



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



PHILOSOPHIA

3/2012

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 57 (LVII) 2012
DECEMBER
3

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEȘ–BOLYAI
PHILOSOPHIA

3

Desktop Editing Office: 51ST B.P. Hasdeu, Cluj-Napoca, Romania, Phone + 40 264-40.53.52

CUPRINS – CONTENT – SOMMAIRE – INHALT

DOSSIER:

“Le projet des Lumières : entre ruine et provocation”

CLAUDIU GAIU, Introduction..... 3

„I. Les Lumières par elles-mêmes”

MARION CHOTTIN, Où est passé l’esprit des Lumières ? Locke, Condillac, Helvétius * *Where Did the Soul of the Enlightenment Go?*..... 5

VERONICA LAZĂR, Quelques observations sur la relation entre l’origine et l’histoire dans la pensée politique de J.-J. Rousseau * *On the Relationship between History and the Origins of Humanity in Rousseau’s Political Philosophy*..... 19

CLAUDIU GAIU, La critique de la raison infantile * *Critique of Infantile Reason*..... 27

PAULA MARSÓ, « Si peu de différence » Zones d'ombre autour d'une <i>hypothèse</i> * <i>So Little Difference: An Attempt to Understand the Ontological Meaning</i> <i>of the "Natural State" in the Second Treatise</i>	39
--	----

„II. Perspectives contemporaines”

OLEG BERNAZ, Le mouvement d' <i>Aufklärung</i> et le projet critique tardif de la pensée foucauldienne * <i>Kant's Enlightenment and the Concept of "Critique" in</i> <i>the Late Foucauldian Writings</i>	47
EVELINE CIOFLEC, <i>Aufklärung</i> und Interkulturalität * <i>Enlightenment and</i> <i>Interculturality</i>	59

VARIA

ISABELLE LETELLIER, Prendre chair : l'institution du corps à l'épreuve de l'irréfléchi entre Merleau-Ponty, Freud et Lacan * <i>Becoming Flesh: The</i> <i>Institution of the Body and Irreflexivity in Merleau-Ponty, Freud and Lacan</i>	79
CODRUȚA FURTUNĂ, La rétrojection du sublime richirien – le moyen pour déconstruire l'éthique de l'institution symbolique et pour reconstruire l'éthique archaïque de l'Inconscient phénoménologique * <i>The Retrojection of the</i> <i>Richirian Sublime - a Way of Deconstructing the Ethics of the Symbolic</i> <i>Institution and Reconstructing the Archaic Ethics of the Phenomenological</i> <i>Unconscious</i>	95
PIETER BUYS, The Essence of an Ethical Corporate Culture in Supporting Corporate Sustainable Development Efforts	109
RENATO COLETTI, Dooyeweerd's Theory of Religious Ground Motives: a Few Implications for Christian Philosophy and Scholarship.....	119
DEMETER ATTILA, The Birth of Nation in French Revolution.....	133

Issue Coordinator: Claudiu GAIU

Publishing Date: December, 2012

DOSSIER:

LE PROJET DES LUMIERES : ENTRE RUINE ET PROVOCATION

CLAUDIU GAIU*

« L'échec des Lumières » - le syntagme est devenu un lieu commun, interdit à l'analyse et accepté sans questionnement, formule quasi-magique destinée à résoudre les problèmes éthiques et politiques que les crises de la modernité nous ont légués. S'il s'avère que la formule n'est pas toujours dénuée de sens, on pense d'habitude aux excès de la Révolution Française qui auraient annoncé les tragédies du XX^e siècle : la boucherie de la Grande Guerre, les chambres à gaz, les bombardements au napalm, la frénésie criminelle des certains régimes issues de la lutte anticoloniale. Les décisions métaphysiques engagées par les textes de Diderot ou de Kant perdurent-elles jusqu'aujourd'hui ? Si c'est le cas, sous quelles formes ? Et en passant par quelles transformations ? Nous avons invité donc nos collaborateurs à une relecture des textes fondateurs des Lumières comme affranchissent de l'humanité de son *état de minorité*. Loin d'imposer une lecture univoque tel que le reversement du pessimisme des analyses de l'école de Francfort, nous avons proposé un débat comprenant aussi bien une réévaluation des bases historiques des doctrines du Progrès qu'une reconsidération des concepts de la théorie critique.

Derrière un discours idéologique, enraciné dans les écrits de Spinoza ou de Bayle, de dénonciation de la superstition, et généralement de toute forme de l'irrationnel, pour retrouver les lumières de la Raison, les philosophes du XVIII^e siècle se penchent dans une pénétrante investigation sur les origines mythiques de la raison. Pour un Vico, la raison a ses fondements dans une première loi divine qui assurerait l'unité des communautés politiques. Les recherches sur le religieux et l'autonomisation de celui-ci en tant qu'objet d'étude ont permis l'essor d'un conventionnalisme juridique qui s'appuie sur une éthique, établie soit en fonction du critère de « la guillotine de Hume », soit en fonction du critère du juste propre au pacte social rousseauiste.

Le nouveau légalisme annonce aussi l'institution des nouveaux rapports sociaux et privés. Dans le plan scientifique, ces rapports se traduisent par l'établissement de l'économie en tant que science, grâce à l'effort des philosophes écossais ou des physiocrates français. L'ancien *technè* de la conservation et de l'administration du ménage devient un art du gouvernement de l'État et le principal instrument de la disciplinarisation de la population. Le revers de cette homogénéisation due à l'intensification des échanges sociaux est la révolte contre le conformisme : Rousseau

* Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania, clausiro@yahoo.com

et son succès dans la culture allemande accomplissent la découverte de l'intimité comme lieu de la constitution du soi de l'homme moderne. Le repositionnement de l'individu correspond à l'essor du roman en tant qu'art social. *Werther* avec son succès inouï et la vague de suicides qui l'ont accompagnée atteste l'apparition des *nouveaux sentiments*, d'un nouveau rapport avec l'œuvre d'art, voire d'une contagion publique des effets d'une création littéraire.

Aux antipodes d'une simplification courante qui tend à réduire les Lumières à un projet univoque, les auteurs de la présente livraison de la revue ont entrepris une investigation dans ce kaléidoscope de pensées et de pratiques, qui contribuent à nouer des alliances plus ou moins naturelles, et qui décrivent le XVIII^e siècle et son héritage.

Notre dossier comprend deux sections : I. *Les Lumières par elles-mêmes* où les articles traitent de philosophes du XVIII^e siècle et la figure dominante est celle de Jean-Jacques Rousseau, la revue *Studia* célébrant ainsi le tricentenaire du citoyen de Genève ; et II. *Perspectives contemporaines* où nos contributeurs se sont concentrés sur les Lumières en tant que sujet de méditation dans les philosophies actuelles.

Dans une première étude, Marion Chottin esquisse une histoire du matérialisme au siècle des Lumières. L'enquête passe en revue les principes des philosophies de l'esprit proposées par Locke et Condillac pour conclure sur une audacieuse comparaison entre les positions d'Helvetius et celles soutenus de nos jours par Vincent Descombes. Avec le texte de Veronica Lazăr, nous entrons dans un nouveau domaine de la réflexion moderne : la philosophie politique. L'auteure s'en prend à l'interprétation dominante du *Discours sur l'origine de l'inégalité* qui voit dans l'hypothèse rousseauiste une sécularisation du récit sacré de la chute. Ces lectures n'ont pas tenu compte d'un troisième régime temporel situé entre l'origine et l'histoire que Lazăr appelle la préhistoire. Si l'article de Marion Chottin avait mentionné l'importance de l'éducation dans la philosophie de l'esprit de Locke, Claudiu Gaiu se penche sur l'autre grand pédagogue de l'époque : Rousseau. L'attention accordée à l'enfant est vue comme un critère pour juger de l'ouverture de l'esprit et de la tolérance de l'homme moderne. La première section du dossier est close par une analyse de Paula Marsó. La chercheuse budapestoise revient sur le *Discours sur l'origine de l'inégalité* de Rousseau pour éclaircir un passage dont l'importance n'est égalée que par sa difficulté : entre l'état hypothétique de nature construit par l'auteur du *Contract Social* et l'état historique présent il n'y aurait que « si peu de différence ». L'enquête minutieuse sur ce *presque rien* qui est au centre de la pensée rousseauiste nous conduit vers une économie des passions ébauchée par Rousseau dans son *Essai sur l'origine des langues* ou dans l'*Emile*.

La seconde section du présent dossier se concentre sur les Lumières comme sujet de réflexion dans la philosophie contemporaine. Ainsi, Oleg Bernaz reconstruit un dialogue au-dessus des siècles entre Emmanuel Kant et Michel Foucault sur la minorité politique de l'homme et la *gouvernementalité*, notions qui appellent un travail critique infini en vue de l'émancipation de l'homme de la modernité. La même direction politique est gardée par l'écrit d'Eveline Cioflec qui avec les armes de la théorie critique creuse sur le terrain conceptuel de la philosophie des Lumières pour trouver les racines des conceptions contemporains sur l'interculturalité.

OU EST PASSE L'ESPRIT DES LUMIERES ? LOCKE, CONDILLAC, HELVÉTIUS

MARION CHOTTIN*

ABSTRACT. *Where Did the Soul of the Enlightenment Go?* This article tries to find in the Philosophy of Enlightenment a first and by nature unique occurrence of the contemporary thesis by Vincent Descombes, according to which mind is not a property internal or intrinsic of individuals. Mind exists only in its determinate cultural manifestations – for example, a book. The first occurrence of this thesis can be found in the work of Helvetius, which inherits the philosophies of Locke and Condillac, while it retains its own peculiarities.

Keywords: *mind, empiricism, materialism, Vincent Descombes*

Si d'aucuns se plaisent à évoquer « l'échec des Lumières » et à voir dans les idées de progrès et de raison les causes des plus grands crimes du XX^e siècle, il est un autre échec, selon nous plus authentique – celui de la post-modernité à n'avoir pas vu qu'au XVIII^e siècle se sont élaborées des thèses que l'on peut qualifier d'anti-universalistes¹, et notamment celle-ci : l'esprit humain n'existe qu'au travers des manifestations de la culture et des institutions qui l'engendrent. Il s'agit là, pour faire bref, de la position soutenue par Vincent Descombes dans *La Dénrée mentale*² : loin d'être une entité ou une substance intérieure à l'homme (que celle-ci se nomme « âme » ou bien « cerveau »), l'esprit lui est fondamentalement extérieur, en tant que les phénomènes mentaux sont indescriptibles en dehors du contexte, et même des objets socio-culturels dans lesquels ils s'énoncent³.

* Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. E-mail: mchottin@yahoo.fr

¹ Sur la critique de l'idée d'universel par les philosophes des Lumières, voir F. Markovits, *Le Décalogue sceptique. L'universel en question au temps des Lumières*, Paris, Hermann, 2011.

² Cf. V. Descombes, *La Dénrée mentale*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1995.

³ *Ibid.*, p. 10 : « (...) l'esprit doit être placé dehors, dans les échanges entre les personnes, plutôt que dedans, dans un flux interne de représentations ». Ainsi que p. 348-349 : « La notion d'un état mental détaché de tout contexte est incompréhensible. Les pensées ont leur contenu dans le contexte d'une tradition historique d'institutions et de coutumes ».

Nous voudrions poser ici les premiers jalons d'une enquête sur l'esprit tel qu'il est pensé dans les textes du XVIII^e siècle, en esquisant la possibilité d'une filiation entre le siècle des Lumières et les philosophies contemporaines, autre que celle dont se réclament les « cognitivistes » ou matérialistes réductionnistes, qui, tel Jean-Pierre Changeux, en appelle à La Mettrie⁴ : il est d'après nous possible de lire dans les ouvrages d'Helvétius une occurrence, aussi singulière soit-elle, de la théorie externaliste de l'esprit⁵. De façon plus précise, nous voudrions montrer en quoi la philosophie sensualiste⁶ ouvre, au siècle des Lumières, sur une détermination de l'esprit comme extériorité⁷, là où l'empirisme d'origine lockéenne demeure, comme le soutient Vincent Descombes, de facture internaliste.

L'esprit face au monde

Notre hypothèse selon laquelle Helvétius aurait élaboré, à la fin du XVIII^e siècle, une première conception de l'esprit comme extériorité, est d'emblée mise à mal par l'héritage lockéen que celui-ci revendique⁸ – étant donné que Locke, et nous suivons Vincent Descombes en cela, est l'un des plus typiques représentants, et sans doute même l'initiateur⁹ de ce qu'il appelle la « philosophie mentale »¹⁰, pour

⁴ Cf. J.-P. Changeux, *L'Homme-neuronal*, Paris, Fayard, 1983, chap. II notamment.

⁵ Cf. F. Châtelet, présentation, dans Helvétius, *De l'esprit*, Verviers, Éditions Gérard & C^o, 1973, p. 7 : « (...) Helvétius définit l'esprit comme une pure extériorité ».

⁶ Nous ne confondons pas l'empiriste et le sensualiste : si le premier peut estimer que les opérations de l'âme dérivent de la sensation, le second les considère comme n'étant autre chose que des espèces de sensations (ou des « sensations transformées », selon l'expression du *Traité des sensations*). En ce sens, Condillac fut d'abord empiriste seulement (dans l'*Essai* de 1746), avant de devenir, en 1754, proprement sensualiste – le sensualisme apparaissant dès lors comme l'accomplissement de l'empirisme, à tout le moins comme sa version la plus radicale.

⁷ Nous ne traiterons pas ici la question de savoir pourquoi les Lumières n'ont pas transmis à la postérité la conception de l'esprit comme extériorité que l'on trouve chez Helvétius.

⁸ Cf. notamment Helvétius, *De l'homme*, dans *Œuvres complètes d'Helvétius*, Paris, V. Lepetit (éd.), t. II, 1818, II, I, p. 71 : « Quintilien, Locke et moi disons : L'inégalité des esprits est l'effet d'une cause connue, et cette cause est la différence de l'éducation ».

⁹ On trouve cependant difficilement, dans l'ouvrage de Vincent Descombes, la justification de la thèse suivant laquelle ce serait Locke, et non Descartes, qui initierait la « philosophie mentale ». Il s'agit pourtant, selon nous, d'une position parfaitement valable, dans la mesure où, si Descartes le premier conçoit les idées comme internes à l'esprit humain, il n'en fait pas pour autant des entités situées entre l'homme et le monde – à la différence de John Locke, qui les pense comme des signes des objets extérieurs. Qu'il nous soit permis de renvoyer à notre ouvrage « Le partage de l'empirisme. Une histoire du problème de Molyneux aux XVII^e et XVIII^e siècles, Paris, H. Champion, à paraître (II, II).

¹⁰ Cf. V. Descombes, *op. cit.*, p. 20 : « Puisque l'expression « philosophie mentale » n'a pas cours en français, je puis me permettre d'en faire usage pour désigner une entreprise de l'esprit issue de Locke. Dans cette tradition qui traite de l'entendement humain, ou même de la nature humaine, pour en trouver les lois, nous pouvons observer une oscillation entre deux statuts possibles : un statut cartésien (si elle est une réflexion sur ce qui est présent à l'esprit, à savoir les « idées représentatives ») et un statut naturaliste (correspondant à l'ambition de formuler les lois du passage d'une idée à une autre, et plus généralement d'un état mental à un autre) ».

laquelle l'esprit est une entité, interne à l'individu, qui manipule des idées conçues comme des images, ou représentations de choses extérieures¹¹.

Si John Locke initie un tournant en matière de philosophie de l'esprit, sa pensée demeure caractérisée, à l'instar de celle de Descartes, par cette séparation de l'extérieur et de l'intérieur décrite et finalement rejetée par Vincent Descombes. Il ouvre une voie nouvelle, en cela qu'il envisage l'esprit comme une « table rase¹² », dénuée d'idées innées, par conséquent vouée à recevoir du monde ce qu'elle est susceptible d'en connaître. Dans ce cadre, et à l'inverse de ce qu'estime Descartes, l'éducation revêt une importance décisive, puisqu'elle devient requise au bon ordonnancement d'une expérience conçue comme progressivement constituante de l'esprit. D'où la fameuse déclaration de Locke dans ses *Pensées sur l'éducation* : « (...) les neuf dixièmes des hommes que nous connaissons, sont ce qu'ils sont, bons ou mauvais, utiles ou nuisibles, par l'effet de leur l'éducation¹³ ». Des esprits modelés du dehors : voilà ce que l'empirisme lockéen donne à penser.

Cependant, de l'aveu de Locke, l'éducation ne peut pas tout, et ce, parce que l'esprit possède, antérieurement à celle que l'expérience lui confère, une identité singulière, dès lors susceptible de faire obstacle à l'ingéniosité du meilleur des précepteurs : « Dieu a marqué les esprits des hommes de certains caractères, qui, comme les défauts de leurs corps, peuvent être légèrement amendés, mais qu'on ne saurait entièrement réformer et changer en caractères tout contraires¹⁴ ». La feuille de papier qu'est l'esprit lockéen n'est vierge que de certains caractères : ceux des idées comparées à des lettres imprimées dans de la cire, mais non pas de ces traits qui forment le tempérament, que Locke, manifestement, interprète dans son sens antique d'équilibre des différentes humeurs corporelles¹⁵. Cette physiologie de la conscience, qui est en somme une façon innée de se rapporter à l'expérience, peut être associée à la « réflexion » de l'*Essai sur l'entendement humain*, faculté que possède naturellement

¹¹ De son côté, François Châtelet fait remonter la thèse de l'intériorité de l'esprit à Saint Augustin. Cf. F. Châtelet, *op. cit.*, p.7 : « Rompant avec la tradition naturaliste issue de l'Antiquité païenne, Augustin comprend le siège de la pensée comme *âme* : celle-ci est conçue non seulement comme créature immatérielle, mais comme subjectivité et comme intériorité, comme liberté confrontée au drame de son salut ou de sa perte. Ainsi se trouve dessiné l'horizon à l'intérieur duquel va se développer la métaphysique moderne : au centre extérieur, la transcendance divine ; au centre intérieur et comme foyer réel, le sujet pensant ; à la périphérie, la réalité matérielle, déduite et réduite à ce qu'il y a en elle de pensable ». S'il est indéniable que la conception de l'âme comme intériorité apparaît avant Descartes, il n'en demeure pas moins vrai qu'il a fallu attendre le *Discours de la méthode* pour que les idées soient conçues comme des entités représentatives du monde extérieur, et l'*Essai sur l'entendement humain* pour qu'elles le soient comme des fenêtres-écrans situées entre l'homme et le monde.

¹² *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris, Vrin, 1998, II, I, 2, p. 61.

¹³ *Quelques pensées sur l'éducation*, Paris, Vrin, 2007, préambule, §1, p. 49.

¹⁴ *Ibid.*, § 66, p. 115.

¹⁵ *Ibid.* : « Nous ne pouvons pas avoir la prétention de changer le naturel des enfants sans nous exposer à leur faire du tort, de rendre pensifs et graves ceux qui sont gais, folâtres ceux qui sont mélancoliques ».

l'esprit de s'appliquer aux données des sens¹⁶. Autrement dit, il est possible de comprendre le tempérament comme la manière singulière qu'à l'esprit de penser ses expériences. Nous voyons ainsi comment l'idée de réflexion sépare l'esprit du monde et ouvre une intériorité. Si l'esprit reçoit du dehors ses idées, il sera toujours un intérieur qui se meuble, jamais un extérieur qui se forge¹⁷.

Cette idée de remplissement de l'esprit depuis une spontanéité qui lui est propre est encore précisée, dans l'*Essai*, au moyen de l'analyse des idées simples, que John Locke compare aux lettres de l'alphabet qui, jointes ensemble, composent des idées complexes, lesquelles, à leur tour, forment des « propositions mentales » intérieures au sujet¹⁸. Ce n'est qu'*a parte post* que les idées, selon Locke, se vêtissent de mots et rendent possible une communication des pensées qui, idéalement, leur préexistent¹⁹ et dont, en outre, les contenus transcendent, non pas certes l'expérience en général, mais toute expérience contextuellement déterminée.

Soit en effet l'expérience de pensée suivante, signalée dans *La Dénrée mentale* : « Supposons que l'homme de Cro-Magnon soit frappé par la foudre, qu'il soit placé par la décharge électrique dans un état neuronal identique à celui de quelqu'un qui se souvient qu'il doit aller à la banque²⁰ ». Si, pour Vincent Descombes, « en vertu des postulats de la théorie matérialiste de l'esprit, l'homme de Cro-Magnon doit avoir la pensée qu'il lui faut maintenant aller à la banque²¹ », il en est selon nous de même de la « philosophie mentale » propre à John Locke, dès lors que celui-ci admet, à la suite de Descartes, qu'une pensée de ce genre (savoir corrélée à une certaine expérience) requiert une certaine configuration cérébrale (ordinairement occasionnée par les objets extérieurs

¹⁶ Cf. *Essai, op. cit.* : « Les observations que nous faisons que les objets extérieurs et sensibles, ou sur les opérations intérieures de notre âme, que nous apercevons et sur lesquelles nous réfléchissons nous-mêmes, fournissent à notre esprit les matériaux de toutes ses pensées ».

¹⁷ Nous ne saurions donc nous accorder avec Passmore, qui voit en Locke le précurseur du béhaviorisme. Cf. J.A. Passmore, « The Malleability of Man in Eighteenth-Century Thought », in Wasserman E.R. (ed.), *Aspects of the Eighteenth Century*, Baltimore 1965, p. 21-46.

¹⁸ Cf. *Essai, op. cit.*, II, VII, § 10, p. 87 : « Du reste, nous ne serons pas si fort surpris que ce petit nombre d'idées simples suffisent à exercer l'esprit le plus vif et de la plus vaste capacité, et à fournir les matériaux de toutes les diverses connaissances, des opinions et des imaginations les plus particulières de tout le genre humain, si nous considérons quel nombre prodigieux de mots on peut faire par le différent assemblage des 24 lettres de l'alphabet [...] ».

¹⁹ *Ibid.*, IV, XXI, § 4, p. 602-603 : « Car puisque entre les choses que l'esprit contemple il n'y en a aucune, excepté lui-même, qui soit présente à l'entendement, il est nécessaire que quelque autre chose se présente à lui comme signe ou représentation de la chose qu'il considère, et ce sont les idées. Mais parce que la scène des idées, qui constitue les pensées d'un homme, ne peut pas paraître immédiatement à la vue d'un autre homme, ni être conservée ailleurs que dans la mémoire, qui n'est pas un réservoir fort assuré, nous avons besoin de signes de nos idées pour pouvoir nous entre-communiquer nos pensées aussi bien que pour les enregistrer pour notre propre usage. Les signes que les hommes ont trouvé les plus commodes, et dont ils ont fait par conséquent un usage plus général, ce sont les sons articulés ».

²⁰ *Op. cit.*, p. 309.

²¹ *Ibid.*

correspondants, mais reproductible en droit par une autre cause externe, telle que la foudre). Si la philosophie de Locke autorise cette possibilité, c'est que l'expérience telle qu'il la théorise n'est pas historiquement déterminée. Bien plus, si elle est le matériau dont l'esprit tire ses connaissances, elle n'est pas ce qui le constitue en tant qu'esprit. Il s'agit, en revanche, de la thèse que l'abbé de Condillac a progressivement adoptée.

L'esprit comme effet du dehors

Non totalement satisfait des résultats auxquels Locke est parvenu en matière d'explication, ou plutôt d'analyse des phénomènes mentaux, Condillac, on le sait, se propose d'appliquer la méthode génétique de son prédécesseur non seulement aux idées, mais encore aux opérations de l'esprit :

(...) l'âme n'ayant pas dès le premier instant l'exercice de toutes ses opérations, il était essentiel, pour développer mieux l'origine de nos connaissances, de montrer comment elle acquiert cet exercice, et quel en est le progrès. Il ne paraît pas que Locke y ait pensé, ni que personne lui en ait fait le reproche, ou ait essayé de suppléer à cette partie de son ouvrage²².

Avec Condillac, la réflexion cesse ainsi d'être une *faculté* propre à l'esprit indépendamment de l'expérience, pour devenir une *opération* émergeant de la perception sensible *via* l'attention, l'imagination et la mémoire. C'est ainsi que l'attention est issue de la conscience particulièrement aiguë que nous avons de certaines perceptions, en raison du rapport que celles-ci entretiennent avec notre tempérament²³. L'esprit, identifiable en un sens large à l'entendement, change ainsi de sens : il n'est plus un donné qui se meuble au cours du temps, comparable à une chambre obscure. Il n'est rien en dehors des connaissances effectives par lesquelles il se manifeste, à partir de la perception sensible :

Ces analyses nous conduisent à avoir de l'entendement une idée plus exacte que celle qu'on s'en fait communément. *On le regarde comme une faculté différente de nos connaissances et comme le lieu où elles viennent se réunir. Cependant, je crois que pour parler avec plus de clarté, il faut dire que l'entendement n'est que la collection ou la combinaison des opérations de l'âme.* Apercevoir ou avoir conscience, donner son attention, reconnaître, imaginer, se ressouvenir, réfléchir, distinguer ses idées, les abstraire, les comparer, les composer, les décomposer, les analyser, affirmer, nier, juger, raisonner, concevoir : voilà l'entendement²⁴.

²² *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Éditions Alive, 1998, introduction, p. 26.

²³ Pour une analyse détaillée de la genèse des opérations de l'âme chez Condillac, voir A. Charrak, *Empirisme et métaphysique. L'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*, Paris, Vrin, 2003.

²⁴ *Essai, op. cit.*, II, VIII, § 73, p. 84-85. Nous soulignons.

La genèse des opérations de l'âme change ainsi du tout au tout le sens de l'esprit : celui-ci cesse d'être un *lieu*, pour s'identifier non pas à des puissances de penser conçues comme des « facultés nues » (pour reprendre l'expression de Leibniz), tels l'attention, l'imagination, ou encore le jugement, mais à des actes circonstanciés : *reconnaître* telle personne, *imaginer* telle autre, *analyser* telle figure géométrique. Une telle conception de l'esprit est sans doute le point de départ, tant logique que chronologique, de l'externalisme que nous voyons se construire au siècle des Lumières : si les opérations de l'âme surgissent au gré des circonstances, si, par suite, l'esprit n'est plus rien de premier sur l'expérience, il pourra alors, dans un second temps, n'être autre chose qu'une expression des productions humaines.

Cependant, ce temps n'est pas franchi par Condillac, qui, dans l'*Essai*, ne fait pas même de l'esprit un strict effet du dehors : non seulement l'esprit demeure pour lui le mode d'une substance immatérielle²⁵, intérieure à l'homme, mais les circonstances, auxquelles il attribue le rôle de le constituer, n'épuisent pas toute sa constitution. En effet, dès lors qu'il s'agit de rendre compte de la diversité des esprits, et, plus particulièrement, la diversité des imaginations, l'abbé ne trouve d'autre voie que d'en proposer une explication physiologique, inspirée de la théorie des humeurs :

Les impressions qui se font dans les cerveaux froids, s'y conservent longtemps. (...) Au contraire, dans les cerveaux où il y a beaucoup de feu et beaucoup d'activité, les impressions s'effacent, se renouvellent, les folies se succèdent²⁶.

En outre, pour Condillac, il est une différence entre l'entendement et l'esprit proprement dit, lequel réside avant toutes choses dans l'opération de réflexion :

Quelle qu'en soit la signification [*sc.* du mot « esprit »], elle ne saurait s'étendre au-delà des opérations dont j'ai donné l'analyse. Mais selon qu'on prend ces opérations à part, qu'on en réunit plusieurs ou qu'on les considère toutes ensemble, on se forme différentes notions auxquelles on donne communément le nom d'esprit. *Il faut cependant y mettre pour condition que nous les conduisons d'une manière supérieure et qui montre l'activité de l'entendement. Celles où l'âme dispose à peine d'elle-même ne méritent pas ce nom.* Ainsi, la mémoire et les opérations qui la précèdent ne constituent pas l'esprit²⁷.

La réflexion, qui désigne l'usage actif des opérations de l'âme²⁸, procure par là même à l'homme une intériorité à laquelle échappait la genèse de l'attention

²⁵ *Ibid.*, I, I, I, § 6, p. 33 « Il faudra donc admettre un point de réunion, une substance qui soit en même temps un sujet simple et indivisible de ces trois perceptions [*sc.* A, B,C] ; distincte, par conséquent, du corps ; une âme, en un mot ».

²⁶ *Ibid.*, I, II, IX, § 87, p. 92.

²⁷ *Ibid.*, I, II, XI, § 99, p. 99. Nous soulignons.

²⁸ Pour Condillac, l'usage des signes arbitraires est indispensable à l'émergence de la réflexion, laquelle modifie en retour les opérations précédentes en les mettant, pour ainsi dire, à la disposition de l'esprit : « Par ce moyen, il [*sc.* le signe arbitraire] augmentera l'exercice de la mémoire et de l'imagination ; dès lors, la réflexion pourra aussi en avoir davantage, et réagissant sur l'imagination et la mémoire qui l'ont produite, elle leur donnera à son tour un nouvel exercice. Ainsi, par les secours mutuels que ces opérations se prêteront, elles concourront réciproquement à leur gré » (*Ibid.*, II, V, § 49, p. 70).

et de l'imagination : dès lors que l'homme, grâce aux signes institués issus du langage d'action²⁹, devient apte à réfléchir, c'est-à-dire, d'après l'abbé, capable d'exercer librement son attention, son imagination et sa mémoire, il se défait de la dépendance des objets et, pour la première fois, s'en fait des idées. Autrement dit, l'esprit cesse d'être, à ce moment-là, ce qu'il était encore jusqu'à présent – un simple effet du dehors dépourvu de représentations – pour devenir une activité productrice d'idées.

Ainsi, en réservant le nom d'esprit à l'ensemble des opérations dont l'homme dispose à son gré, Condillac retrouve l'intériorité que Locke, quant à lui, posait au seuil du processus épistémique : l'esprit, pour l'abbé, est cet acte par lequel l'entendement se rapporte aux choses extérieures. L'un des mérites de cette détermination est de faire également droit au second sens du terme, suivant lequel tel homme a de l'esprit mais non tel autre : défini par l'activité réflexive, l'esprit n'est pas la simple mémoire – et, de fait, les hommes qui possèdent la plus grande mémoire ne sont généralement pas ceux qui ont le plus d'esprit. Tout se passe donc comme si l'abbé restituait au mot « esprit » sa signification lockéenne, généralement occultée, dans l'*Essai*, par des métaphores exprimant la passivité qui, en réalité, caractérise davantage l'âme ou l'entendement que l'esprit proprement dit, auquel la réflexion confère une activité essentielle³⁰.

Néanmoins, son projet de dériver l'esprit de la seule perception sensible, et l'échec partiel, dans l'*Essai* de 1746³¹, d'une telle mise en œuvre, conduit Condillac, dans le *Traité* de 1754, à entreprendre à nouveaux frais sa genèse – au moyen cette fois du concept de « sensation transformée ». Désormais, ce ne sont plus les seules

²⁹ Dans la seconde partie de l'*Essai*, Condillac montre comment le langage, entendu comme système de mots, doit trouver son origine dans le langage d'action. Il élabore la fiction des deux enfants rescapés du déluge, pour montrer comment l'on passe des signes naturels aux signes arbitraires : « (...) celui qui souffrait parce qu'il était privé d'un objet que ses besoins lui rendaient nécessaire ne s'en tenait pas à pousser des cris : il faisait des efforts pour l'obtenir ; il agitait sa tête, ses bras et toutes les parties de son corps. L'autre, ému à ce spectacle, (...) obéit à cette impression autant qu'il est en son pouvoir » (*Ibid.*, II, I, I, § 2, p. 163-164). Tel cri, tel geste, cessera d'être considéré comme le simple effet de la peur, pour devenir son signe institué, quand l'un des enfants percevra que son compagnon accomplit des gestes analogues aux siens. Ce que nous appelons « langage » s'enracine ainsi dans une gestuelle du corps commune à tous les hommes.

³⁰ Voir par exemple *Essai*, II, I, § 25, p. 74-75 : « Lors, dis-je, que ces idées particulières [*sc.* celles de sensations] se présentent à l'esprit, l'entendement n'a pas la puissance de les refuser, ou de les *altérer* lorsqu'elles ont fait leur impression, de les effacer, ou d'en produire de nouvelles en lui-même, non plus qu'un miroir ne peut point refuser, *altérer* ou effacer les images que les objets produisent sur la glace devant laquelle ils sont placés, comme les corps qui nous environnent, frappent diversement nos organes, l'âme est forcée d'en recevoir les impressions, et ne saurait s'empêcher d'avoir la perception des idées qui sont attachées à ces impressions-là ».

³¹ Dans le *Traité des sensations*, Condillac affirme qu'il a eu tort, dans son premier ouvrage, de ne pas suivre son maître Locke et de penser que « l'œil juge naturellement des figures, des grandeurs, des situations et des distances » (*Traité des sensations*, suivi du *Traité des animaux*, Paris, Fayard, 1984, Dessein de l'ouvrage, p. 38). Autrement dit, il s'est trompé en plaçant à l'origine des connaissances des perceptions déjà déterminées par des jugements, dont, dès lors, la genèse restait encore à faire.

premières opérations de l'âme (perception, attention et imagination) qui se ramènent à différentes façons de sentir, mais la totalité d'entre elles, de sorte que l'esprit n'est plus mi-partie cause, mi-partie effet, mais tout entier fruit de l'extériorité. Ainsi, dans le *Traité des sensations*, le jugement n'est plus une opération dérivée de la réflexion, donc foncièrement distincte de la perception sensible, passive par nature ; il n'est qu'un certain mode de la faculté de sentir – celui qui consiste à percevoir tour à tour différents objets, ou différentes parties d'un même objet :

Dès qu'il y a comparaison, il y a jugement. Notre statue ne peut être en même temps attentive à l'odeur de rose et à celle d'œillet, sans apercevoir que l'une n'est pas l'autre ; et elle ne peut l'être à l'odeur d'une rose qu'elle sent, et à celle d'une rose qu'elle a sentie, sans apercevoir qu'elles sont une même modification. Un jugement n'est donc que la perception d'un rapport entre deux idées, que l'on compare³².

Si nulle activité n'est ainsi mise en œuvre, c'est qu'une telle opération de comparaison est tout entière suscitée par l'intérêt qui la commande – intérêt qui est celui-là même que l'on prend aux sensations, toutes colorées affectivement³³. Dans ce cadre, l'esprit apparaît comme un pur effet du dehors³⁴ :

L'histoire des facultés de notre statue rend sensible le progrès de toutes ces choses. Lorsqu'elle était bornée au sentiment fondamental, une sensation uniforme était tout son être, toute sa connaissance, tout son plaisir. En lui donnant successivement de nouvelles manières d'être et de nouveaux sens, nous l'avons vue former des désirs, apprendre de l'expérience à les régler ou à les satisfaire, et passer de besoins en besoins, de connaissances en connaissances, de plaisirs en plaisirs. *Elle n'est donc rien qu'autant qu'elle a acquis*³⁵.

Peut-on pour autant dire que l'esprit, dans le *Traité des sensations*, soit conçu comme un dehors ? Que l'intérêt préside à la genèse de ses opérations semble plutôt devoir s'entendre en un sens réductionniste : déterminé par le plaisir pris à la sensation, l'esprit ne l'est-il pas *in fine* par l'organisation du corps, davantage que par les objets du dehors ? En somme, si l'empirisme lockéen, parce qu'il ne réduit pas les facultés de

³² *Ibid.*, I, 2, p. 22.

³³ *Ibid.*, *Extrait raisonné du Traité des sensations*, p. 288 : « (...) la privation d'un objet que nous jugeons nécessaire à notre bonheur, nous donne ce malaise, cette inquiétude que nous nommons *besoin*, et d'où naissent les désirs. Ces besoins se répètent suivant les circonstances, souvent même il s'en forme de nouveaux, et c'est là ce qui développe nos connaissances et nos facultés ».

³⁴ Il n'est dès lors plus question, pour Condillac, d'attribuer un rôle causal à la physiologie humaine : « Tant que les hommes ne remarquent encore dans les impressions des sens que des sensations où ils n'ont su mêler que peu de jugements, la vie de l'un est à peu près semblable à celle de l'autre : il n'y a presque de différence que dans le degré de vivacité où ils sentent. L'expérience et la réflexion seront pour eux ce qu'est le ciseau entre les mains du sculpteur qui découvre une statue parfaite dans une pierre informe ; et, suivant l'art avec lequel ils manieront ce ciseau, ils verront sortir de leurs sensations une nouvelle lumière et de nouveaux plaisirs » (IV, 9, p. 266).

³⁵ *Ibid.*, p. 267-268. Nous soulignons.

l'âme à la sensation³⁶, peut rester fidèle à la définition cartésienne de l'esprit comme substance immatérielle, le sensualisme condillacien, parce qu'il fait de tout phénomène mental une « sensation transformée », semble *a contrario* mener à la réduction l'esprit à l'organisme dont il dépend.

L'extériorité de l'esprit

Helvétius va plus loin et fait du réductionnisme matérialiste la conséquence apparente de toute théorie de la connaissance pour laquelle la sensation constitue l'origine du mental : « Toutes nos idées nous viennent par les sens : en conséquence, on a regardé l'esprit comme un effet de la plus ou moins grande finesse de l'organisation³⁷ ». Si, à aucun moment de son *Essai*, ni même de son *Traité des sensations*, Condillac ne procède à une telle réduction³⁸, La Mettrie en revanche, et ce dès 1745, réalise cette assimilation de l'esprit avec la partie de l'organisme qui sans doute en constitue la condition la plus immédiatement nécessaire, à savoir le cerveau :

Si le siège de l'âme a une certaine étendue, si elle sent en divers lieux du cerveau, ou ce qui revient au même, si elle y a véritablement différents sièges, il faut nécessairement qu'elle ne soit pas elle-même inétendue, comme le prétend Descartes [...]»³⁹.

Ainsi l'*Histoire de l'âme* confirme-elle la possibilité d'une liaison de principe à conséquence entre, d'un côté, l'analyse sensualiste des opérations de l'âme, à laquelle procède également La Mettrie⁴⁰, et, de l'autre côté, la définition de l'esprit comme pur effet organique⁴¹.

Helvétius cependant, loin d'y souscrire comme ceux qui le lisent mal ont tendance à le croire, instruit la nature foncièrement contingente d'une telle liaison : d'après son *De l'esprit*, paru en 1758, si la genèse des opérations de l'esprit⁴² peut,

³⁶ Cet empirisme est aussi celui du premier Condillac.

³⁷ *De l'homme*, *op. cit.*, II, I, p. 70.

³⁸ Si, en 1754, Condillac conçoit l'esprit comme un effet du dehors, il ne cesse pas pour autant d'en faire le mode d'une substance distincte du corps – d'une substance, donc, immatérielle, qui n'est autre que l'âme. Cf. par exemple *Traité des sensations*, *op. cit.*, II, 4, p. 98 : « Les sensations n'appartenant qu'à l'âme, elles ne peuvent être que des manières d'être de cette substance ».

³⁹ Histoire naturelle de l'âme, traduite de l'anglais de M. Sharp, par feu M. H *** de l'Académie des sciences etc., La Haye, Jean Neaulme (éd.), 1745, X, § 8, p. 93.

⁴⁰ *Ibid*, chap. XV, § 6, p. 309-310 : « [...] lorsque l'âme aperçoit distinctement et clairement un objet, elle est forcée par l'évidence même de ses sensations, de consentir aux vérités qui la frappent si vivement : et c'est à cet acquiescement passif, que nous avons donné le nom de jugement ».

⁴¹ L'œuvre des Idéologues, et plus précisément de Cabanis, sera encore plus typique d'une telle liaison. Sur ce point, voir M. Saad, « Matérialisme, monisme et physiologie : l'héritage d'Helvétius chez les Idéologues », dans S. Audidière, J.-Cl. Bourdin, J.-M. Lardic, F. Markovits et Y.-Ch. Zarka (dir.), *Matérialistes français du XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 2006.

⁴² Genèse qu'il adopte à son tour, en se contentant de résumer, au début de son *De l'esprit*, les thèses du *Traité des sensations*. Cf. *De l'esprit*, *op. cit.*, I, I, p. 24 : « (...) c'est dans la capacité que nous avons d'apercevoir les ressemblances ou les différences, les convenances ou les disconvenances qu'ont entre eux les objets divers, que consistent toutes les opérations de l'esprit. Or cette capacité n'est que la sensibilité physique même : tout se réduit donc à sentir ».

et a *de facto* mené au réductionnisme, ce n'est qu'au prix d'un coup de force théorique foncièrement injustifiable : que l'organisme soit une condition nécessaire de l'esprit, en tant que pour sentir, et donc penser, encore faut-il avoir un corps, ne dit rien de la nature de l'esprit. En somme, le sensualisme des Condillac et La Mettrie n'atteste que de l'erreur de Descartes, suivant laquelle le corps n'est pas requis à la pensée de l'âme. Comme en témoigne l'*argumentatio ab absurdum* qu'entreprend Helvétius au moyen de l'idée de *diversités des esprits*, il ne dit pas, et ne saurait montrer que l'esprit se réduit au cerveau⁴³.

Pour déterminer si la faculté de sentir est ou non un pur effet du corps, il s'impose ainsi de cesser d'envisager l'esprit de façon seulement générique, c'est-à-dire comme faculté de penser commune à tous les hommes, et de se demander si la variété de ses manifestations peut se réduire à celles, physiologiques, de la sensibilité⁴⁴. Ces variétés corporelles, pour Helvétius, sont au nombre de trois : le degré de finesse des sens, la quantité de mémoire, et la plus ou moins grande capacité d'attention.

Posons d'abord que « la perfection plus ou moins grande des organes des sens n'influe en rien sur la justesse de l'esprit, si les hommes, quelque impression qu'ils reçoivent des mêmes objets, doivent cependant toujours apercevoir les mêmes rapports entre ces objets⁴⁵ ». Or de fait les hommes aperçoivent-ils, quelle que soit la dimension qualitative des sensibles appréhendés, des rapports à chaque fois semblables : la neige leur apparaît toujours comme le corps le plus blanc, l'ébène comme le corps le plus noir, la toise comme supérieure au pied, etc. Notons ici qu'Helvétius mobilise ici la thèse d'origine cartésienne selon laquelle les rapports entre les sensibles, susceptibles de mesure, déjouent la subjectivité de l'impression⁴⁶, dans un argumentaire anti-réductionniste que Descartes n'aurait sans doute pas refusé.

⁴³ Ainsi qu'en témoigne sa *Profession de foi du vicaire savoyard*, dans laquelle il entreprend de montrer, contre l'auteur de *L'Esprit*, que le jugement atteste la présence en l'homme d'une substance immatérielle, c'est cependant ce que Rousseau semble avoir compris de l'ouvrage d'Helvétius.

⁴⁴ Il est ainsi remarquable de noter la conception radicalement distincte de l'idée de diversité des esprits que se font Condillac et Helvétius. Si le premier, dans son *Essai*, fait de cette diversité ce sur quoi vient buter sa genèse des opérations de l'âme (en cela que les circonstances ne lui paraissent pas, à cette date, susceptibles de produire une telle diversité), le second, dans son *De l'esprit*, la considère au contraire comme ce qui témoigne du rôle causal des circonstances. Et ce, parce que les circonstances d'Helvétius sont beaucoup plus (historiquement, culturellement, socialement) déterminées que celles de Condillac.

⁴⁵ *De l'esprit*, op. cit., III, II, p. 211.

⁴⁶ Cf. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Vrin, 1996, règle XII, p. 74-75 et règle XIV, p. 110 : « [...] quoiqu'un objet puisse être dit plus ou moins blanc qu'un autre, de même un son plus ou moins aigu, et ainsi du reste, nous ne pouvons cependant définir avec exactitude s'il y a dans cet écart un rapport double ou triple, etc. à moins de recourir à une analogie avec l'étendue d'un corps figuré ». Nous soulignons. Helvétius semble cependant admettre, quant à lui, la possibilité de rapports purement sensibles, en deçà de toute figuration par l'étendue géométrique.

Ainsi, « (...) la plus ou moins grande perfection de l'organisation, tant extérieure qu'intérieure, ne peut en rien influencer sur la justesse de nos jugements⁴⁷ ». L'expérience nous enseigne qu'il en est de même de la mémoire : « Parmi les hommes, il en est beaucoup, comme saint Augustin et Montaigne le disent eux-mêmes, qui, ne paraissant doués que d'une mémoire très faible, sont (...) parvenus cependant à mettre un assez grand nombre de faits et d'idées dans leur souvenir, pour être mis au rang des mémoires extraordinaires⁴⁸ ».

Mais si la mémoire dépend au moins pour partie de l'attention que l'on porte aux différents objets de l'esprit, il faut s'enquérir de l'éventuelle détermination de cette opération de l'âme par son corrélat physiologique : la capacité d'attention est-elle inversement proportionnelle à la faiblesse corporelle ? Bien au contraire, constate Helvétius : les hommes, qui, « (...) faibles et délicats, devraient, conséquemment au raisonnement précédent, avoir moins d'esprit que les gens bien constitués, paraissent souvent, à cet égard, les plus favorisés de la nature⁴⁹ ». L'appel à l'expérience, c'est-à-dire, en l'occurrence, aux sciences de l'homme, n'instruit finalement que d'une chose, savoir de la dépendance des manifestations de l'esprit avec le désir de s'instruire, et, plus généralement, avec les passions humaines (avarice, ambition, orgueil, etc.). Ainsi, les passions fortes « peuvent seules nous douer de cette continuité d'attention à laquelle est attachée la supériorité d'esprit⁵⁰ ». Au principe des opérations de l'esprit, Helvétius, à l'instar de David Hume, situe donc le désir.

La question de la naturalité des phénomènes mentaux se ramène dès lors à celle du caractère naturel ou bien acquis des phénomènes passionnels. Or, il suffit de se tourner cette fois vers la science politique, pour constater que le désir est fondamentalement factice : « Par le secours des plaisirs physiques, les législateurs peuvent allumer toutes sortes de passions⁵¹ ». Ainsi l'esprit n'est-il pas une certaine configuration du cerveau. Il dépend strictement des circonstances, c'est-à-dire, en somme, de l'expérience historiquement déterminée dans laquelle il s'inscrit – à tel point que, pour Helvétius, « l'éducation peut tout⁵² ».

A ce stade, tout se passe comme si Helvétius produisait ici l'argumentaire manquant au *Traité des sensations* de Condillac, destiné à réfuter le réductionnisme vers lequel il tend. Cependant, nous l'avons vu : que l'esprit soit causé du dehors, autrement dit qu'il soit accordé aux circonstances d'épuiser ses déterminations, ne suffit pas à le placer au dehors. Reste la possibilité que cette entité que les circonstances déterminent se situe au-dedans de l'homme, suivant un schéma que nous qualifierions aujourd'hui d'émergentiste, en vertu duquel l'esprit, irréductible au cerveau, en

⁴⁷ De l'esprit, *Ibid.*, p. 212.

⁴⁸ *Ibid.*, III, III, p. 214.

⁴⁹ *Ibid.*, III, IV, p. 222.

⁵⁰ *Ibid.*, III, VII, p. 252-253.

⁵¹ *Ibid.*, III, XV, p. 292.

⁵² *De l'homme, op. cit.*, X, I, p. 566.

serait cependant un produit, quoique suscité du dehors⁵³. Il est cependant impossible d'attribuer à Helvétius une telle doctrine.

Que, pour Helvétius, l'esprit ne soit pas seulement un effet du dehors, mais, plus fondamentalement, rien autre chose qu'un dehors, se voit attesté par un court passage de son ouvrage *De l'homme*, paru à titre posthume en 1773 :

Combien de fois n'a-t-on pas soutenu dans les écoles que *la pensée n'appartenant pas à la matière et à l'étendue*, il était évident que l'âme était spirituelle ? Je n'ai, je l'avoue, jamais rien compris à ce savant galimatias. Que signifie en effet le mot *penser* ? Ou ce mot est vide de sens, ou, comme *se mouvoir*, il exprime seulement une manière d'être de l'homme. Or, dire qu'un mode ou une manière d'être n'est point un corps, ou n'a point d'étendue, rien de plus clair ; mais faire de ce mode un être, et même un être spirituel, rien selon moi, de plus absurde⁵⁴.

Helvétius refuse ainsi nettement la thèse qui est encore celle du *Traité des sensations*, selon laquelle l'esprit constitue le mode d'une substance immatérielle appelée « âme ». A ce titre, il rompt avec la posture qui était encore celle de son précédent ouvrage, dans lequel le dualisme âme/corps ne se trouvait pas véritablement congédié :

Avant d'entrer (...) dans aucun examen, peut-être me demandera-t-on si ces deux facultés [*sc.* la sensibilité et la mémoire] sont des modifications d'une substance spirituelle ou matérielle. Cette question, autrefois agitée par les philosophes, débattue par les anciens Pères, et renouvelée de nos jours, n'entre pas nécessairement dans le plan de mon ouvrage. *Ce que j'ai à dire de l'esprit s'accorde également bien avec l'une ou l'autre de ces hypothèses*⁵⁵.

Si ce passage, maintes fois commentés, a pu être lu⁵⁶ comme le signe d'une faiblesse doctrinale, ou bien celui d'une certaine prudence à l'égard de la censure, ou bien encore celui du refus de prendre part aux disputes d'une métaphysique surannée⁵⁷, il nous apparaît quant à nous comme contenant une thèse parfaitement positive, savoir : *que l'esprit soit un pur effet du dehors* (qui est la thèse défendue dans l'ouvrage) *reste*

⁵³ Selon nous Vincent Descombes ne prend pas au sérieux cette possibilité.

⁵⁴ *De l'homme*, *op. cit.*, II, V, p 87-88.

⁵⁵ *De l'esprit*, *op. cit.*, I, I, p. 21-22. Nous soulignons.

⁵⁶ Cette tripartition est empruntée à Jean-Louis Longué, « Des épithètes de l'esprit chez Helvétius », dans *Matérialistes français du XVIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 127-128. Dans cet article, l'auteur soutient une thèse proche de la nôtre : « Helvétius s'est attaché à observer la matérialité du monde culturel, les expressions individuelles et collectives de l'activité de l'esprit, c'est-à-dire les manifestations culturelles observables empiriquement ou organisables dans une réflexion théorique » (*Ibid.*, p. 137). Cependant, outre le fait qu'il ne montre pas le lien entre une telle conception de l'esprit et le sensualisme d'Helvétius, il fait de celle-ci une première expression du matérialisme (marxiste) des rapports sociaux, quand nous y voyons plutôt une première esquisse des théories externalistes contemporaines.

