symptomalen „Sinn“ zu lösen, so bleibt doch immer auch die Transgression des Lebens gegeben, die immer schon in einem „Mehr“ stattgefunden hat, welches das Symptom seinerseits nicht völlig verdunkeln und vereinnahmen kann.⁴⁵ Ob man dies dann „Freiheit“ oder „Autonomie“ nennt, ist eine Frage des Vokabulars, dem man semantisch und epistemologisch den Vorzug geben will – entscheidend bleibt, dass eine Befreiung oder Transgression prinzipiell vom Leben her möglich wird. Deshalb sind Begriffe wie Wette, Spiel, Zufall oder auch Rätsel/Geheimnis (wie sie unter anderem seit Pascal in die metaphysische Anthropologie eingebracht wurden und sich bis Nietzsche und Bataille durchziehen) eine Täuschung hinsichtlich der Entscheidung, die immer schon gefallen ist: nämlich *dieses* Individuum zu sein, welches sich am Anfang nicht selbst gewählt hat, und Spiel und Zufall etc. lassen glauben, dass die Entscheidung von außen kommen kann, indem irgendwelche Würfeln das Los werfen.⁴⁶

Der Übertragungsaugenblick besitzt daher bei aller Offenheit der Deutung und Weiterentwicklung eine prinzipielle Positivität, dass sich das rein subjektive Leben in diesem Augenblick als eine phänomenologische Bestimmung konkretisiert, als ein *Dieses*, welches als das Nichts (Tod) aller Vorstellungen erlebt werden kann. Es ist jener Punkt, den Freud wohl als „Nabel des Traums“ und Bion als „Null“ nahe der Mystik im Auge hatten, weil er nicht mehr expliziert werden kann und eine unmittelbare Konfrontation mit dem Affekt als Leben impliziert.⁴⁷ Hier wäre eine „inzestuöse“ Gegenproblematik in der Tat für den Patienten sehr gefährlich, wenn er nämlich in eine affektive Beziehung mit dem Therapeuten hineingenommen

⁴⁵ Vgl. J. Godebski, *Le tout dernier enseignement de Lacan. Un renouvellement de la clinique?*, Paris, L'Harmattan 2009, 39ff.

⁴⁶ Dies als kritische Bemerkung gegenüber der Sichtweise von S. Lippi, *Transgressions* (2008), 184ff.

⁴⁷ Vgl. K.-H. Witte, *Zwischen Psychoanalyse und Mystik. Psychologisch-phänomenologische Analysen*, Freiburg/München, Alber 2010.

wäre, die nicht seinen eigenen schweigenden Affekt berührt. Die inneren wie äußeren Bedingungen des therapeutischen Prozesses müssen es also erlauben, diesen Abstieg, sein Durchschreiten und dann seine Hinüberführung in Existenz und Welt zu gewähren, und zwar nunmehr ohne Rückversicherung durch Andere, sei es das „Wissen“ des Therapeuten oder eine andere Hypostase („Name-des-Vaters“; Phallus).⁴⁸ In diesem Durchschreiten gewinnen Bedürfen, Begehren und Handeln eine neue Koloratur, denn Verzweiflung, Angst, Hoffnung und Freude sind nicht mehr dasselbe wie vorher, da das Begehren über das isolierte oder fixierte „Genießen“ (Lacan) hinaus ist, ohne es zu verneinen und das Phantasma vielleicht ganz besiegt zu haben. Übertragung und Wiederholung sind aneinander gebunden, weil einerseits die selbstaffektive oder immanente Modalisierung die Affekte auseinander hervor- und ineinander übergehen lässt (mithin ständig umkehrt), so wie andererseits die unendlichen Welthorizonte einer Wiederholung unserer Möglichkeiten im Sinne einer vertieften und erweiterten Exploration unterliegen. Die Übertragung übt mit anderen Worten eine „neue Gewohnheit“ oder „Fluidität“ ein, die abhängig ist von der Tiefe des Affekts, mit der das eigene subjektive Leben berührt wurde. Insofern kann die Therapie/Analyse weder etwas Empirisches oder Hermeneutisches letztlich sein,⁴⁹ sondern eben eine intensive subjektive *Praxis*, in welche die Übertragungsbeziehung einübt. Die therapeutische Geduld erfordert es dabei nicht, einen Patienten gewalttätig in diese „Tiefe“ hineinzuerwerfen, wenn er noch nicht dazu bereits ist; aber der Therapeut darf aus eigener Angst auch diese Möglichkeit nicht verpassen. Die Übertragung gibt zu verstehen, dass der Patient das Maß und die eigentümliche Zeitlichkeit seines Weges im Sinne einer inneren Historialität vorgibt, die keinen äußeren Kategorien von vermessbarer Objektivität unterliegt.

Radikal phänomenologisch besagt nämlich der Zusammenhang von Wiederholung/Übertragung nicht die zweimal gegebene Vorstellung von etwas Vorgestelltem, sondern die Gegenwärtigkeit einer Präsenz, welche gar nicht anders kann, als stets gegenwärtig zu sein – also nie „unbewusst“ ist, sondern „unmittelbar“ oder „schweigend“ gegeben. Wenn dazu in der Gegenübertragung das Sprechen mit seinen symbolischen Referenzen eingesetzt wird, so kann dies entgegen Lacan allerdings bedeuten, dass das „Unbewusste, das nie unbewusst ist“ – nämlich der Affekt (Freud) – letztlich nicht dort aufgesucht werden muss, wo eine solche Direktheit möglich ist. Wenn der Affekt eine primordiale Kraft ist (Energie, Libido, Begehren), dann kann er dies nur aus sich selbst sein, das heißt im Leben, das keinerlei Differenz oder Abstand in sich kennt. Auf diese Unbezweifelbarkeit der Affektibilität als subjektives Selbstsein im Sinne von Gewissheit einer Kraft zielt

⁴⁸ Vgl. J. Lacan, *Des Noms-du-Père*, Paris, Seuil 2005.

⁴⁹ Dies wäre eine notwendige Abgrenzung von der insgesamt sonst so wichtigen Untersuchung von Paul Ricoeur: *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil 1965 (dt. *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1969).

daher die Gegenübertragung diesseits aller Deutung und Interpretation von Lebensschicksal. Mit anderen Worten handelt es sich um die einzige Phänomenalität, welche nie durchgestrichen werden kann, wobei festzuhalten bleibt, dass es im radikalen Sinne nicht um einen besonderen, singulären Affekt geht, der noch als ein „Etwas“ empfunden werden könnte, sondern um die *Selbstimpressionabilität* der Subjektivität als solcher – was nichts anderes als das ist, was in diesem Beitrag als das rein phänomenologische oder selbst-narrative Leben gegenüber allen analytischen oder sonstigen psychotherapeutischen Verkürzungen deutlich machen wollten. Denn wenn es kein einzelner oder besonderer Affekt ist, um den es sich in der Wiederholung/Gegenübertragung handelt, dann ist es auch nicht möglich, sich ihm zu entziehen, weil es sich um das *Selbst-Erleiden* des Lebens handelt, so wie Freud⁵⁰ sagt, dass „das Ich gegen Triebreize wehrlos ist“. Dieses Selbst-Erleiden des Lebens in seiner dichtesten subjektiven Bestimmtheit geschieht mithin als Affektibilität des Affekts noch diesseits jeder Assoziation und Deutung sowie auch Erinnerung und Durcharbeitung – als sprachloses, traumatisches Ausgesetztsein; als Ursprungsort des Begehrens, wohin das Übertragungsgeschehen als konkrete Möglichkeit aller existentiellen Potenzialitäten zurückführen will, die dann der Patient als seine Existenz (wieder) ergreifen kann.

⁵⁰ *Triebe und Triebchicksale (1915)*, GW 12, Frankfurt/M., Fischer 210-232, hier 226; vgl. dazu auch M. Henry, *Affekt und Subjektivität (2005)*, 155f.

THE BOUNDARIES OF THE SELF AND THE LIMITS OF THE WORLD IN ARISTOTLE: A DIFFERENT KIND OF DECONSTRUCTION OF THE EGO

ATTILA KOVÁCS¹

ABSTRACT. Phenomenological theories have a long history in undermining the “traditional” opposition between mind and body. According to them, the material, viz. the corporal can serve as a place for the processes of meaning-formation, i.e., as a condition of possibility for any set of relationships forming a body of meaning. In this paper, this manifests itself through the fact that the basic concepts related to corporeality, e.g., “perception”, “movement” etc., are the conditions of possibility for any construction of meaning and consciousness process, as also shown by contemporary neuroscience and communication theory in the case of intelligence and communication. However, this was already known to Aristotle, long before the advent of modern neuroscience, but the stakes were even higher for him: the issue of corporeality is itself problematic in terms of determining its boundaries, as the limits of the Self (viz. my body) merge with those of the world. The situation is similar to the “passive and active synthesis” of Husserl and also to Heidegger’s “twofold openness” of the *Dasein*, conflating the boundaries of the Self and the limits of the world for our human being-there, or consciousness.

Keywords: Aristotle, movement, perception, touch, carnality, communication, neuroscience, Husserl, Heidegger

One touches and, in the act of touching, one's touched.

(Aldous Huxley)

Introduction

We now live in a world of many exciting trends, such as “biohacking” and “transhumanism”, organically linking biology (the concept of the “inner” and of “mine”) and technology (the “outer” and the “objectual”). In this world populated with “biotes” and in our age of artificial limbs and sensory organs, science fiction has become science

¹ Universitatea Transilvania Brasov, Molidului 43, Sacele, 505600, attila.kovacs@unitbv.ro.

fact due to our current software tools for speech recognition, the Google Lens, the Cloud and the instant accessibility of the world knowledge contained in Wikipedia articles etc. Nevertheless, *nihil novi*: it is the essence of us humans that our existence is linked with the use of tools, instruments and technology. Hence, my paper offers a phenomenological analysis of the basis of Aristotle's conception about perception and movement, attempting to uncover the ancient Greek roots of the contemporary merging between the inner and the outer world, as seen from the perspective of Husserl's and Heidegger's phenomenology.

Phenomenological theories have a long history in undermining the "traditional" opposition between mind and body. In this paper, this manifests itself through the fact that the basic concepts related to corporeality – e.g., "perception", "movement" etc. – are the conditions of possibility for any construction of meaning and consciousness process, as also shown by contemporary neuroscience and communication theory in the case of intelligence and communication. However, this was already known to Aristotle, long before modern neuroscience, but the stakes were even higher for him: the issue of corporeality is itself problematic in terms of determining its boundaries, as the limits of the Self (viz. my body) merge with those of the world. The situation is similar to the "passive and active synthesis" of Husserl and to Heidegger's "double openness" of the *Dasein*, conflating the boundaries of the Self and the limits of the world for our human being-there, or consciousness.

Aristotle on perception

It suffices to recall Kant's transcendental aesthetics in order to appreciate the philosophical importance of sensations. However, even before Kant, the issue was put into philosophical (phenomenological) focus by Aristotle, who started the essential radicalization of the question of perception. The naive simplification of the Pre-Socratics ends with the Stagirite, and there is also no more room for the disdainful aloofness of the Platonic analyses.