⁵⁷ C'est le cas de François Châtelet, qui y voit « une belle et saine décision de ne pas tomber dans les disputes de la philosophie spéculative où s'épuisèrent doctes et théologiens ». *Présentation de « De l'esprit »*, *op. cit.*, p. 6.

*compatible avec le spiritualisme*⁵⁸. François Châtelet a donc finalement tort de voir, dans l'ouvrage de 1758, une théorie de l'esprit comme extériorité⁵⁹ : si la thèse de ce texte peut encore s'accorder avec le dualisme âme/corps, on ne saurait bien évidemment pas dire qu'il déploie une conception externaliste de l'esprit. Au contraire, dans son *Homme*, Helvétius rejette explicitement les deux termes de l'alternative.

Si donc, d'après l'ouvrage de 1773, l'esprit n'est ni dans le cerveau ni dans l'âme, où peut-il être, autre part que dans ses expressions culturellement situées – telle action, tel livre, telle parole ? C'est ainsi qu'Helvétius s'accorderait sans doute avec Vincent Descombes lorsque celui-ci écrit, à propos du concept de « survénance », et dans une optique anti-béhavioriste :

Soit l'exemple de Platon dans le *Lachès* (191 ac) : chez les Scythes, reculer rapidement devant l'ennemi n'est pas une forme de lâcheté, puisque c'est ainsi qu'ils combattent.(...) cet exemple montre que la qualité morale ne survient pas purement et simplement quand la conduite physique est donnée : elle survient quand la conduite physique est donnée dans tel ou tel contexte moral. Pour que la bravoure « survienne » quand les guerriers reculent devant l'ennemi, il faut inclure le contexte des mœurs du peuple des Scythes⁶⁰.

Dans ses deux principaux ouvrages⁶¹, Helvétius s'attache en effet à souligner la relativité socio-culturelle des manifestations de l'esprit. A ce compte, l'expérience de pensée rapportée par Vincent Descombes n'aurait, pour lui, souffert d'ambiguïté : l'homme de Cro-Magnon frappé par la foudre n'aurait pu avoir la pensée qu'il lui faut maintenant aller à la banque⁶². L'héritage lockéen qu'Helvétius revendique n'atteste donc en rien son appartenance au « *way of ideas* » : manifestement le philosophe matérialiste se réfère à Locke comme à la figure, qui, en cette fin de XVIII^e siècle, demeure celle de l'autorité la plus haute.

Nous souhaiterions pour finir souligner trois aspects de l'empirisme d'Helvétius.

1) C'est proprement l'analyse génétique des opérations mentales qui l'autorise à asseoir sa théorie externaliste de l'esprit : si l'origine de ces opérations se situe dans la sensation, si les sensations sont de plaisir ou de peine, et si les institutions

⁵⁸ Puisque, ainsi que nous l'avons montré précédemment, l'argumentaire du début de l'ouvrage tend à défaire la posture réductionniste, il est bien trace, dans ces lignes, de l'ombre de la censure : manifestement les thèses d'Helvétius ne sont pas compatibles avec le matérialisme « version La Mettrie ».

⁵⁹ Du moins au sens où nous l'entendons. Curieusement, François Châtelet assimile l'externalisme d'Helvétius avec la thèse suivant laquelle l'esprit est « l'effet du physique même de l'homme » (*Ibid.*, p. 7).

⁶⁰ V. Descombes, *op. cit.*, p.316.

⁶¹ En cela, il semblerait donc qu'Helvétius n'ait pas tiré toutes les conséquences des thèses qu'il avance dans son *De l'esprit* : la relativité socio-culturelle des expressions de l'esprit aurait peut-être dû l'amener, dès ce premier opus, à rejeter le dualisme âme/corps.

⁶² Ce qui aurait été encore possible dans le cadre du *Traité des sensations*, dans lequel Condillac attribue au concept d'expérience la même généralité que Locke.

sont les causes des sensations, alors il est possible de voir, dans les différentes productions culturelles, le lieu même de l'esprit. Le sensualisme, chez Helvétius, constitue l'origine de l'externalisme, quand l'empirisme, qui maintient la présence de l'esprit sur l'expérience, se condamne au dualisme.

2) Il en a fallu pour ce faire passer par l'effectuation, et le constat d'échec d'une autre genèse – celle que crut réussir La Mettrie, mais aussi Cabanis, et qui consiste à remonter en deçà de la sensation jusqu'à son corrélat physiologique⁶³. Autrement dit, la critique du réductionnisme ne constitue pas, chez Helvétius, un passage à la fois obligé par le siècle, et théoriquement accessoire : son externalisme est avant tout une hypothèse issue de l'échec d'un autre matérialisme, celui qui identifie l'esprit au cerveau⁶⁴.

3) La conséquence de son externalisme est la suivante : si Helvétius entend fonder et déployer une science de l'esprit, cette science doit s'entendre comme science morale, voire politique⁶⁵. C'est exactement ce dont nous instruit Vincent Descombes, à propos de sa théorie propre :

Les partisans d'une philosophie mentale reconnaissent volontiers que nous n'avons pas encore une science de l'esprit qui réponde à leur attente : mais ils ont tendance à considérer que sa naissance est *imminente*. En revanche, les philosophes intentionnalistes considèrent qu'il n'y a pas lieu de spéculer sur ce que sera, ou sur ce que devrait être, une science de l'esprit. Notre concept d'esprit n'existe pas dans le vide : il est le titre général d'un vaste réseau de concepts dont les gens se servent pour s'expliquer ou se parler les uns aux autres. (...) L'application de concepts de ce genre à la matière fournie par l'expérience historique est le pain quotidien des *sciences morales*, ainsi appelées parce qu'elles sont l'étude des mœurs, c'est-à-dire des façons de faire et de penser de telles ou telles gens. Pour l'intentionnaliste, il n'y a pas à chercher ailleurs pour trouver les sciences de l'esprit⁶⁶.

⁶³ Les arguments anti-réductionnistes d'Helvétius n'ont d'ailleurs guère à envier à ceux que Vincent Descombes oppose aux neurosciences.

⁶⁴ Il serait fécond d'examiner si la thèse de Vincent Descombes, comme le suggère sa typologie des philosophies contemporaines de l'esprit, provient également d'un tel procédé par élimination.

⁶⁵ Cf. F. Châtelet, *op. cit.*, p. 6 : « Ce qui compte [pour Helvétius], c'est d'imposer un type de recherches qui manifeste la prééminence du politique et de l'historique ». Nous souscrivons totalement à cette autre déclaration de Châtelet, si l'empirisme se réduisait à ses analyses génétiques : (...) la modernité d'Helvétius est de réfuter l'idée « empiriste » d'expérience. A ses yeux, l'expérience est toujours « surdéterminée » : sensation, mémoire, jugement n'interviennent pas à l'état pur, mais toujours dans le cadre de l'éducation. Or, celle-ci est une institution : cela signifie qu'elle est elle-même dépendante du *politique* ». Ainsi que l'a montré André Charrak, il existe en effet, à côté de « l'empirisme de la genèse », un « empirisme de la constitution » dont le propre est précisément de faire droit à l'expérience historiquement située. Cf. A. Charrak, *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIII^e siècle. La Philosophie seconde des Lumières*, Paris, Vrin, 2006, p. 116 : « [...] nous croyons utile de distinguer deux voies à l'intérieur même de l'empirisme des Lumières, selon que les auteurs relevant de cette tradition s'efforcent d'exposer la genèse des connaissances ou la constitution et le statut des objets des différentes sciences positives ».

⁶⁶ La Dénrée mentale, *op. cit.*, p. 47.

QUELQUES OBSERVATIONS SUR LA RELATION ENTRE L'ORIGINE ET L'HISTOIRE DANS LA PENSÉE POLITIQUE DE J.-J. ROUSSEAU*

VERONICA LAZĂR**

ABSTRACT. *On the Relationship between History and the Origins of Humanity in Rousseau's Political Philosophy.* This article is a deconstruction of the attempts to reduce Rousseau's theory of the socialization of man to a secularized pattern of the Fall of Man. This pattern is a – more or less assumed – consequence of posing as constitutive for Rousseau's theory of history a polarization between origin (purportedly natural) and history (purportedly social), which would also generate a polarization between right and fact.

Keywords: *Origin, history, prehistory, Fall of man, teleology, social contract, contingency*

J'aimerais proposer ici une brève réflexion en marge de trois textes politiques de Jean-Jacques Rousseau, *Le Discours sur les sciences et les arts*, *Le Discours sur l'origine de l'inégalité* et *Du Contrat social*, afin de déconstruire un lieu commun des études rousseauistes : l'opposition prétendument constitutive de la pensée de Rousseau entre une origine (naturelle) et une histoire (sociale) de l'homme, opposition qui serait redoublée, par une autre, celle entre le droit et le fait.

Cette lecture dichotomique – qu'on retrouve, par exemple, dans l'excellent ouvrage de Bertrand Binoche, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*¹, mais qui structure aussi d'autres innombrables commentaires et interprétations de Friedrich Engels à Jean Starobinski –, s'appuie notamment sur une réduction de la théorie rousseauiste de l'histoire au modèle théologique de la chute. Elle autorise la compréhension du rapport entre l'histoire de l'humanité vue comme dépravation de l'espèce et l'institution politique contractuelle comme rapport presque dialectique, une sorte de négation par le contrat social de cette négation ou répression de la nature qui aurait été accomplie, dit-on, par la socialisation de l'homme.

* Communication soutenue au colloque « *L'héritage de J.-J. Rousseau. Idées, effets* », Cluj-Napoca, mai 2011.

** Centul de Filosofie aplicată – Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, e-mail: veronica.lazar@yahoo.com

¹ Bertrand Binoche, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008.

Une analogie, assez répandue parmi les commentateurs, entre cette socialisation de l'homme décrite dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* et l'épisode de la chute d'Adam raconté dans le livre de la Genèse – à savoir, la perte de l'innocence édenique, la faute originelle, la confusion des langues – constitue le fondement de ce raisonnement: dans son livre, B. Binoche explique, en s'appuyant surtout sur le texte du deuxième *Discours*², que chez Rousseau l'histoire est complètement séparée de l'origine, puisque les faits qui la composent sont dépourvus de sens. Toute signification – ou, pour Binoche, tout droit – serait, chez Rousseau, absorbée par la genèse.

Cette scission qu'aurait instituée Rousseau serait tellement forte, que les futures philosophies de l'histoire³ devaient leur constitution même à une tentative de dépasser cette opposition fondamentale. Quoique fortement inspiré par la pensée de Hobbes, ce que Rousseau lui reprocherait serait, par essence, d'avoir été insuffisamment radical dans la délimitation et l'isolement de la genèse dans sa spécificité, autrement dit, dans son hétérogénéité par rapport à l'histoire: "l'homme naturel de Hobbes est encore beaucoup trop sociable puisqu'en rapport continu avec autrui, et c'est pourquoi, en réalité, il n'est pas « naturel »."⁴

1. En deçà de l'histoire et l'origine, une troisième catégorie temporelle

Au-delà de cette lecture dualiste qui réduit l'axe du temps à une opposition entre l'origine et l'histoire, l'analyse du parcours du devenir social de l'homme tel qu'il est raconté dans le deuxième *Discours* de Rousseau peut conduire à un résultat tout autre: à savoir, la mise en évidence d'une troisième catégorie temporelle. Situé quelque part entre l'origine anhistorique et le présent corrompu de la civilisation, se détache un laps de temps – un intervalle qui constitue une catégorie définitoire pour la logique du développement et de la transformation sans se réduire à aucune d'entre elles.

Considérer ce moment ou interstice de temps comme à part, se justifie donc non seulement par sa présence effective, qui dans la logique conjecturale du *Discours sur l'origine de l'inégalité* sépare l'histoire proprement dite de l'origine, mais aussi par sa consistance spécifique. Cette troisième catégorie de la périodisation de la socialisation, qui constitue le support logico-temporel du développement de la perfectibilité, temporalise le rapport même entre l'origine anhistorique et l'histoire. Appelons-le *préhistoire*, ce qui n'est pas encore histoire: période intermédiaire entre l'état de la pure nature, vierge et immobile, et l'histoire en tant qu'âge de la maturation complète de l'homme; période qui, d'ailleurs, est antérieure à tout enregistrement narratif et précède même les événements les plus éloignés de l'histoire ancienne.

² C'est-à-dire le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, le premier étant le *Discours sur les sciences et les arts* et le troisième le *Discours sur l'origine des langues*.

³ Selon Binoche, il s'agit du tableau historique français, de la théodicée allemande et de l'histoire naturelle de l'humanité développée par les philosophes écossais.

⁴ Idem, p. 21.

En comptant aussi cette troisième catégorie temporelle, on peut donc distinguer trois étapes ou trois moments de ce processus, tout en retenant que cette distinction n'est pas strictement chronologique – chose impossible dans cette reconstruction conjecturale qui écarte les faits – et que, par conséquent, on ne peut pas parler en l'occurrence de véritables époques :

a) L'origine (ou « état de pure nature »), en tant que commencement absolu, correspond peut-être à un intervalle d'une très longue durée ; mais, vouée à immobilité, pure reproduction de l'identique, dépourvue de toute dynamique transformatrice interne, elle ne peut être représentée comme un point précis sur l'axe du devenir de l'espèce humaine. À ce stade, l'homme n'a pas encore actualisé sa différence anthropologique qui est la liberté de ne pas observer la loi de la nature : son potentiel de perfectibilité reste dissimulé. Solitaire et innocent, exempt de la conscience du temps, qu'elle soit prévision du futur ou attachement au passé, et ayant une relation d'immédiateté avec soi-même et avec la nature qui lui procure tout ce dont il a besoin, l'homme peut rester pour toujours tel qu'il est, puisqu'il ne connaît aucun principe interne et contraignant d'actualisation de son principe transformatif qu'est la faculté de perfectibilité.

b) La métamorphose qui marque le début de la seconde étape, ce que j'appelais la *préhistoire*, est occasionnée par des raisons accidentelles – des catastrophes naturelles, des nouveaux besoins que l'individu seul ne peut plus satisfaire avec ses anciens moyens; même le doigt de la providence peut y intervenir, selon le *Discours sur l'origine des langues*, pour mettre fin à l'état immobile de la pure nature. Il faut qu'il s'agisse, donc, d'une sorte de *deus ex machina*, d'un agent extérieur, seul artifice qui puisse expliquer qu'un état immobile, autosuffisant et stable ait connu un terme.

Socialisation progressive, formation du langage et des penchants moraux, ces transformations substantielles et irréversibles forment le contenu de ce mouvement.

Autant que dure ce mouvement transformatif unitaire et progressif il est impossible de distinguer les peuples l'un de l'autre ou d'ouvrir des brèches de différenciations au sein de l'espèce humaine unitaire.

c) Enfin, la troisième étape correspond à l'*histoire* proprement dite, différente notamment par sa consistance de cette préhistoire qui actualisait la perfectibilité de l'espèce et voyait naître le langage articulé et de la technique de la maîtrise de la nature. Ce qu'on peut attribuer à ce moment (celui de l'histoire) est moins un devenir continu et progressif qui aurait toujours pour support l'espèce humaine dans son intégralité, qu'un ensemble de fables politiques, juridiques et militaires ayant un caractère exemplaire, parce que capables de se répéter et d'alimenter la prudence politique, et dont le sujet est non plus l'espèce humaine dans ses déterminations anthropologiques, mais les États en tant que formes d'organisation politique.

Mais c'est surtout dans le *Contrat social* que conserve Rousseau une sorte de vision traditionnelle sur ce qui est le référent de l'*histoire*, c'est-à-dire une collection discrète de narrations sans aucun support ontologique, sans aucun rapport avec ce fond anthropologique commun de l'espèce – et sans aucun rapport non plus avec ce qui fera l'objet des philosophies de l'histoire futures, l'Histoire écrite avec majuscule, le sujet collectif qui rassemble et rend possibles toutes les histoires particulières.

Alors que la *préhistoire* s'avère irréversible, bien que contingente dans son existence même et dans ses développements, en revanche dans le passage de la *préhistoire* à l'*histoire* le temps de l'espèce perd sa continuité progressive pour se dissiper dans une collection discrète d'unités politiques. L'*histoire*, dès lors, devient indifférente à l'ordre de la succession de ces histoires nationales particulières (indifférence qui, dans la tradition de la *historia magistra vitae*, fondait le potentiel pédagogique de la discipline historique ou sa capacité d'enseigner par des exemples – puisque les événements mêmes sont exemplaires). La signification de l'histoire, quelle qu'elle soit, n'est pas le résultat de l'ordre – et c'est là un deuxième point où elle se distingue de la préhistoire.

*

Cependant, cette lecture des trois phases se fonde sur un artifice, car, jusqu'ici, on a noué, sur le même axe du temps, des catégories appartenant à des textes différents et même aux logiques différentes : d'une part, les *Discours sur l'origine des langues* et *Discours sur l'origine de l'inégalité* ; de l'autre, *Du Contrat social*.

En effet, toute tentative de trouver une liaison univoque et cohérente entre la préhistoire et l'histoire est vouée à l'échec : une sorte de fossé sépare les deux, qui rend impossible toute solution de continuité.

Il est vrai, l'intervalle qui fait l'objet des deux *Discours* – la préhistoire, avec la temporalité qui lui est propre – s'achève de telle manière qu'il reste ouvert à l'histoire (une histoire dont il ne peut y avoir de description, surtout dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*). À son tour, *Du Contrat social* n'exclut pas l'hypothèse du devenir de l'espèce, telle qu'elle est expliquée dans les *Discours*. Bien encore, la critique politique du droit naturel qu'entreprend Rousseau dans le *Contrat social* exige absolument la compréhension de cette déconstruction du caractère soi-disant naturel de la société moderne qu'entreprend le deuxième *Discours*, tout comme elle repose sur la compréhension de la liberté politique radicale qui résulte de cette déconstruction et de la contingence de la socialisation.

Et pourtant, le *Discours* et le *Contrat* ne peuvent pas se rejoindre sur une ligne de continuité, puisque les consistances des deux types d'histoire qui leur correspondent ne sont pas seulement différentes, mais aussi incompatibles. L'une, celle du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, est une histoire de la contingence radicale, excluant toute nécessité essentielle qui caractérise la présence d'une origine (ou d'une institution politique) quelconque, et aussi toute téléologie et anthropomorphisme. L'autre, l'histoire qu'on entrevoit sur le fond du *Contrat social*, n'arrive pas à se détacher des traits traditionnels de l'histoire récurrente, cyclique, et elle réclame et accueille dans son sein l'activité originaire et démiurgique du législateur.

Peut-être n'est-il pas exagéré de voir ici la présence de deux Rousseau : l'un, celui qui démonte la naturalité du devenir social, serait radical et différent de tout ce qu'on a écrit jusqu'ici à son propos, tandis que l'autre, par son républicanisme, aurait des vues plutôt conservatrices concernant l'histoire et le mécanisme volontariste de l'institution politique.

Ce deuxième Rousseau est celui qui justifie toutes les conclusions sur l'influence d'une épistémologie cartésienne de l'histoire; mais il s'agit du Rousseau de *Émile* et du *Contrat social*, plutôt que celui du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, œuvre qui démontre que la société moderne ne peut pas être comprise dans sa spécificité sans faire appel à cette grande inconnue (d'où le caractère conjectural de toute formulation) qui est l'histoire de la socialisation de l'espèce.

2. La contingence de la socialisation de l'espèce et son rôle politique

En conséquence, il y a un deuxième aspect cardinal à signaler : la contingence fondamentale qui régit au moins le déclenchement de ce qu'on a appelé la préhistoire, sinon l'ensemble de la période qu'elle englobe, qui se constitue donc comme une suite d'événements dus au hasard, émancipés de toute visée téléologique et qui constituent le moment de la socialisation de l'espèce.

Saisir cette suite de contingences signifie comprendre le caractère non-nécessaire et non-naturel de notre société inégalitaire, voire du résultat de ce devenir social. Le rapport entre le présent et la nature initiale de l'homme est, par essence, accidentel et, en tant que tel, il permet de penser le double écart suivant.

D'abord, un écart de fait entre ce qui est, et ce qui pourrait être – ou, autrement dit, la distance entre le réel et le possible, voire entre notre réel et un autre réel, considéré comme différence⁵. Et c'est surtout l'incapacité de saisir la distance entre le réel et le possible que Rousseau reproche aux autres philosophes, qui envisagent le présent factuel comme naturel et comme allant de soi (et d'ici jusqu'à le transformer en norme universelle il n'y a qu'un pas). L'erreur capitale des philosophes du politique, dans leurs théories du droit naturel ou du contrat social, est pareille à l'erreur de ces voyageurs qui traversent des pays lointains, mais qui ne comprennent pas la différence anthropologique en tant que telle et s'entêtent à ne pas apercevoir « à l'autre bout du monde que ce qu'il n'eût tenu qu'à eux de remarquer sans sortir de leur rue ». – Manquer de sens historique ou géographique équivaut à ne pas savoir concevoir autre chose que ce qu'on connaît déjà. Mais telle absence d'intuition devient impardonnable chez le philosophe du droit naturel, puisqu'elle s'y avère une apologie du *statu quo* et un parti pris en faveur de l'injustice.

Deuxièmement, la contingence du devenir de l'espèce humaine permet de penser un écart de droit entre ce qui est et ce qui devrait être. La configuration sociale et juridique du présent n'est pas l'accomplissement d'une norme naturelle et universelle et aussi laisse-t-elle, au moins idéalement, de la place pour l'intervention politique correctrice.

Le procédé novateur de Rousseau consiste donc à imaginer un *autre* par rapport à la situation réelle de la société contemporaine pour mieux pouvoir la juger. Que cet *autre* soit un *autre* historique, factuel ou hypothétique à la fois, capable d'expliquer le présent, ou un *autre* idéal, à savoir le droit qui puisse évaluer les faits de

⁵ C'en est aussi l'intuition de J. Starobinski, qui, pourtant, ne sait pas en tirer toutes les conséquences pour clarifier ses idées ambiguës sur la vision de l'histoire de Rousseau.

notre présent, et qui permette de prendre une distance envers soi-même, ce procédé qu'il met en œuvre a pour but la découverte du caractère non-naturel de la société.

“Tous ces vices n'appartiennent pas tant à l'homme, qu'à l'homme mal gouverné”, écrit-il dans la *Préface* à Narcisse. C'est peut-être une des raisons pour lesquelles Rousseau ne se fait guère de soucis quant à la réalité effective de son hypothèse de l'état de nature: réel ou supplément fictif, il produit l'effet critique et philosophique désiré, l'étrangeté, la dénaturalisation. Même si l'état de nature n'avait jamais existé – et c'est en ce sens qu'il faut comprendre l'indifférence de Rousseau face à la certitude empirique de sa conjecture –, l'individu social contemporain ne saurait être ce qu'il est s'il n'était pas le produit d'un processus historique. Qu'elle aie ou pas une origine empiriquement déterminable, la transformation historique elle-même (qui constitue la substance de ce qu'on a appelé par convention “préhistoire”) a une consistance, puisqu'elle a engendré des effets que rien d'autre qu'elle ne saurait expliquer.

Bien plus, les “faits” ne font que compliquer les choses, car les faits communément invoqués, soit par les philosophes du droit naturel, soit par les théologiens, peuvent être facilement réfutés. Mieux vaut donc d'écarter tous les faits – tous ces faits qui justifient tant de soupçons de fausseté ou de mauvaise foi, tous ces faits qui tissent la trame et l'étoffe des récits fondateurs et légitimateurs traditionnels.

Les précisions de Rousseau dans sa réponse à la lettre de Philopolis peuvent être comprises justement comme une rupture dans la nécessité du rapport entre les effets et les causes: bien que l'homme soit social en vertu d'une actualisation de sa perfectibilité naturelle, les déterminations de cette sociabilité ne sont pas *a priori* justes, seulement en vertu de cette provenance; même leur manière particulière d'actualisation est accidentelle.

Cette lettre, qui est une défense du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, exprime une idée capitale de Rousseau: tout point de la succession ou du développement n'a pas la même valeur que n'importe quel autre uniquement en vertu de leur origine naturelle commune – origine que “Philopolis”, comme les commentateurs modernes d'ailleurs, considère comme source de droit. Rousseau y souligne que la nature, en tant qu'origine universelle lointaine de tout ce qui existe, risque de se laisser transformer, aux yeux des philosophes, en une source de justifications pour tout ce qu'on veut justifier et, au premier chef, des maux de la société contemporaine.

3. La connexion entre l'histoire du *Discours* et l'institution politique du *Contrat social*

La réponse à Philopolis constitue, par conséquent, un de ces textes qui, avec le *Contrat social*, nous suggèrent que la nature n'est pas l'origine *immédiate* du droit.

En effet, l'histoire de l'espèce est une chose, les histoires des peuples en sont une autre. C'est pourquoi les oppositions entre la nature et la société, entre l'homme de l'origine (ou même le sauvage, bien qu'il soit déjà socialisé) et l'homme moderne ne correspondent-elles pas à l'opposition entre l'antiquité (républicaine) et la modernité. Les axes diffèrent; d'un côté, la continuité du devenir préhistorique

de l'espèce, de l'autre côté, la potentielle réversibilité du développement de l'état politique. On le sait bien, même les Anciens ont connu la corruption des moeurs, et l'écart entre la république romaine et l'empire romain n'est pas moindre que celui entre la Genève idéale et le Paris corrompu.

Mais c'est l'intersection des deux principes, celui de la généalogie conjecturale de la socialisation – l'innovation rousseauiste qui démontre l'accidentalité de notre forme moderne de société – et celui de l'influence de la conception traditionnelle de l'histoire et du mécanisme de l'institution politique et législatif, qui permet à Rousseau de jouer sur la contingence de l'historique pour arriver à la possibilité de l'institution politique, le contrat.

Le traité du *Contrat social* analyse une des possibilités historiques ouvertes par cette contingence et cette réversibilité partielle du devenir, la possibilité d'un État véritablement légitime. De toutes les situations possibles, celle de notre société n'est pas la meilleure, mais il nous reste toujours à choisir une société politique fondée sur le droit. C'est la non-naturalité de l'histoire politique expliquée dans le deuxième *Discours* avec son manque de continuité graduelle qui offrent la chance du salut politique contractuel; un remède idéal, improbable, temporaire, réduit aux cas particuliers, qui ne peut que ralentir les conséquences nocives du devenir, mais ayant pourtant une valeur et une signification universelles. En effet, le droit, la justice, la moralité ne s'actualisent comme tels que dans la société et dans l'histoire, et au moment où leur devenir est irréversible. Une fois l'état de nature perdu à jamais, on peut rêver toujours à une nouvelle origine, une origine de droit.

Pourtant, il est très délicat de lier les étapes pré-historique et historique par un rapport univoque. Parfois, il semble que certains de leurs axes se croisent (le *Contrat* traite des hommes tels qu'ils sont – ce qui signifie, tels qu'ils sont à présent, à la fin du processus de perfectionnement – et les lois telles qu'elles peuvent être); mais d'autres fois, elles se superposent dans le temps sans que l'on sache bien où finit l'une et où commence l'autre.

Leurs effets peuvent coïncider: dans l'État moderne surtout, la décadence anthropologique de l'espèce et celle morale des institutions sont contemporaines. L'axe anthropologique de la préhistoire comprend le développement des premières institutions politiques. La tension entre l'irréversible et le réversible, entre la fatalité du déjà-advenu et l'intervention pour ralentir ou réorienter ce devenir nous rappelle que le *Contrat social* n'est pas une explication politique du *Discours sur l'origine des inégalités* (le *Manuscrit de Genève* avoue, d'ailleurs, que les origines politiques des états sont infiniment diverses) et que le *Discours* n'est pas simplement une perspective plus générale sur nos sociétés politiques.

4. La socialisation de l'homme n'est pas une chute du paradis

Il nous reste à préciser que la description de la socialisation de l'homme n'est pas, chez Rousseau, facilement réductible au modèle théologique de la chute:

- 1) parce que le devenir social n'est pas une simple césure, mais un processus graduel, dont chaque étape est encore un changement substantiel; ce processus se laisse déterminer non pas par une volonté individuelle qui pécherait contre la loi, sinon par une virtualité propre à l'homme en tant qu'espèce – la perfectibilité – et par des circonstances extérieures et accidentelles qui permettent de l'actualiser. 2) Cette soi-disante chute est déplorable, mais elle est compensée d'une certaine manière par le développement des lumières et de la vertu, qui ne sont pas un don originaire de la nature. La périodisation de la dégradation de l'espèce ne se déploie pas simplement comme une sorte de décroissance: l'âge le plus heureux n'est pas, pour l'homme, le premier, le début absolu, mais l'étape de la première agrégation tribale; le plus malheureux n'est pas tout simplement le plus récent, mais celui de la guerre hobbesienne pure, et même celle-ci peut être suivie par une correction politique. Rousseau dépasse, donc, encore une fois, le schéma binaire simpliste. 3) Il ne faut pas oublier que la narration biblique de la genèse ne s'appuie pas sur une conjecture, sinon sur des faits certes et déterminés, attestés par les Écritures. Aucun chrétien respectueux ne pourrait procéder comme le fait Rousseau dans son *Discours*, c'est-à-dire se permettre d'écarter les faits de la genèse pour retenir seulement la logique abstraite de son déploiement.

5. Un petit nombre de précautions vont suffire, donc, pour contourner quelques clichés facilement à trouver même dans les meilleures interprétations des textes politiques et historiques de Rousseau:

- 1) D'abord, qu'il ne s'agit pas, dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, d'une simple opposition entre l'origine et l'histoire, parce qu'entre les deux s'interpose une troisième époque, capitale pour le devenir social de l'homme.
- 2) Qu'il n'y a non plus une superposition entre l'origine et le droit, d'une part, et l'histoire et le fait, d'autre part, puisque la nature originaire n'institue pas encore le droit, sans la médiation qui est le changement (pré)historique ; puisque cette catégorie de la préhistoire qui joue le rôle d'intermédiaire temporel décompose l'opposition droit-fait en une succession saturée par des métamorphoses déterminées, par des moments hétérogènes qui sont la cause de la naissance des vertus sociales, de la justice et du langage.
- 3) Qu'on ne va pas trouver non plus d'une sécularisation cachée du modèle théologique de la chute d'Adam.
- 4) Et, j'ose penser même que, à cause de ce jeu complexe entre les temporalités divergentes, entre segments de l'histoire hypothétique et postulats théoriques idéels, on ne peut pas vraiment parler ni d'un rapport dialectique entre la négation de la nature et sa récupération par le contrat social, dialectique historique et politique qui supposerait un support historique continu, homogène, graduel et doué d'une certaine nécessité interne.

LA CRITIQUE DE LA RAISON INFANTILE

CLAUDIU GAIU*

ABSTRACT. Critique of Infantile Reason. Childhood is a central topic for Enlightenment's philosophers, due to the emerging interest in the epoch for pedagogy, as well as an evaluating criterion for the level of mutual understanding within a political community. For Rousseau, the education of a child is a Socratic practice which implies acknowledging a pre-rational experience, unintegrable to memory. Reason is not an independent faculty, but the synthesis of man's bodily development, the strengthening of social relations and the technical evolution of humanity. It is born out of the passions which constitute our first relation with the world and its animated or non-animated items. The origin of sociability and consequently, of the citizen virtues is not a rational calculation, but a natural compassion for our fellows. At the basis of pedagogy, as well as of the political life, lies the capacity of unlearning the desire to dominate the others, often known in the modern world under the name of Reason.

Keywords: *childhood, Enlightenment, Rousseau, education, equality, compassion*

L'époque des Lumières a spontanément choisi l'enfance comme critère de sa propre évaluation. Pour Kant, *Aufklärung* est le moment du dépassement de l'état de minorité de l'homme, dont il est lui-même responsable. Le présupposé implicite de l'évaluation historique kantienne est que la maturité est l'âge de l'accomplissement de la rationalité humaine. Dans ses ouvrages politiques et pédagogiques, Rousseau avait proposé une vision contraire : l'enfance serait l'état d'épanouissement de l'homme. Elle rend compte de la nature complète de l'être humain où toutes les potentialités sont encore vivantes. Somme des germes de l'avenir pour Rousseau, l'enfance ne doit pas être jugée dans la perspective de l'âge adulte. D'abord, parce que l'âge premier a son individualité propre ; ensuite, en tant qu'altérité de la maturité, elle devient un critère des réussites et des échecs d'une humanité qui a atteint sa majorité. Voici les deux fonctions de la pédagogie philosophique rousseauiste : la focale spécifique de l'éducateur sur la singularité du problème infantile d'une part ; de l'autre, l'élaboration non toujours consciente d'un concept métaphysico-politique de la minorité qui influence la pensée politique du citoyen de Genève.

* Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania, clausiro@yahoo.com

La parole muette

L'âge premier ne connaît pas la parole. Nous ne pouvons pas la raconter par le langage de la mémoire, observait Augustin.¹ L'évêque d'Hippone avoue son malaise à intégrer cette époque dans ses *Confessions*. Par son obscurité, elle s'apparenterait aux ténèbres de la vie intra-utérine, loin des lumières de la remémoration de l'enfance.² Puis, il dit se rappeler avoir franchir le seuil de la langue : la transition d'*infans* à *puer*. Il en aurait le souvenir, mais l'explication serait venue après. Jusqu'ici, nous avons écouté l'observateur objectif qui prête voix à celui qui est trop petit pour avoir sa propre voix, qui parle à partir de ses analyses et remarques, en créditant la parole des parents et des nourrices et en déduisant des principes théologiques le statut ontologique misérable de ceux qui sont nés du péché des progéniteurs. Dès leur premier jour de vie, ils sont marqués du stigmate de la chute originaire et n'ont pas d'autre mode de se manifester que la cupidité la plus avide. Voici ce qui nous enseigne la philosophie naturelle soutenue par les feux de la révélation. Avec l'advenue de la parole, cette science cède la place au véritable soi, à un être capable des souvenirs, à l'homme conscient de son passé, au narrateur subjectif. Ce changement de locuteur a attiré l'attention de Wittgenstein, qui y aperçoit le moment de la subjectivisation du passé : l'écriture personnelle et infidèle du destin personnel. Ses premiers souvenirs sur l'apprentissage du langage ont encore besoin de ce dédoublement entre d'un côté, l'homme concret, sujet de ses remémorations, et de l'autre part, l'homme de science qui apporte ses observations et ses arguments. Le petit Augustin, malheureux parce que ses cris et ses pleurs ne sont pas toujours bien compris par la famille, se mit à observer les grands. Et il aurait déduit, nous assure le Père de l'Église, que certaines expressions, grimaces et actions expriment des désirs, des peurs, des approbations et des négations. Le mouvement du corps contiendrait un langage naturel commun à tous les peuples, traduit par des sons (les paroles), que l'enfant mémorise peu à peu.³ Wittgenstein met ce fragment de saint Augustin au tout début de ses *Investigations philosophiques* : il y reconnaît l'image « naturelle », sur la langue comme système de communication et la représentation la plus commune de l'apprentissage de la parole sur le modèle de l'assimilation des langues étrangères (ici le petit Augustin traduirait les mots de la langue maternelle dans la langue naturelle du corps). Mais, nous précise Wittgenstein, par la langue nous faisons beaucoup d'autres choses que communiquer. La mémorisation des rapports entre les mots et les choses obscurcit un riche procès d'éducation antérieure à la parole. La réécriture falsificatrice de l'apprentissage de la parole est difficilement compréhensible, car nous nous trouvons au seuil de l'expérience, dans une *pré-expérience abandonnée* – nous ne pouvons pas parler de son oubli, parce qu'elle n'est pas verbalisable ni intégrable à la mémoire. C'est l'intuition de Rousseau quand il recommande de la patience : la vertu du pédagogue consiste à perdre du

¹ *Confesiones*, Liber I, cap. VI, 8 : « Hoc enim de me mihi indicatum est et credidi quonia, sic videmus alios infantes ».

² *Ibid.*, I, VII, 12.

³ *Ibid.*, I, VIII, 13.

temps, à différer autant que possible l'effort d'apprendre quelque chose. L'auteur des réflexions recueillies entre les couvertures *d'Émile* est au fait de l'immense travail inconscient qui s'opère autour de l'instruction évidente et volontaire, de l'instruction muette qui bâtit les prémisses des premières connaissances directes :

« ... l'éducation de l'homme commence à sa naissance ; avant de parler, avant d'entendre il s'instruit déjà. L'expérience prévient les leçons ; au moment qu'il connoit sa nourrice il a déjà beaucoup acquis. On serait surpris des connaissances de l'homme le plus grossier si l'on suivoit son progrès depuis le moment où il est né jusqu'à celui où il est parvenu. Si l'on partageoit toute la science humaine en deux parties, l'une commune à tous les hommes, l'autre particulière aux savans, celle-ci seroit très petite en comparaisons de l'autre ; mais nous ne songeons guère aux acquisitions générales, parce qu'elles se font sans qu'on y pense et même avant l'âge de raison, que d'ailleurs le savoir ne se fait remarquer que par ses différences, et que, comme les équations d'algèbre, les quantités communes se comptent pour rien. »⁴

En outre, l'autorité du savant, qui garantissait dans les confessions augustinienne la vérité des souvenirs et l'exactitude des observations, est abandonnée. Elle est remplacée par le récit d'un dialogue incessant entre l'enfant et son gouverneur. Ce dernier est là pour assister le surgissement et l'évolution d'une personne. Il apprend lui-même une des plus graves leçons sur la condition humaine. C'est pourquoi il n'a pas d'expérience préalable. L'éducation d'un enfant est une expérience unique que le pédagogue ne peut mener à bien qu'une fois dans la vie.⁵ Parce qu'une fois répétée, cette expérience perd la spontanéité nécessaire à son succès ? Parce qu'elle est épuisante ? Rousseau ne nous en dit rien. De toute façon, on comprend qu'être gouverneur ne peut pas être un métier.

Raison et autonomie

Le projet pédagogique *d'Émile* ne peut pas être séparé des considérations sur l'état politique et religieux de l'humanité, suscitées par l'analogie entre l'histoire de l'humanité et le développement de l'enfant. D'ailleurs, ces aspects s'entremêlent de manière indissociable tout au long de l'ouvrage. Rousseau fait la preuve de cette consubstantialité des thèmes abordés lorsqu'il compare la faiblesse naturelle de l'enfant avec la faiblesse politique de l'homme.⁶ Nous restons dans

⁴ *Emile*, in *Œuvres complètes* IV, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, p. 281.

⁵ *Ibid.*, p. 265, « On voudroit que le gouverneur eut déjà fait une éducation. C'est trop ; un même homme n'en peut faire qu'une : s'il falloit deux pour réussir, de quel droit entreprendroit-on la première ? »

⁶ Comparaison implicite qui se trouve au centre d'un fameux – et enflammé – discours *d'Émile* sur la liberté de l'homme et la faiblesse qui vient de ses désirs immodérés. On trouve rarement cet homme sage qui sait maîtriser ses volontés et être véritablement adulte : « L'homme sage sait rester à sa place ; mais l'enfant qui ne connoit la sienne ne sauroit s'y maintenir. Il a parmi nous mille issues pour en sortir ; c'est à ceux qui le gouvernent à l'y retenir et cette tâche n'est pas facile. Il ne doit être ni bête ni homme, mais enfant. Il faut qu'il sente sa faiblesse et non qu'il en souffre. Il faut qu'il dépende et non qu'il obéisse ; il faut qu'il demande et non qu'il commande. » *Ibid.*, p. 310.

l'esprit des écrits du citoyen de Genève lorsque nous affirmons que la société est composée et dirigée de manière à rendre puérils le plus nombreux. L'enfance est ici une métaphore sociale reprise trois décennies plus tard par Kant dans sa définition des Lumières. L'utilisation de la même figure de style par deux auteurs classiques ne peut pas être accidentelle. La répétition de la formule met au jour un changement dans la société : la découverte de l'enfance simultanément avec la reconnaissance de l'égalité naturelle des gens. Si nous prêtons l'oreille à une certaine sociologie attentive aux transformations des comportements du XVI^e au XIX^e siècle, nous apprenons que durant cette période la distance entre les adultes et les enfants n'a pas cessé de s'accroître.⁷ Au temps d'Érasme l'enfant était un bon partenaire de discussions sur la sexualité de ses parents ou la prostitution.⁸ Pendant des siècles, l'enfant est relégué au rang des servants : des personnes qui se trouvent dans un état de dépendance sociale et par conséquent sont sujets à des corrections physiques. De ce point de vue, la composition d'*Émile* témoigne de ce passage dans la civilisation occidentale où l'abîme social qui séparait les Grands du petit peuple est comblé ; mais un autre fossé s'ouvre, celui qui sépare les adultes des enfants. L'accent ne tombe plus sur la question sociale, mais sur la différence biologique. Cette découverte/ invention de l'enfant est énoncée dès la *Préface*. L'orientation erronée de l'éducation est due pour Rousseau à l'absence d'une observation réelle de l'enfant. Les pédagogues se sont transformés en prophètes et jettent trop loin leur regard: « ils cherchent toujours l'homme dans l'enfant, sans penser à ce qu'il est avant que d'être homme »⁹ Chaque âge a son caractère propre et méconnaître celui des premières années est la cause qui fait que cette époque d'allégresse est assombrie par le malheur¹⁰ et la mort¹¹. Tel un sage ancien, l'homme de Rousseau, enfant ou adulte, est toujours prêt pour sa fin. Pensée réaliste étant donné l'espérance de vie et la mortalité infantile de l'Europe des Lumières (50 % selon l'auteur de *Émile*). Mais, ce n'est pas le statisticien qui nous parle, mais le pédagogue, soucieux d'assurer une véritable autonomie de l'enfance. Il s'en prend ici à un adversaire de taille : John Locke, dans ses pensées sur l'éducation (*Some Thoughts Concerning Education*), part d'une prémisse erronée, celle qui consiste à chercher dans l'enfant les signes de l'homme à venir. En conséquence, l'enfant lockéen serait capable de soumettre ses désirs à la raison des autres, conscient de

⁷ Norbert Elias, *La civilisation des moeurs*, Calmann-Lévy, Paris, 1973, I, IX, 2-4.

⁸ *Idem*.

⁹ *Émile*, éd. cit., p. 242. Le même principe est évoqué au début du *Projet pour l'éducation de Monsieur de Sainte-Marie*, *Œuvre complètes*, IV, éd. cit., p. 35.

¹⁰ « Que faut-il donc penser de cette éducation barbare qui sacrifie le présent à un avenir incertain, qui charge un enfant de chaînes de toutes espèces et commence par le rendre misérable pour lui préparer au loin je ne sais quel prétendu bonheur... », *Émile*, éd. cit., p. 301.

¹¹ « Qui sait combien d'enfants périssent victimes de l'extravagante sagesse d'un père ou d'un maître ? » *Ibid.*, p. 302.

ses insuffisances et de sa dépendance.¹²

Bien qu'admiratif pour les règles viriles de l'éducation lockéenne, Rousseau ne peut pas accepter cette soumission de l'enfant aux autres. Selon le penseur genevois, il doit apprendre lui-même, sous la surveillance des proches, ce qui est nécessaire pour son âge. Mais le point sur lequel le philosophe anglais s'abuse, selon l'éducateur d'Émile, c'est le caractère dominant de cette raison maîtresse. À vouloir éviter l'emprise des caprices, on soumet l'enfant à une autorité étrangère et incompréhensible. Parce que les notions de morale et les rapports sociaux ne sont pas à la portée des plus petits, le pédagogue n'utilisera jamais des notions comme « obligation » ou « devoir ». Autrement, il court le risque de former un être docile et dissimulateur. S'il y a une loi pour l'enfant, c'est celle de la nécessité qu'il sera capable de découvrir soi-même avec l'appui discret de son gouverneur. Chez Rousseau la raison n'est pas une faculté autonome, mais la synthèse des autres capacités de l'homme. Elle ne se manifeste que tardivement. L'enfant lockéen n'entend pas les arguments adultes, mais il apprend des mots et des schémas de comportement, des formes verbales sans correspondant ni en réalité, ni dans la pensée qu'il emploiera pour devenir récalcitrant et têtue.¹³ Traditionnellement, les traités d'éducation justifiaient les obligations et les interdits par le regard incessant des anges protecteurs.¹⁴ Mais dans la ligne de la pensée pédagogique de Montaigne, auteur honoré autant par Rousseau que par Locke, on s'interdit d'affubler l'imagination infantile d'une hypothèse si improbable. Les principes de la raison et les devoirs sociaux n'auront pas aux yeux des enfants une nature différente de celles de chérubins, des démons et des génies, personnages qui ne trouvent plus de place dans l'édification rationnelle prônée par les deux philosophes. Ne niant pas l'évolution lockéenne, le parcours d'Émile depuis sa naissance jusqu'à l'âge de la raison met l'accent sur les ruptures entre les étapes différentes de l'accomplissement individuel :

« Chaque age, chaque état de la vie a sa perfection convenable, sa sorte de maturité qui lui est propre. Nous avons souvent ouï parler d'un homme fait mais considerons un enfant fait : ce spectacle sera plus nouveau pour nous, et ne sera peut-être pas moins agréable. »¹⁵

¹² « *The having desires accomodated to the apprehensions and relish of those several ages is not the fault, but the not having them subject to the rules and restraints of reason : the difference lies not in having appetites, but in the power to govern and deny ourselves in them. He that is not us'd to sumit his will to the reason of others when he is young, will scarce hearken to sumit to his own reason when he is of the age to make use of it* » *Some Thoughts Concerning Education*, WLC Books, 2009, § 36. Rousseau revient lui-aussi sur ce point : insister sur la dépendance de l'enfant parce que c'est pour son bien c'est l'erreur d'un pédagogue égoïste qui veut jouir de reconnaissance d'un domestique et non de l'amitié de son pupille « Je n'ai point voulu qu'on lui dît que ce qu'on faisoit étoit pour son bien, avant qu'il fût en état de l'entendre ; dans ce discours il n'eût que votre dépendance, et il ne vous eût pris que pour son valet » *Emile, éd. cit.*, p.522.

¹³ *Émile...*, éd. cit., p. 317-318.

¹⁴ N. Elias.. *op. cit.*, *passim*.

¹⁵ *Emile...*, éd. cit., p. 418.

La critique de la pensée pédagogique de Locke est résumée par l'image de l'enfant prodige : l'enfant docteur parlant de la hauteur d'une morgue magistrale.¹⁶ Cette maturité de l'entendement ne lui sert à rien, elle est un frein pour sa force. La raison infantile est propre aux sens et aux forces de l'enfant. Dans la description de l'âge sans parole, Rousseau avait fait appel à une autre image puissante, dans le sens inverse, la force qui dépasse la raison : la force adulte dans un nourrisson. Ce sera un géant qui ne sait rien faire. Il ne peut se servir de ses membres, il ne connaît pas ses besoins naturels et la modalité de les satisfaire. Il n'est pas passé par cette éducation insensible, orientée par le plaisir et la douleur, qui conduit à l'apprentissage de son propre corps et de ses potentialités. Ses organes, leur utilité et leur force se développent en parallèle avec la conscience de soi. La force de l'adulte placée dans un enfant ne servira guère à celui-ci. Elle lui sera même nuisible, car cet être, qui n'est doté que d'un obscur sentiment de sa propre existence, n'a plus la possibilité de former ses muscles par les mouvements continuels, soutenus par l'inquiétude des enfants ordinaires.¹⁷ Si nous revenons à la métaphore politique, ces deux figures de la monstruosité, l'enfant-pédant et le bébé-géant, nous pouvons leur associer une figure hypothétique issue des écrits politiques : l'homme naturel qui reçoit du ciel, avant l'apparition des premiers ateliers de travail en bois et en fer, les outils nécessaires à l'agriculture, et par miracle reçoit en même temps la science de leur usage.¹⁸ Rien ne pourrait convaincre le sauvage, supposant qu'il vaincra sa haine contre le labeur, d'abandonner sa sérénité naturelle pour commencer à se soucier pour une récolte dont le premier venu peut s'emparer ou de renoncer à des semences comestibles dans l'idée de leur récupération dans l'avenir improbable de la moisson. A l'instar de l'intellect ou de la force physique, la technique correspond à un certain degré de l'évolution. Les instruments rendent compte du degré de socialisation de l'humanité. Ils supposent déjà l'idée de propriété et le droit agraire qui la confirme. Les trois figures mentionnées, l'enfant pédant, le nourrisson géant et le sauvage agriculteur sont des formes du monstrueux par lesquelles Rousseau réduit à l'absurde l'hypothèse d'une raison transcendante, autonome par rapport à l'évolution corporelle, intellectuelle et technique de l'humanité.

L'encyclopédie infantile

Chaque âge a sa propre rationalité et sensualité et son propre langage. Il y aurait même une grammaire qui structure le discours infantile.¹⁹ Les erreurs des enfants

¹⁶ *Ibid.*, p. 319.

¹⁷ « Supposons qu'un enfant eut à sa naissance la stature et la force d'un homme fait, qu'il sortit pour ainsi dire, tout armé du sein de sa mère comme Pallas du cerveau de Jupiter ; cet homme-enfant seroit un parfait imbecile, un automate, une statue immobile et presque insensible. » *Ibid.*, p. 280.

¹⁸ Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, in *Œuvres complètes*, III, Gallimard, Paris, 1964, p. 144-145.

¹⁹ « ... ils ont, pour ainsi dire, une grammaire de leur âge, dont la syntaxe a des règles plus générales que la nôtre, et si l'on faisoit bien attention l'on seroit étonné de l'exactitude avec laquelle ils suivent certaines analogies, très vicieuses, si l'on veut, mais très régulières, et qui ne sont choquantes que par leur dureté ou parce que l'usage ne les admet pas », *Ibid.*, p. 293-294.

sont considérées par rapport à la grammaire des adultes, mais leur imperfections et ellipses relèvent d'une temporalité différente. Son étude pourrait nous donner quelques lumières sur nos dispositions premières et naturelles. La question de l'apprentissage de la langue ouvre la voie à l'éducation en vue de la vie commune, le langage étant la première institution sociale.²⁰ C'est la naissance de l'homme comme être parmi les autres. Seulement dans ce contexte, on peut parler d'une langue naturelle, celle qui a précédé l'expression articulée. Le message n'est pas dans le sens des mots, mais dans l'accent mis par les nourrices dans leur voix, dans les gestes, les cris et les pleurs des enfants.²¹ Comme l'avait fait naguère Giambattista Vico traitant de la « logique poétique »²², Rousseau voit dans la *parole* muette ou naissante (de *l'infans* et de *puer*) une structure *raisonnable*, celle du sentir qui domine la pensée.²³ L'enfant est un être des sensations, mais ses passions feront de lui un être de langage, un animal social.