But what is it exactly that changes with Aristotle? In his *De anima*, he establishes that perception can no longer be viewed as a "movement", or as passive "suffering", during which the sense organ undergoes a qualitative change. If we conceive of perception as a form of movement, then there is a difference between perception interpreted as "potentiality" and "actual perception".² In this sense, perception is a continuous progress from possibility to "realization" (cf. *en-telecheia*). In order for this realization to come about – i.e., for the movement, or "suffering", to

² *De anima* 417a.

happen –, three basic conditions must apply: (1) the movement must have a certain minimal *intensity*, and (2) there must be a minimal *difference* between the two opposing poles of perception (like is not affected by like³), but (3) this minimal difference should not become *too sharp*.⁴

This interpretation of perception as movement and of movement as possibility and realization is confirmed both by current communication theory and neuroscience.

Communication theory

Hungarian communication theorist Özséb Horányi characterizes his subject field thus: “the communicative is conceived of as the potential place of the relevant preparedness of a (problem-solving) agent, necessary for recognizing and solving a *problem*. (...) A problem for a specific agent is *the critical difference* between his or her actual state and a desirable state, insofar as the agent recognizes this difference. (...) ‘Difference’ means that the two states are categorized as different for the agent. (...) Since the difference can be so slight that it does not yet pose a problem (...), ‘critical’ signifies that it provokes the problem-solving behavior of the agent in that specific case.”⁵

As one can see, the categories used in these discussions are quite similar. In Aristotle, the “difference” and the “minimal intensity” are basic conditions of perception, while contemporary “communication” is also a mode of manifestation of the “*entelecheia*”, or the place for preparing oneself for solving the potential “problem”, in which the difference and the minimal (or in this case: “critical”) intensity play a decisive role.

Neuroscience

“Movement” has an even more significant role within modern neuroscience. In fact, according to British neuroscientist Daniel Wolpert, “we have a brain for one reason and one reason only, and that's to produce adaptable and complex movements.

³ *De generatione* 323b.

⁴ *De anima* 424a.

⁵ Özséb Horányi: A kommunikáció participációra alapozott felfogásáról [On the Concept of Communication as Participation]. In: Idem (ed.): *A kommunikáció mint participáció* [Communication as Participation]. Budapest: AKTI – Typotex, 2006. pp. 246-264.

There is no other reason to have a brain. Think about it. Movement is the only way you have of affecting the world around you. So think about communication – speech, gestures, writing, sign language – they’re all mediated through contractions of your muscles. So it’s really important to remember that sensory, memory and cognitive processes are all important, but they’re only important to either drive or suppress future movements. There can be no evolutionary advantage to laying down memories of childhood or perceiving the color of a rose if it doesn’t affect the way you’re going to move later in life.

Now for those who don't believe this argument, we have trees and grass on our planet without the brain, but the clinching evidence is this animal here -- the humble sea squirt. Rudimentary animal, has a nervous system, swims around in the ocean in its juvenile life. And at some point of its life, it implants on a rock. And the first thing it does in implanting on that rock, which it never leaves, is to digest its own brain and nervous system for food. So once you don't need to move, you don't need the luxury of that brain".⁶

In other words, movement is the condition of possibility for the brain.

At the same time, movement seems to play an important role in the mental/cerebral construction of the body itself. This circumstance was used in an utterly impressive manner by Vilayanur Ramachandran and by his colleagues in a novel form of therapy for phantom limb pain through their mirror box. Through its artificial visual feedback, the box helps the patient to move the phantom limb, “pulling it out” from its painful position. If a mirror is placed at the centerline of the body, allowing the patient see the mirror image of the missing limb, then the same (symmetrically opposite) movement will often be felt in the phantom (missing) limb, alleviating certain kinds of pain. E.g., when the patient feels as if the phantom hand is locked in a painful spasm, the healthy hand can be clenched into a fist and then opened up again, while looking at in the mirror.

However, all this has already been anticipated by Husserl. “How, then, do I regard my eye as my own? I can do so, according to Husserl, only by touching it. Touched, it provides the ‘touch and kinetic sensations’ that allow me to apprehend it as belonging to my body. Such sensations are crucial. As Husserl writes, ‘A subject whose only sense was the sense of vision could not have an appearing body.’ For my body to appear as mine, i.e., for there to be the self-awareness that makes it mine, we need ‘the phenomenon of double sensation.’ Lacking it, we are like those patients that the neurologist Oliver Sacks describes who on waking attempt to make room for themselves by shoving their own legs out of bed. Unable to

⁶ https://en.tiny.ted.com/talks/daniel_wolpert_the_real_reason_for_brains (last downloaded on July 9, 2018)

touch themselves, they react to and move their bodies like foreign objects. This can be put in terms of the 'localization' that touch provides. The kinesthetic sensations of tension that I experience in moving my hand become localized because they are constantly 'intermixed' with those of given by the hand as it touches objects."⁷ Because: "intelligence (...) does not just involve the working of algorithms. It is founded on flesh's ability to move itself, to feel itself, and to engage in the body projects that accompanied our learning a language. This implies that to copy intelligence – i.e., produce an artificial version of it – the flesh that forms its basis must also be reproduced."⁸

It is not the purpose of the present paper to go further into these issues which are rather relevant from a phenomenological perspective as well. Nevertheless, they illustrate very well that the material, viz. the corporeal, can serve as the "place" for the processes of meaning formation and as a condition of possibility for any set of relationships forming a body of meaning. In fact, contemporary science supports the idea that the condition of possibility for (Aristotelian) perception, i.e. movement, is at the very basis of the appearing of our world, or even of its existence.