« Toutes les passions rapprochent les hommes, que la nécessité de chercher à vivre force à se fuir. Ce n'est ni la faim ni la soif, mais l'amour, la haine, la pitié, la colère, qui leur arracher les premières voix. Les fruits ne se dérobent point à nos mains : on peut s'en nourrir sans parler, on poursuit en silence la proie dont on veut se repaître. Mais pour émouvoir un jeune cœur ; pour repousser un agresseur injuste ; la nature dicte des accents ; des cris ; des plaintes : voilà les plus anciens mots inventés, et voilà pour quoi les premières langues furent chantantes et passionnées, avant d'être simples et méthodiques. »²⁴

La première connaissance du monde est passionnelle. L'enfant ressent une imperfection de ses organes (soif, faim, froid), et l'exprime par l'unique langage dont il dispose : les cris. Les nourrices découvrent d'où vient le mal par une enquête menée par le chant des mots. L'éducation de *l'infans* est une esthétique par laquelle il apprend peu à peu à distinguer son corps du reste du monde, à différencier entre les cinq sens et à préciser ses besoins. Avant d'être des simples objets et des animés situés dans un monde neutre, ces sujets sont d'abord visés par ses passions naissantes : haine, adversité, amour-désir, étonnement, colère. À un stade plus tardif de la conscience, ils se constitueront en tant qu'objets séparés de nos pulsions. À partir de l'adolescence commence l'apprentissage des sciences. La *raison puérile*, faite des idées simples, suppléées par les sensations, est prête pour comparer et combiner ces idées dans des échafaudages intellectuels de plus en plus complexes. Derrière ces principes épistémologiques, il y a la conviction encyclopédiste d'une unité des

²⁰ *Essais sur l'origine des langues*, in *Œuvres complètes de J. J. Rousseau*, tome 16^e- *Traité sur la Musique*, Aux deux Ponts, 1792, p. 177.

²¹ *Émile*, *éd. cit.*, p. 285-286.

²² Giambattista Vico, *La Scienza Nuova Seconda*, Laterza, Bari, 1967, II, cap. I, 400-403. Les deux auteurs partagent l'idée d'une similitude entre les enfants et les premiers hommes.

²³ *Essais sur les origines des langues*, *éd. cit.*, p. 186.

²⁴ *Ibid.*, p. 186-187.

sciences.²⁵

Il reconnaît le bien fondé de la « méthode des philosophes » qui partent des vérités générales qui réunissent « l'ordre et l'enchaînement des connaissances humaines ». ²⁶ Cette méthode philosophique devrait ressembler au système des sciences de Bacon et des encyclopédistes ordonné à partir des trois facultés humaines, la mémoire, l'imagination et la raison. Rousseau et Émile ne suivront pas ce chemin, mais « l'autre chaîne », celle par laquelle chaque objet attire un autre. L'instituteur ne fait qu'accompagner une curiosité naturelle, qui va de proche en proche. Il n'essaie pas de gagner l'intérêt de l'enfant par une science pédante. Émile deviendra « sinon instruit du moins instruisable » ²⁷ par des préoccupations et des loisirs gouvernés par la question de l'utilité : la géographie sera déduite de ses promenades, ou la botanique des jeux dans le jardin. Ce n'est pas non plus une science moralement neutre. Ses éléments seront mêlés de leçons d'éthique et des premiers principes de la politique. Ainsi, par exemple, dans le jardinage, Émile apprendra le droit à la propriété à partir de la règle du premier occupant qui travaille la terre. Cet apprentissage conscient, parallèle à l'apprentissage silencieux et corporel, accomplit le projet du traité de former des hommes et des citoyens. Cette distinction devrait être abolie et le citoyen d'une république devrait accomplir en soi la loi de la nature. Le rêve de Rousseau semble être d'annuler la différence entre la société et la nature, d'instaurer une société naturelle.

« Si les lois des nations pouvoient avoir comme celles de la nature une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne put vaincre, la dépendance des hommes reviendrait alors celle des choses, on réunirait dans la République tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil, on joindroit à la liberté qui maintient l'homme exempt des vices la moralité qui élève à la vertu. » ²⁸

Mais la réalité contredit cet espoir. C'est qui rend l'éducation nécessaire, c'est qu'elle permet à l'homme de garder quelque chose de sa force et de son bonheur naturels. Sans ce travail de dressage et d'accoutumance, l'homme serait étouffé par la lourdeur des institutions sociales. Comme le fait remarquer Geraint

²⁵ Rousseau aurait un peu tardivement fait lui-même l'expérience à 25 ans, et recommande de partir du particulier pour aller vers le général : « Pour peu qu'on ait vrai goût pour les sciences, la première chose qu'on sent en s'y livrant, c'est leur liaison, qui fait qu'elle s'attirent, s'aident et s'éclairent mutuellement, et qu'une ne puisse se passer de l'autre. (...) Prenant d'abord l'encyclopédie, j'allais la divisant dans ses branches. Je vis qu'il fallait faire tout le contraire, les prendre chacune séparément, et les poursuivre chacune à part jusqu'au point où elles se réunissent. » *Les confessions*, Garnier-Flammarion, 1968, vol. 1, p. 274.

²⁶ *Émile*, éd. cit., p. 436. « Il y a une chaîne de vérités générales par laquelle toutes les sciences tiennent à des principes communs et se dévelopent successivement. Cette chaîne est la méthode des philosophes ; ce n'est point de celle-là qu'il s'agit ici. » Dans le *Discours préliminaire* de l'Encyclopédie, d'Alembert (?) tient presque les mêmes propos : « ... il est facile de s'apercevoir que les Sciences & les Arts se prêtent mutuellement des secours, & qu'il y a par conséquent une chaîne qui les unies. »

²⁷ *Émile*, p. 487.

²⁸ *Ibid.*, p. 311.

Parry, c'est une éducation pour la société, contre la société.²⁹ Si l'origine des langues se perdait dans un état où il était difficile de distinguer entre ce qui relève de la nature et ce qui relève de la société, par l'éducation du citoyen on devrait entrer dans le domaine des institutions proprement culturelles. Paradoxalement, immédiatement après, Rousseau met son *Emile* devant un choix radical: il sera soit homme, soit citoyen!³⁰ Mais le modèle de citoyen dont Rousseau en parle est celui de la cité gréco-romaine où l'homme, selon l'auteur du *Contrat Social*, perd son individualité, son indépendance naturelle absolue. Pour cette société, le meilleur projet d'éducation civile est la *République* de Platon. Les exemples de véritables citoyens se trouvent dans la Rome républicaine, ou dans une plus grande mesure, dans l'ancienne Sparte, où une mère pouvait oublier la perte de ses cinq fils dans la guerre pour se réjouir de la victoire de son camp. Ce sont des petites républiques farouches envers les étrangers, mais vivant en paix et harmonie à l'intérieur, selon des principes strictes et complètement incarnés par les autochtones. Rousseau y dénonce le cosmopolitisme de certains esprits peu charitables qui proclament leur amour pour l'humanité toute entière, surtout pour les nations les plus éloignées, pour cacher leur mépris pour leurs concitoyens.³¹ Ils dissimulent ainsi leur petit intérêt égoïste, propre à l'état de nature. Malgré ses grands airs de citoyen du monde, il ne sera qu'un « de ces hommes de nos jours ; un François, un Anglois, un Bourgeois ; ce ne sera rien ».³² Pour dépasser ces paradoxes, cette éducation rousseauiste doit aller de pair avec une transformation sociale et politique profonde. Dans l'état actuel des choses, ce serait un abus de parler encore des « choses publiques », les institutions républicaines étant depuis l'Antiquité tombées en oubli et les mots de « patrie » et « citoyen » n'ont gardé que le son de leur vénérable et glorieux héritage. Rousseau ne met pas beaucoup d'espoir dans les collèges et les universités dans l'absence d'un projet de réforme et de son application universelle. L'éducation informelle, celle du monde n'est guère plus utile. Elle forme des hommes doubles qui n'arrivent ni à un accomplissement personnel, ni à se mettre au service des autres.³³ En outre, avant de connaître les académies et les cours, l'enfant est perverti par l'éducation familiale qui livre à la société des êtres capricieux et impérieux, esclaves de leur pulsions et tyranniques avec leur proches.³⁴ Et l'auteur indique

²⁹ « *Rousseau's aim in Emile is to show how a child can be turned into a man in civil society or, more accurately, despite civil society.* », Geraint Parry, « *Emile : Learning to Be Men, Women, and Citizen* » in Patrick Riley (éd.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, 2001, p. 250.

³⁰ « Forcé de combattre la nature ou les institutions sociales, il faut opter entre faire un homme ou un citoyen. Car on ne peut pas faire à la fois l'un et l'autre » *Emile*, éd. cit. p. 248.

³¹ *Ibid.*, p. 249.

³² *Ibid.*, p. 250.

³³ « ...cette éducation tendant à deux fins contraires, les manque toutes les deux; elle n'est propre qu'à faire des hommes doubles, paroissant toujours rapporter aux autres, et ne rapportant jamais rien qu'à eux seuls. » *Emile*, p. 250; et un peu plus loin : « Entraînés par la nature et par les hommes dans les routes contraires, forcés de nous partager entre ces divers impulsions, nous en suivons une composée qui ne nous mène ni à l'un ni à l'autre but » *Ibid.*, p. 251.

³⁴ Sur l'échec de l'éducation en famille, *Ibid.*, p. 251, 261, 513-514.

encore une cause qui défavorise le présent et l'avenir de l'enfant. Les gouverneur négligent la généralité de la condition humaine, l'*homme abstrait* qui peut vivre dans des pays et des climats différents, ils oublient le caractère tumultueux de l'histoire qui peut jeter les princes dans les voies de l'exile et de la ruine. Une bonne éducation doit nous rendre disponibles pour tous les coups du sort.³⁵ Le modèle encyclopédique est transposé dans l'expérience : les sciences, les métiers, les géographies et les événements historiques sont anticipés par une pédagogie éclairée.

Egalité et com-passion

Il est sans doute temps de poser une nouvelle fois la question, dont la réponse nous échappe jusqu'ici : qu'est-ce donc que cette nature qui guide les principes pédagogiques ? Et qui doit s'effacer pour faire place aux vertus citoyennes ? Ou cet effacement n'est-il valable que pour les Anciens ? Nous nous concentrons sur deux définitions offertes par l'auteur : la nature est habitude *et* norme. Parce que les gens confondent souvent la nature humaine avec les habitudes et l'éducation n'est qu'un apprentissage des habitudes, il propose à son lecteur de restreindre l'usage de la notion de la nature humaine aux « habitudes conformes à la nature », celles qui respectent les premières impulsions de l'enfant. Si nous éliminons les coutumes qui ont fait de nous des Anglais, des Chrétiens ou des Aristocrates, nous devrions trouver des mœurs naturelles et l'éducateur veille à les affermir et les étendre par le développement de la sensibilité et de la raison.³⁶ Ces dispositions premières ne dépendent pas de préjugés et des opinions de ceux qui entourent le nouveau né. Elles répondent de manière harmonieuse et suffisante aux besoins biologiques de chaque être. C'est la raison pour laquelle *Robinson Crusoe* devrait être le seul livre de la bibliothèque de l'adolescent Émile.³⁷ Perdu et isolé au milieu des mers, Robinson désapprend les commodités superflues de la vie sociale qui encourage l'oisiveté des certains, fondée sur le travail collectif des autres.³⁸ Rousseau ne destine pas son Émile à une existence d'anachorète, mais cet *état de nature* lui offre un critère solide pour estimer plus tard les choses nécessaires dans la vie. Il sera prévenu contre les préjugés sociaux et regardera les hommes au-delà de leur rang ou fortune.³⁹ Le fondement naturel de la société est cette égalité primaire et générale des gens. Elle assure la mesure commune et leur commerce.

« Nulle société ne peut exister sans échange, nul échange sans mesure commune, et nulle mesure commune sans égalité. Ainsi toute société a pour première loi quelque égalité conventionnelle soit dans les hommes, soit dans les choses. »⁴⁰

³⁵ *Ibid.*, p. 251, 468 et suiv.

³⁶ *Ibid.*, p. 248.

³⁷ *Ibid.*, p. 454-455.

³⁸ *Ibid.*, p. 456.

³⁹ *Ibid.*, p. 455.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 461.

Ce fragment annonce le passage de l'égalité naturelle de l'homme (l'état de Robinson), où chacun pourvoyait à ses besoins, à une égalité conventionnelle qui institue des rapports juridiques. L'égalité des choses opérée par la monnaie sera l'économie, l'égalité des gens c'est la politique et l'espérance dans une société juste. L'égalité des gens est le fondement de la volonté générale autour de laquelle se constitue une communauté. Seuls des partenaires égaux peuvent entrer dans un pacte social. Mais le pacte civil et la volonté commune ne sont pas simplement des idées régulatrices de la raison comme les considérera ce grand lecteur de Rousseau qu'est Kant.⁴¹ Cette égalité n'est pas un énoncé vidé d'affect, mais le résultat d'un apprentissage / désapprentissage fondé sur la corporalité. Montaigne, dans son essai dédié à Diane de Foix, dit reconnaître un bon pédagogue par sa capacité de « se ravaler » : comprendre et se faire comprendre par l'enfant. C'est le trait d'un puissant esprit que cette capacité d'abaissement vers l'enfant. Le vrai maître laisse la parole au disciple pour apprécier les mots employés et la complexité de jugement de son petit partenaire.⁴² Or le spécialiste en *ravalement*, c'est Socrate, celui qui savait trouver la parole juste pour parler aux femmes, aux paysans, aux artisans. Il avait réussi à atteindre « le point originel et naturel »⁴³ qui fait possible les débats de l'agora. Deux sont les instincts qui définissent l'humanité naturelle chez Rousseau : l'autoconservation et la compassion. Le dernier contient l'origine de la sociabilité : l'incapacité de supporter la souffrance de notre semblable. Mais la vie sociale broie peu à peu cette empathie originaire. Elle donne naissance à l'amour-propre qui est le contraire de l'amour naturel de soi. Le dernier est spécifique à l'individu autarchique, vivant pour la satisfaction de ses propres besoins, le premier est une passion née dans la société : le désir d'être au-dessus des autres de jouir des honneurs de la soumission de ses semblables. La vie en commun développe ce sentiment factice qui éteint la compassion première. Or, Socrate est évoqué par Rousseau dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* lorsqu'il parle de celui qui est capable de récupérer ce sentiment pré-rationnel, sans lequel l'humanité aurait disparu depuis belle lurette.⁴⁴ La compassion et la compréhension pour les petits sont l'épreuve philosophique pour la reconnaissance de l'égalité naturelle des gens.

Figure de l'altérité de l'adulte, l'enfant du traité de l'éducation illustre de manière empirique ce que la figure du sauvage élaborée dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* ... prouve de manière hypothétique. Le sauvage de

⁴¹ Cf. Jean Ferrari, *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, Lille, 1981, p. 212-214.

⁴² « Il est bon qu'il le face trotter devant luy pour juger de son train, et juger jusqu'à quel point il doit ravalier pour s'accomoder à sa force. À faute de cette proportion nous gastons tout : et de la sçavoir choisir, et s'y conduire bien measurement, c'est une de plus ardues besognes que je sçache : et est l'effet d'une haute ame et bien forte, savoir condescendre à ses allures puerilles et les guider. Je marche plus seur et plus ferme à mont qu'à val. » Michel de Montaigne, *Essais*, Pierre Villey (éd.), PUF, coll. « Quadrige », 2004, I, 26, 150 (C).

⁴³ *Ibid.*, III, 12, 1037 (B).

⁴⁴ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, éd. cit., p. 156-157.

Rousseau est la tentative littéraire-philosophique de reconstruire l'homme de la nature, avant que la société ne le transforme, ne le dénature. Il est la mesure commune qui peut nous mettre ensemble si nous sommes prêts à accomplir l'effort robinsonien de désapprentissage de l'amour-propre. La pédagogie est l'effort du gouverneur de enlever ses caractères adultes et d'essayer de ne pas s'imposer au petit. Dans la présence d'un pédagogue qui n'essaie pas d'être son maître, Emile peut développer l'amour de soi sans être le tyran de ceux qui l'aiment. Le fondement de leur compréhension est la compassion originaire, qui vient de naître dans l'âme de l'enfant et qui est menacée d'être éteinte par les préjugés de ceux qui l'entourent. La raison se constitue peu à peu à partir des pulsions naturelles. Elle est la maturité de l'humanité. Par elle, l'homme peut se libérer de la corporalité et de la sociabilité qui l'ont engendré. L'adulte maîtrise les besoins du corps et il est libre des préjugés qui tiennent ensemble les communautés traditionnelles. Mais l'oubli de ces origines peut être catastrophique, car il obscurcit complètement la compassion initiale. La figure de l'accompagnateur d'Emile est profondément socratique : il est celui qui sait entendre la langue de l'enfance. Ainsi, il récupère une humanité entière, là où la raison récupère la corporalité et la sympathie envers ses semblables. L'enfance n'est pas un temps révolu, car même si elle est oubliée, elle reste dans le silence qui donne contour aux paroles de l'adulte. Aux trois figures monstrueuses ébauchées par Rousseau, le nourrisson géant, l'enfant pédant et le sauvage technicisé, il faut ajouter une de plus : le civilisé qui a oublié l'enfance. La nouvelle figure représente l'époque de la raison autodestructrice. Elle n'est plus un modèle hypothétique, mais la réalité des temps modernes.

« SI PEU DE DIFFERENCE »
ZONES D'OMBRE AUTOUR D'UNE *HYPOTHÈSE*

PAULA MARSÓ*

ABSTRACT. *So Little Difference: An Attempt to Understand the Ontological Meaning of the “Natural State” in the Second Treatise.* With the concept of “state of nature” Rousseau builds up a hypothetical model of a phenomenon and then he draws its consequences for the present. The “hypothetical and conditional reasoning” does not want to enlighten the origin of things but to show its nature and in the same time to reproduce that sort of speech situation which allows to “judge” the status of the present time.

Keywords: *Rousseau, second Treatise, the natural state, methodological fiction, historical perspective, compassion, emotive language*

On a trouvé un paragraphe étonnant et peu connu dans l'un des textes les plus commentés et lus de Rousseau, à la fin de son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (deuxième *Discours*). Quand Rousseau met en parallèle l'histoire contemporaine et le passé fortement hypothétique, il semble effacer les différences entre les deux états. Pourtant cette différence a été décisive au regard de sa thèse ici exprimée. Non seulement il ruine ainsi une linéarité historique, mais il met en question le sens de l'histoire. Provocation décidée ? Paradoxe recherché, voulu ? Comment lire ce passage et comment comprendre l'enjeu de cette idée ?

L'essai suivant vise à analyser la notion nettement hypothétique d'« état de nature » dans le second *Discours* de Rousseau. Le deuxième *Discours* est l'un des textes les plus provocants de l'auteur. On se demande comment Rousseau choisit son point de départ, son cadre philosophique tout au début de sa carrière. Permettons-nous de relire un peu longuement la *Préface* écrite pour son premier *Discours* : « Je prévois qu'on me pardonnera difficilement le parti que j'ai osé prendre. Heurtant de front tout ce qui fait aujourd'hui l'admiration des hommes, je ne puis m'attendre qu'à un blâme universel ; et ce n'est pas pour avoir été honoré de l'approbation de quelques sages que je dois compter sur celle du public : aussi mon parti est-il pris; je ne me soucie de plaire ni aux beaux esprits, ni aux gens à la mode. Il y aura dans tous les temps des hommes faits pour être subjugués par les opinions de leur siècle, de leur pays, de leur société: tel

* Université Eötvös Loránd, Budapest, Hungary, marsopaula@yahoo.fr

fait aujourd'hui l'esprit fort et le philosophe, qui par la même raison n'eût été qu'un fanatique du temps de la Ligue. Il ne faut point écrire pour de tels lecteurs, quand on veut vivre au-delà de son siècle.¹ »

Dans ce passage, il qualifie le discours philosophique dominant de son époque de « *fanatique* » et le déclare être au service des préjugés courants. Un tel reproche met en évidence que le courage de la vérité – le franc-parler – est hors du « *communal way of thinking*.² » Il est bien connu que dans ce texte Rousseau élabore sa thèse sur l'incompatibilité de la science et de la morale : la première a le pouvoir de déstabiliser la société et de renverser ses normes bien établies. Mais n'oublions point la distinction vitale : « Ces réflexions me conduisirent à de nouvelles recherches sur l'esprit humain considéré dans l'état civil, et je trouvai qu'alors le développement des lumières et des vices se faisoit toujours en même raison, non dans les individus, mais dans les peuples; distinction que j'ai toujours soigneusement faite, et qu'aucun de ceux qui m'ont attaqué n'a jamais pu concevoir.³ » Cela signifie que le philosophe doit prendre le parti de parler franc chaque fois que la vérité qu'il professe ne fait pas courir le risque d'un retour en arrière, vers un état plus mauvais. La société idéale pour Rousseau, chacun le sait, est une société fermée. La philosophie est par contre cosmopolite, universelle, transsociale. Dans la *Préface* de son premier *Discours* il juge dogmatique le discours dominant de son époque, mais « le philosophe » est un homme libre qui prend la décision de rompre le silence. « Il y a des préjugés qu'il faut respecter ? Cela peut être, mais quand d'ailleurs tout est dans l'ordre, et qu'on ne peut ôter ces préjugés sans ôter aussi ce qui les rachette; on laisse alors le mal pour l'amour du bien. Mais lorsque tel est l'état des choses que plus rien ne saurait changer qu'en mieux [...]»⁴

L'intention philosophique de *parhessia* (« le courage de la vérité ») conduit naturellement Rousseau à répondre à une question lancée au concours par l'académie de Dijon. Il s'agit *De l'origine et des fondements de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle*. « Malheureuse question » constate Rousseau à la fin de sa vie. C'est avec la publication en Hollande de son deuxième *Discours* en 1755, qu'entre lui et tous les acteurs de la vie philosophique et politique de son époque s'ouvre un véritable champ de bataille. Mais qu'attend en fin de compte cette Académie en 1755 ; dans quel champ philosophique et politique est-elle située, en cherchant à légitimer les inégalités sociales?

Le premier prix a été remis à l'abbé Talbert, qui pour sa part affirme que les inégalités sont la volonté de Dieu⁵. Il y a d'un côté les théoriciens du « droit divin », favorables à la monarchie absolue comme Bossuet. En face de ceux-ci il y a d'autres théoriciens qui veulent substituer à cette logique celle d'un « droit naturel ». Selon leurs

¹ J.-J. Rousseau : *Premier Discours*, « *Discours sur les sciences et les arts* », *Oeuvres Complètes*, t. III. Paris : Gallimard, 1964 : 4.

² Leo Strauss : *On the intention of Rousseau*, Social Research 1947: 474.

³ J.-J. Rousseau : *Lettre à Christophe de Beaumont*, *Oeuvres Complètes*, t. IV., *op.cit.* : 967.

⁴ *Ibid.* : 967.

⁵ Jean-Paul, Jouary: *Rousseau, citoyen du futur*, Paris: Poche, 2012: 22.

théories les inégalités s'enracinent dans la nature et l'État civil chargé de les préserver est donc conforme à cette nature. En fait, des deux côtés, les inégalités sociales sont déclarées naturelles et donc fatales. Or, selon Rousseau, Hobbes et Locke et les autres théoriciens ont confondu l'homme naturel et l'homme actuel. Ils ont mis dans leur *état de nature* tout ce qu'il faut pour justifier les inégalités actuelles. Pour savoir si les inégalités sont naturelles, il faut savoir ce qu'a pu être l'homme avant la culture. La question posée par l'académie est donc extrêmement cynique dans « un pays où l'on ne veut que des valets ou des maîtres, et où l'égalité est inconnue ou en horreur.⁶ » Un tel sujet n'a aucun sens pour un esprit libre, donc il n'y répondra pas. La suite le prouve : comme la question posée est un non-sens, pour y répondre il faut changer de sujet. « De quoi s'agit-il donc précisément dans ce Discours? De marquer dans le progrès des choses le moment où, le droit succédant à la violence, la nature fut soumise à la loi ; d'expliquer par quel enchaînement de prodiges le fort put se résoudre à servir le faible, et le peuple à acheter un repos en idée, au prix d'une félicité réelle.⁷ » Les membres du jury certainement n'ont pas dépassé cette première page. Voltaire, qui avait été nommé à l'Académie Française, puis comme historiographe du roi, et qui eut en 1761 l'honneur d'être nommé membre du jury de l'académie de Dijon, n'hésite pas non plus à prendre parti : « J'ai reçu, Monsieur, votre nouveau livre contre le genre humain ; je vous en remercie ; vous plairez aux hommes à qui vous dites leurs vérités, et vous ne les corrigerez pas. [...] On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre Bêtes. »

La thèse de Rousseau est la suivante : pour savoir si les inégalités sont naturelles, il faut savoir ce qu'a pu être l'homme avant la culture. Difficile de répondre à une telle question, car « ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent.⁸ » Les philosophes qui ont examiné les fondements de la société ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature, mais ils ont transporté à l'état de nature, des idées qu'ils avaient prises dans la société. Un peu plus tard, Rousseau parle encore plus clairement : « Il n'est pas même venu dans l'esprit de la plupart de nôtres de douter que l'état de nature eut existé [...] »⁹ Après avoir proposé d'écarter donc tous les faits – car les références bibliques ne peuvent pas se prendre pour des faits – Rousseau souligne qu'il ne faut pas prendre ses recherches – hypothétiques et conditionnelles – pour des vérités historiques. Ses analyses visent davantage à éclaircir la *nature* des choses qu'à montrer leur véritable *origine*.

⁶ J.-J. Rousseau : *Lettre à Christophe de Beaumont, Oeuvres Complètes*, t. IV., *op.cit.* : 980.

⁷ J.-J. Rousseau: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, « *Deuxième Discours* », *Oeuvres Complètes*, t. III., : 132.

⁸ *Ibid.* : 123.

⁹ *Ibid.* :132.

Rousseau donc ne croit pas qu'il n'y ait jamais eu un « état de nature ». Il essaye cependant d'entreprendre de construire le concept de nature. Il va s'inspirer d'une méthode que son ami Diderot expérimente dans la *Lettre sur les aveugles* de 1749. D'un côté, on construit un modèle hypothétique d'origine du phénomène, et d'un autre on essaie d'en tirer les conséquences en construisant le processus qui conduit jusqu'au présent. Les conclusions de Rousseau sont subversives : il argumente pour une « nature » bien culturelle expliciter ? Que signifie cet argument ?

Commençons par la question de morale. L'état de nature est en dehors de cette question, car c'est un état amoral où ni la bonté ni la méchanceté ne règnent. « [...] la même cause qui empêche les sauvages d'user de leur raison [...] les empêche en même temps d'abuser de leurs facultés [...] les sauvages ne sont pas méchants précisément, parce qu'ils ne savent pas ce que c'est être bons [...] »¹⁰ Ce qui les empêche de faire du mal, c'est le calme des passions et l'ignorance du vice. La société actuelle, qui à sa manière ignore la morale, elle peut être considérée comme amoral je ne suis pas sûre que cela soit exact. Après avoir consacré un long passage aux différents degrés de l'inégalité actuelle – quasiment à la fin de son *Discours* – c'est à dire au point extrême qui ferme le cercle et « touche au point d'où nous sommes partis », Rousseau introduit une pensée bien étonnante. « C'est ici que tous les particuliers redeviennent égaux parce qu'ils ne sont rien. [...] C'est ici que tout se ramène à la seule loi du plus fort, et par conséquent à un nouvel état de nature différent de celui par lequel nous avons commencé, en ce que l'un était l'état de nature dans sa pureté, et que ce dernier est le fruit d'un excès de corruption. Il y a si peu de différence d'ailleurs entre ces deux états [...] »¹¹

Il y a donc une différence absolue et en même temps insaisissable entre ces deux états de nature. L'un est hypothétiquement pur et originaire, l'autre est le résultat d'une corruption. Rousseau nous dit que cette différence n'est presque rien. Comment décrire alors ce *presque* rien ? En quoi cette différence consiste-t-elle ? Pour Rousseau la condition d'une existence commune, à savoir la sociabilité, est liée à une passion. Selon le philosophe, c'est la passion et non le besoin qui rend la sociabilité humaine possible. Il y a un principe qui peut adoucir la férocité de l'amour propre et « qui tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable. » L'unique et seule vertu naturelle de l'homme selon Rousseau est *la pitié*. Il s'agit d'une vertu d'autant plus universelle qu'elle précède en l'homme l'usage de toute réflexion. Le pur mouvement de la nature est antérieur à toute réflexion, la pitié est donc un sentiment intérieur. C'est elle qui, dans l'état de nature tient lieu de lois et de mœurs, « avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix.¹² » Dans un pur état de nature, l'homme se laisse emporter par ce sentiment, il possède un rapport immédiat avec „la voix de la

¹⁰ *Ibid.* : 154.

¹¹ *Ibid.* : 191.

¹² *Ibid.* : 156.

nature". Nul ne doute que l'humanité est issue d'un sentiment : si « je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible.¹³» L'émotivité forme tout un théorème philosophique dans la pensée de Rousseau. *L'Essai sur l'origine des langues*, qui au début faisait partie du second *Discours*, met en évidence qu'« on ne commença pas par raisonner mais par sentir. On prétend que les hommes inventèrent la parole pour exprimer leurs besoins ; cette opinion me paraît insoutenable [...]. L'origine des langues n'est point due aux premiers besoins des hommes... D'où peut donc venir cette origine ? Des besoins moraux, des passions.¹⁴» La condition de la moralité humaine réside dans la sensibilité qui est en rapport avec la pitié. D'ici émerge la nécessité d'une théorie du langage comme effet de l'affectivité. C'est la raison primordiale pour laquelle Rousseau est à la recherche d'un langage d'origine émotive dans *L'Essai sur l'origine des langues*. Pour Rousseau au début *L'Essai* a été conçu comme un appendice au second *Discours*¹⁵. Celui-ci traite de l'origine des langues dans le cadre de l'histoire, le précédent analyse la genèse de la société au sein d'un traité sur les langues. Le premier opus « ne fut d'abord qu'un fragment du *Discours sur l'inégalité*, que j'en tranchai comme trop long et hors de place.¹⁶» Malgré des contradictions sur quelques points plus ou moins essentiels, les deux textes peuvent être conçus comme les résultats d'une même stratégie énonciative : la pensée y apparaît comme le fruit d'une stratégie langagière. Dans la première partie de son deuxième *Discours*, Rousseau explique que toute idée générale est purement intellectuelle ; pour peu que l'imagination s'en mêle, l'idée devient aussitôt particulière. L'histoire des langues est le procès de l'abstraction, à partir d'une désignation concrète, on avance vers l'idée générale, vers la notion. La pensée – il faut donc parler pour avoir des idées générales – ne peut appartenir à la nature humaine, et le passage à l'état civil n'a pu se faire au moyen du raisonnement. Rousseau nous dit que « pour émouvoir un jeune cœur la nature dicte des accents, des cris, des plaintes : voilà les anciens mots inventés, et voilà pourquoi les premières langues furent chantantes et passionnées avant d'être simples et méthodiques.¹⁷» La nature nous dicte l'émotivité, la compassion, la pitié : tout ce qui rend la sociabilité possible. Pour vivre dans l'état civil idéal il faut retrouver et actualiser cette langue bien oubliée ; mais de nouveau les paradoxes se multiplient.

Le problème du rapport entre la langue et la pensée, qui est une aporie assumée, est en soi pour Rousseau du plus haut intérêt. L'intention philosophique du deuxième *Discours* nous conduit directement aux institutions sociales – à la

¹³ *Ibid.* : 126.

¹⁴ J.-J. Rousseau: *Essai sur l'origine des langues*, Paris: Bibliothèque du Graphe: 1976: 505.

¹⁵ J. Derrida: *De la grammatologie*, Paris: 1967: 273.

¹⁶ *Ibid.* : 277.

¹⁷ J.-J. Rousseau : *Essai sur l'origine des langues*, Paris: Bibliothèque du Graphe: 1976: 505.

première d'entre elles – c'est-à-dire au langage et au problème de son origine. Question insoluble, lequel a été le plus nécessaire, du passage de la société déjà liée, à l'institution des langues, ou des langues déjà inventées, à l'établissement de la société ?

Ce difficile problème est au cœur de la pensée de Rousseau. La réflexion citoyenne ne peut se satisfaire des formes langagières du quotidien de chacun, elle nécessite une élévation au-dessus du sort personnel et des intérêts qui y sont attachés, afin de rechercher ce qui est bon pour l'ensemble du corps social. Cela exige des concepts abstraits dont le peuple est privé. Lisons ce passage du *Contrat* : « Pour qu'un peuple naissant put goûter les saines maximes de la politique & suivre les règles fondamentales de la raison d'Etat, il faudroit que l'effet put devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, & que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles. » Rousseau nous y montre que la langue est ce sans quoi aucune pensée n'est possible : nous pensons dans les mots, nous voici donc un déficit linguistique en ce qui concerne les abstractions nécessaires à la pensée théorique. Suivons-le : « Autre difficulté qui mérite attention. Les sages qui veulent parler au vulgaire leur langage au lieu du sien ? n'en sauroient être entendus. Or il y a mille sortes d'idées qu'il est impossible de traduire dans la langue du peuple. Les vues trop générales & les objets trop éloignés sont également hors de sa portée ; chaque individu ne goûtant d'autre plan de gouvernement que celui qui se rapporte à son intérêt particulier, aperçoit difficilement les avantages qu'il doit retirer des privations continuelles qu'imposent les bonnes lois.¹⁸ » En imaginant les fondements de la démocratie moderne, Rousseau a diagnostiqué qu'elle ne saurait survivre qu'à condition de trouver son langage. « Pourtant, il nous manque toujours un langage politique pour sonder et déplacer les « obstacles » des « dénaturations » actuelles.¹⁹ » Comment Rousseau formule-t-il le cœur de sa thèse ? Dans le *Contrat social* : « La première difficulté revient toujours, et ce n'est que de l'ordre social, établi parmi nous, que nous tirons les idées de celui que nous imaginons. »

C'est-à-dire qu'il n'y a pas à reculer, à aller vers l'arrière car toutes nos hypothèses concernant le passé sont des projections qui sont formées à partir de la vision que nous avons du monde actuel. On ne peut pas trouver l'origine des langues ni les origines des sociétés car nos réflexions résident dans notre entendement présent. Le visage de la statue de Glaucus au début du deuxième *Discours* « que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée qu'elle est presque méconnaissable » nous raconte la transformation de l'âme et des passions humaines. Celles-ci s'altèrent si insensiblement, et l'âme change à ce point de nature qu'il est impossible de retrouver son origine : le modèle, sans aucune altération, est perdu²⁰. Ainsi la nature humaine

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Julia, Kristeva : *Une félicité nommée Rousseau, Le Monde Hors-série Jean-Jacques Rousseau*, Mai-Juillet 2012:19.

²⁰ J.-J. Rousseau : *Deuxième discours, Oeuvres Complètes*, t. III., Paris: Gallimard : 1964: 123.

même est devenue « l'ouvrage de toutes ces nouvelles relations » par conséquent notre histoire (l'Histoire) travaille en nous comme Nature. Or cette histoire et cette nature ne sont pas seulement des déchéances, car la chute est interrompue – paradoxalement – par les catastrophes de la progression. Autrement dit les maux naturels peuvent devenir éléments salutaires et fructueux pour la société, les maux de la société peuvent transformer les mouvements négatifs en positifs au sein de la nature²¹. Dans une certaine économie tout s'équilibre ici dans l'entropie. Il ne faut pas tout abandonner, et penser qu'il n'y a pour nous ni vertu ni bonheur : « efforçons-nous de tirer du mal même le remède²² » qui doit nous guérir.

La pitié et la perfectibilité, animées par l'imagination, sont les deux principes essentiellement humains à travers lesquels nous sommes libres de vivre notre chute ou notre progression. Les deux pôles sont voisins, même très proches l'un de l'autre. La différence entre les deux – « si peu de différence » d'ailleurs – est à construire et à articuler. Cette différence peut être nommée passion, émotion, sentiment, dans la langue de Rousseau : *pitié*. Il faut trouver la langue pour exprimer cette émotion, il faut absolument que la voix de la nature nous parle, et qu'elle parle *en nous*. L'apothéose de la conscience « instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal » exige tout un projet d'éducation [voir *Emile*] et de séduction [voir la langue d'éloquence de la *Profession de foi*] paradoxalement contre tout projet d'éducation et de séduction dans la pensée de Rousseau.

²¹ J.-J. Rousseau : *Essai sur l'origine des langues*, Paris: Bibliothèque du Graphe: 1976 : 522. Nous citons quelques lignes très remarquables: „Les associations d'hommes sont en grande partie l'ouvrage des accidens de la nature : les déluges particuliers, les mers extravasées, les éruptions des volcans, les grands tremblemens de terre, les incendies allumés par la foudre et qui détruisaient les forêts, tout ce qui dut ensuite effrayer et disperser les sauvages habitans d'un pays, dut ensuite les rassembler pour réparer en commun les pertes communes : les traditions des malheurs de la terre, si fréquens dans les anciens temps, montrent de quels instrumens se servit la Providence pour forcer les humains à se rapprocher. Depuis que les sociétés sont établies, ces grands accidens ont cessé et sont devenus plus rares : il semble que cela doit encore être ; les mêmes malheurs qui rassemblerent les hommes épars disperseraient ceux qui sont réunis.”

²² J.-J. Rousseau : *De la société générale du genre humain, Du Contrat social* (première version). *Oeuvres Complètes*, t. III., Paris: Gallimard : 1964: 288.

LE MOUVEMENT D'AUFKLÄRUNG ET LE PROJET CRITIQUE TARDIF DE LA PENSÉE FOUCALDIENNE

OLEG BERNAZ*

ABSTRACT. *Kant's Enlightenment and the Concept of "Critique" in the Late Foucauldian Writings.* This article focuses on the concept of "critique" in Foucault's late philosophy. In order to fully elucidate the status of this term, we discuss its proximity with the Kantian notion of Enlightenment. With this aim in mind, two other concepts are in turn made use of in our analyses: the "state of immaturity" (Kant) and the "governmentalization" (Foucault). The hypothesis that we argue for in this work tries to highlight a similarity between the way the process of Enlightenment relates to the state of immaturity and manner in which the labor of critique relates to the process of "governmentalization". By doing this, our goal is to show that the late Foucauldian philosophy could be seen as a prolongation of the modern project of Enlightenment.

Keywords: *Lumières, état de minorité, critique, gouvernementalisation.*

« Il n'est pas de pouvoir sans refus ou révolte en puissance. »¹

Introduction

En 1984, dans un texte qui reprend la question à laquelle Emmanuel Kant répond dans le journal *Berlinische Monatschrift*, Michel Foucault décrit son projet critique comme cherchant « à relancer aussi loin et aussi largement que possible le travail indéfini de la liberté »². Cette relance critique s'inscrit, comme le souligne l'auteur, à l'intérieur du cadre plus général d'une « ontologie du présent »³. Qu'est-ce que l'actualité qui nous englobe, qu'est-ce que ce qu'être dans le présent ? En quoi consiste la spécificité irréductible de ce présent que nous vivons et quel rôle peut encore jouer la réflexivité philosophique à l'intérieur de l'actualité qui la détermine ? En nous situant dans le sillage de ces questions, nous allons tenter de comprendre, dans ce texte, la particularité de la démarche critique tardive de l'œuvre foucauldienne.

* Centre de Philosophie du Droit, Université Catholique de Louvain, Belgique. oleg.bernaz@uclouvain.be

¹ Michel Foucault, *Dits et écrits II*, Gallimard, coll. Quarto, 2001, p. 979.

² Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et écrits II, op. cit.*, p. 1393.

³ Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Gallimard-Seuil, 2008, p. 22.

L'hypothèse centrale de notre cheminement est la suivante : le rôle que joue la critique, dans le sens que lui donne Foucault, est similaire au rôle que joue le processus des *Lumières*, dans le sens choisi par Emmanuel Kant pour décrire ce mouvement⁴. Deux autres concepts nous serviront pour parcourir cette lecture : la minorité (telle que la définit Kant) et la gouvernementalisation (telle que la définit Michel Foucault). Ainsi, nous allons voir que la critique est à la gouvernementalisation (Foucault) ce que les *Lumières* sont à l'état de minorité (Kant). Essayons de réaliser une analyse de ce dernier rapport.

I

Dans sa réponse à la question *Was ist Aufklärung ?*, Emmanuel Kant affirme que « Les Lumières, c'est pour l'homme sortir d'une minorité qui n'est imputable qu'à lui »⁵. Force est donc de constater que le processus des Lumières est analysé, ici, en termes de sortie (*Ausgang*) d'une minorité (*Unmündigkeit*), minorité qui n'est imputable qu'à l'homme seul. Or, en quel sens faut-il prendre le concept de minorité pour que l'on puisse ensuite comprendre la sortie de l'homme de cet état de dépendance ? Dans les phrases qui font suite à la définition du mouvement des *Lumières*, nous pouvons relever la remarque suivante : « La *minorité*, c'est l'incapacité de se servir de son entendement sans la tutelle d'un autre »⁶. Nous sommes donc mineurs lorsque quelqu'un d'autre prend la place de notre propre entendement. Ce phénomène s'articule, comme le souligne Kant, sur la base d'une certaine « incapacité » qui caractérise le mineur. Pour illustrer de manière plus claire la particularité de l'état de minorité, citons la métaphore suivante tirée du texte kantien : la situation du mineur est semblable à la situation de l'enfant qui utilise encore les lisières pour pouvoir se déplacer. Et Kant nous donne quelques exemples de ce « support » : je suis mineur quand « j'ai un livre qui a de l'entendement pour moi, un directeur spirituel qui a de la conscience pour moi, un médecin qui pour moi décide de mon régime etc., je n'ai pas besoin de faire des efforts moi-même »⁷. *Le livre, le directeur spirituel, le médecin* : renvoient, si nous suivons le fil argumentatif de Kant, aux *Gängelwagen*, support de notre pensée dans son état de minorité.

⁴ Cette hypothèse de travail apparaît aussi dans un texte de Michel Foucault, intitulé *Qu'est-ce que la critique ?*, et nous entendons la suivre tout en essayant d'approfondir l'analyse du rapport entre le concept de critique (Foucault) et le mouvement des *Lumières* (Kant).

⁵ Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1991, p. 73 (traduction de l'allemand par Jean Mondot). Dans ce travail, nous nous situerons dans le sillage de la lecture foucauldienne du texte kantien. Pour un commentaire alternatif sur le *Was ist Aufklärung ?* d'Emmanuel Kant, consulter Jürgen Habermas, *L'Espace Public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot, coll. Critique de la politique, 1988, pp. 112-126.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 73.

Cependant il convient dans un second temps de souligner que pour Kant, il ne s'agit pas ici d'une *enfance* de l'homme ou d'un *défaut* originaire qui caractérise l'homme. L'état de minorité n'est pas quelque chose de naturellement ou originairement donné. En effet, et ainsi que le note Emmanuel Kant, l'homme peut se conduire *par soi-même*.

S'il ne s'avère pas adéquat de dire que l'état de minorité a pour préalable une impuissance naturelle de l'homme, pourrions-nous affirmer que la minorité résulte d'une privation qui lui est externe (juridique ou politique, par exemple) ? Si les hommes ne peuvent ni se diriger tout seuls dans leur entendement ni se manifester librement, c'est peut-être en raison d'un exercice illégitime d'un pouvoir juridico-politique. Pourtant, le texte de Kant ne nous permet pas de proposer cette interprétation : car, et comme nous l'avons déjà vu plus avant, la minorité n'est imputable qu'à l'homme lui-même. « C'est à lui seul [à l'homme] qu'est *imputable* cette minorité, dès lors qu'elle ne procède pas du manque d'entendement, mais du manque de résolution et du courage nécessaires pour se servir de son entendement sans la tutelle d'autrui »⁸.

Ni carence originaire, ni conséquence d'un pouvoir coercitif, la minorité est un *état de fait*, une *conjoncture* dans laquelle se trouve l'homme et dont il est *le seul* responsable. Etant donné la pleine liberté et l'affranchissement de toute tutelle étrangère, rien n'empêche l'homme de commencer à faire usage de manière autonome de sa pensée. En ce sens, et comme le suggère Kant, il ne suffit pas d'avoir du courage pour se servir de son propre entendement. « *Sapere aude !* » - Aie le courage de faire usage de ton propre entendement : c'est précisément en ceci que consiste le premier pas à esquisser vers les *Lumières*⁹.

Mais si l'homme n'a besoin que du courage et d'audace pour se libérer, comment se fait-il qu'il demeure encore dans l'état de minorité ? Comment, donc, comprendre la simultanéité de la possibilité de la liberté d'agir et de penser et l'asservissement à une tutelle quelconque ? A cette question, Kant donne une réponse simple : « Il est si commode d'être mineur »¹⁰. C'est par complaisance, c'est parce qu'il est si confortable d'être mineur que l'homme continue à demeurer dans cet état de minorité.

En effet, ce que le texte nous dit, c'est que le sujet mineur est déterminé par une forme de volonté déclinée sur deux tendances, à savoir la paresse et la lâcheté : « La paresse et la lâcheté sont les causes qu'une si grande partie des hommes, affranchis depuis longtemps par la nature de toute tutelle étrangère (*naturaliter majorennés*), se plaisent cependant à rester leur vie durant des mineurs »¹¹.

⁸ *Ibidem.*, p. 73.

⁹ En relevant cette devise dans le texte que nous analysons ici, Foucault lance une hypothèse de lecture du projet kantien ; en effet, on pourrait se demander : comment correctement conduire notre raison après avoir dépassé l'état de minorité ? Comment garantir le juste et le bon usage de notre raison ? Kant, selon une lecture foucauldienne, aurait conçu les trois critiques comme étant le « journal de bord » de la raison libérée, *Dits et écrits II, op. cit.*, p. 1386 ; à voir aussi *Le gouvernement de soi et des autres, op. cit.*, pp. 30-32.

¹⁰ Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 73.

¹¹ *Ibidem* ; il devient alors clair que ce n'est pas une *impuissance naturelle* qui a conduit l'homme vers l'état de minorité ; car si c'est « la paresse et la lâcheté » les causes de notre minorité, c'est plutôt *une attitude* (et non pas une *impuissance*) qui devient responsable de mon obéissance à une tutelle quelconque.

Nous pouvons mieux comprendre, maintenant, que ce n'est pas l'impuissance de l'homme qui rend possible l'état de minorité. Et ce n'est pas non plus le joug d'une force externe (politique ou juridique). Etre lâche et paresseux ne relève en effet ni de l'un, ni de l'autre. Comment comprendre, alors, la particularité de ce qu'on appelle l'état de minorité ? Si nous tenons compte de cette double exclusion (ni insuffisance originaire, ni résultat d'une contrainte extrinsèque) où pourrions-nous situer ce dernier ? Michel Foucault offre une réponse à cette question tout en centrant l'ordre de l'argumentation kantienne sur le concept d'*attitude*. En ce sens, nous pouvons dire que la minorité est située « dans la *manière* dont l'individu fait jouer par rapport à lui-même »¹² les trois autorités que nous avons mentionnées plus haut : celle du livre, celle du directeur de conscience et celle du médecin. L'état de dépendance qui caractérise la minorité réside donc :

Dans la *manière* dont l'individu substitue à son propre entendement le livre qu'il fait fonctionner au lieu et place de son propre entendement. C'est la *manière* dont, faisant fonctionner sa propre conscience morale, il lui substitue la conscience morale d'un directeur de conscience qui lui dit ce qu'il faut faire. Et c'est enfin une certaine *manière* de se servir de son propre savoir technique concernant sa propre vie, telle qu'il substitue à ce qu'il peut savoir, décider ou prévoir de sa propre vie, le savoir qu'en aura un médecin¹³.

En acceptant cette voie de la lecture foucauldienne, nous pouvons comprendre que l'occurrence, dans le texte kantien, de certaines notions telles que celles de « lâcheté », « paresse », « courage » ou « devise », n'est pas un hasard puisque le fait d'être lâche, courageux ou celui d'avoir une devise consistent à adopter une attitude. En optant pour cette perspective de lecture, celle-ci étant par conséquent analysée à la lumière de ce concept d'attitude, il devient plus clair que l'état de minorité ne peut être situé ni dans une impuissance naturelle, ni dans un défaut originairement donné. Dans ces deux derniers cas, la minorité pourrait plutôt être localisée dans un certain rapport : 1) du soi à soi-même et 2) du mineur au tuteur. Ainsi, nous pouvons affirmer que le premier rapport est implicite, alors que le deuxième est explicite. Il faut qu'il existe une certaine attitude tacite du moi à moi-même pour qu'il y ait, en même temps, un rapport explicite d'obéissance entre le mineur et le tuteur. En ce sens, il apparaît que l'état de minorité peut être caractérisé comme étant la simultanéité de ces deux rapports : il faut que le soi se rapporte à soi-même de telle sorte que le sujet résultant de ce même rapport s'articule, à un second niveau, sur une forme de pouvoir qui le situe dans un certain rôle rapporté à une certaine autorité. C'est en une malléabilité aux différents modes de subjectivation (niveau I), une obéissance explicite et cristallisée dans une forme de pouvoir (niveau II) que consisterait, à la lumière de notre lecture, la particularité de l'état de minorité. Cependant il conviendrait encore d'insister et d'énoncer ceci : au

¹² *Ibidem.* (Nous soulignons).

¹³ *Ibidem.*, p. 30; nous soulignons.

premier niveau, celui du rapport du soi à soi, le sujet mineur ne doit pas être compris comme étant une substance amorphe que viendrait ensuite façonner, d'une certaine manière, le tuteur. En effet, le niveau I est essentiellement *dynamique* : en effet le mineur *prend* attitude dans ce rapport de soi à soi-même, le mineur *se rapporte* à soi-même. Une certaine activité s'avère donc intrinsèque à ce niveau propre au mineur¹⁴. Pourtant, et paradoxalement, cette activité qui caractérise le rapport du soi au soi devient passive au second niveau : lorsque le mineur entre en rapport avec le tuteur, il est passif. Ainsi, le tuteur peut gouverner parce qu'il ne rencontre pas de résistance effective de la part du mineur. Nous pouvons, tout en suivant ce fil argumentatif, affirmer que la perspective du mineur peut être saisie par cette formule contradictoire d'*activité passive*. Etant dynamique dans son rapport à soi-même, le mineur devient pourtant passif dans son rapport avec le tuteur. Il n'est alors pas erroné de dire que l'état de minorité est caractérisé par une certaine *permissivité, docilité* (quoiqu'active) de la part du mineur, chose nécessaire pour le gouvernement du tuteur. Dans son *incapacité* et sa *docilité* active, le mineur prépare le terrain pour le gouvernement de quelqu'un d'autre. Il *se laisse être gouverné* d'une certaine manière et par une limitation qui va modeler son agir, limitation qui ne résulte cependant pas d'un exercice autonome de son propre entendement. Activité perméable aux différents modes de subjectivation (niveau I : rapport du soi à soi) *et* permissivité à une forme particulière d'obéissance (niveau II : rapport à une certaine autorité) : telle semble être, selon cette perspective de lecture, la manière dont nous pourrions décrire l'état de minorité.

Pour en revenir à la définition utilisée au départ de notre cheminement, nous pourrions affirmer que *la minorité, c'est l'incapacité, inhérente à une certaine forme de rapport du soi à soi (précisément la forme du devenir sujet mineur) de s'autogouverner et, conséquemment, permissivité à une forme spécifique d'obéissance*. Ainsi, la sortie de l'état de minorité devra être comprise, à son tour, non pas simplement comme un refus d'une autorité quelconque (en l'occurrence : le livre, le directeur de conscience et le médecin), mais plutôt comme un *décalage* par rapport à une forme de pouvoir qui, d'une manière particulière, fait fonctionner notre entendement, notre agir, notre savoir technique. Ce décalage est contemporain, nous nous devons de le faire remarquer, d'un changement du rapport du soi à soi : donc d'un mouvement de désobjectivation. Si la minorité est, ainsi que nous l'avons décrite, un processus simultané entre le rapport de soi à soi-même et le rapport au tuteur, alors la sortie de l'état de minorité doit être à son tour comprise comme étant, simultanément, un décalage par rapport à une forme spécifique d'obéissance (niveau II, rapport avec le tuteur) *et* un mouvement de changement du rapport du soi à soi, par là-même un mouvement de désobjectivation (niveau I).

¹⁴ Dans la version allemande du texte, Kant utilise la formule suivante: « eine eigene *Bearbeitung* des Geistes » (à voir Immanuel Kant, « Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung? », in *Werke*, Insel-Verlag Wiesbaden, Darmstadt, Band 9, 1964, p. 54; nous soulignons). Ce qui est important à saisir, c'est une certaine *dynamique* qui est intrinsèque au sujet se rapportant à soi tant pour sortir de l'état de minorité, que dans le processus même de minorisation.

Nous pouvons, tout en poursuivant sur cette voie d'argumentation, observer que le mouvement des *Lumières* se situe d'une façon négative par rapport à l'état de minorité, mais avec ceci de particulier que le processus des *Lumières* suppose non une suppression du tuteur, mais une remise en question des formes assujettissantes des modes de gouvernement.

Dans une tentative de proposer un résumé de cette étape de notre argumentation, nous pourrions dire que nous avons décrit l'état de minorité à la lumière de cette formule contradictoire d'*activité passive*. Une certaine dynamique caractérise le rapport du mineur envers soi-même (niveau I), activité qui devient permissive au gouvernement du tuteur (niveau II). Nous devons ensuite noter que les *Lumières*, en tant que mouvement de *sortie* des formes d'obéissances, se situent négativement par rapport à l'état de minorité. Etre en marche vers un « siècle éclairé », suppose donc un travail de *dé-limitation* d'une certaine manière assujettissante de gouvernement.

II

De quelle manière peut-on décrire la fonction de la critique en rapport avec le processus de gouvernementalisation chez Foucault ? Nous voulons montrer, dans notre analyse, que le rôle que joue la critique, dans son sens foucauldien, est symétrique à la fonction que jouent les *Lumières* en rapport avec l'état de minorité (Kant). Ainsi, un examen du statut du concept de gouvernementalisation nous semble nécessaire.

Dans un texte portant sur le sens de la notion de critique, Michel Foucault nous offre la définition suivante :

[...] La gouvernementalisation, c'est bien ce mouvement par lequel il s'agissait dans la réalité même d'une pratique sociale d'assujettir les individus par des mécanismes de pouvoir qui se réclament d'une vérité...¹⁵

A la lumière de cette définition de la gouvernementalisation, nous pouvons reconnaître trois axes centraux : 1) le processus d'assujettissement des individus ; 2) les mécanismes de pouvoir (sur lesquels s'articule le premier axe) ; 3) l'instance de la vérité (dont se réclament les mécanismes du pouvoir). Concentrons-nous d'abord sur le deuxième axe. Ainsi, comment peut-on comprendre ces mécanismes du pouvoir qui assujettissent des individus tout en se réclamant d'une vérité ? Afin de tenter de formuler une réponse à cette question, il nous semble important de dire que le pouvoir, dans le cadre de la problématique de la gouvernementalisation, doit être compris comme une structuration, par les uns, du « champ d'action éventuel des autres »¹⁶. Si on veut comprendre ce qu'est gouverner, si on veut saisir le problème de l'assujettissement des

¹⁵ Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Armand Collin, 1990, p. 39.

¹⁶ Michel Foucault, *Dits et écrits II*, op. cit., p. 1056.

individus par des mécanismes de pouvoir, il nous faudra comprendre la *structuration du champ d'action éventuel des autres*. C'est en ce sens précis que le pouvoir se distingue nettement de la violence. En effet, structurer le champ d'action des autres, veut dire agir *sur l'agir* des autres. Ainsi, le pouvoir est une action *sur* l'action, il « n'existe qu'en acte »¹⁷ et jamais sous la forme d'une force exercée sur des individus. Une relation de violence, en revanche, « agit sur un corps, sur des choses : elle force, elle plie, elle brise, elle détruit : elle renferme toutes les possibilités »¹⁸.

On peut faire une précision importante à la suite de ces remarques : une analyse du pouvoir doit se concentrer sur les *modes*, sur les *manières* d'agir des uns sur les autres. Inutile donc de dire que, chez Foucault, le pouvoir *n'est pas* un objet à posséder, mais une *modalité* d'agir. La question centrale, si on se propose de réaliser une description des réseaux de pouvoir, n'est donc pas *qu'est-ce que le pouvoir*, mais précisément *comment s'exerce-t-il ?* Et on l'a déjà mentionné : il s'opère par une *structuration* du champ d'action éventuel des autres. Afin de mieux saisir cet aspect de notre discussion, nous aimerions nous pencher sur un cas précis d'une telle structuration.

Dans son cours au Collège de France intitulé *Naissance de la biopolitique* (1978-1979), plus précisément dans la leçon du 21 mars, Foucault fait l'affirmation suivante :

[...] La généralisation de la forme économique du marché, au-delà même des échanges monétaires, dans le néolibéralisme américain fonctionne comme principe d'intelligibilité, principe de déchiffrement des rapports sociaux et des comportements individuels. Ce qui veut dire que l'analyse en termes d'économie de marché, en termes, autrement dit, d'offre et de demande, va servir de schéma que l'on peut appliquer à des domaines non économiques¹⁹.

En suivant la logique de cette citation, nous pouvons comprendre (dans le cas historiquement précis du néolibéralisme américain) que le modèle économique devient un modèle *structurant* du champ d'agir des autres instances non-économiques. En d'autres termes, et comme le souligne Foucault, on a ici affaire à une « *rationalisation* proprement économique »²⁰ de l'action des acteurs sociaux non-économiques. C'est en ce sens que les néolibéraux américains analysent, par exemple, la relation mère-enfant (relation, donc, qui ne tient pas, nécessairement, au mode de fonctionnement économique). Plus concrètement, Michel Foucault essaie de montrer que les néolibéraux *voient et décrivent en termes* de « capital humain »²¹ la manière dont la mère se rapporte à son enfant. Ainsi, l'auteur note que le temps que la mère passe avec son enfant, la qualité des soins qu'elle lui prodigue, l'affection qu'elle lui témoigne, la vigilance avec laquelle elle suit son développement et ses progrès scolaires relèvent d'un ensemble de

¹⁷ *Ibidem*, p. 1055.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Gallimard-Seuil, 2004, p. 249.

²⁰ *Ibidem*, p. 250 (nous soulignons).

²¹ Nous empruntons ici les remarques de Michel Foucault énoncées à l'occasion de son cours *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 249.

rapports envisagés par les néolibéraux américains à la lumière d'une grille économique. Le capital humain de l'enfant, tout en suivant cette logique économique que Foucault tente de mettre en évidence, va produire un profit, précisément le salaire de l'enfant lorsqu'il deviendra adulte. D'un autre côté, ce type d'analyses montre que le revenu de la mère est constitué par une satisfaction psychique : satisfaction que la mère ressent en prodiguant des soins à son enfant et à voir que les soins ont en effet porté leurs fruits :

On peut donc analyser en termes d'investissement, de coût de capital, de profit du capital investi, de profit économique et de profit psychologique, tout ce rapport qu'on peut [appeler] [...] le rapport formatif ou le rapport éducationnel, au sens très large du terme, entre la mère et l'enfant²².

C'est précisément dans le cadre du même modèle économique qu'une autre relation, celle entre les époux, va être analysée par les néolibéraux. Ainsi, quel sens revêt le contrat sur le long terme établi entre les gens qui vivent en ménage et sous forme matrimoniale? Qu'est-ce qui le fonde économiquement ? En répondant à ces questions, il s'agit pour Foucault de montrer que, chez les néolibéraux américains, le contrat sur le long terme entre époux permet d'éviter la négociation à chaque moment des innombrables contrats qui devraient être passés pour faire fonctionner la vie quotidienne domestique. « Passe-moi le sel, je te donne le poivre » : ce type de négociations est résolu par un contrat de longue durée qui est le contrat même, contrat qui permet de faire, comme le montre Foucault, ce que les néolibéraux nomment une économie au niveau des coûts de transactions. S'il fallait faire une transaction pour chacun des gestes, il y aurait un coût en temps, donc un coût économique, qui serait infranchissable pour les individus. Or il est résolu par le mariage²³.

Tel est le mode d'analyse que les néolibéraux ont cherché chez des auteurs tels que Beccaria ou Bentham lorsqu'ils ont questionné le problème de la criminalité : c'est-à-dire qu'ils ont essayé de dégager chez eux une grille d'intelligibilité économiste afin d'analyser des comportements criminels (et donc non économiques). Comment ce problème se présente-t-il chez Beccaria et Bentham ? Foucault note, tout en ayant recours au regard analytique des néo-libéraux, qu'en filtrant toute la pratique pénale à travers un calcul d'utilité, ce que cherchaient Bentham et Beccaria, c'était précisément un système pénal dont le coût soit le moins élevé possible. En ce sens, il faut remarquer qu'il s'agissait d'une solution legaliste qu'ils ont trouvée pour le problème de l'illégalité : la loi en tant que principe structurant du système pénal n'était pas autre chose qu'une manière de rechercher la baisse du coût de transaction. Un ensemble des lois est, en suivant cette logique, la solution la plus économique pour punir les individus et pour que cette punition soit efficace. C'est sous cette perspective que Michel Foucault décrit l'ensemble d'un dispositif legaliste formulé par Beccaria et Bentham visant à résoudre le problème de la criminalité. Ainsi, nous pouvons remarquer qu'il s'agit, pour ces

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, pp. 250-151.

réformateurs de définir d'abord le crime comme une infraction à une loi formulée : impossibilité, donc, d'incriminer un acte tant qu'il n'y a pas de loi qui s'y rapporte. Le deuxième élément de ce dispositif stipule que les peines doivent être fixées une fois pour toutes par la loi. Troisièmement, ces mêmes peines doivent être, dans un cadre établi par la loi, hiérarchisées selon une gradation qui correspond au degré de gravité du crime. Enfin, nous devons remarquer que le tribunal pénal n'aura plus, étant donné les trois premiers éléments, qu'une chose à faire : ce sera précisément d'appliquer au crime une loi qui détermine par avance la peine que le criminel doit subir en fonction de la gravité de son crime. Force est donc de constater, si l'on tient compte de ces quatre points mentionnés ci-dessus, l'existence d'une mécanique simple et la moins coûteuse pour obtenir la punition et l'élimination des conduites considérées dangereuses pour la société. La loi, comme le fait remarquer Foucault dans ses analyses, a été retenue à la fin du XVIIIème siècle en guise de principe d'économie dans le pouvoir pénal. L'*homo penalis*, à savoir l'homme qui peut être puni par la loi est, au sens strict, un *homo œconomicus*. Et c'est la loi qui permet, précisément, d'articuler le problème de la pénalité sur le problème de l'économie²⁴.

L'aspect sur lequel nous avons voulu nous concentrer est le suivant : à partir de ces exemples, nous avons devant nous l'image d'un champ fragmenté par des relations hétérogènes de pouvoir : relation mère-enfant, relation entre époux, système pénal en rapport avec le phénomène de la délinquance²⁵. En même temps, nous avons pu reconnaître la forme de la rationalisation de ces rapports mobiles du pouvoir : c'est-à-dire l'économie. En ce sens, on peut dire que l'économie devient *structurante* pour le *mode de fonctionnement*, pour l'*agir* des sujets qui composent les rapports de pouvoir que nous venons de mentionner. En nous rapportant à la manière dont a été analysé l'état de minorité chez Kant, nous pourrions dire que nous nous situons ici au niveau II (du rapport de gouvernement entre le tuteur et le mineur ; pour le cas ici analysé, il s'agit d'un rapport de pouvoir mère-enfant, système pénal-délinquants, etc.), symétrie que nous avons voulu montrer, de ce fait, entre les formes structurantes du pouvoir chez Foucault et le rapport d'obéissance entre le tuteur et le mineur chez Kant.

Or il nous faut ensuite souligner que, chez Foucault, les formes des rapports mobiles de pouvoir sont « doublées » par des *modes d'assujettissement*. Par ceci, comprenons une constitution, par des mécanismes de pouvoir, des individus en sujets.

Le pouvoir fonctionne. Le pouvoir s'exerce en réseau et, sur ce réseau, non seulement les individus circulent, mais ils sont toujours en position de subir et aussi d'exercer le pouvoir [...] L'individu est un effet du pouvoir et il est en même temps, dans la mesure même où il en est un effet, le relais : le pouvoir transite par l'individu qu'il a constitué²⁶.

²⁴ *Ibidem*, pp. 254-255.

²⁵ Dans *Les mailles du pouvoir*, Foucault reconnaît la proximité de ses analyses avec celles de Marx. C'est, comme l'avoue l'auteur, à Marx qu'il a emprunté la conception de la société en tant que champ hétérogène et fragmenté par des relations mobiles du pouvoir : à voir *Dits et écrits II, op. cit.*, pp. 1001-1021.

²⁶ Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », Gallimard-Seuil, 1997, pp. 26-27.

Comme nous pouvons le saisir, le sujet n'est pas analysé, chez Foucault, en tant que substance amorphe que viendrait ensuite briser un pouvoir quelconque. Le sujet est plutôt une fonction. Une certaine dynamique perméable aux modes d'assujettissement caractérise la fonction-sujet²⁷. Si le pouvoir (par un ensemble de mécanismes qui lui sont spécifiques) constitue les individus en sujets, nous pouvons alors affirmer qu'il y a perméabilité au niveau des individus pour des techniques de constitution en sujets. Nous pouvons donc reconnaître, à ce niveau de perméabilité des individus, une ouverture pour une pluralité de manières d'agir, de comportements, de réactions et, par conséquent, une ouverture pour une multiplicité de modes de subjectivation. En ce sens, Foucault parlait d'une liberté du sujet dont le pouvoir « a besoin » pour, justement, être pouvoir et laquelle liberté, en même temps et pour la raison que nous venons d'énoncer, ne peut jamais être gouvernementalisée de manière exhaustive²⁸. Nous pouvons ainsi affirmer que la forme d'une rationalisation spécifique du pouvoir n'est pas donnée une fois pour toutes, mais qu'elle peut toujours être remise en question. « Si un individu peut rester libre, si limitée que puisse être sa liberté, le pouvoir peut l'assujettir au gouvernement. Il n'est pas de pouvoir sans refus ou révolte en puissance »²⁹. De manière analogue à la description de l'état de minorité, on peut soutenir que nous nous situons ici au niveau I, là où nous avons pu reconnaître une certaine activité du sujet dans son rapport de soi à soi-même, laquelle activité, étant perméable aux modes spécifiques d'assujettissement, s'articule avec une forme particulière de gouvernement (niveau II).

Or nous avons voulu, en même temps, comprendre le sens critique du projet foucauldien, et cela à partir de ce renouvellement du concept de pouvoir. Comment pouvons-nous le comprendre ? Foucault, dans son texte intitulé *Qu'est-ce que la critique ?*, relève l'idée suivante :

...la critique, cela sera l'art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie. La critique aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité³⁰.

Comme on peut le saisir, le processus de désassujettissement suppose une démarche critique, une résistance. Mais par rapport à quoi se définit la résistance ? Nous pouvons le dire : si la gouvernementalisation suppose un mouvement d'*assujettissement* et la critique le mouvement inverse (désassujettissement), ce à quoi il faut résister, ce

²⁷ Etienne Balibar notait, en ce sens, l'idée suivante : « Au bout du compte, la logique foucauldienne des rapports de forces est sous-tendue par l'idée d'une *plasticité* de la vie... », *La crainte des masses*, Galilée, 1997, p. 299 (nous soulignons).

²⁸ « Le pouvoir ne s'exerce que sur des « sujets libres », et en tant qu'ils sont « libres » - entendons par là des sujets individuels ou collectifs qui ont devant eux un champ de possibilité où plusieurs conduites, plusieurs réactions et divers modes de comportement peuvent prendre place. », Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », in *Dits et écrits II*, *op. cit.*, p. 1056.

²⁹ Michel Foucault, « 'Omnes et singulatum' : Vers une critique de la raison politique », in *Dits et écrits II*, *op. cit.*, p. 979.

³⁰ Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », *op. cit.*, p. 39.

serait donc *une manière d'agir de quelques-uns sur l'agir de quelques autres*. Autrement dit, à une *forme particulière* de gouvernement. Si on revient aux exemples mentionnés plus haut, on peut dire que la critique ne réside pas dans la résistance à une autorité quelconque : l'enfant résistant à l'autorité de la mère, la femme résistant à l'autorité de son époux ou les délinquants résistant aux autorités juridiques. Ce n'est pas en ce sens qu'il faut comprendre l'exercice de la critique. La critique, en suivant les remarques faites par Foucault, consisterait *dans le mouvement même du désassujettissement*, la résistance à la *manière* économique de penser la relation mère enfant, la relation entre époux et, enfin, une résistance à penser de façon économiste le phénomène de la criminalité. Il y aurait donc simultanément des deux processus : 1) celui du désassujettissement et 2) celui du décalage d'une forme particulière de pouvoir. C'est dans la *conjonction* de ces deux mouvements que nous devons situer la démarche de la critique foucauldienne.

En essayant d'opérer un survol schématique à partir de notre deuxième étape d'argumentation, on peut dire que nous avons essayé d'analyser la critique foucauldienne en tant que résistance à une forme spécifique du pouvoir. Cette démarche critique, comme nous avons tenté de le montrer plus haut, doit s'articuler avec un mouvement de désassujettissement qui lui est contemporain. Résistance à une forme spécifique de pouvoir dans le processus même du désassujettissement : telle est, d'après cette lecture, le sens critique du projet philosophique tardif foucauldien.

Conclusion

En nous proposant de faire une analyse du sens du concept de critique chez Michel Foucault, nous l'avons rapporté au processus des *Lumières* (Kant). Dans cette perspective de lecture, nous avons essayé de montrer une certaine symétrie de ces deux concepts. Tant la critique foucauldienne, que le processus des *Lumières* se définissent par rapport à deux autres concepts : la gouvernementalisation (Foucault) et l'état de minorité (Kant). Ces deux concepts, comme nous avons tenté de le montrer, supposent deux niveaux de pouvoir : 1) le niveau d'un rapport où le sujet se met en relation avec soi-même (processus d'assujettissement ou, le mouvement inverse, de désassujettissement : chez les deux auteurs invoqués, on a pu reconnaître une certaine *malléabilité* du sujet aux différentes manières d'assujettissements) et 2) une forme spécifique de pouvoir qui situe le sujet, au moment même de sa constitution, dans un certain rapport avec d'autres sujets (nous parlons ainsi d'un rapport tuteur-mineur chez Kant et d'un rapport mère-enfant, système pénal-délinquants, etc., chez Foucault). Ainsi, dans les deux cas, nous avons vu qu'aussi bien le processus des *Lumières*, que celui de la critique, se rapportent de manière *négative* à l'état de minorité (Kant) ou au mouvement de la gouvernementalisation (Foucault) : à savoir sortir de l'état de minorité (processus que Emmanuel Kant appelle les *Lumières*) et se rapporter de manière critique à la gouvernementalisation, ces deux mouvements supposent, simultanément, un mouvement de désassujettissement *et* un décalage par rapport à une forme spécifique de pouvoir.

Une certaine négativité, donc, est inhérente à ces deux processus que nous avons analysés. Ainsi, nous pourrions conclure tout en disant que c'est à travers cette négation que se déroule, comme nous l'avons vu tout au début de notre texte, le travail indéfini de la liberté.

BIBLIOGRAPHIE

- Balibar, Etienne, *La crainte des masses*, Galilée, 1997.
- Habermas, Jürgen, *L'Espace Public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot, coll. Critique de la politique, 1988.
- Kant, Immanuel, « Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung? », in *Werke*, Insel-Verlag Wiesbaden, Darmstadt, Band 9, 1964.
- Kant, Emmanuel, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Publications de l'Université de Saint- Etienne, 1991 (traduction de l'allemand par Jean Mondot).
- Foucault, Michel, *Dits et écrits II*, Gallimard, coll. Quarto, 2001.
- Foucault, Michel, « *Il faut défendre la société* », Gallimard-Seuil, 1997.
- Foucault, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, Gallimard-Seuil, 2008.
- Foucault, Michel, *Naissance de la biopolitique*, Gallimard-Seuil, 2004.
- Foucault, Michel, « Qu'est-ce que la critique ? », in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Armand Collin, 1990.

AUFKLÄRUNG UND INTERKULTURALITÄT

EVELINE CIOFLEC*

ABSTRACT. Enlightenment and Interculturality. The most influential legacy of the Enlightenment is the view of the human being as rational autonomous subject. This has been especially important in the development of human rights and the concept of individual freedom. Considering Horkheimer's and Adorno's critique of the authority implicit in the autonomy of the subject, I highlight plurality as also rooted in Enlightenment. If the 'cultural industry' is a consequence of Enlightenment, it can be shown that there are also concepts within Enlightenment, such as tolerance, which sustain the aim of interculturality. Emphasizing individual experience rather than the universal claim of reason, interculturality is highlighted as a phenomenon yet to be analyzed, which recognizes the plurality of cultures.

Keywords: *Aufklärung, Interkulturalität, Kulturindustrie, Herrschaft, Pluralität, Adorno, Kant*

Aufklärung und Kritik

Kritik ist der Schlüsselbegriff der Aufklärung. Als die wichtigsten Aspekte im Zeichen der Kritik gelten Freiheit und Erkenntnis: Die Befreiung des Menschen von Bevormundung. Diese Bewegung scheint an sich einen Wert darzustellen, droht aber in eine Floskel umzuschlagen oder, wie Max Horkheimer und Theodor W. Adorno festhalten, in einen „Betrug der Massen“.¹ Was im Dienst der Wahrheit stehen sollte, steht nun im Dienst der Verblendung.

Für Michel Foucault gilt nicht das Programm der Aufklärung als überzeugend, sondern die philosophische Haltung. In seinem Aufsatz aus dem Jahr 1984, in dem er sich kritisch-systematisch in aller Kürze mit den Prinzipien und Kernelementen der Aufklärung auseinandersetzt, vermerkt er:

Ich wollte zum einen die Verwurzelung einer Art philosophischen Fragens, das zugleich die Beziehung zur Gegenwart als geschichtliche Seinsweise und die Konstitution seiner selbst als autonomes Subjekt problematisiert, in der *Aufklärung* hervorheben; ich wollte zum anderen deutlich machen, dass der Faden, der uns auf

* University of KwaZulu-Natal, Durban, cioflec@ukzn.ac.za

¹ Horkheimer, M. / Adorno, T., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 1969, S. 49.

diese Weise mit der *Aufklärung* verbinden kann, nicht die Treue zu den Elementen einer Lehre, sondern vielmehr die permanente Reaktivierung einer Haltung ist, das heißt eines philosophischen *ethos*, das man als permanente Kritik unseres geschichtlichen Seins charakterisieren könnte.²

Von „Treue zu den Elementen einer Lehre“ dürfte auch hier nicht die Rede sein, insbesondere dann nicht, wenn die kritische Lesart aufgegriffen wird. Es wäre, gerade weil die Aufklärung, wie Foucault festhält, zeitgebundene Lehren mit sich bringt, unzeitgemäß, diese unhinterfragt gelten zu lassen. Dennoch stellt sich die Frage, welche Elemente der Aufklärung unser heutiges Verständnis prägen und inwiefern unsere Bemühungen im philosophisch-politischen Bereich im Zeichen der Aufklärung stehen, wenn auch mit entsprechenden, gegenwärtigen Korrekturen.

Ich werde im Weiteren das Verhältnis der Aufklärung zur Herrschaft, so wie diese von Horkheimer und Adorno hervorgehoben wurde, in Betracht ziehen. In einem zweiten Schritt werde ich mich der Aufklärung als politischer Bewegung zuwenden. In den letzten beiden Abschnitten befaße ich mich mit dem autonomen Subjekt und der Pluralität der Kulturen zu, sowie mit der Kulturindustrie und der Interkulturalität. Meine Absicht ist, auf die Kritik der Frankfurter Schule einzugehen, allerdings mit dem Vorbehalt, einige Ansätze der Aufklärung neu zu lesen und vor allem mit Bezug auf die Frage nach der Interkulturalität neu aufzugreifen.

1. Aufklärung und Herrschaft

Mit der *Dialektik der Aufklärung* setzen Horkheimer und Adorno ein Markenzeichen, das die von der Aufklärung aufgeprägten Herrschaftsstrukturen hervorhebt. Die Aufklärung wird als eine sich selbst aufhebende Bewegung dargestellt, die für Rationalität und Freiheit einsteht, das Ziel aber zwangsläufig verfehlen muss, da die Position der in der Aufklärung geübten Kritik Herrschaftsstrukturen nicht beseitigt, sondern aus einem neuen Blickwinkel sogar verstärkt einsetzt. Nicht der Aufruf zur Vernunft wird kritisiert, wie dieser etwa von Kant angestrebt wird,³ sondern das System der Rationalität, das schlussendlich zu allumfassender Rationalisierung und Systematisierung führt, die dem Prinzip der Freiheit entgegenwirken.

Die Aporie, der wir uns bei unserer Arbeit gegenüber fanden, erwies sich somit als der erste Gegenstand, den wir zu untersuchen hatten: die Selbsterstörung der Aufklärung. Wir hegen keinen Zweifel – und darin liegt unsere *petitio principii* –, daß die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist. Jedoch glauben wir, genauso deutlich erkannt zu haben, daß der Begriff eben dieses

² Foucault, M., Was ist Aufklärung, in: *Dits et Ecrits / Schriften*, Bd. 4 Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2005, S. 687-707; zit. S. 699.

³ Kant, I., Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Walter de Gruyter: Berlin 1923, S. 33-42; vgl. hier 2. Abschnitt.

Denkens, nicht weniger als die konkreten historischen Formen, die Institutionen in der Gesellschaft, in die es verflochten ist, schon den Keim zu jenem Rückschritt enthalten, der heute überall sich ereignet.⁴

Diese Herrschaftsform, die der Freiheit gerade entgegenwirkt, so Horkheimer und Adorno, zeigt sich nicht lediglich auf der Ebene der „konkreten historischen Formen“, sondern auch schon im Kern des Ansatzes, nämlich in der Überbewertung der Vernunft, der Rationalisierung. Bereits im Bereich der Erkenntnis, liegt im als befreiend gemeinten Aufruf zur systematischen Erkenntnis, zur Entmythologisierung der Erkenntnis, eine tückische Falle des zentralisierten und der Technik ergebenden Denkens. Einerseits wird, was entmythologisierend sein sollte, selbst zum Mythos und, andererseits, was vernünftiges Denken sein sollte, anfällig von der technisch-reproduzierenden Vervielfältigung übernommen zu werden.

Letzteres, der Aspekt des Technischen im Denken, ist aufs Engste mit der Naturbeherrschung verflochten. „Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen.“⁵ Die Entzauberung der Natur ist von dem auf Wissen gestützten Zugang gewährleistet, in dem „der Verstand, der den Aberglauben besiegt [...] über die entzauberte Natur“ gebietet.⁶ Der Herrschaftsbegriff betrifft somit nicht allein den zwischenmenschlichen, politischen Bereich, sondern umfasst auch den Bereich des Wissens. Alle Verhältnisse des Menschen werden von der Rationalität durchdrungen und darin erkennen Horkheimer und Adorno einen Aspekt des Totalitären. Die Aufklärung umfasst auch die Mythen, und verwandelt diese ebenfalls in einen Aspekt des Rationalen: „Auf welche Mythen der Widerstand sich immer berufen mag, schon dadurch, daß sie in solchem Gegensatz zu Argumenten werden, bekennen sie sich zum Prinzip der zersetzenden Rationalität, das sie der Aufklärung vorwerfen. Aufklärung ist totalitär.“⁷ In dieser Verstrickung ist dann der Unterschied von Aufklärung und Mythologie nicht mehr deutlich, was zu den beiden Thesen führt: „schon der Mythos ist Aufklärung“ und „Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“.⁸ Damit ist der Eigenwert der Aufklärung, die sich gerade aus den Abstandnahmen von Mythos und Aberglauben versteht und auf Rationalität setzt, hinterfragt.

⁴ Horkheimer, M. / Adorno, T., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 1969, S. 3.

⁵ Horkheimer, M. / Adorno, T., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 1969, S. 10.

⁶ Horkheimer, M. / Adorno, T., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 1969, S. 4.

⁷ Horkheimer, M. / Adorno, T., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 1969, S. 12.

⁸ Horkheimer, M. / Adorno, T., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 1969, S. 6.

Zwar ist die Beherrschung der Natur kein neuer Begriff: seit jeher ist der Mensch darum bemüht die Naturkräfte zu bändigen. Was aber hier von Bedeutung ist, ist dieses einheitliche Prinzip, nach dem die Herrschaft sich selbst bedingt: der Mensch soll in seiner Rationalität zum Herrscher über sich selbst und zum Herrscher über die Natur erkoren. Ebenfalls durch Rationalität sind die Verhältnisse zu anderen zu deuten und damit ist demjenigen, was Horkheimer und Adorno als „totalitär“ bezeichnen, Tribut geleistet. Sich auf Bacon berufend, formulieren letztere wie folgt:

Das Wissen, das Macht ist, kennt keine Schranken, weder in der Versklavung der Kreatur noch in der Willfähigkeit gegen die Herren der Welt. [...] Technik ist das Wesen dieses Wissens. Es zielt nicht auf Begriffe und Bilder, nicht auf das Glück der Einsicht, sondern auf Methode, Ausnutzung der Arbeit anderer, Kapital. Die vielen Dinge, die es nach Bacon noch aufbewahrt, sind selbst wieder nur Instrumente: das Radio als sublimierte Druckerpresse, das Sturzkampfflugzeug als wirksamere Artillerie, die Fernsteuerung als der verlässlichere Kompaß. Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und den Menschen vollends zu beherrschen. Nichts anderes gilt. Rücksichtslos gegen sich selbst hat die Aufklärung noch den letzten Rest ihres eigenen Selbstbewusstseins ausgebrannt. Nur solches Denken ist hart genug, die Mythen zu zerbrechen, das sich selbst Gewalt antut.⁹

Die Struktur des Rationalen wird, wie weiter oben vermerkt, einen technischen Aspekt gewinnen, der auf Produktion und Reproduktion¹⁰ setzt und keinen Standpunkt der Infragestellung, der Hinterfragung zulässt: „Das Tatsächliche behält recht, die Erkenntnis beschränkt sich auf seine Wiederholung, der Gedanke macht sich zur bloßen Tautologie. Je mehr die Denkmaschinerie das Seiende sich unterwirft, umso blinder bescheidet sie die Tautologie.“¹¹ Darin ist dann nicht nur der mythologische Aspekt, sondern auch jener des Technischen aufgegriffen, der in der Produktion kulminiert. Auch hier liegt die Problematik darin, dass die Technik, die der Beherrschung dienen sollte, quasi ins Gegenteil umschlägt, indem sie nur noch sich selbst reproduziert.

Damit werden die Herrschaftsverhältnisse nicht im Namen der Freiheit aufgehoben, sondern lediglich verlagert, oder, mehr noch, erst verfestigt. Damit zerstört die Aufklärung sich selbst, nämlich in ihrem Vorhaben, der Freiheit und Wahrheit zu dienen: „Die rastlose Selbsterstörung der Aufklärung zwingt das Denken dazu, sich auch die letzte Arglosigkeit gegenüber den Gewohnheiten und Richtungen des Zeitgeistes zu verbieten.“¹²

⁹ Horkheimer, M. / Adorno, T., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 1969, S. 10.

¹⁰ Sogar die Kunst wird zur Warengattung „der industriellen Produktion angeglichen“, s. Horkheimer, M. / Adorno, T., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 1969, S. 167.

¹¹ Horkheimer, M. / Adorno, T., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 1969, S. 33.

¹² Horkheimer, M. / Adorno, T., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 1969, S. 1.

In diesem Sinne trachten Horkheimer und Adorno danach, der Selbsterstörung der Aufklärung entgegenzuwirken. Zwar wird kein positiver Begriff der Aufklärung geboten – diesen gilt es noch auszuarbeiten – aber die von ihnen geübte Kritik soll den Weg dafür öffnen: „Die dabei an Aufklärung geübte Kritik soll einen positiven Begriff von ihr vorbereiten, der sie aus ihrer Verstrickung in blinder Herrschaft löst.“¹³

Obwohl also die Herrschaft für die Aufklärung zentral war, schlägt sie um, sei es in ein inklusives, totalitäres Prinzip, so dass es nichts nichts mehr zu beherrschen gibt, oder eben in ein sich selbst reproduzierendes, so dass wiederum dasjenige, was beherrscht werden soll, abhanden kommt. Das Herrschen wird im Wissen und im Verhältnis zur Natur Lügen gestraft. Wie verhält es sich aber mit den Herrschaftsstrukturen im zwischenmenschlichen Bereich, dem dritten der möglichen Bezüge – zu sich selbst im Wissen, zu den Dingen hier als Natur, oder zu den Anderen – in dem die Autonomie des Subjekts die Freiheit gewährleisten sollte?¹⁴

2. Aufklärung als politische Bewegung

Die Veränderung, die Kant im Zeichen der Aufklärung vorsieht, betrifft das Verhältnis von Willen, Autorität und Vernunftgebrauch.¹⁵ Hierbei handelt es sich für Kant um Einsicht in die gegebenen Machtverhältnisse der sozial-politischen Lage. Aufklärung betrifft keineswegs nur das Wissen, die Erkenntnis, sondern betrifft die Stellung des Menschen in der Welt, insbesondere die Stellung des Individuums in der Gesellschaft. Vor dem Gesellschaftlichen ist der kantische Ansatz beim Individuum hervorzuheben:

*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.*¹⁶

¹³ Horkheimer, M. / Adorno, T., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 1969, S. 6.

¹⁴ Zu diesen drei Verhältnissen vgl. Foucault, der von „Herrschaftsbeziehungen über Dinge“, „Handlungsbeziehungen zu den anderen“ und „Beziehungen zu sich selbst“ spricht. Diesen drei Beziehungen entsprechen „drei Achsen deren spezifischer Charakter und deren Verbindung zu analysieren ist; die Achse des Wissens, die Achse der Macht und die Achse der Ethik.“ (Foucault, M., *Was ist Aufklärung*, in: *Dits et Ecrits/ Schriften*, Bd. 4 Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2005, S. 687-707; zit. S. 705) Für unsere weitere Frage geht es um die „Handlungsbeziehungen zu den anderen“, wobei für uns hier nicht die Ethik in Frage steht, sondern vielmehr die Frage nach dem politischen Möglichkeitsraum für gemeinsame Werte und somit, im Weiteren, die Ermöglichung einer Ethik.

¹⁵ Foucault, M., *Was ist Aufklärung*, in: *Dits et Ecrits/ Schriften*, Bd. 4 Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2005, S. 687-707; zit. S. 690.

¹⁶ Kant, I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Walter de Gruyter: Berlin 1923, S. 33-42, zit. S. 35.

Dieser bekannte Wahlspruch Kants hat, wie Foucault vermerkt, sowohl moralischen als auch politischen Wert.¹⁷ Darin ist das Individuum angesprochen, wenn auch mit Blick auf die gesellschaftliche Einbindung. Wie sehr eigen der Verstand ist, ob vereinzelt oder doch auf gemeinsamen Verstand zurückgeführt, darf zunächst offen bleiben. Fest steht, dass für Kant die Aufklärung das Individuum anspricht, zunächst indem das Rasonieren hervorgehoben wird, das Denken um der Mündigkeit Willen.¹⁸ Hierzu vermerkt Foucault:

Es ist anzumerken, dass das hier gebrauchte deutsche Wort *rasonieren*, das man auch in den *Kritiken* findet, sich nicht auf einen beliebigen Gebrauch der Vernunft bezieht, sondern auf einen Gebrauch der Vernunft, worin diese keinen anderen Zweck hat als sie selbst; *rasonieren* ist rasonieren um zu rasonieren.¹⁹

Allerdings entspricht dieses nicht der Rolle des Gelehrten, der rasoniert und zugleich der Vormund des Volkes ist:

Dagegen als Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publicum, nämlich der Welt, spricht, mithin der Geistliche im öffentlichen Gebrauche seiner Vernunft genießt einer uneingeschränkten Freiheit, sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen und in seiner eigenen Person zu sprechen.²⁰

Das Rasonieren hat in seinem Selbstzweck einen doppelten Charakter, nämlich jenen des ‚Privatgebrauchs‘ und des ‚öffentlichen Gebrauchs‘ der Vernunft. Dabei kennzeichnet der private Gebrauch der Vernunft überraschenderweise immer noch einen Gebrauch der Vernunft in der Öffentlichkeit, jedoch so, dass dieser eben nicht kundgetan wird. D.h. es gilt der Pflicht in der Öffentlichkeit nachzugehen, sich nach den „öffentlichen Zwecken“ zu richten, auch wenn man selbst diese anders einrichten würde: „Hier ist es nun freilich nicht erlaubt, zu rasonieren; sondern man muß gehorchen.“²¹ Der private Gebrauch der Vernunft ist der Gebrauch für sich selbst, der eben nicht in die Öffentlichkeit hinausgetragen wird. Dieser Gebrauch der Vernunft ist damit verbunden, den Sachkundigen Autorität zu übertragen, d.h. selbst zwar zu rasonieren, aber zugleich die Autorität der Zuständigen im öffentlichen Bereich anzuerkennen.²²

¹⁷ Foucault, M., Was ist Aufklärung, in: Dits et Ecrits/ Schriften, Bd. 4 Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2005, S. 687-707; zit. S. 693.

¹⁸ Kant, I., Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Walter de Gruyter: Berlin 1923, S. 33-42, S.37-38.

¹⁹ Foucault, M., Was ist Aufklärung, in: Dits et Ecrits/ Schriften, Bd. 4 Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2005, S. 687-707; zit. S. 691.

²⁰ Kant, I., Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Walter de Gruyter: Berlin 1923, S. 33-42, S. 38.

²¹ Kant, I., Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Walter de Gruyter: Berlin 1923, S. 33-42, S. 37.

²² Vgl. hierzu: Keienburg, J. Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft, De Gruyter Verlag: Berlin / New York 2011, S. 20f. Keienburg sieht in dieser Unterscheidung bereits ein Verständnis von dem, was „wir heute als Rollenverhalten bezeichnen“ (S.22).

Die politische Bedeutung des Rasonierens ist erst mit dem öffentlichen Gebrauch der Vernunft gegeben. Hier schreibt Kant den Gelehrten, wie weiter oben gesehen „uneingeschränkte Freiheit“ im Gebrauch der Vernunft zu.²³ Diese wird allerdings nicht unmittelbar im politischen Bereich eingesetzt, sondern vielmehr wirkt sie auf die Politik, beeinflusst diese. In diesem Sinne ist auch folgender Abschnitt zu lesen:

Ein Mensch kann zwar für seine Person und auch alsdann nur auf einige Zeit in dem, was ihm zu wissen obliegt, die Aufklärung aufschieben; aber auf sie Verzicht thun, es sei für seine Person, mehr aber noch für die Nachkommenschaft, heißt die heiligen Rechte der Menschheit verletzen und mit Füßen treten.²⁴

Mit dieser Stellungnahme nimmt Kant selbst die Rolle des Gelehrten ein, der in Fürsorge für die Nachkommenschaft – was durchaus politisch zu verstehen ist, gegenwärtig diskutiert als Frage um die Nachhaltigkeit – die Aufklärung befürwortet. Mehr noch wird dieses ersichtlich aus seinem Nachdruck für religiöse Toleranz, auf die ich weiter unten noch eingehen werde. Diesbezüglich heißt es:

Ich habe den Hauptpunkt der Aufklärung, die des Ausganges des Menschen aus ihrer selbst verschuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in Religionssachen gesetzt: weil in Ansehung der Künste und Wissenschaften unsere Beherrscher kein Interesse haben, den Vormund über ihre Unterthanen zu spielen; überdem auch jene Unmündigkeit, so wie die schädlichste, also die entehrendste unter allen ist.²⁵

Mit der Trennung von privatem und öffentlichem Gebrauch der Vernunft ist somit übergreifend eine politische Frage aufgeworfen: Die Aufklärung und ihre Befürwortung des Privatgebrauchs der Vernunft ist eine politische Angelegenheit und diese ist politisch auch zu sichern. Zwar ruft Kant nicht zu öffentlichen Unruhen auf, allerdings fordert er aber politisch dazu auf, gewisse Freiheiten einzuräumen, etwa im Bereich der Religion den Privatgebrauch der Vernunft nicht zu hemmen, was Foucault „den Vertrag des rationalen Despotismus mit der freien Vernunft“ nennt.²⁶

Der öffentliche und freie Gebrauch der autonomen Vernunft wird die beste Gewährleistung des Gehorsams sein, unter der Bedingung jedoch, dass der politische Grundsatz, dem Gehorsam zu leisten ist, selbst der allgemeinen Vernunft konform ist.²⁷

Wie ist es aber um die Rolle des Individuums bestellt, welches ist die politische Rolle des Individuums in der politisch konfigurierten Aufklärung? Allein sich dem eigenen Verstand zu bedienen ist bei weitem noch nicht politisch. Hat das

²³ Ebd.

²⁴ Kant, I., Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Walter de Gruyter: Berlin 1923, S. 33-42, S. 40.

²⁵ Kant, I., Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Walter de Gruyter: Berlin 1923, S. 33-42, S. 41.

²⁶ Foucault, M., Was ist Aufklärung, in: Dits et Ecrits/ Schriften, Bd. 4 Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2005, S. 687-707; zit. S. 693.

²⁷ Ebd.

Individuum eine Rolle im Politischen? Foucault hebt zu Recht hervor, dass es sich in diesem Kontext zunächst nicht um das vereinzelte Individuum handelt, sondern vielmehr um ein Kollektiv von Individuen. Die Rolle, die dem Individuum zukommt, ist, sich frei an dem Geschehen zu beteiligen:

Man muss es also so sehen, dass die *Aufklärung* zugleich ein Prozess ist, an dem die Menschen kollektiv beteiligt sind, und ein Akt des Mutes, den jeder persönlich vollbringen muss. Sie sind zugleich Elemente und Handelnde desselben Prozesses. Sie können in dem Maße seine Akteure sein, wie sie daran teilnehmen; und er kommt in dem Maße zustande, wie die Menschen entscheiden, seine willentlichen Akteure zu sein.²⁸

Damit ist allerdings nicht gesagt, dass Kant das kollektive Handeln im Sinne der Revolutionen gebilligt hätte. Gerade in seiner Antwort darauf, was Aufklärung ist, klingt mit der Trennung von Privatgebrauch und öffentlichem Gebrauch der Vernunft eher das Respektieren der Zwecke der Regierung an. Kant befürwortet die modernen Revolutionen seiner Zeit nicht, jedoch schaut er – wenige Jahre nach dem Verfassen der Antwort auf was Aufklärung ist – mit Begeisterung auf die Französische Revolution²⁹ und, was Foucault hervorhebt, ist dafür, die Philosophie in den Dienst der Zeit, der „reinen Aktualität“ zu setzen.³⁰ Wenn Hannah Arendt anhand der modernen Revolutionen eine Neuprägung des Begriffes der Revolution erkennt, der ursprünglich Wiederherstellung der Ordnung im Sinne einer zyklischen Bewegung bezeichnet hat, so ist diese Neuprägung der Moderne im Zeichen der Aufklärung, nämlich im Sinne eines Ausblicks auf Neues, auf nie Dagewesenes.³¹ Wie Foucault festhält: „Kant definiert die Aufklärung auf beinahe gänzlich negative Weise als einen Ausgang.“³²

Wenn die Revolution als Form des kollektiven Handelns nicht der kantischen Vorstellung entspricht, so ist hier doch ein Hinweis zu geben, in welcher Weise das kollektive Handeln gemeint sein könnte. Diesen Hinweis finden wir in der *Kritik der Urteilskraft*, wenn die Maximen des gemeinen Menschenverstandes aufgezählt werden:

Es sind folgende: 1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes anderen denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken. Die erste ist die Maxime der *vorurteilsfreien*, die zweite der *erweiterten*, die dritte der *konsequenten* Denkungsart.³³

²⁸ Foucault, M., Was ist Aufklärung, in: Dits et Ecrits/ Schriften, Bd. 4 Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2005, S. 687-707; zit. S. 690.

²⁹ Vgl. Vorländer, K., Immanuel Kant. Der Mann und das Werk, Marixverlag: Wiesbaden 2004, S. 212 ff.

³⁰ Foucault, M., Was ist Aufklärung, in: Dits et Ecrits/ Schriften, Bd. 4 Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2005, S. 687-707; zit. S. 689.

³¹ Arendt, H., On Revolution, Penguin Books: New York 2006, S. 25ff.

³² Foucault, M., Was ist Aufklärung, in: Dits et Ecrits/ Schriften, Bd. 4 Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2005, S. 687-707; zit. S. 689.

³³ Kant, I, Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe Bd. X, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1981, S. 226 (B158, A. 156)

Diese Maximen sind im Sine der Aufklärung gedacht, zumal die erste Maxime der vorurteilsfreien Denkungsart mit der Befreiung vom Aberglauben, als dem größten Vorurteil gleichgesetzt ist und als Aufklärung bezeichnet wird.³⁴ Während die dritte Maxime die konsequente Denkungsart benennt, bietet die zweite Maxime die Grundlage für gemeinsames Handeln, nämlich eine Denkungsart, die andere mitberücksichtigt,

welche, so klein auch der Umfang und der Grad sei, wohin die Naturgabe des Menschen reicht, dennoch einen Mann von *erweiterter Denkungsart* anzeigt, wenn er sich über die subjektiven Privatbedingungen des Urteils, wozwischen so viele andere wie eingeklammert sind, wegsetzen, und aus einem *allgemeinen Standpunkte* (den er dadurch nur bestimmen kann, dass er sich in den Standpunkt anderer versetzt) über sein eigenes Urteil reflektiert.³⁵

Der gemeine Menschenverstand ist demnach vom Vermögen geprägt, sich in den Standpunkt des anderen versetzen zu können. Dieser gemeine Menschenverstand bietet zugleich eine Grundlage für kollektives Handeln, so wie dieses weiter oben angeführt wurde. Das kollektive Handeln ist bei Kant nicht als eine in Gemeinschaft durchgeführte Handlung zu verstehen, sondern vielmehr als eine dem gleichen Sinn entsprechend durchgeführte Handlung. Das Individuum, das sich seines eigenen Verstandes bedienen soll, ist zum einen, wie gesehen, den Zweckmäßigkeiten der Öffentlichkeit verpflichtet und damit Teil einer Gemeinschaft, ist zum anderen aber auch mittels des gemeinen Menschenverstandes mit den anderen verbunden, in der Lage, sich in ihre Lage zu versetzen.

Zwar ist mit Kant durchgehend der Bezug auf die nicht zu befolgende Zweckmäßigkeit der Regierung oder der Sachkundigen zu verweisen. Gleichzeitig betont er, dass Toleranz von Seiten der Regierung gestiftet werden muss. Das Vermögen, sich in den Anderen zu versetzen hinzugezogen, kann nun die Frage nach dem Verhältnis von autonomem Subjekt und der Pluralität der Kulturen gestellt werden.

3. Das autonome Subjekt und die Pluralität der Kulturen

Horkheimer und Adorno zufolge, ist das Prinzip des herrschenden, autonomen Subjekts für die Aufklärung bestimmend. Was für Freiheit und Wahrheit sorgen sollte, kehrt sich um in Unfreiheit und Betrug der Massen.³⁶ Im praktisch-politischen Bereich ist stückweise zu erkennen, dass die Aufklärung Prinzipien vertreten hat, die Vorreiter unseres heutigen Verständnisses sind. Die Aufklärung ist, zumindest im geschichtlich-genealogischen Sinne, um es erneut mit Foucault zu sagen, prägend

³⁴ Ebd.