Perception in Aristotle – reprise

As seen above, the perceptual process presupposes for Aristotle a *primary difference* between the organ and the object of sense. At the same time, it also requires the existence of a "movement", or "suffering", through which one can act on the other. Before examining the meaning of this primary difference and of the movement which makes the suffering possible, the list of the basic senses should be clarified. Aristotle distinguishes five senses⁹: hearing, sight, smell, taste and touch. Since all sensing presupposes a "medium" (*metaxy*), sensations can be divided into two groups: sensations for which the medium is external (sight, hearing and smell) and those that presuppose an internal medium (taste and touch).¹⁰ So let us now turn to the difference between the medium interpreted as external or as internal.

⁷ James Mensch: Artificial Intelligence and the Phenomenology of Flesh. *PhaenEx. Journal of Existential and Phenomenological Theory and Culture* 1:1 (2006). pp. 73-85. p. 78.

⁸ Idem, p. 73.

⁹ In fact, for Aristotle, there are six senses. However, one cannot talk about the *sensus communis* in the same sense as about the first five.

¹⁰ The concept of the "outer" and of the "inner" are related here to the perceiving subject as a whole, and not to the actual organ of perception. According to Aristotle, taste is a modification of touch.

I have already noted that the condition of possibility for perception consists, for Aristotle, in a primary difference between the object and the perceptual organ and in the movement through which one of them can “touch” the other. In other words, whatever the type of perception, it has a touch basis. Nevertheless, there are differences regarding the essence of this touch: although “all organs of sense perceive by contact, the contact is mediate: touch alone perceives by immediate contact”.¹¹ The difference between touch and the other senses is that the latter require a medium of a nature different from the two poles involved in sense perception. But, since “all organs of sense perceive by contact”, touch can be regarded as the primary mode of perception, on which I will focus in the following.

Touch is what makes the difference between animals and other “living beings”: animals have a “minimal sense of touch”.¹² This is what makes it possible to speak about sensations in the case of animals. But what is it that differentiates humans from animals? According to Aristotle, humans have the “softest skin”, which makes it possible for their touch to be the “tenderest” and the “most sophisticated”. However, skin is nothing else than “dried” flesh. Thus, the “softness of flesh” is added to the fineness of skin, making it possible for the sense of touch to be the “acutest”. This perfection of sensation is no accident: it shows that, being endowed with the most perfect form of sensation, man is also capable to receive the most perfect form of soul.¹³ In spite of all these, the difference between humans and animals cannot be reduced to the soul – which, due to the active intellect, “is everything that exists” –, since human universality must also have its corporeal aspects. This universality, which could also be qualified as transcendental, is based on the medium of touch, i.e., on the flesh.

The process of sensation, which, as we have seen, presupposes the difference between the sense organ and its object, also implies a *secondary difference*. According to Aristotle, sensations are there to inform us about the differences (e.g. cold/hot, dry/wet etc.) within our world, which, on their turn, attest to the presence of things. This is nothing else than our own *being-with* the things of our world. Or, more specifically, the presence of things and my own presence coincide in sensation.¹⁴

¹¹ *De anima* 435a

¹² Jean-Louis Labarrière: *Sur la différence entre l’homme et l’animale chez Aristote* (manuscript), p. 21.

¹³ See Remi Brague: *Aristote et la question du monde*. PUF, Paris, 1988. p. 259.

¹⁴ *Idem*, p. 369.

The case of touch: from Aristotle to Husserl (and Heidegger)

All sensation has its basis in touch, but the specific sense of touch is the only one for which there is “direct” contact. In this case, we do not perceive “through”, but “along with” the medium.¹⁵ To touch means to simultaneously sense the medium as well, i.e., the flesh, which is not the actual organ of touch, the latter being located somewhere else (“in the proximity of the heart”¹⁶).

Now, flesh as a medium is within us humans. This intimacy does not mean self-enclosure, but, on the contrary, our being of flesh represents, in fact, our *openness* to things, similarly to Husserl’s passive synthesis. As a matter of fact, the Husserlian dichotomy between active and passive synthesis has Aristotelian roots, going back to the duality of the “*nous poietikos*” and the “*nous pathetikos*”, i.e., the agent and the passive intellect.¹⁷ Additionally to this parallel between Aristotle and Husserl, there is a similar analogy between Heidegger’s and Husserl’s conception, which is also due to the Aristotelian differentiation. This second parallel consists in the “twofold openness” of both *Dasein* and consciousness, which is “poetic” and “pathetic” at the same time.

Through our flesh, we are open to things, which is best illustrated through the fact that “if I touch something, then it also touches me”.¹⁸ It is also what Merleau-Ponty means when stating that touching is always to touch oneself as well¹⁹; being simultaneously the one who touches and the one who is touched. But if touch is a movement of me contacting the object and also of the object contacting me, then is this relationship actually in balance? Or if not, then in whose favor does the scale incline: am I the one who touches the object, or is it the object that touches me? In his *Being and Time*, Heidegger suggests that the one who touches is actually me, when stating that the “ready-to-hand” (*das Zuhandene*) cannot touch the *Dasein*. Unfortunately, this Heideggerian idea is overridden by

¹⁵ *Idem*, 372.

¹⁶ *De sensu* 439a

¹⁷ According to Husserl, there are two roots of consciousness processes. On the one hand, some mental processes are actively generated by an agent (called the Ego); e.g., these thoughts I am now putting on the page are actively generated by my Ego. These mental acts are of the “attentive” or “focusing” kind. On the other hand, there are also processes “giving themselves” within my consciousness, which are not actively generated by me; e.g., the background “environment”, which I actively perceive while formulating these ideas, are not the result of my Ego activity, but rather “automatically” and passively given to my consciousness.