³⁵ Kant, I, Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe Bd. X, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1981, S. 227 (B159, A. 157)

³⁶ Horkheimer, M. / Adorno, T., Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente, Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 1969, S. 49, 128f.

für die Gestaltung der gegenwärtigen politischen Welt.³⁷ Auf dem Hintergrund des Herrschaftsaspekts des autonomen Subjekts und der Aufklärung als politische Bewegung, möchte ich mich der Frage nach der Pluralität der Kulturen und der Möglichkeit von Interkulturalität zuwenden.

Das autonome Subjekt soll, so Kant, sich seines eigenen Verstandes bedienen und aus der Unmündigkeit heraustreten. So entsteht das Bild des modernen Menschen, der selbst in der Lage sein soll, seine Meinung zu bilden und sich selbst auch einzuschätzen, sowie seine Handlungen zu verantworten. Allerdings bleibt es nicht dabei, denn, wie Foucault mit Bezug auf Baudelaire und gewissermaßen paradigmatisch für den modernen Menschen hervorhebt:

Der moderne Mensch ist für Baudelaire nicht derjenige, der zur Entdeckung seiner selbst, seiner Geheimnisse und seiner verborgenen Wahrheit aufbricht; er ist derjenige, der sich selbst zu erfinden sucht. Diese Modernität befreit nicht den Menschen in seinem eigenen Sein; sie nötigt ihn zu der Aufgabe, sich selbst auszuarbeiten.³⁸

Nicht nur die Selbstbestimmung sondern sogar die Selbsterfindung wird zum Thema der Moderne. Die Selbsterfindung des Menschen setzt dabei eine absolute Kraft voraus, die den Menschen von geschichtlichen und lebensweltlichen Gegebenheiten abschneidet und isoliert, auf sich selbst gestellt vorstellt. Die offene Frage an die sich selbst ermächtigende Vernunft bleibt, wie darin Sinn, Leben oder Zusammenhang wiedergefunden werden können:

Aufklärung [...] nimmt Zusammenhang, Sinn, Leben ganz in die Subjektivität zurück, die sich in solcher Zurücknahme eigentlich erst konstituiert. Vernunft ist ihr das chemische Agens, das die eigene Substanz der Dinge in sich aufsaugt und in die bloße Autonomie der Vernunft selbst verflüchtigt.³⁹

Diese Tendenz die Autonomie des Subjektes zur Selbstbestimmung, die in eine Gestaltung der eigenen Identität umschlägt, erklärt z. T. das zunehmende Bedürfnis der Individuen einer gewissen Kultur anzugehören, einer gewissen Gemeinschaft, sei diese ethnisch, religiös oder durch gewisse Praxen bestimmt. Diese Annahme wird bekräftigt durch dasjenige was weiter oben nur angedeutet wurde, was von Kant als gemeiner Menschenverstand bezeichnet hat, da der dieser gemeine Verstand bei Kant auf das Vermögen sich in andere zu versetzen hindeutet.

Der *gemeine Menschenverstand*, den man als bloß gesunden (noch nicht kultivierten) Verstand, für das geringste ansieht, dessen man nur immer sich von dem, *welcher* auf den Namen eines Menschen Anspruch macht, gewärtigen kann, hat daher auch

³⁷ Foucault, M., Was ist Aufklärung, in: Dits et Ecrits/ Schriften, Bd. 4 Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2005, S. 687-707; zit. S. 706f.

³⁸ Foucault, M., Was ist Aufklärung, in: Dits et Ecrits/ Schriften, Bd. 4 Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2005, S. 687-707; zit. S. 698.

³⁹ Horkheimer, M./ Adorno, T., Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente, Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 1969, S. 96-97.

die kränkende Ehre, mit dem Namen des Gemeinsinnes (*sensus communis*) belegt zu werden; und zwar so, daß man unter dem Worte *gemein* (nicht bloß in unserer Sprache, die hierin wirklich eine Zweideutigkeit enthält, sondern auch in mancher andern) so viel als das vulgare, das man allenthalben antrifft, versteht, welches zu besitzen schlechterdings kein Verdienst oder Vorzug ist.⁴⁰

Gerade im Bereich der sinnlichen Erfahrungen, die durchaus mit dem von der Neuzeit gestellten Anspruch menschlicher Subjektivität einhergehen,⁴¹ sind die Erfahrungen der anderen, die man hinzuzieht, jene von denen, die derselben Gemeinschaft zugehören. Der Schritt dazu, diese Erfahrungen an der gesamten Menschenvernunft zu messen, benötigt eine Diskussion der verschiedenen Erfahrungen in den jeweiligen kulturellen Gemeinschaften.⁴² Für Kant ist dieser Schritt jener zum *sensus communis*, den er vom gemeinen Menschenverstand unterscheidet:

Unter dem *sensus communis* aber muß man die Idee eines *gemeinschaftlichen* Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um *gleichsam* an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten, und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde.⁴³

Aber gerade den Schritt zur „gesamten Menschenvernunft“ ist in den selbstkonstitutiven Erfahrungen nicht gefragt. Für Kant entspricht die Universalisierung des gemeinschaftlichen Sinnes seinem festhalten an der Vernunft als notwendiger und universaler. Einerseits eröffnet Kant also die Möglichkeit anderen zu begegnen, verschiedenen Praxen nachzugehen, oder anders gesagt unterschiedliche Kulturen zu vertreten. Andererseits wird diese Pluralität wiederum auf einen gemeinsamen Nenner der Vernunft zurückgeführt und diese Auffassung kann tatsächlich in einer Linie mit dem Gedanken des universalisierten autonomen Subjekts gelesen werden.

Geht es darum, sich selbst nicht nur als autonomes Subjekt, sondern als Identität zu gestalten, dann ist die Erfahrung, insbesondere die Erfahrung anderer in der Gemeinschaft auf die man sich bezieht, ausschlaggebend. Auf der gleichen Linie mit der Bestärkung des autonomen Subjekts wird dem Anderen gegenüber Toleranz erfordert. Als negative Bestimmung der Freiheit kennzeichnet die Toleranz

⁴⁰ Kant, I, Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe Bd. X, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1981, S. 225 (B157, A. 155)

⁴¹ Konersmann, R., Kulturphilosophie zur Einführung, Junius Verlag: Hamburg 2003, S. 17.

⁴² Ich wende den Erfahrungsbegriff hier im Sinne der Phänomenologie an, als Konstitutionsgeschehen. Für die Hervorhebung der Pluralität anhand von Erfahrung setzt sich Georg Stenger ein und führt dabei einen Begriff der Welt ein, der gerade die Differenzen von kulturellen Gegebenheiten hervorhebt. Zur Erfahrung als Konstitutionsgeschehen und Selbsthervorgang, vgl. Stenger, G., Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie, Verlag Karl Alber: Freiburg / München 2006, S. 840f.

⁴³ Kant, I, Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe Bd. X, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1981, S. 225 (B157, A. 155)

allerdings nichts anderes als die Bestätigung des Konzepts des autonomen Subjekts, das jenseits von sich selbst kein anderes tatsächlich befürworten kann, sondern allerhöchstens dulden kann.

Ein Fürst, der es seiner nicht unwürdig findet, zu sagen: daß er es für Pflicht halte, in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen, der also selbst den hochmüthigen Namen der Toleranz von sich ablehnt, ist selbst aufgeklärt und verdient von der dankbaren Welt und Nachwelt gepriesen zu werden [...].⁴⁴

Diese Anmerkung bezieht sich nicht mehr auf das Subjekt als eigenmächtiges, sondern auf das Subjekt in seinen Bräuchen und Ritualen, das Subjekt von gewisser religiöser Überzeugung, das ethnische Subjekt. Einerseits gilt es also ein autonomes Subjekt herauszukristallisieren, andererseits genießt das Subjekt in seinen Erfahrungen Freiheit. Zwar bezeichnet Kant selbst den Bereich, in dem Toleranz geübt werden soll, als jenen der „Gewissensangelegenheit“⁴⁵ aber wie Foucault vermerkt, ist das Gemeinte „wortwörtlich das Gegenteil von dem, was man Gewissensfreiheit nennt“⁴⁶, da doch gerade, wie weiter oben gesehen, der Gebrauch der Vernunft im privaten Bereich eingeschränkt ist, was eben gerade nicht wie üblich bedeutet, man hätte „das Recht zu denken, wie man will, vorausgesetzt man gehorcht, wie man muss.“⁴⁷ Gerade weil Kant sich mit den „Gewissensangelegenheiten“ auf die Geistlichen oder die Gelehrten bezieht, gibt dieses zu erkennen, dass er damit einerseits die Eingebundenheit in eine Gemeinschaft meint und, andererseits, diese auf den Gebrauch der Vernunft bezieht. So kann hier eine gewisse Doppeldeutigkeit gelesen werden, in der einerseits Toleranz den Religionen gegenüber eben auch eine Pluralität zulässt oder duldet, aber andererseits der Rückbezug auf die Vernunft wiederum einen gemeinsamen Nenner verleiht. Die Selbstgestaltung des modernen Menschen, wie weiter oben angesprochen, bleibt im Rahmen dieser Struktur des autonomen, vernünftigen Menschen, auch wenn darin bereits die Erfahrungswelt anklingt.

Zur Toleranz fügt Kant in der Freiheitsschrift die Achtung hinzu, als „Achtung fürs *Recht* der Menschen“, die als unbedingte Pflicht gilt.⁴⁸ Werden das Prinzip der Toleranz und jenes der Achtung⁴⁹ mit Bezug auf die hier in Frage stehende Pluralität befragt, was durchaus legitim ist, zumal Kant selbst von Religionsfragen spricht, so wird ersichtlich, dass beide nicht ganz zureichend sind, für die Befürwortung

⁴⁴ Kant, I., Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Walter de Gruyter: Berlin 1923, S. 33-42, S. 40.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Foucault, M., Was ist Aufklärung, in: Dits et Ecrits / Schriften, Bd. 4 Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2005, S. 687-707; zit. S. 692.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Kant, I., Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, Werke in zwölf Bänden, Bd. 11, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main 1977, S. 250

⁴⁹ Zum Prinzip der Achtung vgl. auch: Kant, I., Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, II. Teil, Werke in zwölf Bänden, Bd. 8, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main 1977, S. 600f.

von Pluralität. Hierzu bemerkt Georg Stenger: „Achtung benennt zwar eine höhere Ebene der Toleranz, aber beide Prinzipien reichen für einen interkulturellen Menschenrechtsdiskurs nicht aus.“⁵⁰ Was in diesem Ansatz für die Befürwortung von Pluralität zu kurz reicht, ist der universalistische Ansatz. Und gerade mit Bezug auf Menschenrechte, kann dieser durchaus hinterfragt werden: „Die Frage der Menschenrechte läßt sich weder allein aus dem Blickfeld kontextgebundener kultureller Andersheiten noch aus alleiniger universalistischer Sicht, wie sie unter moralphilosophischen, normativen wie rechtlichen Kriterien diskutiert wird, adäquat angehen.“⁵¹

Wie vermerkt, ist gerade mit der Durchsetzung des autonomen Subjekts auch ein Weg für die sinnliche Erfahrung freigegeben, und damit der Erfahrung als Kriterium der Selbstgestaltung der Weg geöffnet. Ob nun im interkulturellen Ansatz der Rückbezug auf das autonome Subjekt gerechtfertigt ist, kann hier nicht erörtert werden. Zu zeigen ist, dass gerade im Ansatz des autonomen Subjekts auch ein Weg freigegeben ist, für die Diskussion der Pluralität.⁵² Diese Diskussion wirkt scheinbar dem autonomen Subjekt und der herrschenden Vernunft entgegen. Mit der Hervorhebung der Frage nach Kultur in den gegenwärtigen Debatten um Multikulturalismus und Interkulturalität ist die Hinterfragung des vernünftig autonomen Subjektes der Aufklärung bestärkt, wenn Ralf Konersmann zuzustimmen ist, dass:

Das *philosophische* Interesse an der Kultur entspringt der Frage, was dem Menschen bleibt, nachdem er hat einsehen müssen, dass ihm „der Griff nach der reinen Evidenz“ mißlingt.⁵³ Die philosophische Bearbeitung von Kultur setzt die Bereitschaft voraus, jenes reduktionistische, an die Erwartung endgültiger Erkenntnisgewißheit gebundene Schema preiszugeben und sich der Kontingenz, aber auch dem Reichtum der Kulturwelt zu stellen.⁵⁴

⁵⁰ Stenger, G., Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie, Verlag Karl Alber: Freiburg / München 2006, S. 990.

⁵¹ A.a.O., S. 991.

⁵² Demgegenüber sieht Georg Stenger einen „dimensionalen Unterschied“ zwischen einem möglichen interkulturellen Ansatz und der kantischen Auffassung: „Was Kantisch noch in der Doppelstruktur von Freiheit (Substanz) und Notwendigkeit (System) dekliniert werden muß, wird überführt in ein Freiheitsgeschehen (Struktur), das seine eigene »Notwendigkeit« und Konsequenz hat, die sich aus dem Geschehen der Selbststrukturierung ergeben. Dem »Zwang aus Notwendigkeit« indes eignet ein Systemdenken, das die lebendigen Strukturen der Kulturwelten nicht nur nicht aufzunehmen in der Lage ist, sondern diese herunterspricht, normiert und nivelliert.“ (Stenger, G., Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie, Verlag Karl Alber: Freiburg / München 2006, S. 970.) Allerdings spricht dieser „dimensionale Unterschied“ nicht gegen mögliche Anknüpfungselemente für das Denken der Pluralität ausgehend von der Aufklärung, und auch nicht dagegen, in genetischem Sinne die Absetzung der interkulturellen Auffassung von der Aufklärung zeigen zu können.

⁵³ Zit aus: Blumenberg, H. Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik, in: ders., Ästhetische und metaphorologische Schriften, hg. v. Anselm Haverkamp, Suhrkamp Verlag: Frankfurt / M. 2001, S. 406-431, zit. S. 410.

⁵⁴ Konersmann, R., Kulturphilosophie zur Einführung, Junius Verlag: Hamburg 2003, S. 19.

Mit Pluralität von Kulturen ist der Begriff der Kultur zunächst so gemeint, wie dieser im ‚Multikulturalismus‘ verwendet wird, nämlich als religiöse und ethische Überzeugungen, Werte und Praxis.⁵⁵ Die Rechte gelten dabei allerdings nicht der jeweiligen Kultur, sondern dem Individuum, dem Einzelnen, der diese oder jene Kultur als für sich bestimmend übernimmt, indem er diese ausübt.⁵⁶ Das autonome Subjekt ist darin nicht untergraben, sondern befürwortet: Es hat die Freiheit, seinen kulturellen Überzeugungen nachzugehen.⁵⁷

Aus dem Blickwinkel der universellen Vernunft wird von Toleranz, Achtung und Hochschätzung gesprochen,⁵⁸ wovon aber die Rede ist, aus der Perspektive der Mannigfaltigkeit der Kulturen, darüber ist noch nicht entschieden. Die Schirmherrschaft der Vernunft dürfte einen Schritt zurückweichen vor der Entfaltung von Lebensregungen. Kultur an sich ist ja schon ein Zeichen davon, wie das Leben, das Lebendige, die Manifestationen auf einen Begriff gebracht werden. Wie diese in eine allgemein verständliche Sprache verwandelt werden, wie die Menschen eine gemeinsame Bestimmung ihrer individuellen Verhalten finden. Die Zeichen der Aufklärung sind nicht notwendigerweise jene des Aufschwungs, sondern jene der Bestärkung der Vernunft, der Überzeugung von der Möglichkeit Klarheit zu beschaffen, ein System der Ordnung einzuführen. Mit Horkheimer und Adorno gesagt:

Vernunft als das transzendente überindividuelle Ich enthält die Idee eines freien Zusammenlebens der Menschen, in dem sie zum allgemeinen Subjekt sich organisieren und den Widerstreit zwischen der reinen und empirischen Vernunft in der bewussten Solidarität des Ganzen aufheben. Es stellt die Idee der wahren Allgemeinheit dar, die Utopie.⁵⁹

⁵⁵ Zur Kultur als Praxis, vgl. Konersmann, R., Kulturphilosophie zur Einführung, Junius Verlag: Hamburg 2003, S. 9f. Zum Begriff des Multikulturalismus, vgl. Rattansi, A. Multiculturalism. A very short Introduction, Oxford University Press: New York 2011, S. 12: „Multiculturalism thus usually refers to policies by central states and local authorities that have been put in place to manage and govern the new multiethnicity created by non-white immigrant populations, after the end of the Second World War.“

⁵⁶ Ali Rattansi weist auf diese Verwechslung hin, ob Rechte einer gewissen Gruppe zugeteilt werden oder doch eher den einzelnen Individuen der Gruppe: „[T]here has been much misunderstanding about the supposed contradiction between group and individual rights. For example, exclusions which allow Sikhs to wear turbans instead of crash helmets are not instances of a form of special treatment which enable group rights to triumph over individual rights. The right to wear a turban instead of a crash helmet is exercised by individuals as individuals, and the group as a whole has no right to force any individual Sikh to wear a turban. The group has been given no right over individual members.“ (Rattansi, A., Multiculturalism. A very short Introduction, Oxford University Press: New York 2011, S. 3.)

⁵⁷ Hinzu kommt hier die Problematik auf die Stenger verweist, ob dieser Begriff des Multikulturalismus, in dem gerade der Subjekt-Begriff der Aufklärung enthalten ist, tatsächlich auch anderen Kulturen entsprechen würde: „Schon im Begriff des »Multikulturalismus« schwingt der typische Subjekt- und Individuumbegriff mit, wie er westlicher Denkstruktur eignet.“ (Stenger, G., Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie, Verlag Karl Alber: Freiburg / München 2006, S. 963.)

⁵⁸ Stenger, G., Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie, Verlag Karl Alber: Freiburg / München 2006, S. 989.

⁵⁹ Horkheimer, M. / Adorno, T., Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente, Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 1969, S. 90.

Die Vernunft und der Anspruch auf Autonomie gehen einher mit der „Idee der Allgemeinheit“ als einer „Utopie“. Hier könnte Foucault hinzugezogen werden, der die Ansprüche der Aufklärung in ihre Grenzen weist, sie zwar für den *ethos*, die kritische Haltung und die Verankerung in das Geschehen der Zeit, sowie als Erbe der Geschichte begrüßt, dennoch die gesetzten Ziele als unzeitgemäß erachtet:

Wir müssen versuchen, die Analyse unserer selbst als geschichtlich zu einem gewissen Teil durch die *Aufklärung* bestimmter Wesen durchzuführen. Was eine Reihe historischer Untersuchungen impliziert, die so genau wie möglich sein müssen: Und diese Untersuchungen werden nicht rückblickend auf den »wesentlichen Rationalitätskern« hin ausgerichtet sein, den man in der *Aufklärung* vorfinden kann und den man, wie auch immer die Dinge liegen, bewahren sollte; sie werden auf die »aktuellen Grenzen des Notwendigen« hin ausgerichtet sein: das heißt auf das hin, was für die Konstitution unserer selbst als autonome Subjekte nicht oder nicht mehr unerlässlich ist.⁶⁰

Was also für die Aufklärung für die Konstitution des autonomen Subjektes unerlässlich zu sein schien, ist möglicherweise heutzutage nicht oder eben nicht mehr notwendig. Dieses meint, im Zeichen der Aufklärung, ihrem Programm, die geschichtlichen Gegebenheiten zu beachten, meint aber auch, diesen gegenüber kritisch entgegenzutreten, ausgehend von aktuellen Gegebenheiten.⁶¹ Ein möglicher Ansatz die Grundsätze der Aufklärung zu hinterfragen wäre die Bestärkung von Pluralität aus kultureller Perspektive.

4. Kulturindustrie und Interkulturalität

Wird Kultur als Praxis verstanden, dann ist Multikulturalismus eine Antwort darauf, verschiedene Praxen rechtlich anzuerkennen. Dass diese rechtliche Anerkennung sich auf das individuelle Recht bezieht, habe ich weiter oben erwähnt. In Frage steht nun, wie die verschiedenen Praxen nicht nur rechtlich anerkannt werden, d.h. unter den gemeinsamen Nenner der Kultur gebracht werden, und entsprechend unterschiedlicher Ausprägung gedacht werden, sondern wie diese Praxen zu der Veränderung der rechtlichen Lage führen, mit anderen Worten, wie unterschiedliche Kulturen auch zu unterschiedlichen Rechtsbegriffen führen könnten.

⁶⁰ Foucault, M., Was ist Aufklärung, in: Dits et Ecrits/ Schriften, Bd. 4 Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2005, S. 687-707; zit. S. 699-700.

⁶¹ In der Frage, ob und inwiefern diese Gegebenheiten einer Notwendigkeit entsprechen, gehen die Meinungen auseinander, und zwar genau darin, ob der Universalismus der Vernunft beibehalten wird oder nicht. Während Foucault für das Beibehalten der Rationalität, des „wesentlichen Rationalitätskerns“ einsteht, verweist Stenger, wie gesehen (Fußnote 52), darauf, dass gerade der Universalismus die Pluralität nicht zulässt. (Vgl. Foucault, M., Was ist Aufklärung, in: Dits et Ecrits/ Schriften, Bd. 4 Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2005, S. 687-707; zit. S. 700; Stenger, G., Stenger, G., Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie, Verlag Karl Alber: Freiburg / München 2006, S. 970.)

Zwar ist mit dem Multikulturalismus bereits eine Antwort in den jeweiligen Staaten mit hoher Immigrationsrate gegeben. Allerdings stellt sich diese Frage nun nicht mehr nur mit Bezug auf innerstaatliche Regelungen, sondern mit Bezug auf die internationale rechtliche Lage. Um hier zu einem Einverständnis zu gelangen, reicht es nicht, die von einer gewissen Kultur geprägten vernünftigen Lösungen anzubieten, sondern es muss eine Möglichkeit gefunden werden, die Stimmen der Kulturen in einen Dialog zu bringen. Mehr noch, die Begegnung von Kulturen, wirkt sich auf die jeweiligen Kulturen wiederum aus und der Rahmen der jeweiligen Kultur wird durchbrochen. Mit dem Begriff der Interkulturalität wird auf genau diese Sachlage eine Antwort zu geben versucht. Hierbei geht es nicht mehr um klar bestimmbare kulturelle Rahmen und die jeweilige tradierte Praxen, denen mit der Bekennung zu Multikulturalität Raum verschafft wird.⁶² Es handelt sich vielmehr um die Offenheit für verschiedene selbstkonstitutive Erfahrungen, die auch zu verschiedenen Bestimmungen des Menschen, der Rechte aber auch der Kultur führen.

Wenn Horkheimer und Adorno von „Kulturindustrie“ sprechen, heben sie damit hervor, dass Kultur im Zeichen der Aufklärung gerade nicht auf Erfahrungen zurückzuführen ist und damit auch nicht mehr als Praxis verstanden wird, sondern vielmehr produziert wird. Es lohnt sich diese Kritik aufzugreifen um im Gegenzug dazu, die Erfahrung als ausschlaggebend für Kultur hervorzuheben. Wie gesehen, erwächst die zunehmend der Erfahrung zugekehrte Aufmerksamkeit ebenfalls der Aufklärung, gerade darin, dass die Autonomie des Subjekts bestärkt wird. Ein weiterer Schritt ist aber, die Universalität der Vernunft aus der Perspektive der Erfahrung tatsächlich zu hinterfragen und der Pluralität in dem Sinne den Weg freizumachen, dass sie nicht nur als Vielfalt in einer Einheit zu verstehen ist, sondern für die Rationalität bestimmend wird.

Den Prozess, den Horkheimer und Adorno mit dem Begriff der „Kulturindustrie“ festhalten, ist gerade der Prozess der rationalen Bestimmung von Praxen und Erfahrungen und der technischen Vervielfältigbarkeit von dem, was an sich für Individualität stehen sollte.⁶³ Was „industrialisiert“ werden kann, steht gerade nicht als Zeichen für Pluralität. Somit wäre an der Kritik in der *Dialektik der Aufklärung* ein negativer Begriff dessen zu gewinnen, was die Pluralität in der Interkulturalität bekräftigt.

Horkheimer und Adorno setzen im Beitrag *Kulturindustrie: Aufklärung als Massenbegriff* einen gewissen Begriff der Kultur voraus, nämlich die Massenkultur.⁶⁴ Im Grunde wird nicht die Kultur besprochen, sondern vielmehr die Industrie, die in

⁶² Steven Vertovec hat den Begriff der „Superdiversität“ (Superdiversity) geprägt. Dieser Begriff weist auf die fast schon undurchschaubare Komplexität der Identitätsbestimmung z.B. bei Migranten hin, wobei nicht mehr schlicht der kulturelle Hintergrund oder die Ethnie bestimmend bleiben, sondern die Milieus, in denen die Individuen leben, ihre Identität bestimmen. Vgl. Vertovec, S., Super-Diversity and its Implications, in: *Ethnic and Racial Studies*, 30 (6), 2007, S. 1024-54.

⁶³ Zur Kritik an der Individualität und Individuation vgl. Horkheimer, M./ Adorno, T., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 1969, S. 164.

⁶⁴ Horkheimer, M./ Adorno, T., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 1969, S.128.

der Kultur Oberhand gewinnt. Was wir diesem Text entnehmen können, bietet keinen Aufschluss darüber, was wir überhaupt als Kultur bezeichnen, vielmehr erfahren wir, dass wir als Kultur etwas bezeichnen, was mittlerweile vervielfältigt und reproduziert wird, was den Charakter der Einebnung hat. Allerdings erwächst daraus ein negativer Begriff der Kultur, nämlich der Kultur als nicht reproduzierbarer. Mehr noch: Industrialisierte Kultur wird als Ware enttarnt, was gerade demjenigen, was der Begriff der Kultur bezeichnen sollte, entgegenspricht: „Kultur ist eine paradoxe Ware. Sie steht so völlig unterm Tauschgesetz, daß sie nicht mehr getauscht wird; sie geht so blind im Gebrauch auf, daß man sie nicht mehr gebrauchen kann.“⁶⁵ Zugleich stellen Horkheimer und Adorno fest, dass die traditionelle Kultur, gerade der Aspekt der Kultur, der im Multikulturalismus wieder stark gemacht wird, als Ideologie verworfen wird: „Das doppelte Mißtrauen gegen die traditionelle Kultur als Ideologie vermischt sich mit dem gegen die industrialisierte als Schwindel.“⁶⁶ Das Misstrauen der Menschen der Kultur gegenüber ist somit sowohl gegenüber der Ware als auch gegenüber der traditionellen Kultur und damit gegenüber der Kultur überhaupt. Der Betrug, zu dem die industrialisierte Kultur geführt hat, bekräftigt dieses doppelte Misstrauen, wodurch jedoch das Subjekt, der Einzelne zu einem Teil der Masse wird und die Individualisierung durch Tradition, Werte oder Ausdruck verloren geht.

Der Betrug setzt mit Falschem an: „Die augenfällige Einheit von Makrokosmos und Mikrokosmos demonstriert den Menschen das Modell ihrer Kultur: die falsche Identität von Allgemeinem und Besonderem.“⁶⁷ Ferner: „Alle Massenkultur unterm Monopol ist identisch, und ihr Skelett, das von jenem fabrizierte begriffliche Gerippe, beginnt sich abzubrechen.“⁶⁸ Das Identische der Massenkultur ist von der „Rationalität der Herrschaft“ durchwirkt – das Identische ergibt sich aus der Bestimmung durch „technische Rationalität“ die zugleich „Rationalität der Herrschaft“ ist.⁶⁹ Diese Rationalität der Herrschaft wird auf die Aufklärung zurückgeführt, in der die Systematisierung den Weg dazu bereitet, das Besondere dem Allgemeinen unterzuordnen, während das Allgemeine sich in das Prinzip der Herrschaft verkehrt.

Das in den Mittelpunkt der Untersuchung gestellte Verhältnis ist jenes von Allgemeinem und Besonderem, das Verhältnis, das Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* als Grundverhältnis der Erkenntnis festgehalten hat. Die technische Rationalität ist vom Schematismus begünstigt und verselbstständigt sich so weit, als dass das Besondere darin aufgelöst wird. Das Allgemeine wird ohne je das Besondere erfasst zu

⁶⁵ Horkheimer, M. / Adorno, T., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 1969, S.170.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Horkheimer, M. / Adorno, T., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 1969, S. 128.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Horkheimer, M. / Adorno, T., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 1969, S. 129

haben bereitgestellt. Es zeigt sich, dass das Besondere das Gesuchte ist, dass das Besondere dem Massenbetrug entgegenwirken sollte. Aufklärung hat zwar das Besondere hervorgehoben, dieses aber in den Dienst des Identischen gestellt, und damit auch wieder ins Allgemeine aufgehoben.

An der Einheit der Produktion soll der Freizeitler sich ausrichten. Die Leistung, die der kantische Schematismus noch von den Subjekten erwartet hatte, nämlich die sinnliche Mannigfaltigkeit vorweg auf die fundamentalen Begriffe zu beziehen, wird dem Subjekt von der Industrie abgenommen. Sie betreibt den Schematismus als ersten Dienst am Kunden. (...) Für den Konsumenten gibt es nichts mehr zu klassifizieren, was nicht selbst im Schematismus der Produktion vorweggenommen wäre.⁷⁰

Das Detail, das Besondere, war vor der Kulturindustrie dasjenige, was den Kern des kulturellen ausgemacht hat:

Indem das Detail sich emanzipierte, war es aufsässig geworden und hatte sich, von der Romantik bis zum Expressionismus, als ungebändigter Ausdruck, als Träger des Einspruchs gegen die Organisation aufgeworfen. Die harmonische Einzelwirkung hatte in der Musik das Bewußtsein des Formganzen, die partikulare Farbe in der Malerei die Bildkomposition, die psychologische Eindringlichkeit im Roman die Architektur verwischt. Dem macht die Kulturindustrie durch Totalität ein Ende.⁷¹

Wenn also das Besondere zunächst im Zuge der Aufklärung begünstigt wurde und sich somit auch die Kultur entfalten konnte, so wurde diese wieder eingeebnet, indem das Allgemeine oder die Rationalisierung Oberhand gewonnen hat. Tatsächlich zählt auch im Begriff des Multikulturalismus nicht das Besondere, sondern das vergleichbar Identische. Mit Horkheimer und Adorno gesagt: „Die ganze Welt wird durch das Filter der Kulturindustrie geleitet.“⁷²

Mit der in der Kritik an der Kulturindustrie setzen Horkheimer und Adorno ein Zeichen, das gerade durch die Kritik den Kulturbegriff erneut zur Debatte stellt. Es geht darin um das Besondere versus dem Allgemeinen, um das Detail versus dem Ganzen. Die im Ansatz der Aufklärung enthaltene Dialektik führt zu einer sich selbst in Frage stellenden Dynamik, und dieses so weit, dass eine der Konsequenzen der Rationalisierung und der mit dieser einhergehenden Technisierung, wiederum das Subjekt, das ursprünglich im Mittelpunkt stehen sollte, nun in Massenproduktion und Konsum verdrängt wird: „Bekämpft wird der Feind, der bereits geschlagen ist, das denkende Subjekt.“⁷³

⁷⁰ Horkheimer, M. / Adorno, T., Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente, Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 1969, S 132-133.

⁷¹ Horkheimer, M. / Adorno, T., Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente, Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 1969, S. 133.

⁷² Horkheimer, M. / Adorno, T., Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente, Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 1969, S. 134.

⁷³ Horkheimer, M./ Adorno, T., Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente, Fischer Verlag: Frankfurt a. M. 1969, S. 158.

Zwei Aspekte sind demnach festzuhalten: zum einen die Produktion der Kultur, die gerade der inneren Dynamik der Kultur als Praxis entgegenspricht und, zum anderen, die Pointierung der Selbstaufhebung des mit der Aufklärung gesetzten autonomen Subjektes. Sicherlich ist mit dieser Analyse der Kulturindustrie nicht gemeint, dass die Kultur als Praxis nicht mehr vertreten wird, sondern es wird vielmehr ein Mahnzeichen gesetzt. Zugleich weisen Horkheimer und Adorno gerade mit der Hervorhebung des Selbstwiderspruchs darauf hin, dass der totalisierende Ansatz der Aufklärung sich selbst aufhebt und doch wieder Raum für das Besondere lässt. Allem zuvor gilt jedoch ihre Aufforderung, Produktion von Kultur zu bedenken. In diesem Sinne könnte gefragt werden, ob allzu vereinfachende Modelle des Multikulturalismus eine Fortführung der Kulturindustrie sind, in gewisser Masse zu einer Produktion von Pluralität der Kulturen führt, anstatt das Besondere aber auch dynamische der jeweiligen Kultur zu erkennen.⁷⁴

Die Kritik Horkheimers und Adornos an der in der Aufklärung verankerten Kulturindustrie warnt vor Ideologie und verfestigten Modellen der Kultur. Gerade darin könnte diese Kritik als ein Schritt zugunsten der Interkulturalität gelesen werden und zugleich auch als Warnung vor vorurteilhafter Auffassung von Kultur gelten. Wie bei Horkheimer und Adorno der Schematismus der Vernunft als die Kulturindustrie begünstigend gesehen wird, so wird auch im interkulturellen Diskurs davor gewarnt, die westliche Struktur des Denkens als maßgebend für andere Kulturen zu lesen. Gerade letzteres würde eine weltweite Kulturindustrie befürworten und der lebendigen Interkulturalität, der Pluralität von Kulturen keinen Raum lassen. Die Pluralität der Kulturen kann aber doch bestehen, wird die Erfahrung und die Praxis als Kultur bestimmend erachtet, was mitunter, wie gesehen, nicht gänzlich der Aufklärung widerspricht.

Foucault ist bezüglich der Aufklärung zuzustimmen „dass man all das zurückweisen muss, was sich in Gestalt einer simplifizierten und autoritären Alternative darstellen würde: Entweder Sie akzeptieren die *Aufklärung* und Sie bleiben in der Tradition ihres Rationalismus [...], oder sie kritisieren die *Aufklärung* und versuchen daraufhin, diesen Rationalitätsprinzipien zu entgehen [...].“⁷⁵ Ferner: „aus dieser Erpressung kommt man nicht dadurch heraus, dass man ‚dialektische‘ Feinheiten einführt, indem man zu bestimmen sucht, was es an Gutem und an Schlechtem in der *Aufklärung* hat geben können.“⁷⁶ Vielmehr geht es darum,

⁷⁴ Vor Statik und Vereinfachung in der Auffassung von Multikulturalismus warnt auch Rattansi. Vgl. Rattansi, A., *Multiculturalism. A very short Introduction*, Oxford University Press: New York 2011, S. 1; Rattansi, A., *Changing the Subject? Racism, Culture and Education*, in: J. Donald / A. Rattansi (Hg.), *‘Race’, Culture and Difference*, Sage: London 1992, S. 11-48.

⁷⁵ Foucault, M., *Was ist Aufklärung*, in: *Dits et Ecrits / Schriften*, Bd. 4 Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2005, S. 687-707; zit. S. 699.

⁷⁶ Foucault, M., *Was ist Aufklärung*, in: *Dits et Ecrits / Schriften*, Bd. 4 Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2005, S. 687-707; zit. S. 699.

in kritischer Haltung dasjenige, was von der Aufklärung her bestimmend ist, weiterzudenken und uns den gegenwärtigen Forderungen der politischen Lage zu stellen.

Ich habe gezeigt, wie von der Aufklärung als politischer Bewegung her, trotz des Herrschaftsdenkens, die Autonomie des Subjekts mit der Pluralität der Kulturen verknüpft werden kann. Auch wenn die Kulturindustrie ein auf die Aufklärung zurückführbares Phänomen ist, so kann die daran geübte Kritik Horkheimers und Adornos als Mahnung geltend gemacht werden, und zugleich eine Antwort für die Auffassung der Kultur in der Interkulturalität gefunden werden. Diese wiederum dürfte, ganz im Sinne der Aufklärung, politisch geltend gemacht werden.

PRENDRE CHAIR : L'INSTITUTION DU CORPS À L'ÉPREUVE DE L'IRRÉFLÉCHI ENTRE MERLEAU-PONTY, FREUD ET LACAN

ISABELLE LETELLIER*

ABSTRACT. Becoming Flesh: The Institution of the Body and Irreflexivity in Merleau-Ponty, Freud and Lacan. The author compares the institution of the body in the flesh and the institution of the body according to Freud's theory of secondary narcissism and Lacan's theory of the mirror stage. Reflexivity in the ontology of the flesh is the way the subject institutes the body: sensoriality is organized in a body-sensoriality through its reflexivity. The author demonstrates to what extent Merleau-Ponty's 'flesh' and therefore his interpretation of the body can be read from psychoanalytic point of view. She stresses that, like the ontology of the flesh, Freud and Lacan's theories regard the body as an institution and give primacy to vision in its institution. However what is called "blindness of the flesh" in Merleau-Ponty finds a very different echo in Freud and Lacan. Reading the institution of the body together with these three authors helps to understand the function of sensoriality and its intertwining with the death drive or, in Lacanian words, with the Real. These last notions are crucial to understand how psychic suffering (and for instance, anxiety) enters the relationship between soma and psyche.

Key words: *body, flesh, institution, death drive, Real*

En introduisant à une pensée de la chair, l'ontologie merleau-pontienne reprend la question du corps dans une articulation du sentir et du langage, dépassant les dualismes sujet-objet et psyché-soma. Le corps comme chair advient à lui-même à partir de et sur le fond de la chair du monde, selon le chiasme de la réflexivité charnelle. Mais la chair indique le questionnement de ce qui la précède à la fois ontologiquement et ontiquement, et par conséquent de ce qui précède d'un point de vue chronologique dans l'existence concrète du vivant parlant. Si *Le Visible et l'invisible* élabore la chair comme ce qui rend possible l'expérience d'une perception qui ne soit pas submergée par un chaos de stimuli, l'expérience d'une perception informée par la chair ne peut être première pour un nourrisson. Bien au contraire, le vécu autistique par exemple nous enseigne qu'il y a là un passage qui n'est pas assuré chez tous les sujets et qui suppose la *rencontre* avec l'Autre qui est d'abord celui que Freud appelle, dans *L'Esquisse*, le *Nebenmensch*, soit la figure maternelle. Nous proposons ici de mettre en perspective l'élaboration merleau-pontienne de l'institution charnelle du corps et la thématization psychanalytique du corps. De même que la chair n'est pas première, de

* Attachée temporaire de l'enseignement et de la recherche, Université de Provence, LPCP (EA 3278), 13331 Marseille, France; Doctorante Université Paris Diderot, Sorbonne Paris Cité, CRPMS, 75205 Paris, France. Coordonnées: LPCP, Université de Provence, Centre St Charles, Case 37, 3 place Victor Hugo, 13331 Marseille cedex 3; 0607465730; isabelle.letellier@gmail.com

même le corps du point de vue de la psychanalyse n'est pas une donnée première : il suppose une *institution* élaborée par Freud à partir du narcissisme secondaire et relue par Lacan à partir du stade du miroir. Or comme l'institution de la chair, le corps du point de vue freudien constitue un certain nouage psyché-soma : c'est bien pour dépasser le dualisme corps-esprit que Freud introduit la pulsion comme ce concept limite entre psyché et soma. Pourtant si cette idée est en général bien connue, il est moins relevé que la pensée freudienne offre un questionnement du sensible et à partir de lui de la genèse du symbolique. Plus encore, tout se passe comme si la fenêtre structuraliste dans laquelle on cherche souvent à faire tenir sinon Lacan, du moins un certain temps de sa pensée, avait opacifié le questionnement de la genèse sensible du symbolique en psychanalyse. On a beau jeu alors de radicaliser l'opposition entre l'articulation du sensible et du symbolique chez Merleau-Ponty d'un côté et le primat du symbolique introduisant la pure structure chez Lacan alors même que ce dernier a toujours cherché à montrer comment la structure devait intégrer en elle le questionnement freudien de la dynamique. Nous voulons montrer ici qu'une lecture du symbolique en psychanalyse à partir de la dynamique freudienne engage la question de sa genèse sensible. Nous verrons à partir de là comment l'institution charnelle du corps chez Merleau-Ponty peut venir s'éclairer de la problématisation psychanalytique du corps. En interrogeant les modalités premières du sensible chez le nourrisson, la psychanalyse thématise en propre la question de l'irréfléchi, ce qui nous amènera à relire le statut du point de cécité dans la chair. L'intérêt ici d'un dialogue entre psychanalyse et phénoménologie pour penser le *prendre chair* est, selon nous, d'enrichir la pensée du corps : si le corps est bien ce qui tient en faisant tenir ensemble mes perceptions, il est aussi menacé par des expériences subjectives qui risquent de le dissoudre. Au-delà même du champ de la psychose où précisément on peut penser tout simplement qu'*il n'y a pas* de corps, l'expérience de l'angoisse est le lieu d'une déflagration subjective où la perte des repères spatiaux et temporels peut aller jusqu'à suspendre transitoirement la *tenue* du corps : n'y a-t-il pas alors à comprendre cette essentielle vulnérabilité subjective du corps à partir de cet irréfléchi d'où il s'institue ? C'est en faisant retour au questionnement de la genèse sensible du symbolique en psychanalyse que nous allons interroger l'irréfléchi où se scelle le point de cécité de la chair.

1. Merleau-Ponty et la psychanalyse : la chair comme interprétation du corps désirant

L'élaboration de la chair chez Merleau-Ponty procède largement d'une lecture de la psychanalyse freudienne : à travers la chair, il tente de rendre compte du corps désirant dans son ancrage dans le corps sensoriel. Il s'agit ce faisant de couper court à deux écueils possibles de la psychanalyse : l'idéalisme qui désinscrirait l'inconscient de tout ancrage concret dans le corps et l'objectivisme qui produirait un causalisme réducteur. Si ces deux menaces ne sont « peut-être pas tout à fait opposées »¹ c'est qu'elles reconduisent toutes deux un psychanalisme transcendantal² qui priverait la

¹ M. MERLEAU-PONTY, « Préface à Hesnard », in *Parcours deux* 1951-1961, Verdier, Paris, 2000, p.282.

² Nous reprenons ici l'expression de Guy-Félix Duportail dans son ouvrage *Les Institutions du monde de la vie*.

psychanalyse de son être en abrasant ce qui la rend précisément inacceptable. On trouve chez Merleau-Ponty comme chez Lacan une critique du transcendantal : le transcendantal tend à ignorer le manque qui s'imisce dans l'intentionnalité subjective et par quoi la visée de l'objet ne peut jamais être exhaustive.³ Or, pour Merleau-Ponty le psychanalisme transcendantal menace la psychanalyse d'être « trop bien tolérée »⁴, soit parce qu'elle risque d'épouser le moule du discours scientifique incontestable en tant que tel dans l'objectivisme, soit parce qu'elle constitue un discours qui finit par masquer l'inconscient sous un « je pense » qui n'en prend plus que l'apparence. Ainsi, dans le cas de l'objectivisme, la psychanalyse se trouve abolie d'être réduite à de pures déterminations somatiques. La « déviation objectiviste de la psychanalyse consiste ainsi à confondre la sexualité avec un « processus objectif », à comprendre le complexe d'Œdipe comme « cause », « alors qu'il n'impose à l'enfant que des pôles, un système de référence, des dimensions, et que sa position (ou ses positions successives) dans cette dimension est affaire de l'histoire individuelle. »⁵ C'est la psychanalyse enfin qui « [reconnaît] au phallus comme partie du corps objectif, comme organe de la miction et de la copulation, pouvoir de causalité sur quantité de conduites. »⁶ Dans le cas de l'idéalisme, elle reconduit à son insu le monopole de la conscience, sous la forme d'un second « je pense » qui saurait ce que nous ignorons et qui constituerait une seconde conscience en lieu et place de l'inconscient.

C'est pour dépasser ces deux écueils que Merleau-Ponty propose avec la chair une compréhension ontologique du sexuel. En introduisant la notion de « psychanalyse ontologique »⁷, Merleau-Ponty substitue la notion de « dimension de l'être » à celle de cause contre tout réductionnisme objectivant et positiviste : « [...] Mais les fèces ne sont pas cause : si elles l'étaient, tout le monde serait sculpteur. Les fèces ne suscitent un caractère (Abscheu) que si le sujet les vit de manière à y trouver une dimension de l'être – »⁸. Les fèces ne sont aucunement *en elles-mêmes* une détermination pour le sujet : elles n'interviennent qu'en tant qu'elles sont prises dans la dimensionnalité de l'être. Pour Merleau-Ponty, la psychanalyse ontologique n'est pas en rupture avec la psychanalyse mais vise bien plutôt à penser l'esprit (plutôt que la lettre) de l'œuvre freudienne.⁹

³ On trouve cette critique chez Merleau-Ponty notamment dans la *Préface à Hesnard* : « Toute conscience est conscience de quelque chose ou du monde, mais ce quelque chose, ce monde, ce n'est plus, comme paraissait l'enseigner le positivisme phénoménologique, un objet qui est ce qu'il est, exactement ajusté à des actes de consciences ». Et cette critique se retrouve dans les mêmes coordonnées chez Lacan, notamment dans le Séminaire *L'Angoisse*, où il oppose ce qu'il appelle « intentionnalité de la noëse » et « intentionnalité du désir ». Il y a donc chez Merleau-Ponty comme chez Lacan une même critique de la phénoménologie transcendantale. Tout l'intérêt d'une lecture de Merleau-Ponty du point de vue de la psychanalyse est de venir pointer la menace d'une pensée transcendantale qui persiste à l'intérieur même du discours psychanalytique et dont ce dernier doit se prémunir.

⁴ M. MERLEAU-PONTY, « Préface à Hesnard », *op. cit.*, p. 282.

⁵ M. MERLEAU-PONTY, « Préface à Hesnard », *op. cit.*, p. 278.

⁶ M. MERLEAU-PONTY, « Préface à Hesnard », *op. cit.*, p. 279.

⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p. 317.

⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 317.

⁹ Dans la *Préface à Hesnard*, Merleau-Ponty est tout à fait clair sur le fait que s'il y a des dérives possibles dans le freudisme, l'esprit du texte freudien résiste fondamentalement à ses dérives.

La vraie (+compréhension) formulation n'est pas tout est sexuel, mais : il n'est rien qui ne soit sexuel, rien n'est asexué, le dépassement du génital n'est pas distinction ou coupure absolue → caractère ontologique de la sexualité, i.e. elle est contribution majeure à notre rapport à l'être (i.e. avec le monde, autrui et nous-mêmes) »¹⁰.

En passant de l'énoncé « tout est sexuel » à l'énoncé « rien n'est asexué », Merleau-Ponty substitue une compréhension causaliste du sexuel qui implique une réduction au sexuel une compréhension ontologique du sexuel selon laquelle toutes choses sont d'emblée et par elles-mêmes sexuelles parce qu'elles sont prises dans la chair. Le sexuel n'est pas une caractéristique secondaire qui prendrait valeur explicative, il participe en tant que tel de la dimensionnalité de l'être. Le sexuel ne saurait dès lors être nivelé dans un aplatissement purement ontique. Il s'agit pour Merleau-Ponty de rompre avec un causalisme réducteur qui relierait un sens inconscient à une traduction consciente possible, non pas parce que l'inconscient serait pur non-sens, ce qui reviendrait à hypostasier un négatif pur, mais parce que l'inconscient est traversé par une multiplicité de significations qui se chevauchent et empiètent les unes sur les autres, du fait même qu'elles ne sont pas soumises aux lois logiques du savoir mais à la « logique » inhérente à la perception. Il ne peut donc s'agir de chercher à travers la psychanalyse le moyen de relier une conduite à une signification déterminée. Bien plutôt, la signification s'évapore derrière la pluralité des couches de signification. C'est dire que la signification n'existe pas.

L'essentiel du freudisme n'est pas d'avoir montré qu'il y a sous les apparences une réalité tout autre, mais que l'analyse d'une conduite y trouve toujours plusieurs couches de signification, qu'elles ont toutes leur vérité, que la pluralité des interprétations possibles est l'expression discursive d'une vie mixte, où chaque choix a toujours plusieurs sens sans qu'on puisse dire que l'un d'eux est seul vrai.¹¹

Pas de signification déterminée puisque la vie inconsciente est essentiellement mouvante et procède d'une « logique d'implication ou de promiscuité » qui n'est pas totalisable. Si l'inconscient vise des objets, il ne les vise pas sur le mode d'une intentionnalité pleine à partir de laquelle on pourrait déterminer des significations. L'inconscient vise l'objet à partir d'une intentionnalité négative, pourrait-on dire, puisqu'il vise l'objet à partir « du négatif qu'il en détient »¹².

La sensorialité que Merleau-Ponty décrit dans la chair n'est alors en rien réception de stimulus : elle implique déjà la configuration du sensoriel dans l'articulation de la chair. Dans son cours au Collège de France sur *La Nature*, Merleau-Ponty décrit comment le sensoriel se trouve capté par le visuel. Le voir est le lieu, nous dit Merleau-Ponty, où « s'inaugure » la séparation dedans-dehors fondatrice de toute spatialité possible. Le voir n'est pas le voir proprement oculaire puisqu'il s'agit du visuel en tant qu'il inclut déjà en lui toute la sensorialité, à commencer par le tactile. Il n'y a pas de primat du voir sur les autres sens mais une logique de la sensorialité selon laquelle le visuel a vocation à inclure en lui celle-ci dans sa réflexivité : c'est

¹⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Notes de Cours*, 1959-1961, Gallimard, Paris, 1996, p. 150-151.

¹¹ M. MERLEAU-PONTY, *Résumés de Cours*, Collège de France, 1952-1960, Gallimard, Paris, 1968, p. 71.

¹² M. MERLEAU-PONTY, *Résumés de Cours*, Collège de France, 1952-1960, *op. cit.*, p. 71.

à partir des « équivalences tactiles » inscrites dans le voir que ce dernier peut fonder une spatialité. Cette image où je me vois n'institue pas ici une image fixe mais avec cette séparation interne-externe une certaine circulation possible par un « rapport d'être » entre interne et externe. Il n'y a donc pas de séparation radicale puisqu'un rapport se maintient dans l'être de la chair. De même la spatialité du corps ne se tient pas comme totalité en elle-même mais vient s'inclure dans l'espace du monde qui l'enveloppe.