¹⁸ Brague: *op. cit.*, p. 370.

¹⁹ Cf. Maurice Merleau-Ponty: *Le visible et l’invisible*. Gallimard, Paris, 1964. p. 309.

the Cartesian paradigm, stating that men are the “masters and owners of nature”, which is characteristic for modernity and has also led to the contemporary dominance of technology, i.e., of the “ready-to-hand”.

In fact, Heidegger’s conception contains two hidden presuppositions: (1) the meaning of “being-there” can be exactly circumscribed, its limits can be traced unerringly, which makes it possible to speak separately about the Ego (*Dasein*) and about the world; (2) I am the one who *initiates* the movement (touch) and I can stop anytime. However, as we shall see, the boundaries cease to exist within the act of touching. Furthermore, it is not “me” who initiates the movement, since it is not intentional, but has the character of a passive synthesis. Just as the *ego cogito* always presupposes *cogitata mea*, I also cannot hide from the openness to which I am exposed through my sense of touch.

Perception is based on a fundamental difference between subject and object, i.e. the medium between its two poles. This uncreated (viz. non-thematic) difference is the very factor that makes the process of perception possible in the case of sight, hearing and taste. E.g., in the case of sight, the air is an unposited medium which makes perception possible as a *metaxy*. If this *distance*, or *boundary*, is lacking, then there is also no visual perception.

In fact, James Mensch’s vivid presentation of Husserl’s relevant phenomenological analyses might illustrate these points most effectively: “The ability of flesh to be taken as both subject and object gives it the special character of its self-awareness. At the origin of the ‘inner distance’ that characterizes the subject-object dichotomy is the fact that on the level of touch, flesh’s relation to itself is not direct, but rather mediated.

As Husserl makes clear, no other sense can substitute for touch in founding self-awareness. Take for example sight. I can regard my body, but as Husserl notes, ‘I do not see my body, the way I touch myself. What I call the seen Body is not something seeing that is seen, the way that my body, as touched, is something touching that is touched.’ What is lacking here is ‘the phenomenon of double sensation,’ a phenomenon that could only occur if ‘one eye could rub past the other’ – that is, if eye could touch eye. Similarly, when I look myself in the eye with a mirror, ‘I do not,’ Husserl claims, ‘see the seeing eye as seeing.’ The eye I regard is like the eye of another. I have to employ empathy to indirectly judge that it is identical with my eye. The eye that regards me from the mirror is, in other words, experienced as an object. My seeing it does not give me a first person experience of its seeing. To have this I would have to experience its seeing as my seeing. Touch does this since the hand that is touched also feels. Here the sensations of the touched hand point back to the touching hand as touching. By contrast, the

eye that I regard in the mirror is like the inanimate objects that I touch. I feel their properties, but I do not feel them feeling me. They do not, in other words, return my awareness to myself.”²⁰

Inside and outside: the limits of the Self and the boundaries of the world

The situation changes in the case of touch. The unposited medium becomes posited through the fact that it is not only the condition of possibility for the sense of touch, but it is itself touched. To sense an object through touching means, in fact, to sense ourselves through touch.²¹ If perception presupposes a movement which makes reciprocal influence, or “suffering”, possible, then this means, in the case of touch, the movement that is simultaneously touching as well as touched. This also implies that the non-thematic difference, which constitutes the boundary for other perceptions and can never be made into our own, disappears within the sense of touch, or more specifically, it becomes posited. As Aristotle puts it, it is as if the medium would slip from our hands in the act of touching: “we do perceive everything through a medium; but in these cases [i.e. the acts of touching] the fact escapes us”.²²

Hence, if in the case of the other senses, we talk about a fundamental difference between the Self and the world, then this becomes a *primary non-differentiation* in the act of touching. However, the issue is even more complicated. If the sense of touch is indeed the basic form of perception, and there is a “minimal contact”, i.e. touch, in the case of any act of perception, then does the *boundary*, or the (Heideggerian) “spatial interval” – presupposed, e.g., by the sense of sight, which separates me from the world –, really exist at all? More specifically: where does the boundary, which we cannot possess, and which should be the condition of possibility for the sense of touch, disappear? The problem becomes even more emphatic – instead of being solved – through the fact that, in the case of touch, the medium is internal. Where do we end, and where do the things of our world begin? Where do we stand when we state that the flesh is internal? These questions are important because it is not clear whether there is a (non-posited) boundary for “fleshness”, or if it is just “an extension of the world’s flesh” (Merleau-Ponty).²³ In this sense, “fleshness” would mean the disappearance of the boundary and the state of

²⁰ James Mensch: Artificial Intelligence and the Phenomenology of the Flesh. In: Lester Embree – Thomas Nenon (eds.): *Phenomenology 2005. Volume 5: Selected Essays from North America*. Bucharest: Zeta Books, 2005. p. 463

²¹ Cf. Brague: op. cit., p. 372.

²² *De anima* 423b

²³ Merleau-Ponty: op. cit., p. 309.

pre-corporeal undifferentiatedness.²⁴ This “chiasmus” between my own and the world’s “flesh” deconstructs the conceptual dichotomy between the “inner” and the “outer” reality. The world and my own flesh are both simultaneously internal and external.