Le sensoriel structuré par le visuel configure ainsi le « schéma corporel » comme rapport entre mon corps et le monde. Le corps est constitué par le sensoriel comme « système universel dedans-dehors ». En ce sens « il y a indivision de mon corps » et cette indivision est inclusion du dehors dans le dedans et du dedans dans le dehors. Indivision donc mais indivision non totalisante puisque l'indivision de mon corps inclut son « être lacunaire ». Le corps est troué par ses orifices qui inscrivent en lui le passage de l'interne à l'externe.¹³ Cette sensorialité structurée par la vision n'est rien d'autre que le désir pour Merleau-Ponty. La réciprocité voir-être vu fait écho au co-enveloppement de la spatialité du corps et de l'espace du monde selon une même structure en chiasme, soit selon le chiasme de la chair. Le corps pour Merleau-Ponty est constitué comme désirant par l'ontologie de la chair.

Le rapport se fait: je regardais, je suis vu, je suppose à l'analyse la réciprocité voir – être vu, qui est fondée sur la corporéité – comme écouter et parler.

Le sujet

– sensoriel ainsi décrit est désir.

– corporel¹⁴

En ce sens la libido « dimensionnalité de l'être » surgit du fait même de la structuration visuelle du sensoriel par quoi elle s'inscrit dans la corporéité.¹⁵

Le visuel configure le sensoriel charnel puisque la chair est configurée par la réflexivité. C'est déjà dire que dans l'expérience de la chair, ce n'est pas le sensoriel pur qui est appréhendé mais le sensoriel en tant qu'il est configuré par la chair, articulation déjà du sensible et du symbolique.

La réflexivité de la chair introduit celle-ci comme tout à la fois indivision et transcendance. Toute expérience sensible se fait sur fond de la chair du monde : l'Être sensible est indivisé. Mais la chair n'est continûment chair du monde que parce qu'elle est essentiellement transcendance. La réflexivité de la chair introduit la chair à elle-même comme chair du monde: en s'éprouvant, la chair s'éprouve comme monde, elle n'est auto-affectation que parce qu'elle est d'abord et d'emblée affectée passivement par le monde. En ce sens, nous voyons que la continuité de la chair, son indivision est tout sauf une clôture sur soi ou pire une totalisation. La chair est chair du monde

¹³ « La sensorialité (surtout par la vision) implique intentionnellement l'incorporation, i.e. un fonctionnement du corps comme passage à un dehors, par ses "orifices". » in M. MERLEAU-PONTY, *La Nature. Notes, Cours du Collège de France. (1956-1960)*, Seuil, Paris, 1995, p. 345-346.

¹⁴ M. MERLEAU-PONTY, *La Nature. Notes, Cours du Collège de France. (1956-1960)*, op. cit., p. 348.

¹⁵ « Tout cela = inauguré par la vision entendue non comme contenu sensoriel, mais comme structure de l'être: le visuel sensoriel est la "figure" d'une "susception" qui le tapisse ou le double, et qui est le désir comme recherche du dedans dans le dehors et du dehors dans le dedans. » in M. MERLEAU-PONTY, *La Nature. Notes, Cours du Collège de France. (1956-1960)*, op. cit., p. 348.

parce qu'elle est *Offenheit*, soit ouverture, au sens heideggerien. Or la transcendance de la chair est essentielle dans la mesure où c'est elle qui préserve celle-ci de l'écueil causaliste.¹⁶ La réflexivité de la chair se pense comme co-enveloppement où se configure un pli qui inscrit précisément ce qui transcende la réflexivité dans la réflexivité elle-même. Ce lieu du pli, lieu de l'opacité de la chair à elle-même, indique la transcendance d'une identité résolument non synthétique dont la continuité est paradoxalement instituée par la discontinuité dans l'enjambement perpétuel de l'écart par la réflexivité charnelle. La réflexivité de la chair c'est bien en effet l'incoïncidence à soi par quoi je ne me touche jamais touchant, je ne me vois jamais voyant. Cette incoïncidence inscrit l'obscurité d'une zone de latence qui résiste fondamentalement à la conscience et la destitue de son primat. C'est le corps qui s'interpose en quelque sorte entre le touchant et la chose touchée ou entre le voyant et la chose vue. Mais il ne s'interpose pas comme « matière interstitielle »¹⁷ puisqu'il « incorpore » « le tissu des choses » dans lequel il est lui-même « pris ».¹⁸ Merleau-Ponty parle de chair pour penser cette co-insertion réciproque entre le corps et « le tissu des choses ». Si je ne me touche jamais touchant, l'écart qui s'incruste dans la réflexivité de la chair de faire obstacle à ce que ces expériences se rejoignent, peut s'éprouver dans la « métamorphose de l'une des expériences à l'autre » : je peux éprouver la transition, même si la charnière de l'une à l'autre se soustrait irrémédiablement au visible.¹⁹ Tout se passe comme si la continuité de mes expériences était garantie par une « charnière » qui les unit autant qu'elle creuse un point d'obscurité, un vide au cœur même de mon expérience autour de laquelle celle-ci pourtant s'articule. La charnière, on le sait, est le point d'articulation pour les portes et les fenêtres. Mais de façon ici plus intéressante, elle décrit en géologie la zone de courbure maximale d'un pli, c'est-à-dire d'une courbure de la roche produite par déformation ductile : c'est le point jusqu'où la roche peut se déformer sans rompre. La discontinuité de l'expérience n'est donc pas à penser comme ce qui produirait une rupture radicale et avec elle un non-être pur au creux de la réflexivité charnelle tissant un vide ontologique.

La charnière est le lieu de l'institution de la chair puisqu'elle inscrit l'enjambement de l'écart inhérent à la réflexivité charnelle. Elle est le lieu par quoi le sensible précisément trouve une articulation symbolique dans le visuel : si le sensible est toujours déjà visuel dans la chair, c'est qu'il est configuré par la réflexivité charnelle qui organise la

¹⁶ « Ce qui remplace la pensée causale, c'est l'idée de la transcendance, c'est-à-dire d'un monde vu dans l'inhérence à ce monde, grâce à elle, d'une Intra ontologie, d'un Être englobant-englobé, d'un Être vertical, dimensionnel, dimensionnalité – Et ce qui remplace le mouvement réflexif antagoniste et solidaire (l'immanence des "idéalistes") c'est le pli ou creux d'Être ayant par principe un *dehors*, l'architectonique des configurations. » in M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'invisible*, op. cit., p. 276.

¹⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'invisible*, op. cit., p. 176.

¹⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'invisible*, op. cit., p. 176-177.

¹⁹ « si ces expériences ne se recouvrent pas exactement, si elles échappent au moment de se rejoindre, s'il y a toujours entre elles du "bougé", un "écart", c'est précisément parce qu'il se meut dans le monde, parce que je m'entends et du dedans et du dehors; j'éprouve, et autant de fois que je le veux, la transition et la métamorphose de l'une des expériences à l'autre, et c'est seulement comme si la charnière entre elles, solide, inébranlable, me restait irrémédiablement cachée. » in M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'invisible*, op. cit., p. 192.

réversibilité d'un rapport entre dedans et dehors. Je prends chair dans l'institution visuelle du sensible comme réflexivité. Mes perceptions viennent s'organiser dans cette configuration charnelle du champ sensoriel me permettant de faire corps : la chair garantit la possibilité pour le corps de faire un dans un certain rapport au monde sur le fond duquel il s'extrait. On peut en ce sens interroger l'institution du corps dans l'image spéculaire, notamment dans le stade du miroir lacanien, à la lueur de l'institution charnelle du corps qui est fondamentalement institution visuelle. Mais avant, revenons sur la question de l'irréfléchi de la chair comme inscription de l'inconscient dans le corps : dans quelle mesure la thématization de l'irréfléchi dans l'ontologie de la chair fait-elle place à l'inconscient de la découverte freudienne ?

2. L'irréfléchi et la consistance imaginaire du clivage comme réversibilité

Bien sûr, l'irréfléchi, et c'est sans doute le pas de plus vers Freud que Merleau-Ponty opère par rapport à Husserl, est bien irréfléchi radical dans l'ontologie de la chair : il inscrit une opacité fondamentale et irréductible au cœur de l'expérience subjective. D'où vient alors que la thématization merleau-pontienne de l'inconscient suscite l'ambivalence des psychanalystes qui de Pontalis à Lacan en passant par Green²⁰, tout en faisant l'éloge de la chair comme pas inédit vers la découverte freudienne, l'ont à chaque fois reconduit à un certain ratage ? C'est de ce ratage que nous voulons ici prendre la mesure pour situer la thématization de la chair chez Merleau-Ponty par rapport à la problématique psychanalytique du corps chez Freud et Lacan.

Certes l'inconscient charnel peut sembler tout à fait paradoxal : comment penser l'inconscient à partir de l'indivision de la chair comme continuité dans la discontinuité ? Certes, il y a bien dans la chair un lieu d'opacité, une zone de latence, que Merleau-Ponty pointe comme l'index de la rencontre entre phénoménologie et psychanalyse²¹ mais si cet écart fonde la continuité peut-il rendre compte de la radicale hétérogénéité du corps, comme lieu de l'expérience du ça inconscient ? On retrouve ici une critique fréquemment avancée par les psychanalystes à l'endroit de la psychanalyse merleau-pontienne.²² Pourtant la réversibilité charnelle inscrit précisément l'inconscient dans la chair et ce à tel point, que c'est en se référant directement à Merleau-Ponty que Lacan va thématizer l'inconscient en faisant explicitement référence à l'opposition réelle chez Kant. Ainsi en pensant le nouage entre conscient et inconscient dans la conscience perceptive à partir du chiasme comme figure de la réversibilité, Merleau-Ponty réfère l'inconscient au concept kantien d'opposition réelle.

Le chiasme, la réversibilité, c'est l'idée que toute perception est doublée d'une contre-perception (opposition réelle de Kant), est acte à deux faces, on ne sait plus

²⁰ On peut citer ici : J.-B. PONTALIS, « Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty », in *Les Temps modernes*, p. 184-185. Julliard, Paris, 1961 ; J.-B. PONTALIS, « Présence, entre les signes, absence », in *L'Arc*, T 46, Aix-en-Provence, 1976 ; A. GREEN, « Du comportement à la chair : itinéraire de Merleau-Ponty » in *Critique*, 211, Les éditions de Minuit, Paris, 1964 ; J. LACAN, « Maurice Merleau-Ponty » in *Autres Écrits*, Seuil, Paris, 2001.

²¹ M. MERLEAU-PONTY, « Préface à Hesnard », *op. cit.*

²² On pourra lire en particulier les critiques de J.-B. Pontalis et A. Green cités ci-dessus.

qui parle et qui écoute. Circularité parler-écouter, voir-être vu, percevoir-être perçu (c'est elle qui fait qu'il nous semble que la perception se fait (*dans les choses mêmes*) – *Activité = passivité*²³)

La structure en chiasme de l'expérience constitue la perception et sa doublure comme les deux faces d'une même expérience. Dans le chiasme perceptif, la passivité et l'activité se rejoignent dans une identité qui est non-synthétique puisqu'elles sont les deux faces d'un même processus. L'identité se pense depuis le « rapport à l'être » introduit dans l'ontologie de la chair: il y a *simultanéité* des deux faces de la sensorialité, de l'envers et de l'endroit de ma perception.²⁴

L'identité instituée avec la discontinuité dans la continuité inhérente à la chair suppose un écart et le paradoxe est que ce dernier est ce qui structure la réflexivité, il est ce qui constitue le « capitonnage du monde ». C'est parce qu'il y a un écart entre les deux faces du sensible, qu'il peut y avoir l'expérience d'un même monde. Dès lors c'est dire que l'indivision de la chair se fonde sur le *clivage* de l'expérience charnelle dans la réversibilité configurée comme opposition réelle. Dès lors l'inconscient est le pivot de la chair en ce sens qu'il est « l'envers du conscient ». Envers, précisément à comprendre comme opposition réelle, comme il s'en explique lors du Colloque de Bonneval en 1960, en présence notamment de Jacques Lacan. L'envers n'est pas à comprendre comme le contradictoire de l'endroit. Il ne se réfère pas à la symétrie. Il y a bien plutôt à penser un certain rapport de simultanéité entre conscient et inconscient sur le mode du *nihil privativum* kantien.²⁵ C'est que précisément, pour Merleau-Ponty, c'est à opposer radicalement (soit logiquement) conscient et inconscient, qu'on manque leur différence fondamentale. Conscient et inconscient ne s'opposent qu'en ce qu'ils tissent des lieux d'absence, des « lacs de non-être », du fait même de leur présence simultanée.

C'est l'inexistence absolue du Néant qui fait qu'il a besoin de l'Être, et que donc il n'est pas visible, sinon sous l'apparence de "lacs de non-être", de non-être relatifs et localisés, de reliefs ou de lacunes dans le monde. C'est précisément parce que l'Être et le Néant, le oui et le non, ne peuvent être mélangés comme deux ingrédients que, quand nous voyons l'être, le néant est aussitôt là, et non pas en marge, comme la zone de non-vision autour de notre champ de vision, mais sur toute l'étendue de ce que nous voyons, comme ce qui l'installe et le dispose devant nous en spectacle.²⁶

S'il n'y a pas hétérogénéité absolue entre le conscient et l'inconscient, de même qu'il n'y a pas de néant absolu, il ne s'agit en rien de réduire la différence entre ces derniers : ils ne sont pas mélangeables, autrement dit réductibles l'un à l'autre dans une pure homogénéité. C'est que l'hétérogénéité de l'inconscient traverse toujours déjà le champ de la conscience.

Si inconscient et conscient ont des fonctionnements topiques hétérogènes, cela n'exclut pas du point de vue de l'appareil psychique une certaine continuité

²³ M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'invisible*, op. cit., p. 312.

²⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'invisible*, op. cit., p. 319.

²⁵ E. KANT, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Vrin, Paris, 1991, p. 19-20.

²⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'invisible*, op. cit., p. 93.

topologique. C'est cette continuité que Lacan pense à travers le schème de la bande de Moebius traduisant la division du sujet.²⁷ Discontinuité certes introduite par le signifiant, mais continuité par quoi la « limite » est aussi cette « torsion qui motive l'empiètement de l'inconscient »²⁸. En parlant d'empiètement, Lacan peut difficilement ignorer en 1964 qu'il reprend très explicitement le lexique de la topologie de la chair très présent dans *Le Visible et l'invisible* qu'il commente précisément cette même année dans son *Séminaire XI*. Or l'empiètement de l'inconscient rend insuffisant le thème du signifiant comme pure différence pour rendre compte de la *Spaltung*.

Au-delà de cette référence qui pourrait passer pour anecdotique, on trouve dans le *Séminaire XI*, une référence à la topologie de la chair au cœur même de la thématization de l'inconscient²⁹, qui pour être implicite n'en est pas moins essentielle. Très exactement, Lacan se réfère à la conception merleau-pontienne de la négation telle que le philosophe l'a exposée lors du colloque de Bonneval. Ainsi, lors de sa leçon du 22 janvier 1964, Lacan se réfère, pour penser la fonction de la causalité inconsciente comme béance, à l'*Essai sur les grandeurs négatives* de Kant.

Il y a au moins une partie de mon auditoire qui restera plutôt sur sa faim, si j'indique simplement que, dans l'*Essai sur les grandeurs négatives* de Kant, nous pouvons saisir combien est serrée de près la béance que, depuis toujours, la fonction de la cause offre à toute saisie conceptuelle. Dans cet essai, il est à peu près dit que c'est un concept, en fin de compte, inanalysable – impossible à comprendre par la raison – si tant est que la règle de la raison, la *Vernunftsregel*, c'est toujours quelque *Vergleichung*, ou équivalent – et qu'il reste essentiellement dans la fonction de la cause une certaine béance, terme employé dans les *Prolégomènes* du même auteur.³⁰

Le concept de grandeur négative introduit une causalité qui résiste à la logique, soit à la règle de la raison: d'où une certaine béance dans le symbolique. Lacan semble ici penser l'inconscient, à l'instar de Merleau-Ponty comme *nihil privativum*, soit comme négation relative. Une négation relative, un *nihil privativum*: une grandeur n'est proprement négative que relativement à une grandeur antagoniste. C'est donc, dans la lecture de Lacan, parce que l'inconscient participe de ce *nihil privativum* qu'il introduit la cause comme béance. Cette référence très discrète à Merleau-Ponty paraît ici contenir une source de l'élaboration du Réel comme agent, sous la forme de cette

²⁷ « Ce fil ne nous a pas guidé en vain, puisqu'il nous a mené à formuler en fin d'année notre division expérimentée du sujet, comme division entre le savoir et la vérité, l'accompagnant d'un modèle topologique, la bande de Moebius qui fait entendre que ce n'est pas d'une distinction d'origine que doit provenir la division où ces deux termes viennent se rejoindre. » in J. LACAN, *Séminaire XIII, L'objet de la psychanalyse*, Inédit, p. 9.

²⁸ J. LACAN, *Position de l'inconscient*, in *Écrits II*, Seuil, Paris, 1999, p. 322. [Nous soulignons]

²⁹ On met souvent en valeur dans ce séminaire l'emprunt que l'élaboration de la schize de l'oeil et du regard fait à la réversibilité de la chair. Cette lecture est alors largement tempérée par la fameuse réponse que Lacan fait à J.-A. Miller dans la leçon du 11 mars 1964. Alors que ce dernier demande à Lacan ce que le commentateur qu'il fait depuis plusieurs leçons du *Visible et l'invisible* l'entraîne à réviser de sa critique du philosophe, Lacan répond imperturbable : « Absolument rien ». Une lecture attentive de l'élaboration de l'inconscient à partir de cette référence inexplicite à Merleau-Ponty jette pourtant un nouveau regard sur le dialogue entre les deux amis.

³⁰ J. LACAN, *Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1973, p. 29.

béance de la cause, qui vient éclairer la compréhension lacanienne de l'appareil psychique à partir de la topologie. La division du sujet est donc articulée chez Lacan, non bien sûr selon une seule lecture de Merleau-Ponty, mais tout au moins dans un certain dialogue avec la pensée du philosophe, dialogue qui s'inscrit dans le texte lacanien.

La détermination de la *Spaltung* par Lacan selon la structure du *vel* vient tout à fait rendre compte du registre de l'opposition qui structure l'inconscient et le conscient dans la chair. Le *vel* détermine en effet la causation du sujet dans un double processus qui est à la fois conjonction et disjonction : le clivage du sujet ne saurait dès lors être interprété comme rupture radicale. Le *vel* suppose en effet deux temps. Le premier temps, comme aliénation, convoque la notion mathématique de réunion. Il se comprend comme le *et* implicite de « la bourse ou la vie » : il s'agit bien en effet d'avoir l'un et l'autre, ou à défaut, ni l'un ni l'autre. Relisant la célèbre formule freudienne « *Wo es war, soll ich werden* », Lacan nous donne à penser que le processus de subjectivation fait advenir non du Je à la place du ça, mais du Je avec le ça, ou plus exactement encore, du Je pris dans une vacillation essentielle avec le ça : c'est dire en effet que le je ne peut advenir paradoxalement que là où est le ça. La coupure se comprend ainsi comme battement, coupure en acte, qui s'opère entre le sujet et l'Autre, lieu de l'inconscient comme « discours de l'Autre ». Or le terme de séparation recouvre un paradoxe que Lacan dénote en le rapprochant du latin *se parare*, « s'engendrer soi-même ». C'est que ce temps est corollaire d'une réflexivité où je me constitue : « Cette fonction ici se modifie d'une part prise du manque au manque, par quoi le sujet vient à retrouver dans le désir de l'Autre son équivalence à ce qu'il est comme sujet de l'inconscient. »³¹ Le temps de la séparation indique un certain retour réflexif à soi où je me saisis comme manque de l'Autre, soit comme partie. C'est dire que dans ce retour réflexif, je me manque comme tout : la séparation est un retour à soi qui échoue en répétant l'aliénation. En ce sens, aliénation et séparation dessinent un « rapport circulaire, mais non réciproque »³². La *Spaltung* n'est donc pas à comprendre comme le lieu d'une hétérogénéité absolue mais comme le lieu d'une vacillation, d'un battement, ou pour reprendre le terme utilisé par Freud en 1912 dans un petit texte d'abord paru en anglais, un « *shifting* »³³.

Plus encore, la structure du clivage est la structure même de la chair comprise comme réversibilité. Le clivage psychique c'est en effet ce qui introduit dans le sujet du deux, ou pour l'écrire avec Lacan du *d'eux*. La division du sujet est le processus de subjectivation qui barre l'équivalence absolue où se résout la dissolution de l'expérience psychotique : dans la psychose, le défaut de corps est d'emblée corrélé à la non-séparation à l'endroit de l'Autre. D'où la célèbre expression freudienne : l'inconscient dans la psychose est « à ciel ouvert » précisément parce qu'il n'est pas clivé au sens de ce phénomène de la *Spaltung* où j'adviens comme sujet divisé. Or l'élaboration du sinthome comme nouage permet à Lacan de préciser le nouage qui fait

³¹ J. LACAN, *Position de l'inconscient*, op. cit., p. 323.

³² J. LACAN, *Position de l'inconscient*, op. cit., p. 320.

³³ « Les cas décrits comme un clivage de la conscience, comme celui du Dr Azam, pourraient être mieux désignés comme une migration (*shifting*) de la conscience, cette fonction – quelle qu'elle soit – oscillant entre deux complexes psychiques différents qui deviennent alternativement conscient et inconscient. » in S. FREUD, « Note sur l'inconscient en psychanalyse », in *Œuvres Complètes 1911-1913*, T11, Paris, 1998, p. 176-177.

tenir le sujet en le déterminant comme réversibilité. Le thème du gant retourné exploité par Lacan en 1964 dans *Les quatre concepts fondamentaux* déjà dans une double référence à Kant et Merleau-Ponty fait ainsi retour dans le *Séminaire XXIII, Le Sinthome*.

Lacan nous indique que c'est un certain rapport sexuel qui scelle la consistance imaginaire du nouage dans le sinthome : un certain rapport sexuel qui précisément *n'existe pas* parce qu'il est réversibilité.³⁴ Si Joyce, bien que psychotique, a un corps qui tient, c'est qu'il s'inscrit dans un certain rapport sexuel avec Nora. Lacan pour nous amener à comprendre ce qu'était Nora pour Joyce cite Kant, sans comme c'est d'usage chez Lacan, donner la référence précise.³⁵ Or derrière la référence explicite mais allusive au gant retourné kantien, c'est bien l'interprétation merleau-pontienne de la réversibilité qui se cache : c'est la reprise tacite par Lacan de son propre commentaire du *Visible et l'invisible* de 1964 qui est en jeu.³⁶ Ce qui se noue dans le rapport entre Joyce et Nora, c'est précisément le retournement du gant : Nora *serre* Joyce en tant qu'elle constitue son gant retourné. Il y a donc une réversibilité irréductible, c'est-à-dire une réversibilité qui comme celle de la chair ne peut s'annuler dans une coïncidence à soi. C'est ce rapport à Nora qui supplée au dénouement du nœud borroméen pour Joyce : Nora, selon la formule de Lacan, ne sert à rien mais elle *serre*. Dès lors, ce qui rend possible pour Joyce d'avoir un corps, soit d'arrimer le glissement de l'imaginaire dans une *consistance* qui tient le sujet, c'est la réversibilité qui structure son rapport à Nora. En ce sens, ce que Lacan thématise à travers le nouage borroméen, c'est bien le corps compris comme cette consistance imaginaire configuré par la réversibilité. Or la constitution d'un sinthome, c'est-à-dire le se faire un corps pour un sujet, est précisément le lieu où s'inscrit la *Spaltung* puisque Lacan relit l'appareil psychique freudien comme ce qui n'est rien d'autre que ce nouage. La réversibilité du nœud est donc bien la réversibilité par quoi le sujet advient comme sujet divisé. Autrement dit, c'est du même acte que se noue tout à la fois le corps comme consistance et l'appareil psychique : c'est que le corps ne tient que dans un certain nouage à la psyché et inversement. C'est la consistance de la réalité psychique qui tient le réel du corps. L'appareil psychique freudien pour Lacan n'est alors rien d'autre que le nouage des dit-mensions du symbolique, de l'imaginaire et du réel.³⁷

Jusqu'ici il semble donc y avoir une congruence entre l'institution de la chair et l'institution du nœud borroméen où s'éprouve la consistance d'un corps configuré par la *Spaltung*. Pourtant subsiste un petit grain de sable qui a pour nom la pulsion

³⁴ Lacan ne revient pas sur ce qu'il énonçait dans *Encore*, soit « Il n'y a pas de rapport sexuel » mais en opposant rapport à équivalence, il indique désormais que c'est précisément le non-rapport qui fait *tenir* le rapport comme réversibilité.

³⁵ « Il y a une chose à quoi on pense, c'est entendu, mais on y pense rarement, parce que ce n'est pas notre coutume, à savoir de vêtir notre main droite avec le gant qui va à notre main gauche en le retournant. La chose traîne dans Kant, mais enfin, qui lit Kant ? » in J. LACAN, *Séminaire XXIII, Le Sinthome*, Seuil, Paris, 2005, p. 84.

³⁶ Lacan se référerait explicitement à la question du gant retourné à partir de la lecture qu'en produit Merleau-Ponty dans *Le Visible et l'invisible*. in J. LACAN, *Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, op. cit.*, p. 95-96.

³⁷ « C'est ce qui peut nouer d'un quatrième terme, le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel, en tant que Symbolique, Imaginaire et Réel sont laissés indépendants, sont à la dérive dans Freud. C'est en tant que cela qu'il lui faut une réalité psychique qui noue ces trois consistances. » in J. LACAN, *Séminaire XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 52.

de mort chez Freud et qui sous-tend l'élaboration du Réel chez Lacan. Ainsi, du point de vue psychanalytique, ce qui résiste dans la réversibilité ne se résout pas tout à fait dans un irréfléchi, fût-il radical, comme le point de cécité où se replie la chair. Ce qui résiste à la subjectivation, ce par quoi, en définitive le sujet est à jamais divisé, c'est la pulsion de mort. Lacan l'indique explicitement en 1964 dans son interprétation de la *Spaltung* freudienne selon les deux temps déjà évoqués du *vel* :

Par cette voie le sujet se réalise dans la perte où il a surgi comme inconscient, par le manque qu'il produit dans l'Autre, suivant le tracé que Freud découvre comme la pulsion la plus radicale et qu'il dénomme: la pulsion de mort.³⁸

Ce qui résiste fondamentalement dans la réflexivité par quoi le sujet s'institue dans le *vel*, soit ce « rapport circulaire, mais non réciproque » par quoi le sujet dans son retour à soi ne fait qu'échouer à se saisir, c'est la pulsion de mort. Or la pulsion de mort n'est pas exactement la simple inscription de l'irréfléchi dans la réflexivité. Elle est bien plus le lieu dans le sujet qui menace son être même, point à partir duquel ce dernier peut trouver à se dissoudre transitoirement dans des expériences de dépersonnalisation, au paroxysme de l'expérience de l'angoisse où le sujet disparaît temporairement derrière le ça, là où il était jusque-là avec lui dans la réversibilité du clivage. En ce sens, la pulsion de mort sous-tend la thématization d'un reste irréfléchi qui menace la réflexivité elle-même. Dans le sinthome, le nouage des trois dit-mensions vient ainsi serrer le réel en même temps qu'il achoppe sur lui. Lacan indique ainsi que le Réel est à la fois un rond du nouage, au même titre que l'Imaginaire ou le Symbolique, et ce qui est serré par le nœud et en constitue le trou. Le réel même serré, échappe en partie au nœud parce qu'il est ce qui subsiste du mouvant du corps : ce qui reste de l'affect et qui ne peut être ni imaginarisé, ni symbolisé. Ce Réel c'est le point de la structure où en effet s'annule la différence entre intérieur et extérieur, et par suite le point de la structure qui échappe à celle-ci. Dès lors, si le Réel apparaît bien dans le corps noué comme point irréfléchi, il n'est pas seulement l'inscription de l'irréfléchi dans la réflexivité mais l'inscription dans celle-ci de ce qui lui résiste et menace de l'abolir même transitoirement. On pense ici à l'expérience de l'angoisse dans le trauma. Dès lors l'expérience charnelle du corps n'est pas en tant que telle l'expérience du corps mais en constitue déjà une détermination.

3. L'institution visuelle du corps et sa cécité : la résistance du sensible comme Réel

Dès lors l'institution du corps dans la chair ne rend pas compte de l'expérience du Réel du corps en tant que tel. Nous proposons maintenant de reprendre la question de l'institution du corps à partir de la psychanalyse pour montrer en quel sens le point aveugle de la réflexivité charnelle se constitue à partir du sensoriel : comment penser le sensoriel qui résiste à l'institution visuelle du corps dans la chair ? Il y a bien ici à penser du sensoriel qui est toujours déjà visuel, et du sensoriel qui est pure cécité, c'est-à-dire qui reste extérieur au corps charnel. Nous allons examiner à partir de Freud et de Lacan

³⁸ J. LACAN, « Position de l'inconscient », *op. cit.*, p. 320.

comment le second *résiste* au premier.

Chez Lacan comme chez Freud, le corps se pense comme faire corps, soit comme ce qui vient fournir une *Gestalt*, une forme à un vécu premier qui est d'abord morcelé. Dans *Pour introduire le narcissisme*, Freud indique explicitement que le moi n'existe pas d'abord comme tout unifié.³⁹ Le narcissisme primaire relève bien plutôt d'un vécu pluriel où l'auto-érotisme renvoie à une pluralité de zones érogènes qui par définition ne sont pas encore unifiées par le primat de la zone génitale. En ce sens, il y a lieu d'opposer l'auto-érotisme tel qu'il se lit dans l'expérience du sujet adulte normal chez qui il vient s'articuler avec le narcissisme secondaire, et l'auto-érotisme du narcissisme primaire qui caractérise la première expérience du nourrisson et qui peut nous permettre de comprendre l'expérience du corps morcelé dans la psychose. Le nourrisson a d'abord à faire à des bouts de corps, non à un corps totalisé : le rapport au corps comme corps érogène (déjà distinct du soma purement suspendu au besoin) est morcelé en zones érogènes distinctes. Ce passage entre le narcissisme primaire et le narcissisme secondaire est à comprendre comme *co-enveloppement* puisque le second n'annule ni ne dépasse le premier : il s'agit bien plutôt de penser comment le narcissisme primaire vient s'inclure dans le narcissisme secondaire et réciproquement. Si l'auto-érotisme est en effet informé à partir de l'image du moi unifiée autour du primat de la zone génitale, quelque chose de l'informe même du narcissisme primaire résiste dans le narcissisme secondaire. C'est le lieu même de l'élaboration de la pulsion de mort dans *Au-delà du principe de plaisir*. Freud découvre que la pulsion vient s'articuler à partir du masochisme primaire constituant désormais le premier temps de la dynamique pulsionnelle, soit ce temps qui caractérise l'état de la pulsion avant la séparation d'avec l'objet.⁴⁰ En ce sens, on peut comprendre l'image du corps introduite avec le narcissisme secondaire comme ce qui en rendant possible un certain rapport à l'objet introduit le sujet à une certaine liaison pulsionnelle, soit à la pulsionnalité comme dynamique, antagoniste de la pulsion comme inertie, soit la pulsion de mort en tant que telle et dans laquelle le sujet reste prisonnier du masochisme primaire. Faire corps suppose donc la constitution d'une image du corps qui est *Gestalt* et qui unifie les bouts de corps de l'expérience du nourrisson. Mais il ne peut s'agir ici de réduire le corps à une pure enveloppe spéculaire qui serait la forme vide d'un vécu sans elle chaotique : le corps est bien plutôt ce qui vient se tresser avec le vécu antérieur du narcissisme primaire qui est vécu non unifié et en-deçà de toute séparation possible dedans-dehors et par conséquent de tout rapport avec un objet possible. En thématissant le narcissisme secondaire, Freud inscrit le corps dans un horizon spéculaire auquel le corps ne saurait se réduire.

Cela nous semble précisément être le cas également chez Lacan, contrairement à certaines lectures qui réduisent le corps tantôt à une pure imaginariation spéculaire dans la filiation de textes comme *Le stade du miroir*, tantôt à un cordage dans le sillage de l'élaboration des nœuds borroméens. Ces deux lectures manquent ce qui résiste du

³⁹ S. FREUD, « Pour introduire le narcissisme », in *Œuvres Complètes 1913-1914*, T12, PUF, Paris, 2005, p. 221.

⁴⁰ Déjà dans *Pulsions et destins de pulsions*, Freud décrit le premier temps de la pulsion scopique comme le temps du masochisme primaire où sujet et objet son indifférenciés. Cf S. FREUD, « Pulsions et destins de pulsions », in *Œuvres Complètes 1914-1915*, T13, PUF, Paris, 2005. Mais c'est en 1920, dans *Au-delà du principe de plaisir*, que Freud tirera toutes les conséquences de l'élaboration du narcissisme primaire en 1914. cf S. FREUD, « Au-delà du principe de plaisir » in *Œuvres Complètes 1916-1920*, T15, PUF, Paris, 1996.

Réel dans le corps comme forme et qui est thématisé par Freud à partir de la résistance du narcissisme primaire dans le narcissisme secondaire. Relisant *Pour introduire le narcissisme* à la lueur des travaux de Wallon, Lacan montre comment l'expérience du bébé vient prendre forme dans l'assomption de son image spéculaire qui survient entre six et dix-huit mois.⁴¹ L'image spéculaire est le lieu de la jubilation du petit sujet qui se découvre comme tout en s'identifiant à ce petit autre qu'il voit dans le miroir, au lieu même où il est vu par l'Autre. Première identification, aliénation irrémédiable au regard de l'Autre, l'image dans le miroir est la source de toutes les identifications ultérieures, nous dit Lacan. Il s'agit bien là non de réduire le corps au spéculaire mais de comprendre comment c'est à partir du spéculaire que le sujet s'introduit dans un certain rapport à l'Autre qui est rapport d'aliénation certes mais qui est également séparation : le sujet n'est plus collé irréductiblement à l'Autre. C'est précisément toute la différence avec l'expérience du sujet psychotique qui n'est pas séparé d'avec l'Autre. Faire corps suppose donc une certaine capture dans le regard de l'Autre. Et c'est depuis cette capture que va faire retour précisément dans l'image ce qui manque, lieu de l'objet-regard. Tel est précisément le lieu d'inscription de la libido dans la génitalité pour Lacan, ou plus exactement dans ses propres termes, le lieu de l'inscription de la fonction phallique dans le corps. Ainsi commentant un petit film de Jenny Aubry⁴², Lacan indique comment le petit enfant qui se voit nu dans le miroir fait ce geste *a priori* étonnant de cacher son sexe, pointant à l'endroit de ce dernier la schize de l'oeil et du regard qui s'y introduit. Pour Lacan, l'enfant témoigne ici de la nécessité de la constitution de la fonction phallique pour se voir comme tout dans l'image spéculaire. Or la fonction phallique consiste précisément dans la schize de l'oeil et du regard qui coupe l'image et y introduit du caché. Le phallus est ce qui doit être soustrait à l'image – quel que soit le sexe de l'enfant, dont Lacan nous précise qu'il n'a ici aucune importance. Avec la fonction phallique, Lacan élabore le lieu de la castration qui se présente dans l'imaginaire comme manque que Lacan note $-\phi$.⁴³ Ce point du $-\phi$ va être pour le sujet le lieu du reflux du Réel, soit de cette expérience qui précède l'image spéculaire et qui résiste à toute spécularisation. Or dire que le $-\phi$ résiste à toute spécularisation, c'est dire qu'il renvoie à l'expérience du narcissisme primaire qui précède le narcissisme secondaire, soit à cette expérience où le sujet a à faire à des bouts de corps qui ne sont pas séparés de l'Autre. D'où le retour possible de cette expérience depuis le Réel de la castration dans l'angoisse. En ce sens, l'analyse que Lacan fait de son schéma optique dans le Séminaire *L'Angoisse*, nous paraît tout à fait coïncider avec l'élaboration d'un co-enveloppement à partir du spéculaire entre narcissisme primaire et narcissisme secondaire. C'est à tort, nous semble-t-il, que l'articulation entre dynamique et spéculaire a pu être effacée chez certains lecteurs de Lacan, derrière la critique du moi rendue nécessaire du point de vue lacanien par la critique de l'*ego-psychology*. Dans l'élaboration des nœuds

⁴¹ Dans *L'Angoisse*, Lacan cherche à rendre compte à travers la reprise des schémas optiques de la dialectique entre libido d'objet et libido du moi élaborée par Freud dans « Pour introduire le narcissisme ». in J. LACAN, *Séminaire X, L'Angoisse*, Seuil, Paris, 2004, p. 50.

⁴² J. LACAN, *Séminaire XXII, R. S. I.*, Inédit, p103-104. Voir aussi J. LACAN, *De nos antécédants*, Seuil, Paris, 1999.

⁴³ Lacan fait apparaître le $-\phi$ à gauche de son schéma optique en 1962. in J. LACAN, *Séminaire X, L'Angoisse*, *op. cit.*, p.50.

borroméens, loin de reconduire le corps comme enveloppe formelle, le déplacement de l'imaginaire compris comme spéculaire vers un imaginaire de la consistance⁴⁴ vient répondre à l'objection de la compréhension du corps comme soustrait à la dynamique, pure structure. Si le corps *tient* à partir de la consistance imaginaire du nouage opéré par le Nom-du-Père (ou sa suppléance dans le cas de Joyce), c'est que cette consistance vient serrer dans son nouage le Réel du corps. Le Réel n'est pas exclu de la structure mais inclus en elle dans le co-enveloppement du nouage.

Dès lors si le corps s'institue avec le spéculaire du narcissisme secondaire, il ne saurait s'y réduire parce qu'il inclut toujours ce reste en lui, opacité irréductible du sensible à toute réflexivité. Ainsi on retrouve bien chez Freud comme chez Lacan la thématization de l'institution visuelle du corps comme co-enveloppement psyché-soma, moi-autrui, dedans-dehors. Mais la cécité est ici pensée comme extérieur-intérieur qui précède et résiste à la dynamique réflexive. Le Réel qui persiste dans le corps institué avec la chair indique un certain sensoriel où s'origine la pulsion de mort et qui oppose une résistance radicale à toute symbolisation. Ce sensoriel n'est pas configuré par le visuel et par conséquent il ne connaît pas la différenciation interne-externe. Il plonge ses racines dans le vécu sensible du nourrisson avant toute perception en tant que telle. La perception n'est d'abord pas en effet distincte de l'hallucination. Obéissant strictement au processus primaire qui commande la quête de l'identité de perception, le nourrisson croit revivre la perception passée qui fait retour dans sa mémoire : la perception passée n'est pas distincte de la perception présente pas plus que ne peut être différencié ce qui est actuellement présent à l'extérieur de ce qui n'est présent qu'à l'intérieur. La satisfaction première est donc retrouvée dans l'hallucination de satisfaction : c'est l'expérience paradigmatique du nourrisson qui tète en l'absence du sein. Mais l'hallucination de satisfaction représente un danger vital pour le petit d'homme : manquer la satisfaction réelle de son besoin vital. Or l'absence de satisfaction réelle inscrit l'expérience du désaide, *Hilflosigkeit*, soit l'impuissance du nourrisson en attente de l'action spécifique par quoi seul le *Nebenmensch* peut venir répondre à son besoin.⁴⁵ L'expérience inscrit un carrefour dans l'expérience perceptive du bébé dans la mesure où elle marque la nécessité pour lui d'apprendre à distinguer perception et hallucination. Or précisément comment s'opère cette distinction ? Par l'enjambement de l'abyme qui le sépare de l'objet, le sujet vient constituer dans un moment réflexif non plus une perception identique à la perception de satisfaction passée, mais une perception qui cette fois ne fait plus que lui ressembler⁴⁶ intégrant une différence entre passé et présent, interne et externe. Il y a enjambement réflexif puisque le sujet doit percevoir ses propres perceptions, et c'est par ce mouvement réflexif que se constituent les perceptions d'objets réels, soit actuellement présents à l'extérieur. C'est le passage du processus primaire au processus secondaire, de l'identité de perception à l'identité de pensée qui suppose déjà une symbolisation initiée avec la perte de la jouissance hallucinatoire, perte de l'identité. L'enjambement de l'écart est

⁴⁴ Ce déplacement chez Lacan est thématized dans : P. JULIEN, *Le retour à Freud de Jacques Lacan, L'application au miroir*, Erès, Paris, 1985.

⁴⁵ S. FREUD, « Esquisse d'une psychologie scientifique », in *La naissance de la psychanalyse*, PUF, Paris, 1956, p. 336.

⁴⁶ S. FREUD, « Esquisse d'une psychologie scientifique », in *La naissance de la psychanalyse, op. cit.*, p. 346.

alors ce qui rend possible la chair comme issue à l'absence du *Nebenmensch*. Mais si c'est bien l'enjambement réflexif qui configure l'écart comme charnière de la perception, cet écart puise son être dans l'absence antérieure de toute réflexivité, soit dans ce sensoriel antérieur à toute distinction interne-externe et à toute symbolisation. Telle est le sens de l'opacité irréductible du sensible : il précède et déborde toujours la symbolisation. Or c'est bien dans ce sensible a-symbolique que s'origine pour le sujet la persistance du Réel et avec elle la virtualité de la pulsion de mort.

Merleau-Ponty prend en vue la question de l'institution du corps selon une approche qui peut être articulée à la thématization du corps chez Freud et Lacan, sans pour autant s'y réduire ou la recouvrir. Il élabore la question du corps à partir d'une problématisation du sensible comme chair, là où la psychanalyse engage le questionnement d'un sensible préalable à la chair et qui en elle lui résiste jusqu'à pouvoir la dissoudre dans le déchaînement de la pulsion de mort. Ainsi l'ontologie de la chair répond à une visée initialement tout à fait divergente par rapport à la visée du questionnement psychanalytique : il s'agit de questionner ce qui rend possible une perception commune à tous, sans être submergé par un chaos sensoriel. Se trouvent d'emblée exclue l'interrogation des phénomènes hallucinatoires qui participent pourtant de l'expérience sensorielle. En ce sens, la mise en dialogue de la psychanalyse et de l'ontologie de la chair permet d'élargir l'horizon du sensible charnel en l'inscrivant dans ce qui n'est pas lui, soit le sensible a-symbolique. Mais l'éclairage est réciproque puisque la lecture de l'ontologie de la chair permet de mettre à jour l'incidence de l'inhérence du sensoriel et du symbolique dans l'expérience perceptive *stricto sensu* thématisée par la psychanalyse. C'est depuis l'inhérence du sensoriel et du symbolique tissée par la réflexivité charnelle que se noue la réversibilité du clivage psychique par quoi le sujet entre dans le monde. Le questionnement réciproque de l'ontologie de la chair et de la psychanalyse nous permet surtout d'introduire la distinction entre corps charnel et corps réel. Il est plus riche de parler de corps charnel que de corps spéculaire dans la mesure où si la chair s'institue avec le spéculaire, elle ne s'y réduit pas. Le corps charnel n'est donc pas le corps de l'illusion moïque par quoi je ne peux que me méconnaître, mais le corps de l'expérience sensible symbolisée dans la réflexivité de la chair : c'est le corps comme co-enveloppement du sensoriel et de la pensée. Mais si le corps charnel ne coïncide jamais à lui-même, il inclut l'expérience du corps non pas seulement comme charnel mais comme Réel, soit le corps traversé par un sensible radicalement opaque à toute symbolisation. Le dialogue entre Merleau-Ponty et la psychanalyse que nous avons tracé vient décentrer la problématique de la chair vers le questionnement de la résistance du sensible comme Réel du corps non symbolisable où s'origine la pulsion de mort. C'est ouvrir la voie à un questionnement de l'institution du corps dans la chair comme incluant en lui le corps Réel irréductible à la chair et constituant en elle son extérieur interne, point qui menace de l'abolir.

LA RÉTROJECTION DU SUBLIME RICHIRIEN – LE MOYEN POUR DÉCONSTRUIRE L'ÉTHIQUE DE L'INSTITUTION SYMBOLIQUE ET POUR RECONSTRUIRE L'ÉTHIQUE ARCHAÏQUE DE L'INCONSCIENT PHÉNOMÉNOLOGIQUE*

CODRUȚA FURTUNĂ**

ABSTRACT. *The Retrojection of the Richirian Sublime - a Way of Deconstructing the Ethics of the Symbolic Institution and Reconstructing the Archaic Ethics of the Phenomenological Unconscious.* This approach deals with underlining on the one side, the philosophical and ethical problem of the retrojection of the richirian sublime and on the other side, with showing how this retrojection could deconstruct every type of symbolic institution with its *habitus* including every form of ethics which has its own basis in the symbolic institution. The latter presents many difficulties that come from what Ernst Cassirer names as *symbolic poignancy* and expresses the lack of power to infer the things, the states, the actions, therefore the tendency of thinking to integrate them in a determined meaning. It becomes necessary that every symbolic ethics be deconstructed by the retrojection of the sublime so that its true archaic source, the phenomenological Unconscious, be emphasized in its creative potential opposed to the tautology and the circularity of the symbolic institution. The ways of deconstructing the ethics of the symbolic institution are: the phenomenological *clignotement* of *qualia*, the passive synthesis of third degree, the transcendental eidetic without concepts and the transcendental landscape. They can deconstruct, by varying the *qualia*, the ethics of the symbolic institution and reconstruct the archaic ethics because, genetically, they see the subject or a state of facts as a *tranpassible* and *transpassible* event opening its meaning to the phenomenological analysis and to others subjects/states of facts in their *Faktizitat*. Work should be a special type of transcendental landscape if we know how to listen the eurhythmic of language and the internal rhythms of the phenomenological *clignotement*.

Keywords: *retrojection, qualia, archaic ethics, phenomenological Unconscious, transcendental landscape*

* The author would like to express his gratitude for the financial support of his PhD research to the following program: *Investing in people!* Ph.D. scholarship, Project co-financed by the Sectoral operational program for human resources development 2007 – 2013, **Priority Axis 1.** "Education and training in support for growth and development of a knowledge based society", Key area of intervention 1.5: Doctoral and post-doctoral programs in support of research. Contract nr.: **POSDRU/88/1.5/S/60185** – "Innovative doctoral STUDIES in a Knowledge Based Society" Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

** Département de Philosophie, Université Babeș-Bolyai, str. M. Kogălniceanu, 1, 400084 Cluj-Napoca, Roumanie. E-mail: furtuna_codruta@yahoo.com

Introduction

Notre propos vise de souligner, d'une part l'importance philosophique et éthique de la rétrojection du sublime richirien et d'autre part, de montrer comment cette rétrojection peut déconstruire tous les types d'institution symbolique avec ses *habitus* y inclus toutes les formes d'éthique lesquelles ont pour fondement l'institution symbolique. Cette institution symbolique reste problématique pour Richir parce qu'elle est trop marquée et prise par ce qu' Ernst Cassirer a nommé la *prégnance symbolique* ce qui désigne l'intégration des choses, des états, de faits dans un sens déterminé faute du pouvoir de la pensée de les intuitionner.¹ C'est pourquoi il est nécessaire que toute éthique de l'institution symbolique soit déconstruite par la rétrojection du sublime pour que sa vraie source archaïque, de l'Inconscient phénoménologique, soit mise en évidence dans son originalité opposée à la circularité et à tautologie de l'institution symbolique. Les moyens pour déconstruire l'éthique de l'institution symbolique, dont on traitera tour à tour sont : le clignotement phénoménologique des qualia, les synthèses passives de troisième degré, l'eidétique transcendantale sans concepts, le paysage transcendantal. On arrivera ainsi à comprendre que l'éthique archaïque de l'Inconscient phénoménologique serait une alternative beaucoup plus créative que celle de l'institution symbolique ; l'éthique archaïque sera un paysage transcendantal dont les implications pour la phénoménologie (richirienne) sont encore loin d'être analysées et révélées dans leur entier potentiel innovateur. On doit nous demander pourquoi le paysage transcendantal pourrait fournir à l'éthique archaïque un milieu proto-ontique, pré-réflexif dont la richesse phénoménologique ne peut pas être entendue si le paysage transcendantal devient figure concrète du monde. Il y a de l'irréductible dans le paysage transcendantal et cet irréductible fait de toutes les éthiques instituées symboliquement, des formes illusives qui prescrivent des lois discutables au comportement humain sans s'intéresser sur l'origine archaïque des prescriptions et ce que cet archaïque pourrait signifier pour un sujet humain encore non-réduit donc incapable de scruter l'horizon de la variation des qualia et de leur liberté y inscrite. La liberté phénoménologique du paysage transcendantal ne comporte pas qu'une seule loi : celle d'une créativité comme projet poétique-musical continu dont chacun des gens doit en faire la preuve pour constater ce que l'éthique signifie, ce qu'ils peuvent et doivent obéir dans le cadre d'une quelconque éthique. Où l'éthique rencontre sa source archaïque, il n'y a rien de logique ou de bon sens, mais plutôt d'une variation incessante des repères de l'éthique de l'institution symbolique pour découvrir les *Wesen* sauvages qui assurent à l'éthique son indétermination et sa liberté.

1. La rétrojection du sublime richirien

La rétrojection du sublime richirien est faite possible par le contexte plus large de la phénoménologie non-symbolique dont le début a été représenté par la publication en 1935 du texte *Du sens des sens* par Erwin Strauss texte qui marque l'intérêt rigoureux

¹ Gilbert Durand - *L'imagination symbolique*, PUF, Paris, 1964, p. 64

pour une phénoménologie non-symbolique : l'auteur propose une psychologie phénoménologique et fait pour la première fois dans l'histoire de la philosophie une distinction entre une phénoménologie symbolique (dans la tradition husserlienne et heideggerienne – prises en général) et une phénoménologie non-symbolique où l'accent est mis sur le côté phénoménologique. Ce texte constitue le fondement pour la réorientation de plus tard dans la phénoménologie post-husserlienne dont les représentants sont Jan Patocka, Maurice Merleau-Ponty, Henry Maldiney, Joelle Mesnil, Jacques Garelli et Marc Richir.