Husserlian transcendental reflection turns the concepts of the “internal” and the “external” inside out in a similar manner. The world cannot be interpreted as external from its perspective, since this kind of (intentional) reflection is nothing else than a kind of openness to things that also means my exposedness beyond my own self. However, this leads not only to the Self as the place of reflection to be situated outside its own world, which becomes internal to it within reflection, but also to the Self being simultaneously outside itself as well, similarly to this very act of reflection. Or, as Wittgenstein put it: “the subject does not belong to the world but it is a limit of the world”.²⁵

We could even say, with Baudrillard, that there is a “double obscenity” not only in the case of communication, but it is actually a much deeper existential category, which applies both to the structure of consciousness and to corporeality. Communication, in its ecstasy (cf. the Greek *ek-stasis*), throws me “outside” of myself and “lays out” everything that is internal, taking away the possibility of any “cover” which would protect me from the internalization of all kinds of external factors, through the externality of the internal and the internality of the external. Nowadays, as Baudrillard puts it, “we no longer partake of the drama of alienation, but are in the ecstasy of communication”.²⁶

In our current age of communication, the ubiquitous and intrusive information has downgraded both objectuality and alterity to mere elements of a network, condemning the individual to a kind of mental explosion. Our world, or, more exactly, what is left of it, has degenerated into an internally heterogeneous consequence of mental functions. In this “absolute proximity” and “complete immediacy” of our world, the novel interpretation of schizophrenia now becomes intelligible in the sense of the original undifferentiatedness.²⁷ We come much too close to everything, while

²⁴ See Jacob Rogozinski: „Carnalitatea” comunității [The “Carnality” of Communication]. In: *Dialoguri despre ființă* [Dialogues on Being]. Amarcord: Timișoara, 1995.

²⁵ Ludwig Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus* 5.632.

²⁶ Jean Baudrillard: *Celălalt prin sine însuși* [The Other, by Himself]. Casa Cărții de Știință: Cluj-Napoca, 1996. p. 15.

²⁷ The use of the concept of “originality” becomes somewhat forced here, as there is a difference between the original openness to the world that is made possible by our disposition and the schizophrenic openness of our historical age. Although the former openness can also be called schizophrenic, since it recognizes the existence of an effect that takes place within ourselves without being initiated by us and also our “encounter” with that which simultaneously transcends us, the two concepts diverge when it comes to originality.

moving ever farther away from ourselves. There is no more any value-bearing alterity and objectuality for us.

In fact, however, the limit, i.e., the non-positable, can never be possessed by us. It means the stranger within us, or that which is actually external. It is my Self, the transcendental Ego, that is my boundary: the very basis of my consciousness processes, described by Husserl under the heading of the passive synthesis.

Similarly to the eye, which is not a part of what it sees, but its condition of possibility, the Ego is also a condition of possibility for our consciousness processes: the Self is the thinker of its thinking, and it is not thinking that thinks the Self. However problematic this latter point – it would, indeed, deserve a separate treatment in another, future investigation –, if we accept it, then we could also ask the question whether there is an “outside” of sensation at all, which could make the otherness possible. I touch and I am touched at the same time. But, as Aristotle puts it, “we do not perceive the senses themselves”²⁸. I cannot touch the “movement” creating the touch: there is an “untouchable” negativity within the sense of touch.²⁹ Similarly to reflection, which posits the pure negativity of the transcendental Ego as the reflexive part of the relationship, the sense of touch must also have its “untouchable”, making its existence possible.

If we accept that, in the case of reflection, the Ego is the condition of possibility for the consciousness processes, i.e., it is the Ego that thinks its thinking, then the “subject” of phenomenology is tragically *external*: whether reduced to “pure” Ego or to “pure” flesh, that which is actually transcendental always remains external to the world that it constitutes. If this was not the case, then it would also have to be “bracketed”. So, what is the meaning of this “pure” fleshness? It designates nothing else than the “reverse” of my “sensory existence”³⁰ through which fleshness itself, viz. the sense of touch is created: nothing else than the movement designating the untouchable.

This untouchable – and the unthinkable in reflection, i.e. the “pure Ego”, or the “implicit *cogito*” – is the aspect of my existence that, although it is always my own Self, also represents that through which I both am “myself” and, at the same time, the farthest away and most alien to “myself”.

²⁸ *De anima* 417a 4; see also: *De generatione* II 330a 26.

²⁹ Cf. Merleau-Ponty: op. cit., p. 308.

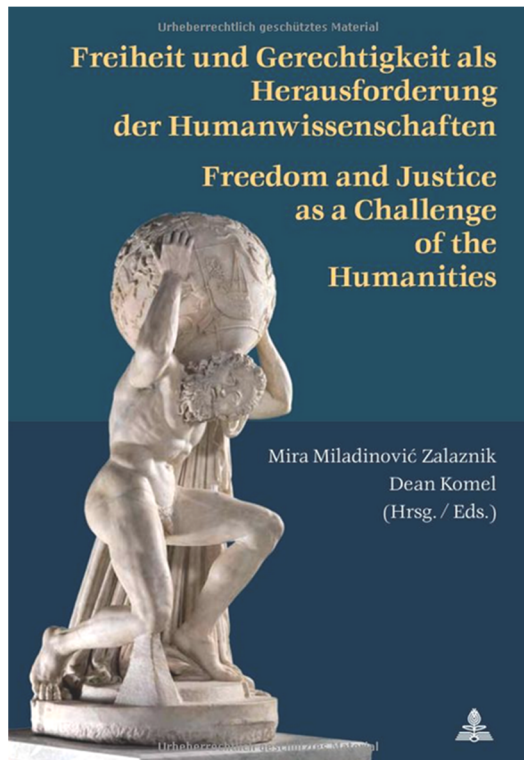
³⁰ Idem, p. 309.

Book Review * Buchrezension:

Mira Miladinović Zalaznik / Dean Komel (Hrsg. / Eds.), *Freiheit und Gerechtigkeit als Herausforderung der Humanwissenschaften - Freedom and Justice as a Challenge of the Humanities*, Peter Lang AG, International Academic Publishers, Bern 2018¹

Über Jahrzehnte beschränkte sich die Literatur zur politischen Philosophie hauptsächlich auf Fragen zur Gerechtigkeit und Freiheit, nun schließt die Forschung auch die Frage der Humanität und des Humanismus mit ein.

In dem Werk *Freiheit und Gerechtigkeit als Herausforderungen der Humanwissenschaften*, das im Rahmen des Instituts Nova revija für Humanwissenschaften von Mira Miladinović Zalaznik und Dean Komel herausgebracht wurde, liegt der Fokus auf der Notwendigkeit nach einer neuen Diskussion zum veralteten Konzept des Humanismus. Das Konzept des Humanismus schließt ein simultanes Verständnis der Freiheit und Gerechtigkeit ein und wird von den Autorinnen und Autoren, angesichts der heutigen Probleme – wie dem Terrorismus, der Massenarmut, der Umweltprobleme, den Migrationsbewegungen u.a. – in eine neue Debatte einbezogen. Hierbei wird der Versuch unternommen diese zwei Begriffe,



¹ Die Publikation erscheint im Rahmen des Forschungsprogramms P6-0341, Forschungsprojekts J7-8283 und Infrastrukturprogramms IO-0036 des Instituts Nova revija für Humanwissenschaften (INR; Ljubljana, Slowenien), die von der Slowenischen Forschungsagentur (ARRS; Ljubljana, Slowenien) finanziell unterstützt werden.

die Jahrzehnte lang Mittelpunkt unzähliger Forschungsarbeiten in den Geisteswissenschaften dargestellt haben - einer neuen kritischen Beurteilung zu unterziehen und dadurch neue Reflexionen anzustoßen. Hierbei wird die Frage nach der Menschlichkeit – Humanität laut. Sowohl in der Philosophie, den Geschichtswissenschaften, den Literaturwissenschaften als auch den Geisteswissenschaften allgemein hat die Beschäftigung mit den Begriffen der Freiheit und Gerechtigkeit vielerlei Aspekte aktueller Probleme angeschnitten. Jedoch wurden sie selten in einem gemeinsamen Werk miteinander verknüpft und kritisch beleuchtet. Thematisiert werden im Kontext der Debatte zur Freiheit und Gerechtigkeit auch die Verletzlichkeit der Menschenwürde, die Humanität des modernen Menschen oder die Medien-, Denk- und Religionsfreiheit angesichts politisch, wirtschaftlich und technisch fragwürdiger Maßnahmen.

Das Werk schafft dadurch einen gänzlich neuen interdisziplinären und thematischen Zusammenhang. Die Arbeit ist in acht Kapitel aufgeteilt, in denen die 22 Autorinnen und Autoren, sowohl in deutscher als auch englischer Sprache das breite Spektrum der Humanwissenschaften behandeln. Der Sammelband schildert unterschiedliche und einzelne Sichtweisen aber auch Schicksale, die für die Human- und Sozialwissenschaften verschiedene und neue Perspektiven auf die Frage nach Gerechtigkeit aufwerfen, die ohne das Konzept der Freiheit nicht erfahrbar sein können.

Das Thema der Freiheit und Gerechtigkeit wird hierbei aus politischer, juristischer wirtschaftlicher, technologischer aber auch geschichtlicher, religiöser, philosophischer, ethischer, medialer und literarischer Sicht behandelt, um der Breite und Tiefe der Humanwissenschaften gerecht werden zu können. Aufgegriffen werden auch Probleme, die im Zusammenhang mit Identitätskonstruktionen und Erinnerungskultur(en), Opfer-Täter-, Freund-Feind- oder Gender-Rollen und -Bilder stehen und damit weiterhin gegenwärtige Denk- und Wertssysteme unserer modernen Gesellschaften negativ prägen. Der Sammelband erörtert aus einer interdisziplinären Sichtweise die Probleme und Konflikte rund um das Thema der Freiheit und Gerechtigkeit. Damit stellt sich die Frage, ob die vergangenen Konzeptionen des klassischen Humanismus, aus der die europäische Rationalität und ihre Konsequenzen erwachsen sind für eine 'gerechtere' und 'vernünftiger' Zukunft der Menschheit, nicht neu überdacht werden müssten. Die Zweifel mehren sich, ob unser Verständnis der Humanität nicht veraltet ist und ob es deshalb nicht notwendig ist, die Konzepte der Freiheit und Gerechtigkeit in einen neuen Zusammenhang zu bringen. Die Autorinnen und Autoren bemühen sich deshalb, durch ihre Beiträge einen Dialog zwischen den verschiedenen Wissenschaftsdiziplinen zu schaffen. Aufgezeigt wird dadurch das Dilemma, an das die Humanität mit ihrem Vernunftstreben im 21. Jahrhundert gelangt ist. Erreicht wird dieser Dialog nicht nur durch die fachübergreifenden Disziplinen, sondern auch durch die verschiedenen Sichtweisen der einzelnen Autorinnen und Autoren Mittel-, Ost-, Süd- und Südosteuropas. Dadurch können aus verschiedenen (geschichtlichen, politischen, wirtschaftlichen usw.) Perspektiven die Konzepte von Freiheit und Gerechtigkeit – alter und 'neuer' Demokratien - behandelt werden. Ein neuer Zugang eröffnet sich dadurch auch auf die transregionale und transkulturelle Geschichte Europas, da die Verflechtungen und Beziehungen kultureller Räume miteinander in Verbindung gesetzt werden. Das Konzept der Gerechtigkeit wird auch unter der Berücksichtigung verschiedener geschichtlicher Prozesse betrachtet; darin werden Lebensereignisse einzelner

Persönlichkeiten geschildert, die aufgrund der herrschenden totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts, aufgrund ihrer Herkunft, Ethnie, 'Stand', Religion oder Gender nicht nur „ungerecht“ behandelt, sondern gar der Freiheit beraubt wurden.