La philosophie de Marc Richir représente l'apogée de cette nouvelle direction dans la philosophie contemporaine, de la phénoménologie non-symbolique. Même si celle-ci soit présente dans les œuvres de auteurs mentionnés auparavant, on ne peut identifier que deux études consacrées directement à cette problématique : l'une appartient à Jacques Garelli qui consacrera le terme „phénoménologie non-symbolique” dans *Pour une phénoménologie non-symbolique du champ poétique* (1987), l'autre appartient à Joelle Mesnil – *Aspect de la phénoménologie contemporaine : vers une phénoménologie non-symbolique*² et nous offre une perspective générale sur l'évolution historique et conceptuelle du thème en cause. Les principales caractéristiques de la phénoménologie non-symbolique sont: les *eides* ne sont plus imuables (au sens platonicien), ne sont plus conceptuelles mais sauvages (des *Wesen sauvages*). De plus, elles seront associées au niveau pré-réflexif, pré-compréhensif et proto-ontique garellien qui relève du stade des synthèses passives, et en particulier des synthèses passives de troisième degré dans la philosophie de Richir.

Dans l'expérience du sublime richirien au moment de réflexion - part du sublime kantien (réflexion qu'on peut identifier à l'étonnement issu de l'impuissance de l'imagination de représenter ce que les idées de la Raison lui présentent) lui correspond, dans la simultanéité celui de *rétrojection* par la suspension dans l'instant de toute temporalisation et spatialisations déterminées. Le terme de rétrojection n'est pas utilisé par Kant mais est utilisé et valorifié philosophiquement pour la première fois de Marc Richir pour décrire l'arrêt produit comme rupture de toute continuité de sens et ses effets sur la spatialisation et la temporalisation (y inclus du langage) :

„Autrement dit, la rupture introduite dans le phénomène de langage par sa lacune en phénoménalité suspend sa temporalisation/spatialisation schématisante (et donc phénoménologique) dans ce que nous devons reconnaître non pas simplement comme une régression, comme une rétrojection qui *crée acela même qu'elle rétrojette*, mais aussi comme un *pro-jet*, et un pro-jet où, précisément, l'être-en-même-temps de l'espace-temps surgit d'un coup.”³

² *Art du comprendre*, no.3, juin 1995, Paris

³ Marc Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme Millon, Grenoble, 1988, p. 107

„La rétrojection transcendentale (...) apparaît comme rétrojection par rapport à une précession transcendentale qui a toujours déjà précédé la rétrojection en tant que, ne prenant sens, de son côté, que par rapport à la rétrojection.”⁴

On peut dire, donc, que la rétrojection accomplit plusieurs fonctions et joue sur des multiples couches de sens remplit ou de non-sens lacunaire. Premièrement, dans le sublime, la rétrojection assure une préservation des effets de la réduction hyperbolique ne permettant que le sujet perde sa nouvelle identité liée à la liberté phénoménologique. Deuxièmement, la rétrojection déconstruit les aspects de l’institution symbolique en même temps qu’elle reconstruit la liberté archaïque venant de l’Inconscient phénoménologique par les moyens qu’on a mentionnés dans l’introduction. Troisièmement, elle ouvre le sublime vers son potentiel créatif en tant que projet poétique-musical; celui-ci assure à son tour une fluidisation des essences sauvages découvertes dans la suspension radicale et maintient sa propre effectivité dans le cadre du langage en développant l’image poétique par la pratique l’eidétique transcendentale sans concept et du paysage transcendantal.

1.1. Le clignotement phénoménologique et les synthèses passives. Symbolique versus phénoménologique

Voyons maintenant ce que signifie l’expérience du sublime richirien comme clignotement phénoménologique pour expliquer les variations inter et intra eidétiques donc, pour voir pour quelle raison l’institution symbolique doit être réduite ou, s’il n’en est pas possible, voir pourquoi elle doit être toujours questionnée. De plus, le clignotement expliquera aussi le rôle de la rétrojection pour déconstruire ce qui demeure une coutume non questionnée de l’éthique telle que l’atteste son étymologie même (le grec *ethikos* signifie habitude, usage, us).

Au contraire de la croyance dans une stabilisation du sens après l’instant du sublime, le clignotement dévoilera plus clairement l’intrigue archaïque de l’Inconscient phénoménologique et les jeux des arrangements de qualia au niveau de la synthèse passive de troisième degré.

L’expérience du sublime richirien consiste dans une malencontre entre le niveau symbolique et le niveau phénoménologique, liés en chiasme. La malencontre se manifeste comme clignotement d’une part, faisant visible le chiasme et de l’autre part, phénoménalisant l’excès de langage poétique que le sublime apporte, après la réduction hyperbolique. Le clignotement phénoménologique produit dans l’expérience du sublime

⁴ Marc Richir, Idem, p. 169. La précession transcendantale représente „cela même en égard de quoi la rétrojection est toujours-déjà en retard, cela même qui se constitue, dans la rétrojection comme inéluctable retard « à l’origine » que la rétrojection vise à rattraper”. Idem. De plus, la rétrojection a posteriori serait „ le déploiement a posteriori de l’a priori phénoménalisé déjà et en train de se phénoménaliser”. Idem, p. 167

représente pour Marc Richir la première figure de la phénoménalité du monde et l'origine phénoménologique du langage ; il n'y a pas du sublime richirien sans le clignotement et c'est la grande nouveauté par rapport aux théories classiques du sublime de Pseudo-Longin, Edmund Burke ou Immanuel Kant.

Pour la phénoménologie non-symbolique et pour la phénoménologie richirienne, l'opposition symbolique-phénoménologique est essentielle parce qu'elle permet la libération de l'essence ou du sens sauvage de l'essence de sa fixation présumée dans une idéalité transcendante et immobile de type platonicien. Autrement dit, identifier les deux niveaux, symbolique et phénoménologique ne permet plus au phénoménologue de distinguer clairement entre institution symbolique et liberté phénoménologique, donc de faire des erreurs dans son analyse en se rapportant à une fausse origine. Pour Richir, la dimension symbolique relève des institutions déjà effectuées (au niveau de synthèse passive de deuxième degré, dont on n'a pas accès, par un Inconscient symbolique) dans le moment où on fait l'analyse phénoménologique, telles l'institution de langage, l'institution culturelle de quelque nature, la société, la tradition et ses *habitus* sans savoir vraiment le sens authentique des termes et sans le questionner. Au contraire, la dimension phénoménologique relève d'une négativité constitutive à toute institution symbolique telle la lacune de langage mais liée en chiasme à la dimension symbolique; celle-ci reçoit du remplissement de sens à partir seulement de la dimension phénoménologique en tant que *milieu* pré-individuel, pré-conceptuel, et pré-réflexif tel que Jacques Garelli le montre. En outre, Richir envisage cette dimension phénoménologique en tant qu'une matrice non-déterminée et non-déterminante qui joue comme une „empreinte phénoménologique de l'institution *dans* le phénoménologique, et tout autant, comme l'empreinte *du* phénoménologique *dans* l'institution : toute la question, qui est celle du présent essai, est de savoir quel est le statut *phénoménologique* de cette empreinte qui joue comme médiation à chercher, ou à *quel lieu* du champ phénoménologique elle se met à jouer”.⁵ Le niveau phénoménologique relève d'une lacune constitutive pour quelque institution et fait possible une re-institution de l'institution même à l'instant du sublime. La lacune dans la phénoménalité a une double fonction: suspend la temporalisation et la spatialisation déterminées dans l'instant pour offrir au niveau symbolique la possibilité de se refléter comme niveau phénoménologique, l'un et l'autre liés en chiasme. Donc, on peut dire que le but des recherches de Marc Richir devient celui de délimiter le statut phénoménologique de cette trace phénoménologique offerte à nous dans l'apparence de l'institution symbolique; la trace fonctionne comme médiatrice entre les deux niveaux sans qu'une place puisse lui être assignée. Déterminer le statut de cette trace signifie aller jusqu'à sa source archaïque, l'Inconscient phénoménologique considéré comme lieu des synthèses passives de troisième degré, synthèses déjà effectuées et sédimentées avant qu'un sens symbolique se constitue pour une conscience et avant que ce sens lui soit accessible. Husserl nommera ce niveau „le monde de la

⁵ Idem, p. 27

prédonation passive”⁶ où se fait le sens authentique des essences sauvages et aussi le sens qui sera développé et réarrangé au niveau des synthèses passives de deuxième degré, puis traduit en synthèses passives de premier degré pour être accessible pour la conscience. Le clignotement dans l’expérience du sublime fait possible cette triple phénoménalisation et la compréhension du sens de l’Inconscient archaïque. La synthèse passive de troisième degré relève de la transpassibilité devenant effective par les moyens de l’Inconscient archaïque ou phénoménologique, après la réduction hyperbolique du moment du sublime et fait visibles les *Wesen sauvages* dans leur dimension phénoménologique. La synthèse passive de deuxième degré représente des agencements de la synthèse passive de troisième degré ou l’effet de redistribution/réarrangements des concrétudes phénoménologiques sauvages présentes au niveau de l’Inconscient archaïque. La synthèse passive de premier degré représente le codage des concrétudes dans le jeu des signifiants de l’Inconscient symbolique de la psychanalyse, en les marquant et en les aimantant selon les lois symboliques de l’institution symbolique. On doit préciser que celle-ci est une situation idéale où la transposition architectonique du sens des synthèses de troisième degré aux synthèses de premier degré a été bien réalisée, ce qui est le cas dans le poème ou dans les œuvres picturales. Malheureusement et comme d’habitude, la transposition n’est pas reconnue dans sa valeur transmissible parce que le codage des concrétudes phénoménologiques du troisième niveau a été mal fait : par exemple, si les concrétudes archaïques doivent supporter le codage selon des lois symboliques, leur sens originel sera détruit et ce que résulte sera une coutume, une tradition mal comprise car on ne connaît pas à quelle couche les arrangements ont été déviés de leur sens authentique et on ne sait plus ce qu’on doit remanier. C’est une des raisons pour lesquelles l’institution symbolique et toute éthique fondée sur elle doivent être réduites de sorte qu’on puisse questionner la source archaïque des prescriptions et des règles proférées par telle ou telle éthique. On essaiera dans ce qui suit d’expliquer pourquoi on doit se méfier de toute règle éthique avant de l’investiguer dans sa dernière conséquence archaïque, donc la soumettre à l’attestation de sa véridicité par la rétrojection du sublime. Une des façons d’attester ou de rejeter une quelconque règle de l’éthique symbolique serait l’Eidétique transcendantale sans concepts donnés d’avance.

2. Ethique archaïque et variations de qualia. L’eidétique transcendantale sans concepts

Le clignotement phénoménologique ouvre, comme on a déjà dit, la voie pour que le phénoménologique soit investigué en soi-même, pour soi-même, comme pure liberté sans l’intervention de l’institution symbolique ; le problème intervient du fait que le phénoménologique porte les traces du symbolique et la description ou l’analyse phénoménologique ne peut pas être authentique en se réalisant par des moyens symboliques dans un langage symbolique. C’est la difficulté dont se confronte

⁶ v. Edmund Husserl, *Les synthèses passives Logique transcendantale et constitutions originaires*, Jérôme Millon, Grenoble, (SPA), p. 10

tout phénoménologue quand on veut savoir ce qui relève de l'institution symbolique-de l'éthique de l'institution symbolique et ce qui relève de la liberté phénoménologique-de l'éthique archaïque. Comment réduire le symbolique pour faire surgir la liberté créatrice de l'Inconscient phénoménologique sinon par être conscients des variations des qualia ?

Le hiatus entre la langue de l'énonciation prédicative des jugements et l'idéalisation de leur référence objective (qui chez Husserl correspondent) représente le lieu de phénoménalisation des fragments de *Wesen sauvages* nommés qualia. Les qualia designent les qualités primaires et secondaires qui se réfèrent à tous les visibles, les sensibles, les couleurs, les sens, les odeurs groupés en formes et multitudes sensibles ; de même, les qualia designent les sentiments ou les qualités affectives (*Stimmungen*) au niveau de transpassibilité (synthèse passive de troisième degré) : „les qualia paraissent comme les couleurs de l'abîme pour l'ipse retranché en lui-même”⁷.

Dans l'expérience du sublime simultanément au mouvement de réflexion de l'ipseité symbolique dans soi-même et de rétrojection comme suspension du temps et de l'espace déterminés dans l'instant, la réduction hyperbolique se manifeste comme réduction de tout ce que signifie ipseité et notamment, la réduction retranche le corps de l'ipseité. Seulement le retranchement de la phénoménalité corporelle et du langage symbolique de cette ipseité soumise à l'expérience du sublime pourra faire visibles les fragments de qualia. Les qualia doivent être analysés comme des éléments incitant vers l'élévation mais aussi comme des pièges qui peuvent rejeter l'expérience du sublime du à une erreur de codage des signifiants, donc les qualia se maintiennent ici, encore dans l'institution symbolique. Autrement dit, la qualité de l'expérience du sublime dépend de la façon des arrangements, du découpage et d'aimantation⁸ des fragments de qualia pour le sujet qui en fait l'expérience. Les qualia représentent des existentiels incarnés, sédimentés au niveau de synthèse passive de troisième degré, étant un effet de l'actualisation des transpassibilités inscrites dans les transpassibilités des facticités de sens par la phénoménalisation, au-dedans des phénomènes de langage et hors langage. Les synthèses passives de troisième degré articulent dans ce contexte les rencontres inter-facticielles des subjectivités humaines et des phénomènes de langage. En outre, ce type de synthèse qui phénoménalise l'Inconscient phénoménologique a un double statut : il actualise en même temps la transpassibilité pour les phénomènes-de-monde qui tombent dans le langage et pour ceux hors langage. On peut parler dans le cas de synthèses passives de troisième degré, d'une part, d'une transpassibilité qu'elles mettent en évidence à l'intérieur de chacun phénomène-de-monde de langage et à l'intérieur de chacun phénomène hors langage et, d'autre part, d'une transpassibilité effective entre les phénomènes-de-monde hors et dans le langage. Les qualia deviennent ainsi des fragments de l'ordre de la chair comme armature du monde (à valeur interstitielle de l'être au sens de Merleau-Ponty) ou de l'ordre de „la communauté

⁷ Marc Richir, *Méditations phénoménologiques*, Jérôme Millon, Grenoble, 1992, p. 140

⁸ Similaire au moyen par lequel les essences sauvages sont découpées et aimantées, dans le procès d'aimantation du sublime.

phénoménologique originaire des phénomènes-de-langage”.⁹ Dans ce sens, les qualia deviennent des essences sauvages à valeur communicationnelle comprise par tous les participants au phénomène-de-langage. Le moment dans lequel les qualia vivent en essences sauvages équivaut à leur arrangement dans des configurations d'écho qui se passent au niveau de synthèse passive de deuxième degré. Par la voie de ce passage des synthèses de troisième degré à celles de deuxième degré et par le procès de découpage, d'aimantation des fascicules des qualia dans la masse amorphe initiale, les *Wesen sauvages* apparaissent et représentent les traces au niveau de synthèse passive de deuxième degré des fragments de qualia encore non-individués au niveau de la synthèse passive de troisième degré.

Brièvement, on peut affirmer que toute transposition de sens en langage articulé ou en sens symbolique se passe au niveau des variations des qualia de l'Inconscient archaïque, de l'intrigue intersubjective archaïque. Pour la conscience, le sens des synthèses passives de troisième degré et le sens des qualia non-individués prend la forme du non-sens, c'est pourquoi il est nécessaire qu'on traduise ce non-sens archaïque en sens symbolique mais la manière d'en procéder reste problématique. On a présenté cette théorie des variations de qualia pour montrer que l'éthique archaïque se construit au niveau trois des synthèses passives et il est essentiel d'entendre ce qui se passe immémorialement, avant le codage en synthèses passives de premier degré, accessibles directement à la conscience. Dans ce contexte, déconstruire l'éthique de l'institution symbolique suppose en effet, déconstruire les arrangements de qualia, aller jusqu'à leur origine archaïque et en particulier, jusqu'à leur codage symbolique parce qu'ici les erreurs de codage peuvent amener à des erreurs de compréhension d'une règle éthique où d'une quelconque prescription. Le clignotement phénoménologique s'avère être un clignotement des qualia qui relève le proto-sens caché par les concepts de l'institution symbolique.

L'eidétique transcendantale sans concepts donnés d'avance représente un autre moyen pour désarticuler l'éthique de l'institution symbolique telle l'éthique deontologique ou l'éthique téléologique par le court-circuit radical des arrangements des qualia symboliques et du langage symbolique réduisant ainsi les malentendus langagières. L'eidétique transcendantale sans concepts comme voie d'accès vers les phénomènes hors langage dont relève l'éthique archaïque, suppose méthodologiquement, quatre étapes :

Premièrement, on doit mettre hors circuit les êtres et les essences symboliquement institués par le langage articulé ou par l'institution symbolique en train de se faire dans une certaine phase de présence (êtres ou essences relevant de l'antéprédicatif de premier degré ou des essences formelles de langage). Il s'agit d'une étape de désarticulation des découpages et des marquages symboliques signifiantes par un court-circuit universel de l'institution symbolique. Si cette étape n'est pas suivie de la deuxième étape, elle représentera un moment arbitraire sans aucune importance dans le cadre de l'eidétique

⁹ Marc Richir, *Méditations phénoménologiques*, Idem, p. 160

transcendentale sans concepts et sans aucune conséquence sur la facilitation de l'accès aux phénomènes hors langage. La deuxième étape suppose valider la mise hors circuit des découpages et des marquages symboliques par leur contreposer les court-circuitées poétiques au creux des images poétiques. L'accès aux phénomènes hors langage sera indiqué par lancer au creux des lacunes, des images poétiques de deuxième degré, notamment des essences sauvages de deuxième degré. Celles-ci court-circuiteront les essences résultées par l'application de la première étape même si elles sont encore descriptibles en langage articulé, donc elles ne sont pas totalement prises par l'antéprédicatif de deuxième degré. La deuxième étape a trois fonctions: donne accès aux *Wesen sauvages* de deuxième degré, s'articule soi-même sur la première étape et ajoute en écho des essences inconnues, ce qui mène vers créer un accès indirect en ce qui concerne le phénomène-de-monde hors langage. La troisième étape est la plus difficile car elle suppose une rétrojection¹⁰ du phénoménologique sur soi-même et sur son lieu d'origine. De même, cette étape suppose une reconnaissance des essences résultées de l'étape antérieure et fait une distinction entre les essences harmoniques et celles qui se détachent comme prémonitions/réminiscences transcendentales du même pli schématique du phénomène. Par conséquent, la troisième étape implique la reconnaissance de l'eurythmie des paysages transcendentales et l'attestation de la superposition des rythmes des paysages. La quatrième étape représente le moment musical et méta-poétique qui doit esquisser la logologie sauvage des phénomènes-de-monde hors langage. La logologie sauvage en tant que but ultime et concret de la phénoménologie pratique suppose que les essences sauvages inscrites comme paysages transcendentales offrent des figures concrètes (de phénomènes-de-monde).¹¹

L'éthique archaïque sera donc l'éthique de l'antéprédicatif de deuxième degré¹² ou des essences sauvages cherchées par le paysage transcendantal. Celui-ci est définitoire

¹⁰ Marc Richir la nomme le retournement en projet poétique-musical.

¹¹ Les figures concrètes des paysages transcendentales seront phénoménalisées en tant que phénomènes-de-monde, hypothèse qui comporte quelques objections. Pour clarifier la situation phénoménologique du paysage transcendantal on doit faire la distinction entre phénomènes-de-monde primaires au sens phénoménologique et phénomènes-de-monde secondaires résultés après la réduction du niveau symbolique. Dans ce sens, les paysages transcendentales sont phénomènes-de-monde secondaires mais leur statut phénoménologique reste problématique parce que les limites du langage symbolique restreignent leurs phénoménalisation et leurs compréhension par un sujet. En l'absence d'un langage adéquat, ils resteront captives d'une phénoménalité non-symbolique qui ne trouvera jamais une expression comme phénomène-de-monde. Donc, on peut dire que les paysages transcendentales resteront pour toujours le signe d'une manque d'adéquation constitutive à l'expérience de la démesure du sublime richirien. Le paysage transcendantal sera similaire de la qualia du type de la situation affective sans être équivalent à elle.

¹² L'antéprédicatif de premier degré est représenté par les essences formelles de langage c'est-à-dire il est encore sous l'influence de l'institution symbolique et des lois logiques, tandis que l'antéprédicatif de deuxième degré relève des essences sauvages et de leurs lois non-symboliques car elles sont codées immémorialement dans l'Inconscient archaïque ou phénoménologique. Ces lois seront visibles seulement après que l'expérience du sublime survient et le clignotement les dévoile comme appartenant à la sphère passive.

pour comprendre l'intrigue de l'Inconscient phénoménologique: le paysage transcendantal désigne l'essence visée au creux d'une image poétique montrant un quelque chose qui n'entrera jamais dans la phénoménalisation. L'eidétique transcendentale sans concepts par le clignotement des qualia et par ses quatre étapes assure un court-circuit de l'institution symbolique et de son éthique pour montrer à quel niveau des agencements de qualia „habite” l'éthique archaïque et par quel moyen elle pourra être phénoménalisée et comprise comme telle. L'éthique archaïque est une éthique des variations des qualia et dans le cadre de l'eidétique transcendentale sans concept, les *eidés* deviennent des qualia non-conceptuelles: dans ce contexte, on peut assigner au paysage transcendantal la fonction d'assurer à cette éthique de l'Inconscient phénoménologique l'accès aux règles des phénomènes hors langage. Le statut problématique du paysage transcendantal et de sa phénoménalisation sera aussi le statut problématique de l'éthique archaïque. La structure du paysage transcendantal se retrouve dans la structure de l'éthique de l'Inconscient phénoménologique : pour pouvoir la définir on doit préciser ce que représente un paysage transcendantal et ce qu'il produit comme conséquences. L'éthique archaïque développera les phénomènes hors langage et ses conséquences produites par l'essai du paysage transcendantal de phénoménaliser les *Wesen sauvages* de deuxième degré. On doit préciser que Marc Richir ne parle pas d'une éthique archaïque dans ces termes et en la soulignant ainsi mais notamment de la mesure de l'homme qui se découvre un être éthique confronté à la grandeur absolue, au moment du sublime. Toutefois, toute l'intrigue du soi archaïque et des degrés de son développement par variations des qualia nous autorise de considérer que l'éthique archaïque est l'éthique à laquelle Richir se réfère quand il parle du sublime comme expérience fondatrice de la subjectivité humaine. On pourrait dire même que cette éthique archaïque ressemble beaucoup à l'éthique immémoriale lévinassienne du visage.

Mais, revenons à expliquer comment l'éthique archaïque à l'intermède du paysage transcendantal essaiera de phénoménaliser et d'accorder les phénomènes hors langage libres de toute détermination, provenant de l'Inconscient archaïque avec les phénomènes langagières codés symboliquement : or , pour mieux dire, ce sera le *desideratum* d'une éthique archaïque qui se méfie des prescriptions déjà données de l'éthique normative. Pour montrer comment l'eurythmie des phénomènes pourra se passer, on doit présenter le mécanisme interne du paysage transcendantal.

3. Le paysage transcendantal

Le paysage transcendantal désigne l'essence sauvage visée dans la lacune de l'image et individue à son tour, cette image poétique lacunaire en indiquant¹³ quelque chose qui n'entrera jamais dans la phénoménalisation. Toutefois , dans le cadre de la phénoménologie eidétique sans concept, un des *desiderata* serait que le

¹³ Dans le sens wittgensteinien: indiquer sans pouvoir l'exprimer d'une façon adéquate à cause des limites du langage.

paysage transcendantal produise dans le moment méta-poétique et musical, des phénomènes-de-monde comme figures concrètes. L'enigme entière du paysage transcendantal est son paradoxe : il montrera toujours le lieu d'origine hors langage du phénomène qui se reflète en lui mais ce phénomène indiqué ne pourra jamais être transposé en langage. C'est le cas valable pour le paysage transcendantal aussi, malgré le fait que pour Marc Richir une eidétique transcendantale sans concept n'est possible hors langage, et, notamment, hors le langage poétique. La mission des poètes réside dans leur pouvoir de phénoménaliser ces phénomènes hors langage lesquels ne peuvent pas être dits au sens wittgensteinien mais seulement montrés par des images poétiques. Richir attribue cette mission aux poètes mais en précisant que c'est une mission profondément philosophique.¹⁴ Le seul moyen dont on dispose pour indiquer les essences sauvages hors langage c'est l'image poétique comme un court-circuit qui permettra l'apparition du paysage transcendantal en tant que croisement de prémonitions/réminiscences transcendantales sous la forme d'un rythme. Dans ce sens, l'eidétique transcendantale sans concept devra se concevoir soi-même comme une poétique, une musique associant rythmiquement des essences sauvages et des bouquets d'images.¹⁵ La difficulté réside dans le fait d'établir la façon par laquelle la logologie sauvage des phénomènes hors langage (visés par le paysage transcendantal-l'antéprédicatif de deuxième degré) se répercute sur les essences formelles qui habitent les lacunes de langage (l'antéprédicatif de premier degré) et les vides des images poétiques. Essentiel pour l'eidétique transcendantale sans concept est d'identifier tels paysages transcendantales qui éveillent la logologie sauvage des phénomènes qui sont phénoménalisés en tant qu'image poétique, conformément à „une structure musicale, sur plusieurs portatifs, en échos”¹⁶.

La rétrojection du sublime comme projet poétique-musical suppose un retournement vers l'origine phénoménologique de chaque institution (l'origine arhaïque découverte par le sublime), son recouvrement par la pratique des images poétiques ou des paysages transcendantales et la mise en évidence d'une structure ordonnée sur des paliers de classes d'essences sauvages. Seulement à ce moyen rétrojectif on peut identifier le lieu de l'eidétique transcendantale sans concept en tant que le lieu du retournement du phénomène -reflété dans le paysage transcendantal- à son origine phénoménologique hors le langage symboliquement institué¹⁷ afin de se charger de sa concrétude/ des essences sauvages du niveau proto-temporel préparées pour être temporalisées en langage. Dans ce sens, Marc Richir appelle le paysage transcendantal „une figure concrète” que l'essence sauvage prend durant sa temporalisation. Le retournement du phénomène à son origine equivaut au chargement avec des essences sauvages et avec sa présentation eidétique concrète -*en hiatus*- vis-à-vis de l'origine

¹⁴ Marc Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme Millon, Grenoble, 1988, p. 318

¹⁵ Idem

¹⁶ Idem, p. 319

¹⁷ Marc Richir nommera ce retournement- reflux.

comme essence sauvage, ce qui double son intensité. Sa matérialisation eidétique suppose une pratique soutenue du paysage transcendantal, c'est-à-dire une stabilisation des phénomènes-de-monde dans des essences sauvages directement rythmés. La stabilisation suppose implicitement une eurhythmie interne des paysages transcendantales. Le fait que ces paysages transcendantales se superposent harmoniquement (comme eurhythmie) représente la preuve quasi-empirique que ces paysages sont autant des essences sauvages du même phénomène¹⁸ et en même temps représentent la présentation concrète qui compose le pli schématique hors langage, d'où se répandra le rythme schématique des essences lesquelles habitent les lacunes de langage. Le pli schématique marque l'origine de la rétrojection du phénoménologique dont on a mentionné auparavant et le lieu commun du surgissement des images poétiques et des paysages transcendantales comme rythmes eurhythmiques de phénoménalisation. La pratique du paysage transcendantal que l'image poétique actualise nécessite une évaluation et une mesure du paysage¹⁹ par le phénomène hors langage (reflété dans le paysage). Le mesurage ne peut se faire de point de vue qualitatif que par des moyens poétiques en fonction de la personnalité et de la subjectivité du poète ou de philosophe qui matérialise eidétiquement un paysage ou un autre. Le jugement de goût kantienne peut en être l'étalon. On peut nous demander comment peut être évalué un paysage par une subjectivité s'il n'a pas été et ne peut pas être actualisé en sa totalité. Ce qui se matérialise eidétiquement, soit poétiquement, sont seulement des essences sauvages de deuxième degré qui ne caractérisent pas entièrement la complexité schématique du paysage transcendantal. Il y a une part du paysage transcendantal qui ne peut pas entrer en eurhythmie avec les essences formelles de premier degré ou avec les essences sauvages de deuxième degré parce qu'elle reste irréductible. De même, pour élucider le moyen par lequel peut être évalué le paysage transcendantal par le phénomène-de-monde hors langage on doit établir à quel niveau se trouve le pli schématique- au niveau de synthèse passive de deuxième ou de troisième degré.²⁰ D'un côté, si le pli schématique se situe au niveau de synthèse passive de deuxième degré-ce qui est inacceptable pour Richir parce que l'instituant symbolique ne peut pas produire que des formes qui finiront par être symboliquement instituées car elles ne sont pas suffisamment complexes de point de vue schématique pour garder leur autonomie interne. De l'autre côté, si le pli schématique se situe au niveau de synthèse passive de troisième degré, ça signifie que le lieu de production des images poétiques est l'Inconscient phénoménologique. Par conséquent, une part de ces images risquent de ne pouvoir pas être phénoménalisées parce qu'une quelconque subjectivité, soit-elle poétique, n'est pas capable à résonner avec ce que l'Inconscient laisse s'entre-voir comme paysage transcendantal. Dans ce

¹⁸ Idem, p. 318

¹⁹ Idem

²⁰ On utilise les termes synthèse passive de deuxième degré et de troisième degré au sens donné par Marc Richir dans les *in Méditations phénoménologiques*, Jérôme Million, Grenoble, 1992

contexte, on peut bien se demander quel sorte d'étalon pourrait posséder le phénomène hors langage au niveau de synthèse passive de troisième degré pour évaluer et mesurer le paysage transcendantal dans lequel il vise se refléter ? Quel type d'étalon serait celui qui, en se situant au niveau archaïque, pourrait quand-même être phénoménalisé au creux des images poétiques, après avoir évalué le paysage transcendantal correspondant ? Il serait un paysage transcendantal encore ou il représenterait un pli de l'être destiné à y être absorbé une fois entre-aperçu ?

De plus, on peut questionner la qualité du paysage transcendantal envisagé par Marc Richir : en laquelle de ses parts l'image poétique peut être actualisée de sorte qu'elle représente une image réussie assamblant d'une façon équilibrée le pouvoir d'indiquer de l'image et sa complexité ? Le paysage transcendantal ne peut pas être seulement le résultat d'un court-circuit exécuté par l'antéprédicatif de deuxième degré sur l'antéprédicatif de premier degré dans les lacunes du langage symboliquement institué. Peut-être que le pli schématique comme lieu de production des images poétiques n'est autre chose qu'un paysage transcendantal. On peut aussi avancer l'hypothèse que l'Inconscient phénoménologique peut être un exemple spécial de paysage transcendantal. Seulement à partir de cette manière de considérer les choses, on peut expliquer la raison pour laquelle Marc Richir propose aussi un moment méta-poétique qui doit suivre après le moment de rétrojection du phénoménologique dans soi-même comme voie d'accès vers les phénomènes lesquels ne peuvent pas être schématisés en langage.

4. Conclusion

Le paysage transcendantale et l'eidétique transcendantale sans concept par ses variations de qualia peuvent déconstruire l'éthique de l'institution symbolique et reconstruire l'éthique archaïque parce qu'ils considèrent de point de vue génétiquement et malgré Husserl, l'individu, ou un état de choses contingent comme un événement transpassible et transpossible qui ouvre son sens à l'analyse phénoménologique et, aussi, ouvre son sens facticiel à d'autres individus dans leur facticité. Seul le paysage transcendantal, après l'application des quatre étapes de l'eidétique transcendantale sans concept peut faire s'entre-voir le sens authentique des normes et des prescriptions d'une quelconque éthique. Par exemple, dans ce sens, l'éthique appliquée sera la plus opportune d'exemplifier cela que l'éthique déontologique ou téléologique et de répondre à la nécessité de considérer chacun cas dans sa facticité propre, avec ses caractéristiques qui le distinguent d'un autre et de respecter ces conditions particulières pour pouvoir remarquer pendant l'analyse phénoménologique, les ressemblances ou les divergences lesquelles autorisent l'application d'une théorie ou de l'autre.

L'éthique archaïque peut être un paysage transcendantal avec toutes les problèmes de concordance entre le phénomène-de-monde hors langage et les phénomènes-de-monde de langage. Cette difficulté d'exprimer ce qui n'entre plus dans les cadres symboliques de toutes les institutions, y compris la société, reste

tributaire de notre incapacité de développer la rétrojection du sublime, notamment le côté archaïque de l'imagination créatrice au sens de Henry Corbin et de nous ouvrir vers une expérience du sublime laquelle, elle seule, peut nous réduire hyperboliquement pour montrer le véritable éthique de l'Inconscient archaïque: une éthique de la liberté phénoménologique où chacun acte doit être créateur d'images poétiques, picturales, musicales. Le travail aussi, dans ce point de vue, a les conditions de possibilité de devenir un paysage transcendantal chaque jour si on paye attention aux rythmes internes du schématisme de la phénoménalisation du clignotement phénoménologique et à l'eurythmie langagière.

THE ESSENCE OF AN ETHICAL CORPORATE CULTURE IN SUPPORTING CORPORATE SUSTAINABLE DEVELOPMENT EFFORTS

PIETER BUYS*

ABSTRACT. Recent corporate history saw much contrast in ethical behaviour in the global corporate environment. On the one hand Dante's deadly sin of avarice was running amok, which resulted in spectacular corporate demises. On the other hand there was the rise of the concept of sustainable development, which describes an organisational culture-change aiming to ensure that routine business decisions are made within a socially and morally responsible framework. Given the realities of the modern business environment, intangible ethical philosophies and lip-service codes of ethical conduct may not be sufficient to ensure responsible and sustainable corporate, environmental and social development.

This article considers the concept of sustainable development is considered against the background of the concept of the triple bottom line, before considering the concepts of ethical corporate behaviour against utilitarianism and formalism as opposing theories, and finally also reflecting on embedding an ethical corporate behavioural culture in support of sustainable development efforts. It is concluded that even though stakeholder balanced utilitarian approach could be the best way to define a sustainability ethical theory, it is crucial that there should be a concerted effort to foster a corporate culture of ethical behaviour.

Keywords: Business ethics, ethical behaviour, environmental development, social development, social responsibility, sustainable development

1. Background

The first decade of the 21st century saw spectacular corporate demises that rocked the financial and corporate establishments, and culminated in the current financial crisis^{1 2 3}, which contributed to a global recession where many lost their employment, savings and investments⁴. This same period also saw the rise of the

* North West University, School of Accounting Sciences, P/Bag X6001, Potchefstroom, 2520, South Africa, Phone: + 27 18 299 1435 / Fax: + 27 18 299 1426, email: pieter.buys@nwu.ac.za

¹ Johnson, S. (2009). The quiet coup. *The Atlantic Online*, 1-11, May.

² Clarke, T. (2005). Accounting for Enron: shareholders value and stakeholder interests. *Corporate Governance*, 13(5):298-612.

³ Bratton, W.W. (2002). Enron and the dark side of shareholder value. *Public Law and Legal Theory Working Paper No. 035*, 79 p

⁴ Collins, J. (2009). How the mighty fall and why some companies never give in. London: Random House Business Books. 222 p.

concept of sustainable development, which can be defined as development that meets the needs of the present generation, without compromising the ability of future generations to meet their own needs⁵. One of the major social challenges in modern-day society is the extent and severity of global poverty. Millions of people lack adequate nutrition, and do not have access to safe drinking water, basic sanitation and healthcare, adequate housing, electricity and even education. Furthermore, many children are forced to work outside their households, often times under harsh and cruel conditions. Many multi-national corporations, willingly or unwillingly, contribute to this situation through their quest to save costs by outsourcing production to countries with the cheapest labour⁶. Even though the roots of the world's sustainability crisis may be social and political in nature, these large multi-national corporations also have the global reach and the resources to address the sustainability crisis and work towards a morally responsible business environment⁵.

In line with the objectives of sustainable development, is concept of the triple bottom line. The triple bottom line describes an organisational culture-change aiming to ensure that business decisions are made within a responsible economic, social and environmental framework, which not only focuses on the economic value that a business adds, but also on its impact on the social and environmental aspects⁷. Even though ethics is often considered as having evolved out of the philosophy of human behaviour, business professionals and philosophers have different approaches to ethical issues^{8 9}. Given the realities of the modern business environment, and its constant claim on available natural and human resources, intangible and paradoxical ethical philosophies may often not be considered as part of the decision-making framework, as is illustrated when considering that corporate earnings, under pressure from shareholders and analysts, are often manipulated by 'creative accounting' practices¹⁰. This brings into question not only the ethical principles found in many organisations, but also the impact thereof on the environment, society and even the long-term prospects of the organisation itself.

⁵ Adams, C., Frost, G. & Webber, W. (2004). The triple bottom line: A review of literature (In Henriques, A. & Richardson, J. ed. *The triple bottom line: Does it all add up?* London: Earthscan: 17-25).

⁶ Pogge, T.W. (2001). Eradicating systemic poverty: Brief for a global resource dividend. *Journal of Human Development*, 2(1):59-77.

⁷ Elkington, J. (2004). Enter the triple bottom line. (In Henriques, A. & Richardson, J. ed. *The triple bottom line: Does it all add up?* London: Earthscan: 1-16).

⁸ Buys, P. (2009). Ethical accounting conduct: A contradiction in terms. *Word and Action*, 49 (408):26-28. Winter.

⁹ Nash, L.L. (2003). Ethics without the sermon (In Harvard Business Review on corporate ethics. Boston: Harvard Business School Press. p. 19-48).

¹⁰ Vranceanu, R. (2005). The ethical dimensions of economic choices. *Business Ethics: A European Review*, 14(2):94-107. April.

2. Problem statement and objectives

Considering the above, this article aims to reflect on a foundational component in the field of sustainable development, namely that of the role of ethics in creating an environment that is conducive for sustainable development not only from an organisational perspective, but also from a broader stakeholder perspective. Set against the backdrop of the many efforts to make some sense of the current global crisis, the primary research question under consideration could be formulated as follows: Are (corporate) codes of ethical conduct sufficient to ensure ethical behaviour in support of sustainable environmental and social development efforts?

This article is based on a philosophical literature study research method and utilises a four-step ontological, reflective-based approach in considering the ethics of being sustainable. Firstly, the article starts off by considering the concept of sustainable development, secondly some consideration is given to the ethical fundamentals for corporate behaviour, thirdly the article reflects on embedding an ethical corporate culture, and finally a concluding discussion and final comments are provided.

3. The concept of sustainable development

In recent years, investors have started to consider the long-term shareholder value of stable organisations with a history of providing reliable added-value to the economy as a whole¹¹. It may be argued that an organisation's primary goal is striving for long-term sustainability. In order to achieve this goal, an organisation should attend to all its stakeholders' expectations and should therefore balance economic prosperity, environmental quality and social wellbeing. The organisation must not only be financially secure, as measured in its profitability and financial performance numbers, but it should also minimise any negative environmental impact and act in conformity with society's expectations. An organisation's economic, environmental and social bottom lines (or triple bottom line), should all be above board and beyond approach in order for the organisation to be sustainable. Ignoring the environmental and social issues could be financially beneficial in the short run, but it could also be a barrier to its long-term survival at both macro- and micro-levels^{12 13}. What however, do these components of the triple bottom line, as a foundation of ethically-based sustainability, entail?

¹¹ Buys, P., Van Rooyen, S. & Bosman P. (2009). Do socially conscious companies provide better financial performance? An exploratory study. *Studia UBB Oeconomica*, 54(1):3-15.

¹² Roselle, J. (2005). The triple bottom line: Building shareholder value. (In Mullerat, R. (ed.), *Corporate Social Responsibility: The Corporate Governance of the 21st Century*, Netherlands: 113–139).

¹³ Doane, D. & MacGillivray, A. (2001). Economic sustainability: The business of staying in business. *New Economics Foundation*: 1-52, March. Available: <http://www.projectsigma.co.uk>.

The first component, namely the *social bottom line* is used to examine and enhance the interface between an organisation and its stakeholders^{12 14}. Social performance is linked to human capital, both within and outside the organisation. It may potentially include aspects such as investment in staff through good occupational health and safety practices, training and employee policies as well as an investment in the local community. No organisation is a stand-alone entity; it always forms part of some local community with partnerships and many stakeholders. A key element of social performance is therefore stakeholder engagement^{11 12 14}. The second component, namely the *environmental bottom line* focuses on the relationship between an organisation and the natural environment^{12 14}. It is used to optimise the inputs of an organisation by optimising the use of paper, fuel, water and electricity, as well as minimising the negative impact aspects such as pollution and waste-generation. The environmental bottom line is therefore all about the impact of an organisation's operations on the environment^{11 12 14}. Although it may be assumed that the *economic bottom line* as the final component is synonymous with the corporate profitability, there are significant differences between the two concepts. The latter reflects on the historical information about the business transactions recorded in an organisation's financial records for a specific period. The economic bottom line however, reflects the investment in manufactured, human and natural resources, which all impacts on society at large^{12 14}. As such, the economic bottom line might impact on everything from employment and the provision to public services, to ensuring a sustainable and skilled workforce, to a productive and healthy community in which the organisation operates. The economic bottom line is therefore integrally linked with decisions that go well beyond the traditional understanding of the financial performances.

Even though an organisation's primary objective should be to strive for sustainability^{15 16}, and as such strive towards environmental and social consciousness, it will not be sustainable if it is not profitable¹¹. Such organisations and its managers should therefore be concerned about sustainable development for many reasons. Economic pragmatists would base their arguments on the simple fact that, without sustainable development, neither organisations nor the societies in which they operate will have good long-term prospects¹⁷. Others believe that engaging in sustainable development will be a mega-trend that will enhance organisational reputation or that sustainable development can be used as a unique core competency to obtain a strategic competitive advantage¹⁷.

¹⁴ Jennings, V. (2004). Addressing the economic bottom line. (In Henriques, A. & Richardson, J., ed. *The triple bottom line: Does it all add up?* London: Earthscan, p. 155-166.)

¹⁵ Raynor, M.E. (2009). End of shareholder value tyranny: Put the corporation first. *Strategy and Leadership*, 37(1):4-11.

¹⁶ Jensen, M.C. (2001). Value maximization, stakeholder-theory and the corporate objective function. *Journal of Applied Corporate Finance*, 14(3):8-21, October.

¹⁷ Payne, D.M. & Raiborn, C.A. (2001). Sustainable development: The ethics support the economics. *Journal of Business Ethics*, 32(2):157-168.

4. Ethical fundamentals for corporate behaviour

4.1. Basic ethical philosophies

Moral philosophers, in an attempt to keep up with the success of modern era natural science, formulated moral laws such as Kant's categorical imperative, or Mills greatest happiness principle¹⁸. Ethics can be considered as a person's moral duty to society and is typically a broader concept than that required by law¹⁹. Business ethics refers to the ethical values that determine the interaction between an organisation and its stakeholders²⁰. Notwithstanding different interpretations of the concept of ethics, they are all based on the same principle, namely that each person in the group carries some responsibility for the well-being of others in the group⁸. Two discernable and basic ethical approaches identified in the literature, are i) the approach of consequentialism, which includes utilitarianism, ethical egoism, contractualism, and ii) the approach of formalism^{21 22}. For purposes of this article, the concepts of utilitarianism and formalism are briefly considered. **Utilitarianism** can be defined as a unique form of consequentialism in the sense of it being altruistic and fostering the principle of utility²¹. The term utility could also be defined as the states of being useful or being profitable⁸ (Buys, 2009). Leading on from utility, utilitarianism is the belief that the overall guiding principle of behaviour should aim to achieve the greatest happiness of the majority^{21 23}. Utilitarianism may be considered as a controversial ethical theory, he is in general agreement by stating that utilitarianism is a consequentialist theory, which argues that people should act in such a manner that the utility for everybody concerned is maximised²⁴. Utilitarianism can therefore be defined as the ethical theory that finds the basis of moral distinctions in the utility of actions, in other words the ability to find happiness for the majority. Within a business context however, there are certain drawbacks to this approach, including the possibility of exploitation of minority shareholders' interest in favour of those of the majority shareholders. **Formalism**, as an ethical concept, stands in contrast to utilitarianism and is defined as an excessive concern with rules and

¹⁸ Rossouw, D. (2008). Aristotle in the modern corporation: From codes of ethics to ethical culture. *Phronimon*, 9(1):77-84.

¹⁹ Gellerman, S.W. (2003). Why 'good' managers make bad ethical choices (*In Harvard Business Review on corporate ethics*. Boston: Harvard Business School Press. p. 49-66.).

²⁰ Institute of Directors in Southern Africa. (2009). King Code of Governance for South Africa 2009. Institute of Directors in Southern Africa. 65p.

²¹ Sellers, B.G. & Arrigo, B.A. (2009). Adolescent transfer, developmental maturity, and adjudicative competence: An ethical and justice policy inquiry. *The journal of criminal law & criminology*, 99(2):435-487.

²² Shao, R., Aquino, K. & Freeman, D. (2008). Beyond moral reasoning: A review of moral identity research and its implications for business ethics. *Business ethics quarterly*, 18(4):513-540.

²³ Hole, G. & Hawker, S., eds. (2004). Oxford English Dictionary (6th ed). Oxford: Oxford University Press. 648p.

²⁴ Tidmarsh, J. (2009). Rethinking adequacy of representation. *Texas law review*, 87(6):1137-1203.

outward form²³, or a strict observance of form or conventional usage⁸. Rules however, would only be considered ethical if all stakeholders, without qualification, would act or be treated similarly. Formalism's primary advantage is found in the collective logic on which it bases the guidelines for acceptable behaviour. Unfortunately, rules can often become very cumbersome and complex. A further potential disadvantage can also be found in its dogmatic perspective in which over reliance may be placed in a specific rule when such a rule is not really necessary or applicable under the circumstances.

During the last decade or so, financial literature as well as corporate actions focused more and more on business ethics. The prominence of professional and corporate conduct codes received much attention in the media (albeit in high-lighting its failures). Codes of ethical behaviour ('moral laws') may range from documents that are limited to 'words on paper' which may have very little impact on actual behaviour, to documents with substantial significance on the behavioural impact on the organisation. These 'laws' attempt to provide some criteria for distinguishing between what constitutes acceptable and non-acceptable behaviour.

4.2. Approaches to business ethics

Many corporations developed their own codes of ethical conduct and made public announcements and commitments to ethical practice^{18 25}. A code of ethics is typically defined as a document that stipulates morally acceptable behaviour within an organisation^{18 26}. Regulatory institutions also issued codes of ethical conduct, for example The Code of Governance Principles for South Africa 2009, perhaps better known as King III²⁰. However, it still seems as if the behaviour of business leaders and employees has not markedly improved in recent times - perhaps just the opposite occurred. It is therefore important to make a distinction between the rhetoric concerning ethics and actual business practices. Two distinct schools of thought regarding business ethics within a business context may be defined, namely i) the superficial approach to ethics and ii) the entrenched approach to ethical behaviour, depending on the organisation's motivation²⁵. According to the *superficial approach* to ethics, a key reason why organisations act ethically is because their leaders believe that good ethics is good for the organisation's financial performance. Such entities are therefore only ethical in their behaviour as a way to promote their own self-interest²⁵. For these organisations, being ethical is only viewed as a means to an end. An organisation that takes a superficial approach to ethics will be more concerned with determining what is ethically required in order to achieve some ophelmic benefit²⁵. Even though it is possible that the organisation has a code of conduct, such a code would likely be subordinated to the policies and procedures promoting the self-interest of the organisation. There are distinct disadvantages to the superficial approach to ethical behaviour,

²⁵ Fisher, J. (2003). Surface and deep approaches to business ethics. *Leadership & Organization Development Journal*, 24(2):96-101.

²⁶ Rossouw, D. & Van Vuuren, L. (2004). *Business ethics* (3rd ed) cape Town: Oxford University Press.

for example employees will not be encouraged to critically reflect on the rules as set out in the organisation's code of conduct and they may therefore not be equipped to handle situations that are not explicitly covered in the organisational code of conduct. Even though self-interest will not necessarily be at odds with what could be considered as the right thing to do; this may not always be the case. Employees for example, could potentially act in an unethical manner, and may be under the impression that, because they act in the best interest of the organisation, such behaviour is acceptable. The advocates of the *entrenched approach* to ethical behaviour argue that organisations should be encouraging ethical behaviour because it is the 'right thing to do'. Such business leaders' motivation for being ethical becomes an intrinsic motivation. Even though it is possible that this may coincide with self-interest, such self-interest is not the key motivating factor for encouraging and acting in an ethical manner. One of the main features of the entrenched approach is that all stakeholders are seen as being morally responsible²⁵. However, even with this approach, it could still be possible that not all employees will always act in an ethical manner²⁵. Business leaders supporting this approach will also implicitly and explicitly communicate it throughout the organisation. An organisation with the commitment to act ethically has the potential to influence behaviour.

The real-life usefulness of ethical codes had been a popular topic of discussion and still remains so¹⁸. Recent history has clearly indicated that to only rely on compliance to ethical codes is not enough to prevent ethical behavioural failures. Whether or not ethical considerations are an overriding objective for daily behaviour will depend on the corporate culture that is reflected in the organisation. The preferred approach to ethical behaviour is then communicated, implicitly or explicitly, to the employees through the corporate culture, management actions, organisational policies and procedures as well as training programmes.

5. Embedding an ethical corporate culture

From an organisational perspective it is important to distinguish between those sustainability development issues can be addressed, and those that cannot. For example, an individual business entity may not be able to pass any laws or treaties, enact land reforms or control populations in order to right certain wrongs. Likewise, they also cannot decide to pursue totally altruistic sustainable development goals without any concern for profitability. Businesses however, can influence the passage of sustainable development laws, and they can also influence consumer behaviour towards ethically responsible objectives, for example recycling and waste reduction, and even how societal development could best be implemented. Furthermore, organisations can undertake a strategy of pursuing sustainable development in conjunction with profitability and longevity to benefit all corporate stakeholders¹⁷. Business ethics together with corporate management, environmental management

and corporate social responsibility programmes could be seen as ‘not ethics at all’, but rather as a strategy of being seen to be ethical. Instead of developing strategies of corporate images and self-oriented projects, the real challenges for organisations are to expend greater effort on learning and anticipating the consequences of their actions for others²⁷. A well-known problem in the field of business ethics is that ethics in business management is often considered as a means to earn more money, and not as an end in itself²⁷, which can therefore not really be considered as ethical behaviour. Given the numerous opportunities for engaging in sustainable development activities, an organisation should determine its behaviour towards sustainable development, of which it is possible to identify four levels, namely i) a basic level of behaviour, ii) a currently attainable level of behaviour, iii) a practical level of behaviour, and iv) a theoretical level of behaviour. These levels are briefly considered below.