Themen, die den Zweiten Weltkrieg, den Kalten Krieg, die Jugoslawienkriege und vor allem den Transformationsprozess der mittel, ost- ,südosteuropäischen Länder betreffen, werden in diesem Werk behandelt und dabei kritisch beleuchtet.

Es werden Fragen gestellt, die sich damit auseinandersetzen, ob der Transformationsprozess 'gerecht' war oder durch diesen 'Gerechtigkeit' geschaffen wurde, angesichts der einfachen Übernahme politischer, wirtschaftlicher und sozialer Strukturen seitens der alten Nomenklatura. Ob es nun um die von der Politik und dem Kapital eingeschränkte bzw. kontrollierte Freiheit der Medien und Presse geht, durch die zugleich auch die Gerechtigkeit eingeschränkt wird, oder um die „gerechte“ Auslegung von Geschichte zum Vorteil der „Sieger“ und Nachteil der meist freiheitsberaubten „Besiegten“. Man kann davon ausgehen, dass, sobald in Kriegsereignissen einer „Partei“ Gerechtigkeit widerfährt, der anderen sicherlich damit „Ungerechtigkeit“ widerfahren wird; somit wechselt sich die Opfer-Täter-Rolle entlang der menschlichen Geschichte stets ab. Die Freiheit der einen geht also einher mit der Unfreiheit der Anderen; genauso wie wenn das Gerechte der Einen das Ungerechte der anderen bedeuten kann, wie es Platon bereits in dem Ersten Buch seiner *Politeia* [338c- 339a], hervorgehoben hat. Die Güter oder Ideale – wie die der Freiheit und Gerechtigkeit - müssen daher stets im Verhältnis zu ihren Antonymen betrachtet werden. Das trifft auf alle Lebensbereiche und Zeitepochen des Menschen zu; die wirtschaftliche und politische Entwicklung kapitalistischer Länder geht auf die Ausbeutungsverhältnisse gegenüber nichtentwickelter Länder zurück. So ist die 'gerechte' - also soziale und 'freiheitliche' und somit 'liberale' Demokratie das Produkt ehemaliger ungerechter und freiheitsberaubender politischer, wirtschaftlicher und besonders sozialer Praktiken – wie die Kolonial- und Imperialherrschaften im Besonderen aufzeigen. Dadurch werden die heutigen Demokratieverhältnisse von den Autorinnen und Autoren in Frage gestellt und erneut ein Appell an die Humanität und dem Humanismus des (post-) modernen Menschen gerichtet.

Hierbei werden die Werte des Humanismus im Verhältnis zur Rationalität und dem Rationalismus, aus dem die Probleme der Gerechtigkeitsgrundsätze erwachsen sind, hinterfragt. Die Produkte dieses Humanismus in Form berechenbarer Rationalität, die durch die beiden Weltkriege und den totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts erfahrbar wurden – werden ins Verhältnis zu den heutigen globalen Problemen, Krisen und Konflikte gesetzt, wie sie vor allem durch Kriege, Flucht, Terror (-ismus), Migration, Massenarmut und Umweltproblemen erneut die Grundsätze der Freiheit bedrohen. In jedem einzelnen Beitrag dieses Bandes wird aufgezeigt, dass die Freiheit ein zerbrechliches -wenn nicht sogar- das zerbrechlichste 'Gut' der Menschheit ist.

Thematisiert werden aber auch die Schwierigkeiten der Transformationsprozesse ehemals nicht demokratischer Länder und deren „Umwandlung“ in Demokratien, wie sie besonders in mittelost und südosteuropäischen Ländern zu Tage traten. Dessen Ergebnisse nun – defizitäre – oder illiberale Demokratien darstellen und damit neue tiefgreifende Probleme

erzeugen und nach einer neuen Legitimität der Demokratie und den in ihr verankerten Grund- und Menschenrechten verlangen, um das Gerechtigkeits- und Freiheitskonzept Europas aufrecht erhalten zu können. Aufgezeigt wird hierbei von allen Autorinnen und Autoren, dass die Konzepte von Freiheit und Gerechtigkeit nicht nur zerbrechliche Ideale der Menschheit sind, sondern sich wieder in Gefahr befinden. Das heißt, dass damit die politische Kultur der Demokratie durch zunehmend illiberale Tendenzen – seitens der Kontrolle von Kapital, Politik, Media - also von machtdominierten Interessen bedroht wird. Die Beiträge zeigen hiermit die Gefahren auf, die der Demokratie angesichts anhaltender Flucht- und Migrationsbewegungen, Klimawandel, Arbeitslosigkeit, Populismus und zunehmender globaler politischer, religiöser und wirtschaftlicher Konflikte bevorstehen.

Die Gefahr des Zusammenbruchs der Demokratie läuft darauf zurück, dass die Werte der europäischen Demokratie, die insbesondere in der Freiheit und Gerechtigkeit begründet liegen zerbrechlich sind.

Das Werk schafft einen Appell an die Vernunft - an den Humanismus zu stellen, um diesen für die Zukunft der Menschheit ganz neu begründen zu können.

ROXANA-ALICE STOENESCU²

² Faculty of International Relations and European Studies, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca.
<http://euro.ubbcluj.ro/de/dr-roxana-stoenescu/>, E-mail: lenasvincent@yahoo.com