An organisation operating at the *basic level of behaviour* would merely comply with the laws of the jurisdiction in which it operates²⁸. Such a business would only make the minimum, if any, sustainable development efforts as prescribed by the law. These organisations’ behaviour could be deemed as legal, but not necessarily as ethical. For example business entities with a basic level of behaviour would remain within legally acceptable pollution levels, although they would likely view those levels as a hindrance to productive activities¹⁷. A business entity operating at the *currently attainable level of behaviour* would acknowledge that some benefits do arise from engaging in certain sustainable development-friendly activities that are not legally required²⁸. These organisations however, probably engage in such activities for the ‘wrong’ reasons, such as cost reduction, revenue enhancement or enhancing its corporate image. These organisations would install better than required pollution control devices, engage in clean-up projects or contribute to community activities that can be showcased in their corporate social responsibility statements¹⁷. Even though such activities may provide short-term monetary benefits greater than their costs, managers in these organisations are not inherently committed to sustainable development projects because they are too nebulous and could create a large current cost of which the future benefits are quantitatively unknown. They may be viewed by society as sustainable development-conscious organisations that are operating for the greater good, but in reality, that greater good is primarily that of the particular organisation. An organisation operating at the *practical level of behaviour* would also acknowledge that benefits arise from engaging in sustainable development-friendly activities²⁸. These organisations however, would strive to do the ethically proper thing because ‘it is right’ rather than because of short-term profits or reputation. Such an organisation and its managers recognise the need for sustainable production

²⁷ Aasland, D.G. (2004). On the ethics behind “business ethics”. *Journal of Business Ethics*, 53(1/2):3-8.

²⁸ Bosman, P. & Buys, P. (2010). The ethics of corporate sustainability. *Word and Action*, 52(411):16-18. Autumn.

and marketing practices, and would invest in sustainable innovations that might initially be expensive but is likely to provide more beneficial and profitable future results. In doing so, they would hope that consumers would recognise that the benefits of such innovative practices are worth purchasing at a higher cost¹⁷. There should be no question that these organisations are profit motivated and that management has a duty towards their shareholders to maximise profits through efficiency. However, although there are concerns about economic outcomes, organisations operating on the practical level of ethical behaviour are really concerned about all their stakeholders, the environment and society in general. Thus, sustainable development becomes a concept that is recognised and advocated by these organisations. Organisations operating at the *theoretical level of behaviour* would have incorporated the idea of sustainable development into their organisational strategy²⁸, and would evaluate their operational processes and strategies as if they are part of the solution to social and environmental problems (Payne & Raiborn, 2001). They also view their commitment to sustainable development as one that is essential to the organisation's core values. Such business entities are not involved in environmental protection or sustainable development activities because they are legally obligated to do so, but they are involved because they believe such actions to be ethically sound and of utmost importance for the successful continuation of the business entity and its environment¹⁷.

A key aim of corporate governance reform is to ensure that corporate operations are conducted in a manner is conducive to both corporate efficiency and responsibility¹⁸. A key way in which such behaviour can be promoted is by emphasising the role of top management (including the Board of Directors) in ensuring that the organisation complies with well-defined ethical behavioural standards. Therefore, there is a pertinent imperative to manage the corporate ethical behaviour inherent in the concept of corporate governance. Furthermore, there is also a move in the field of corporate ethical behaviour away from a too strong focus on the actual code of ethical behaviour, towards a more culturally embedded approach to ethical behaviour. In the case of an ethical corporate culture, the focus should rather be on those character qualities the organisation wishes to display, than focussing on specific allowable and not-allowable actions¹⁸. Finally, sustainable development must be seen as more than a marketing and promotional opportunity, and must instead be communicated as a core corporate social responsibility programme. It is time that business entities realise that sustainable development is part and parcel of ethical business behaviour. Rules can be written and laws can be passed, but in order to survive and be profitable in the long term, organisations should integrate responsible sustainable development concepts into their strategic initiatives. It is therefore of the utmost importance that organisations re-evaluate their sustainable development strategies.

6. Concluding comments

Aristotle believed that ethical behaviour is premised upon a process of intra-personal character information and that one needs to develop certain virtues character traits that will serve to promote consistent ethical behaviour in all domains of life¹⁸. At the early stages of the 21st century, the world is facing a sustainability crisis. Certain predictions are made about the world's population doubling in the next two decades, which in turn would result in a radical increase in production demand and delivery of goods and energy just to provide in the basic amenity requirements of all the people. This is expected to place further strain on the already stretched natural and social resources that are available. The question should therefore be asked if economic growth should have preference over environmental conservation and social development. Considering the recent highly visible ethical corporate failures, it can be argued that a compliance mentality often does not result in actual ethical behavioural changes.

In answering the earlier stated question, it is quite clear that although ethical behaviour has a definite potential impact on the sustainable development efforts of an organisation, the mere presence of a code of ethical corporate conduct may not be sufficient in itself in supporting ethically responsible sustainable development efforts. In support of this statement, the following arguments can be made. Firstly, in respect of ethical theory's impact on sustainability, the focus should perhaps lean more towards an utilitarian approach than a formalistic approach. However, an irresponsible approach to attain the maximum benefit for the majority may not be the best approach *per se*. In order to achieve ethical sustainability, a stakeholder balanced utilitarian approach could perhaps be a better way to define a realistic sustainability orientated ethical theory. Secondly, in respect of approaches to business ethics and sustainability, it could be argued that in effect there may be little difference whether a superficial approach or an entrenched approach is followed, or even what the actual level of ethical behaviour is. The crux of the matter is that somehow ethical behaviour is being encouraged, irrespective of the motives behind it. However, superficial levels of ethical behavioural commitment will remain exactly that... superficial. As such, it will have a limited lifespan, which will in all likelihood also be reflected in the organisation's sustainable development efforts. If the manufacturers and providers of the world's products and services, do not (individually and collectively) start working towards a practical and realistic solution, it could be possible that at some point there could be no solution anymore. It is therefore necessary, and perhaps even beneficial, to sacrifice short-term profits in favour of longevity and long-term sustainability. It may even be that the ethical issue in sustainable development is the basic issue of life versus death; if the business entity and all its stakeholders do not start practicing the tenets of sustainable development, life as it currently exists may effectively become extinct.

DOOYEWEERD'S THEORY OF RELIGIOUS GROUND MOTIVES: A FEW IMPLICATIONS FOR CHRISTIAN PHILOSOPHY AND SCHOLARSHIP

RENATO COLETTO*

ABSTRACT. The first part of the article surveys the theory of “religious ground motives” elaborated by Herman Dooyeweerd (1894-1977), a Dutch Calvinist philosopher and founder of the philosophy of the cosmonomic idea. The main tenets of the theory are highlighted and a few articulations and amendments proposed by adherents to this philosophical school are discussed. The second part provides a few reflections on particular aspects or implications of this theory which I consider relevant for Christian scholarship. Themes like the nature of religion, the dangers of “synthesis” the dialogue between “rival” types of scholarship and the evaluation of alternative theories are explored.

Key words: *Herman Dooyeweerd/ religious ground motives/ philosophy of religion/ science and religion / Christian scholarship/ dialogue and opposition in scholarship*

1. Introductory notes

Herman Dooyeweerd (1894-1977) is a Dutch Christian philosopher who initiated (together with D.H.Th. Vollenhoven) what is currently known as the “reformational” school of philosophy. This philosophical trend can be regarded as the finest product of neo-Calvinist scholarship¹ and is nowadays well represented by several institutions, organizations and individuals in all continents. Dooyeweerd worked in the line of Abraham Kuyper, a well known Dutch statesman and Christian leader who founded the Free University of Amsterdam, a political party, and several other Christian-reformed organizations in the Netherlands.

In this article I am going to briefly introduce Dooyeweerd’s theory of “ground motives” and afterwards discuss a few implications of this theory which I would consider particularly stimulating for contemporary debates concerning the nature of (and sound strategies for) Christian philosophy and scholarship. Although my knowledge of the Romanian context is rather limited, I have realized that Dooyeweerd’s

* North West University, School of Philosophy, P/Bag X6001, Potchefstroom, 2520, South Africa, Phone: + 27 18 299 4353 / Fax: + 27 18 299 4356, email: renato.coletto@nwu.ac.za

¹ In this article I use the term scholarship to indicate all academic disciplines, sometimes distinguished as natural sciences and humanities.

philosophy has been increasingly explored in Hungarian Christian (especially reformed) circles and educational institutions. My hope is that reformational philosophy may gradually become known in other Eastern European countries. The themes discussed in this article are obviously important for Christian scholars but can be considered relevant also from other philosophical points of view.

2. Dooyeweerd's theory of religious ground motives

2.1 A basic presentation

Dooyeweerd considers the “discovery” of religious ground motives as the “turning point” of his philosophical career. In a philosophical context impregnated by the “dogma” of the autonomy of theoretical reason, he realized that rationality is always-already linked to the “I” of the thinker, the agent of theoretical reflection. Rationality is therefore shaped not only by structural givens and constraints but also by presuppositions which are the result of “religious” commitments.

It is necessary to explain what Dooyeweerd means by “religion”. In his view religion is “the innate impulse of the human selfhood to direct itself toward the true or toward a pretended absolute Origin of all temporal diversity of meaning which it finds focused concentrically in itself”.² In this category he includes, therefore, not only the “classical” religions like Christianity or Islam, but all belief-systems and interpretations of the world, including the secular, agnostic or atheistic ones. Religion is therefore a structural trait of being human: only the direction or the content can differ from person to person, while the basic structure remains the same for all.

From this point of view it is not possible, therefore, to speak of “religious and non-religious” people (or scholars). One can rather speak of what people do or don't believe. Some religions do not recognise sacred books, temples, prayers or even gods, yet they remain religions. Concerning the atheist, knowing what one does not believe does not exclude religious belief, just as knowing what a vegetarian does not eat does not imply that he doesn't eat any food at all. The common denominator of all religions lies in the identification of someone or something *independent* from anything else and on whom/which everything else depends. Clouser has recently argued this thesis in details and the interested reader is referred to his text.³

Dooyeweerd, however, did not limit himself to a *proclamation* that the non-religious scholar does not exist. He provided a thorough analysis of Western culture and scholarship aimed at demonstrating that a few specific ground motives shaped Western culture and scholarship in all its departments. The 2.000 pages of his opus magnum, *A new critique of theoretical thought*, constitute the most complete

² H. Dooyeweerd, *A new critique of theoretical thought*, 4 volumes, Jordan Station - ON, Paideia Press, 1984, vol. 1, p. 57. Dooyeweerd uses the word “meaning” as a technical term indicating the whole of created reality. Creation is therefore *meaning* in distinction from God who is “being”.

³ R.A. Clouser, *The myth of religious neutrality: an essay on the hidden role of religious belief in theories*, Revised edition, Notre Dame - In., University of Notre Dame Press, 2005.

exposition of his thesis. As it would be impossible to discuss his analysis in detail, I will just briefly mention the ground motives which he identified and explain how their shaping of concrete scholarship is made possible through the medium of *cosmonomic ideas*.

Dooyeweerd identified five major ground motives operating in Western history:

- 1) The **form-matter** motive of Greek culture
- 2) The **power-law** motive of Roman culture
- 3) The biblical motive of **creation-fall-redemption**
- 4) The scholastic-medieval motive of **nature and grace**
- 5) The humanist **nature-freedom** motive

Their influence on scholarship and science is channelled through a cosmonomic (or transcendental) idea. The latter may be regarded as a threefold *answer* to a threefold question concerning 1) the origin of meaning, 2) the unity (or multiplicity) of meaning and 3) the relation of coherence and diversity between the different aspects of created reality.⁴ The three questions are inter-related. According to Dooyeweerd, acceptance of a unique Origin of all meaning (or e.g. of two original principles opposed to each other) determines whether one accepts or not (see second question) the integral unity of meaning at the root of the modal aspects. And the answer given to the second question determines in turn how one understands the mutual relation and coherence of meaning among the modal aspects.⁵

At this point it might be helpful to try to identify a few of the main characteristics of religious ground motives. Runia and Choi⁶ agree on the following points. Ground motives are pre-theoretical in nature (and difficult to grasp by theoretical analysis). Although they have much to do with scientific theorising they should not be confused with the academic or scientific results that they might inspire, shape or help achieving. They remain non-theoretical in nature. Secondly, ground motives display a “spiritual” *dunamis*. In other terms, they are not simply words, ideas or even beliefs. They are *motifs*, ideals capturing the hearts and minds of people in a certain time and shaping their cultural endeavours in particular ways. This implies that each ground motive undergoes dynamic development, and is not a static “paradigm” in the sense of a model to be perpetuated.⁷ Thirdly, ground motives are “communal”, not

⁴ H. Dooyeweerd, *A new critique*, vol. 1, p. 93-102.

⁵ *Ibid.* p. 69.

⁶ W.Y. Choi, *Dialogue and antithesis: a philosophical study on the significance of Herman Dooyeweerd's transcendental critique*, Potchefstroom, Potchefstroom University for Christian Higher Education, (Thesis - Ph.D.), 1999, p. 31-32. See also D.T. Runia, “Dooyeweerd, Bos and the grondmotief of Greek culture”, in *Philosophia reformata*, LIV (1989/2) p. 162-163.

⁷ In *Dialogue and antithesis*, p. 28, Choi observes that the (Dutch) terms used by Dooyeweerd to indicate ground motives became gradually more “dynamic”. Initially he occasionally used “ground theme” and “scheme”, yet since 1949 he adopted “ground motive”. This choice, together with the subsequent occasional use of “central driving force” and “dunamis” (1958) shows his intention of expressing the dynamic character of ground motives.

only individual: they are shared and transmitted by a group of people. As I said, they capture the “hearts and minds” of entire communities (sometimes for decades and even centuries) and this is how they are enabled to support considerable cultural achievements.

Nevertheless, one may say that ground motives “operate” according to certain patterns, or exhibit similar features in their shaping of cultures. This will be the topic of the next section.

2.2 Deepening the analysis

One may notice that the ground motives of Western culture (with the only exception of the biblical ground motive) are constituted by two “poles” (e.g. nature and freedom). According to Dooyeweerd such poles are in conflict between them or in some sort of dialectical tension. In some cases the initial tension becomes open conflict as a certain civilisation develops and refines its cultural achievements.

We may take the humanist ground motive as example. The poles of nature and freedom are respectively related to the “ideal of science” and to the ideal of the “free, unconstrained human personality”. The ideal of science is in turn related to the natural world, with its fixed and all-encompassing laws (which are accessible by scientific knowledge). The ideal of freedom is by contrast related to the quest for freedom of the Humanist man, released from the “Dark Ages” and determined to find in nature the field of expression of his un-constrained personality. The two ideals are in contrast. As soon as fixed and universal laws are postulated in the field of nature, they are supposed to apply to the human personality as well, and therefore they threaten human freedom. On the other hand, as soon as nature is regarded as the unlimited field of expression of a free personality the mechanistic view of the natural laws is threatened. In Dooyeweerd’s words therefore, “nature is revealed as the relentless enemy of freedom”.⁸

How can the dialectical tensions between the opposite poles of a ground motive be handled in practice? What normally happens is that, for a certain period, one pole is given a kind of “primacy” to the detriment of the other. During the Romantic period, for example, the freedom-pole became dominant and the nature-pole was “depreciated”. But because the basic ground motive is constituted by both poles and because some sectors of reality cannot be absolutised to the detriment of others, in due time the under-valued pole will raise its head again and claim its rights, so to speak. This will then set a process in motion, at the end of which the “forgotten” pole will gain the primacy at the expense of the rival pole.

In addition to (and as integral part of) this dialectical process, there are usually several attempts at integrating the two poles in order to resolve the tensions between them. According to Dooyeweerd such attempts cannot be successful, due to the fact that religious antithesis cannot be solved by theoretical means.⁹

⁸ H. Dooyeweerd, “Cinq conférences”, in *La revue réformée*, X (1959/3) p. 52.

⁹ H. Dooyeweerd, *A new critique*, vol. 1, p. 65.

A final note should be appended to the issue of the origin of such ground motives. Sometimes Dooyeweerd almost “personifies” such motifs: they *direct* our culture, they keep people in their “grip” and so on. Should they be understood as independent from humankind? Or are they rather human constructions? If so, how is it possible that they exert such an influence upon us?

Although Dooyeweerd does not address this question directly, I think it is possible to get an indirect answer from him. A distinction should be made between the biblical ground motive and the others. The biblical ground motive is not a human construction but God’s revelation to the human heart¹⁰. It finds its origin, therefore, in God’s redemptive plan for humanity. The “apostate” ground motives, on the other hand, are generated by people, by a sort of “veneration” for a certain aspect or sector of concrete reality. For example the matter-pole (in the Greek ground motive) was generated, according to Dooyeweerd, by a fascination with (i.e. absolutisation of) the endless stream of biotic life, constantly re-creating itself. Human constructions, therefore, yet it can be understood that once constructed such religious motives have power over individuals and cultures, so that certain problems become central, certain solutions are accepted, cultural developments are shaped and so on.

3. Proposed articulations and amendments of the theory

3.1 *Beyond the Western borders*

Compared with other parts of Dooyeweerd’s philosophy, his theory of ground motives enjoyed a lower degree of criticism. There were nevertheless several proposals aiming at either “articulating” the theory or at modifying it in some respects. Due to space constraints we will now survey only some of the proposals presented by reformational scholars, leaving aside the critical contributions delivered from other philosophical points of view.¹¹

Starting from the articulations of the theory, there were a few attempts at applying Dooyeweerd’s insights beyond Western borders. The ground motives of Japanese and Korean culture were an object of research by Asian scholars working in the reformational tradition. Inagaki¹² did not reach a fully clear picture, but discussed

¹⁰ Dooyeweerd uses the term heart in the biblical sense of “personality”, or self (cf. Proverbs 4: 4). In this sense the “heart” is the “centre” of the human personality, not only of emotional life.

¹¹ Concerning the ground motive of nature and grace see for example the contribution by H. Robbers, “Het natuur-genade schema als religieus grondmotief der scholastieke wijsbegeerte”, in *Studia Catholica* XXIII (1948) p. 69-86. (This article was the beginning of a long dialogue with Dooyeweerd). Concerning the humanist ground motive of nature and freedom, see J.F. Glastra van Loon, “Dooyeweerd in gesprek met de filosofie”, in *Dooyeweerd Herdacht: referaten gehouden op het Dooyeweerd-symposium aan de Vrije Universiteit Amsterdam op vrijdag 18 november 1994*, in J. De Bruijn Ed., Amsterdam, Free University Press, 1995.

¹² I. Inagaki, “A philosophical analysis of traditional Japanese culture”, in *Philosophia reformata*, LVII, (1992/1) p. 39-56.

the poles of *tradition-innovation* in Japanese culture in a way which resembled the Dooyeweerdian analysis of ground motives. Choi obtained better results in his analysis of the religious motives permeating traditional Korean culture. As the latter is constituted by several different “branches”, he distinguished a Shamanist, a Buddhist and a Confucian component. He furthermore identified a *hananim-nature* motive of Shamanism, a *kyo-son* motive for Buddhism and a *I-ki* motive as the religious ground motive of Confucianism.¹³

Given the present context of globalisation it would be surely relevant to enquire into the fundamental motives of Chinese, Islamic or Indian culture and it could have very practical applications as well. Yet one must admit that in recent years the reformational community has not done much research in that direction.

3.2 *The ground motive of ancient Greek culture*

In addition to simple articulation of the theory, there were also a few proposals for amendment, at different levels. One of them was provided by Abraham Bos,¹⁴ professor of ancient and patristic philosophy at the Free University of Amsterdam. He argued that, in his analysis of the roots of ancient Greek culture, Dooyeweerd relied too much on Nietzsche (especially on *The birth of tragedy*) and other modern philosophers, thus looking at Greek philosophy with too “modern” eyes. Dooyeweerd identified the origins of the form-matter motive in the conflicting claims of Greek nature-religion and Greek cultural religion, centred respectively on Dionysus and on the Apollinean gods. Dooyeweerd detected a conflict between two absolutizations or deifications: the endless stream of (biotic) life on the one hand and the cultural perfection of the *polis* on the other were “venerated” as the key factor of life and reality.

According to Bos, however, the ground motive of Greek culture is better captured in the “Titanic meaning-perspective”. In his opinion the myth of Kronos and the Titans is a sort of archetypal story revealing the roots of Greek culture and philosophy. Kronos is a fallen god who has lost his glory through his own fault and therefore lives in the under-world. The myth greatly influenced the Greek understanding of man and nature. In the following philosophical developments since Parmenides, via Plato and Aristotle, man is regarded as fallen and captive in the darkness of ignorance. Yet he retains a divine part (his rational soul or mind) which can be rescued and can lead to salvation.

¹³ W.Y. Choi, *Dialogue and antithesis*, p. 166-206.

¹⁴ See for example A.P. Bos, “Oude en nieuwe discussies over de waarde van het Platonisme”, in *Philosophia reformata*, XXXIV (1979/1) p. 16-45. See also A.P. Bos, “Het grondmotief van de Griekse cultuur en het Titanische zin-perspectief”, in *Philosophia reformata* LI (1986/1-2) p. 117-137. An English translation of this text is available as “The ground motive of Greek culture and the Titanic perspective on the meaning of reality”, in *Tydskrif vir Christelike Wetenskap*, XXIV (1988/3-4) p. 94-123. Finally, A.P. Bos, *In de greep van de Titanen*, Amsterdam, Buijten & Schipperhijn, 1991.

A fundamental feature of Greek culture is that it identifies part of the world as “divine”, yet deprived of its divinity because it is bound to the non-divine rest of reality. This fundamental feature, according to Bos, is better qualified to be considered the ground motive of ancient Greek culture. The Titanic perspective continued to influence not only Hermetic and Gnostic thought but also the Church Fathers. They did not always realize that such perspective is diametrically opposed to the biblical perspective on man and the cosmos, which requires a radical distinction between Creator and creature. This lack of awareness led to a slow “ellenization” of the Church, which Bos considers most unfortunate.¹⁵

Nevertheless, Bos’ proposal was not immune from criticism. Although its merit of pointing out clear weaknesses in Dooyeweerd’s account was generally recognised, a few perplexities remained. Without trying to display them all, and in detail, a fundamental objection was raised regarding the *nature* of the Titanic perspective. The latter looks to Choi like a worldview rather than like a ground motive. He notices that such perspective does not seem to “determine the content of the three central philosophical ideas” (i.e. the cosmomic ideas mentioned above in section 2.1).¹⁶ On this point Choi calls in his support Runia, who argues that the Titanic perspective illuminates only a limited part of the Greek philosophical tradition. In Runia’s opinion too, the titanic perspective is a prominent idea but not the most fundamental motive of Greek culture.¹⁷

My impression is that, in order to make his proposal more convincing, Bos would need to articulate more clearly how the Titanic perspective concretely shaped Greek philosophy and culture (as Dooyeweerd did with the form-matter motive). For the moment it seems to me that the general attitude towards Bos’ proposal is summarised in Choi’s question: “how much difference is there then” between Bos’ and Dooyeweerd’s proposals? Can perhaps the contact-point between the two approaches be found in what Runia calls the “dialectical opposition between the divine and the random”?¹⁸ Could this supply a sort of common denominator concerning the ground motive of Greek culture?

3.3 Questions by Jacob Klapwijk

Klapwijk asked a few sceptical questions on the possibility that ground motives may influence concrete scholarship and culture, due to the fact that they are transcendental with respect to (e.g.) scholarship. In this context he also proposed the idea that ground motives are in fact worldviews.¹⁹ Worldviews are formed by

¹⁵ D.F.M. Strauss, & A.P. Bos, “Greek ontology and biblical cosmology: an unbridgeable gap”, in *Tydskrif vir Christelike wetenskap*, XXXV (1999/3-4), p. 137-163.

¹⁶ W.Y. Choi, *Dialogue and antithesis*, p. 80-81.

¹⁷ D.T. Runia, Dooyeweerd, Bos..., p. 165.

¹⁸ *Ibidem*, p. 172.

¹⁹ J. Klapwijk, “Reformational philosophy on the boundary between the past and the future”, in *Philosophia reformata*, LII (1987/2) p. 109.

concrete experience and are more immanent to scholarship. This has the advantage, says Klapwijk, that scholarship can be more tuned to the “here and now”, thus becoming less universalistic and therefore more attentive, for example, to the problems and suffering of concrete people in concrete situations.

Furthermore, in Klapwijk’s opinion Dooyeweerd derived his theory of ground motives from Kuyper, who spoke of four *life-systems*: paganism, Romanism, humanism and Calvinism (which he considered the purest version of Christianity).²⁰ But according to Klapwijk, Kuyper had in mind four worldviews, or at least “four religiously oriented worldviews”. In addition, Klapwijk proposed a “mediating role” for worldviews, in other words a role of connection between religion (i.e. ground motives) and academic theory.²¹

To Klapwijk’s first objection one may answer that according to Dooyeweerd ground motives manage to influence concrete culture via a cosmomic idea (see Section 2.1). In the second place, it is not so obvious that Kuyper’s “life-systems” can be classified as worldviews. The phrase “life-system” points rather towards the roots of a culture or civilisation. In addition, Dooyeweerd never said he derived his theory from Kuyper. The correspondence between four worldviews and four ground motives is not very accurate, for we have already noticed that Dooyeweerd analyses at least five ground motives (see Section 2.1 above). Finally, if ground motives are in fact worldviews and worldviews have a mediating role, between what are they supposed to mediate? I think these are some of the issues and questions which prevented Klapwijk’s proposals from gaining broad consensus.

In the next sections I would like to highlight a few implications of Dooyeweerd’s theory which might be useful and stimulating for our time.

4. Reflecting on some implications

4.1 Religion as universal human condition

Dooyeweerd’s theory of ground motives places all scholars “in the same boat”. Religion is not an optional to be adopted by some and rejected by others. Being human means, among other things, placing trust in something. It is not only in the dimension of faith that religion expresses itself. In all cultural formations, in politics as well as in economics, in the way we construct our societies or educate the youth, we express our fundamental commitments.

Christian philosophy, therefore, is as legitimate as any other philosophical trend. Some may regard it as biased, classify it as theology or consider it a contradiction in terms, incapable of saying anything different from secular (i.e. “proper”) philosophy.

²⁰ Ibid. p. 109. Klapwijk refers to: A. Kuyper, *Lectures on Calvinism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978 (original 1898).

²¹ Ibid. p. 108.

Yet Dooyeweerd's standpoint implies full recognition of Christian scholarship: if liberal, Marxist or existentialist philosophy is legitimate, Christian philosophy is equally legitimate, it works in the same way and it shares the same tasks. Christian philosophy should aim at presenting its own original standpoints and solutions, without becoming secular discourse disguised in theological clothes or sprinkled with a few biblical verses.

This perspective has potentially liberating effects on the Christian scholar. The latter is no longer in a position where his academic work is perceived as "biased" in contrast to the more "open-minded" work of academics who have allegedly liberated themselves from the prejudices inevitably linked to religion. Structurally speaking, the Christian scholar is in the same position as any other scholar. While we all strive for objectivity and unbiased research, we all have to start from some sort of pre-judgement concerning our field of research and the entities and relationships we find in it. Although recent philosophy of science and epistemology have not tackled this issue on the level of religion, they have basically confirmed Dooyeweerd's approach by gradually abandoning the positivist tradition and by recognising the importance of "premises" (Polanyi), paradigms (Kuhn) and other presuppositions (Feyerabend) shaping scientific enquiries.

Dooyeweerd's position, however, does not fall into the trap of relativism as some of the more contemporary trends do. The fact that all scholars (actually all human beings) adopt some sort of religious standpoint does not mean for Dooyeweerd that all ground motives are equally valid, truthful or helpful. Comparison and evaluation are necessary. Admittedly, any evaluation of religious positions can only be performed from a certain point of view and position. Yet the concrete effects of a certain ground motive on cultural developments can be traced and discussed, even among people holding to different "paradigms". In fact, a broad part of Dooyeweerd's work was dedicated to pointing out the effects of a certain motive on Western philosophy and culture in general.

Dooyeweerd's theory of ground motives, therefore, does not aim at relativising all religious starting points by declaring them equally sound in their own way. On the contrary it aims at implementing genuine evaluation, with the purpose of pointing out the difficulties, contradictions or antinomies ultimately derived from any ground motive.

4.2 Christian or biblical?

It is worthwhile reflecting on a second interesting aspect of Dooyeweerd's theory. In a sense, he identified two Christian ground motives. The first is the ground motive of the biblical revelation, constituted by the three "poles" of "creation, fall and redemption in Jesus Christ in the communion of the Holy Spirit".²² This is the

²² H. Dooyeweerd, "Het oecumenisch-reformatorisch grondmotief van de wijsbegeerte der wetsidee en de grondslag van der vrije universiteit", in *Philosophia reformata*, XXXI (1966/1-2) p. 14.

living power of the Word of God, regenerating the human heart and directing it towards liberating paths. According to Dooyeweerd, Augustine was one of the scholars “in the grip” of this motive, and so were Calvin and Kuyper. One may notice that this motive is not constituted by two poles in dialectical conflict between them. There is however another motive inspiring Christian culture and action since the patristic era. This is the motive of “nature and grace”, typical of scholastic Christianity. Historically speaking, it replaced the biblical motive quite soon, before the latter could start expressing a truly mature influence on Western culture.

Very soon, the nature-grace dialectical motive produced a synthesis of biblical doctrine and Greek philosophy or culture. One interesting feature of this motive is that the Greek motive of matter and form was incorporated in the nature-pole of the Christian motive. In a sense, the Christian motive created an integration, an addition to the Greek motive according to the classical Roman Catholic approach: *gratia natura non tollit sed perficit*. Such an addition had to be harmonised, of course, with the Christian ground motive, and here a synthesis had to be performed. Not only integration therefore, but a synthesis in which grace is supposed to “control” nature, to bring it to “perfection”, while in return nature constitutes the support of (or introduction to) the sphere of grace (*praeambula gratiae*).

According to Dooyeweerd, the replacement of the original biblical ground motive with the motive of nature and grace caused Christianity’s inability to produce a truly Christian culture. The nature-grace approach produced rather a mixture of Christian and pagan beliefs and a “church-ification” of Medieval society. Dooyeweerd’s disappointment, however, does not concern only (or even mainly) the Roman Catholic culture and theology of the past. It rather concerns the many Protestant circles in which the motive of nature and grace is still preserved and cultivated in slightly different versions and not replaced with the fundamental motive of the biblical revelation. After the first generation of reformers, the Reformation too was usually captured by the nature and grace paradigm and this prevented, according to Dooyeweerd, a true reformation of European culture. The same problem is present today in large sections of the Protestant world.

Perhaps the main lesson contained in this aspect of Dooyeweerd’s theory is that genuine Christian scholarship is not possible in the absence of deep personal and communal commitment to the biblical ground motive. Only when the Christian scholar is in touch with the spiritual *dunamis* of such motif can there be hope for solid results in Christian scholarship.

4.3 Dialogue and antithesis

According to Dooyeweerd, penetrating to the “hidden” roots of different philosophical systems is the only way to real dialogue. As long as the participants in the dialogue hold to the “dogma” of the autonomy of theoretical thought, they will misjudge their differences of opinion as due to some or other failure of logical or rational nature. Only by penetrating to the sources of such differing approaches

can the deep causes of dissension be identified so that dialogue can be fully open and genuine. How far can this dialogue go, for the Christian scholar?

Unlike Kuhn's paradigms, Dooyeweerd's ground motives do not replace one another after a period of undisturbed and solitary hegemony. They rather live alongside each other and in many cases "contaminate" each other. I have just mentioned how the scholastic (nature-grace) ground motive incorporated in his nature-pole the form-matter motive of Greek culture. The humanist ground motive, for a second example, is not simply a form of paganism because it has borrowed and transformed, for its own uses and purposes, scholastic and biblical themes related to Christianity.²³ Knowing that such syntheses occur in practice, why did Dooyeweerd recommend the Christian scholar to avoid similar operations?

I think the answer lies in the unique nature of the biblical motive. For those who believe that this religious starting point is the heart of divine revelation, any synthesis with any other ground motive can only result in some sort of blurring of the spiritual *dunamis* available in the biblical motive. One of the foremost traits of the Dooyeweerdian approach, therefore, is that Christian scholarship should stem from the biblical ground motive and avoid syntheses with non-Christian ground motives. This is a third implication of Dooyeweerd's theory of ground motives.

If this is the case at the religious level, however, the question might still be asked whether some sort of synthesis is advisable at the theoretical level. After all, Dooyeweerd does not deny the historical situatedness of his philosophy, nor the fact that "insight into the wealth of meaning of the cosmic order may grow even through the work of schools of thought against which our own starting point is set".²⁴ He insists that the different philosophical schools have a common task and should learn from each other. The Christian philosopher should not ignore any philosophical trend, because "no single serious current of thought, however apostate in its starting-point, makes its appearance in the history of the world without a task of its own, by which, even in spite of itself, it must contribute to the fulfilment of the Divine plan".²⁵

Would it then be advisable to resort to syntheses or compromises? Or is Dooyeweerd trying to isolate Christian philosophy from the context of its own time and culture? I think the following quotation summarises quite well a few important traits of Dooyeweerd's approach.

Whoever takes the pains to penetrate into the philosophic system developed in this work, will soon discover how it is wedded to the historical development of philosophic and scientific thought with a thousand ties, so far as its immanent philosophic content is concerned, even though we can nowhere *follow* the immanence-philosophy.²⁶
The philosophical elaboration in this book of the basic principle of sphere sovereignty,

²³ H. Dooyeweerd, *A new critique*, vol. 1, p. 191.

²⁴ H. Dooyeweerd, *A new critique*, vol. 1, p. 119.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Dooyeweerd regards as "immanence-philosophy" all philosophical systems which find their *starting point* exclusively within the horizon of created reality.

for example, would not have been possible without the entire preceding development of modern philosophy and of the different branches of modern science. Nevertheless it is just with the philosophic idea of sphere-sovereignty that we turn in principle against the humanistic view of science. In like manner it can be said that our transcendental critique of theoretical thought has an inner historical connection with Kant's critique of pure reason, notwithstanding the fact that our critique was turned to a great extent against the theoretical dogmatism in Kant's epistemology.²⁷

Two important principles emerge from the above lines. First, dialogue and interaction do not necessarily exclude antithesis, opposition or dissension. In postmodern times we seem to have gradually developed an idea of dialogue which aims at eliminating all possible moments of friction. The aim of dialogue seems to be a relativisation of all positions for the sake of reaching peaceful sleep. We have become extremely afraid of dissensus because we are afraid of conflict. Without denying the value of negotiation for all practical purposes, one should realise that excessive emphasis on accommodation does not always yield valuable results.

Secondly, for the Christian scholar there remains a crucial difference between interacting and borrowing, between debating the same problems (or even learning from the interlocutor) and adopting the presuppositions or solutions of immanence-philosophy. This seems to me the crux of the Dooyeweerdian position, and it holds for both the theoretical and the presuppositional level.

4.4 Weighing the alternatives

Finally, Dooyeweerd's theory helps understanding the roots of a certain culture and by so doing empowers Christian scholars for the task of dealing with that culture properly. In many cases the Christian scholar is convinced s/he is building alternatives to (e.g.) a humanist position, while in fact s/he is simply trying to avoid one pole of the humanist ground motive while promoting its counterpart (the opposite pole). This happens in all disciplines.

Let us take for example Nicholas Wolterstorff's appeal to Christian scholars to avoid "deterministic approaches" in the social sciences.

Christians, committed as they are to human responsibility, are thereby also committed, as I see it, to human freedom; which means they will reject purely deterministic accounts in the social sciences and search for non-deterministic accounts.²⁸

It is interesting to notice that the alternative to determinism is identified in "freedom", and this seems to take us back to the nature-freedom dilemma implied in the humanist ground motive. What usually happens is that the "search for non-deterministic accounts" occurs within the contemporary humanist arsenal and this

²⁷ H. Dooyeweerd, *A new critique*, vol. 1, p. 118.

²⁸ N.P. Wolterstorff, "On Christian learning", in P.A. Marshall, S. Griffioen & R.J. Mouw, Eds., *Stained glass: worldviews and social science*. Lanham - Md., University Press of America, 1989, p. 76.

leads to selecting humanist alternatives which simply look “tolerable” to the Christian scholar. The “roots” of such alternatives are mostly ignored and the Christian scholar remains captive to dilemmas and alternatives stemming from the humanist ground motive when it would be necessary to build on new ground and with new materials.

Christian philosophers often feel that they have no alternative but to choose for example between realism and nominalism, rationalism and irrationalism, objectivism and subjectivism (or some middle position) and so on. When this strategy becomes standardised and consciously pursued, I believe it corresponds to the (Christian) *liberal* approach.²⁹ It is in fact typical of this approach to select one secular trend, theory or movement (in whatever discipline or field of activity) and to endorse it as *the* Christian position. The “rival” trend(s) are then opposed as non-Christian. (For example in many cases socialism is regarded as the Christian standpoint and capitalism as ungodly).

Even when dealing with Christian positions and options, far from devising anything new the Christian scholar often seems to be bound to the “weighing”³⁰ of already existing alternatives. It is interesting to read Marshall’s lucid analysis of a book by Wolterstorff in which this strategy was accurately pursued.

The first four chapters of the book, which comprise its systematic core, each lay out two options, insist that we must choose between the two options, and argue for the choice of a particular one. Chapter 1 calls for a choice between “avertive” and “world-formative” Christianity; Chapter 2 a choice between “modernization” theory and ‘world system’ theory; Chapter 3 between liberation theology and “neo-Calvinism”; Chapter 4 between the rich and the poor. Wolterstorff allows for some synthesis but the basic pattern is that the question of a Christian understanding of the modern world is posed as a type of choice between pre-existing theories.³¹

In many cases, however, theories and trends are not selected or rejected on the basis of a deliberately liberal attitude but rather out of insufficient insight into the particular features and influences of (e.g.) humanist culture. In this context, Dooyeweerd’s approach may act as an eye-opener to avoid false dilemmas and to promote integral Christian scholarship. Such scholarship doesn’t shy away from humbly devising new solutions, theories, paradigms.

²⁹ See R. Coletto, “Christian attitudes in scholarship: the role of worldviews”, in *Koers* (to be published in 2012).

³⁰ The concept of “weighing” became central in Wolterstorff’s theory of scholarship since his essay “On Christian learning” (see footnote 28) It is interesting to observe that in his *Reason within the bounds of religion* (Grand Rapids - Mich., Eerdmans. 1976) he still used to couple without exception the “weighing” and “devising” of theories. Yet in “On Christian learning” the “devising” of new theories was apparently abandoned and only the “weighing” of existing alternatives was preserved.

³¹ P. Marshall, “Book review of N.P. Wolterstorff, *Until justice and peace embrace*, Grand Rapids - Mich., Eerdmans, 1983”, in *Philosophia reformata*, L (1985/1) p. 91.

5. Concluding remarks

After a brief overview of Dooyeweerd's doctrine of religious ground motives I have selected a few themes related to the elaboration of Christian scholarship. The first theme was Dooyeweerd's recognition of the "religious" character of all scholarship, Christian, non-Christian or secular. I have argued that this opens totally new avenues for Christian scholars, as they do not need to feel somehow "biased" in comparison with their secularist colleagues who would allegedly be more objective.

The second theme which was explored has to do with the dangers of a synthetic approach to Christian scholarship. Dooyeweerd has distinguished the biblical ground motive of creation-fall-redemption from the scholastic motive of nature and grace. Although they can both be called "Christian" (because they have been usually endorsed by Christians), only the first is integrally and legitimately Christian, as it is constituted by the central motifs of the biblical revelation. The nature-grace motive is, according to Dooyeweerd, the result of a synthesis which has been realised *de facto* in history, but results in several amputations of the truly Christian standpoint.

The rejection of any synthetic approach, however, does not imply for Dooyeweerd the rejection of dialogue, cooperation and mutual emulation. On the contrary, real dialogue between different types of scholarship is enhanced by a clear understanding of the deepest roots of each position. It is rather an insufficient understanding of those roots which often condemns philosophical dialogues to superficiality. This was the third "lesson" derived from the theory of ground motives.

Finally, Dooyeweerd's theory can show the Christian scholar that the same ground motive often gives rise to apparently opposed trends. Rationalism and irrationalism, nominalism and realism, optimism and pessimism are for example results of the same humanist ground motive which is constituted by conflicting "poles". A clear understanding of these dialectical tensions and conflicts can empower the Christian scholar for a real discernment of philosophical trends and schools. It can also lead to the abandonment of spurious alternatives and to the recognition of the necessity of integral Christian approaches in scholarship.

There is one Dooyeweerdian "lesson", however, which is perhaps the most fundamental: it is not possible to engage in Christian scholarship without being rooted in genuine Christian spirituality. It is not sufficient for the Christian scholar or academic community to be well equipped from a rational or ethical point of view. When the spiritual *roots* are not solid, the rational, moral or even psychological resources will in the long run dry up and Christian scholarship can easily lose its very identity.

THE BIRTH OF NATION IN FRENCH REVOLUTION

DEMETER ATILA*

ABSTRACT. In this paper I try to develop an alternative vision referring to the birth of a nation. According to my point of view, the nation is a product of late modernity; therefore we could call this point of view “modernist”. I argue that before the age of French Revolution there was no such thing as nation in the modern sense of the word. Nation (as a specific form of political community) and nationalism (as a certain type of self-interpretation) are the results of the French Revolution, both historically and politically (or ideologically). Still, contrary to the majority of “modernist” theorists (like Ernest Gellner, to name one), who are adepts of a sociological explanation and who consider – as a result – the birth of nation a “sociological necessity”, I try to deliver solid arguments to demonstrate that the nation is nothing else but the incorporated form of an ideology, namely the ideology of national sovereignty. As a consequence, it is not (or the birth of nation was not) a historical or even “sociological” necessity. Beyond all these convictions, I also argue that there are some sorts of mechanisms (mostly political by nature) which did not only stimulate the birth of a nation, but explicitly required the existence of nations. One of these is certainly the democratic governance – or the republic, as it was known at that time. It is not accidental that István Bibó, one of the greatest Hungarian political thinkers ever, had the strong conviction (expressed over and over through his work) that nationalism and democratism are twins because they came into the world at the same time and place.

Keywords: *nation, national identity, democracy, national sovereignty, French Revolution*

Today it is not an original or isolated attempt to consider that modern nationalism in the historical sense was born out of the political experiences and measures of the French Revolution. No matter how school-bookish the thesis may seem, the conclusions it allows are very productive, but also quite diverse. For instance, when István Bibó voiced this assumption in his major study on European equilibrium and peace, he was focusing on the emotional and psychological aspects of this process, being faithful to his own approach and methodology. “The major consequence of the French Revolution was – he wrote – the intensification and democratization of community affections, the birth of *modern nationalism*. This is where meaning is attached to the otherwise superficial statement that European nationalism emerged from the French Revolution. Neither the nation as a fact, nor

* Babeş-Bolyai University, M. Kogalniceanu 1 Str., 400084 Cluj-Napoca, Romania, demeter_attila@yahoo.com

the pertaining affections were born in 1789, but centuries, even a millennium before. However, aristocracy had been the conscious carrier of this community form until 1789, bearing the pertaining affections and responsibility with the tranquility and confidence of age-long possession and exercise. Starting from the late Middle Ages, the intellectual class and the civil class, the third estate, have continuously penetrated into the national framework. However, in the French Revolution, this penetration took the form of a triumphant entry overnight, and out of this the modern national affection was born". (Bibó, 1986, p. 309–310.) Thus, Bibó considers that the existence of the French nation (not in the strict political meaning of the word, but in the imperial sense) precedes the French Revolution, and in equal measure, the imperial national conscience also traced back before the Revolution. Modern nationalism emerged in parallel with the democratization of imperial national conscience, and also changed the intensity or quality of the national affection. However, we might add that all this signals revolutionary origins and democratic emotion in the modern national affection – and indeed Bibó draws these conclusions one by one.

As for myself, without underestimating the political significance of political psychology or of the national affection, I endeavor to focus on the ideological or political components of this process. My attempt is to identify the ideological or political causes which were in action in this historical process. My basic thesis: the French Revolution created the modern nation, not as a social, but primarily as a political entity, where the nation was seen by the revolutionaries as the exclusive and direct depository of sovereignty. Nevertheless, as an unintended effect of the conscious, centrally controlled homogenization policy, this entity acquired cultural substance, or at least a possibility was created for the national idea to gain a cultural interpretation, particularly by attempting to eliminate France's existing linguistic diversity for political reasons,¹ and to arouse in the inhabitants of France the feeling of belonging to the French nation as a political and linguistic community.

Before taking any steps further, I would like to dwell a little on the challenges that can be raised against the above hypothesis. The first reasonable question that can be posed against it is how nationalism and the intense affection of belonging to a nation could have emerged in a movement which was consciously internationalist in its declarations and proclaimed the rights and liberty of man as man. The other objection to this hypothesis could come from the followers of the typology which claims to identify both civic and cultural nationalism.

However, regardless of how hard I would exert myself, I could not give an equally concise and brief response to these concise and brief objections. To a certain extent, the particular purpose of this chapter is to tackle these objections without compromising the optimal length of discussion; indeed, I see these objections to be essentially related, therefore the answers to them should also be connected. Thus, if

¹ During the French Revolution, more than half of the total population was unable to communicate using the standard French language.

an attempt of a more or less brief answer still appears at this stage of the discussion, it is driven by considerations of a rather heuristic nature.

As a matter of fact, Bibó himself tackles the first objection, and his answer to the hypothetical question draws attention to the moral and emotional significance of the experience of liberation. “While revolutionary democracy, and any democracy for that matter, proclaims the liberty of man, it asserts this liberty always in a given community, and this experience does not bring about the weakening of affections for that community, but rather their intensification and amplification”. (Bibó, 1986, p. 310.) The other objection is more difficult to answer. In its sketchy form, indeed little explanatory power can be attributed to the typology of the cultural nation vs. the state-nation; nevertheless, this typology may prove valuable in understanding the evolution of the national conscience in the 19th century. Therefore, instead of refuting it, I should like to attempt to offer an interpretation or reinterpretation thereof.

Alain Dieckhoff, who made great efforts to surpass this dichotomy, warns in his study dedicated to this subject, *Beyond Conventional Wisdom*, that this dichotomy emerged in the 1870s, under very specific historical circumstances related to the Alsace-Lorraine issue. “The German historians (Mommsen, Strauss) justified the integration of the Alsatians in the Reich with the argument that their language and customs belonged to German culture. Their French counterparts (Renan, Fustel de Coulanges) rejected such a claim, and defended the right of the Alsatians to remain French if this was their political choice.” (Dieckhoff, 2002, 7.) On the other hand, in a step-by-step argumentation, Dieckhoff shows that the French national idea does not cover solely the community of French citizens, and that historically speaking, the French nation emerged as a result of a conscious, centrally controlled cultural and linguistic homogenization process which originated in the French Revolution. Herein, I would like to confine my analysis to the beginnings of this process and to the ideological and political effect mechanisms that shaped this process.

A typical example of a linguistic homogenization attempt is the study performed by Abbot Gregory (Henri Baptiste Grégoire) in 1792, with a title worthy of a declaration of war: Report on the necessity of eradicating dialects [les patois] and of the general spreading of the French language. (Grégoire, 1975) However, one should add that the claims of Abbot Gregory in his report were not at all individual caprices or folly: it perfectly fit the ideological basis of the revolution.

Older historiography took Rousseau’s effect on the revolutionary ideology for granted. As opposed to this, the historical fact was that Rousseau did not exercise a direct effect on revolutionary ideas; moreover, he was not even a widely read and known political author of that time. Nevertheless, his political views were effective at the time of the Revolution, and were quite popular thanks to Abbot Sieyès who incorporated some elements of Rousseau’s political theory in the pamphlet published on the eve of the Revolution with the title *What Is the Third Estate?*, that enjoyed a spectacular success.

Indeed, Rousseau's doctrines were of use for the revolutionary purposes because while he set liberty as the goal of the political changes he urged, he still conceived liberty as the natural state of man. "Man is born free; and everywhere he is in chains" (Rousseau, 2004, p. 2.) – he writes in the very first pages of the first book of *The Social Contract*. However, if man's liberty precedes the political states, that means he is free to turn over the political states anytime. Revolutions can be started in the name of freedom whenever we see tyranny to dispossess man of this freedom.

However, Rousseau's doctrines carry a message which results from the above in a not so evident way, but which had gained even greater significance among the revolutionaries after 1792. The contemporary critics of the revolution, such as Edmund Burke, still considered that the state was unable to secure liberty and man's inalienable rights if indeed these preceded political states. "Men – Burke writes – cannot enjoy the rights of an uncivil and of a civil state together." (Burke, 1990, p. 147) However, in reality Rousseau's entire efforts focused on conceiving a government system which would map the natural state to politics. "Man is born free; and everywhere he is in chains. [...] How did this change come about? I do not know. What can make it legitimate? That question I think I can answer."

Thus, his teachings were of use for revolutionary purposes because he did not demand the institutionalization of the state of liberty, but also urged a new form of government, and these two demands were strongly interrelated. Therefore, the issue was not only that Louis XVI was a tyrant (which, besides, was not actually so), but also that the institution of the kingship was bad *ab ovo* as it did not reflect the natural state. The true social system must map the natural state of humans to politics, and if men are free in their natural state and equal as such, then this governmental state can only be democracy. Thus, Rousseau inferred that in order to establish the system of liberty, power must be put in the hands of the people. Obviously, Rousseau submitted the institutionalization of liberty to the requirement of political equality, thereby creating the intellectual prototype of any subsequent democratic dictatorship.

During these endeavors, he did not wish to consider the possibility that the people might abuse of their power, and his efforts solely focused on finding guarantees against preventing anyone from taking over power from the people in the name of the very people, that is, from terminating the political equality of citizens. This is why Robespierre too thought, after Rousseau, that the Republic only had to express the character of the people, and constitutional guarantees against governmental excesses were not necessary because the people were virtuous by their nature. Rousseau himself dreaded the expropriation of popular power so much that he rejected the idea of representation, and proposed a direct participative form of democracy. Sovereignty, he said, "for the same reason as makes it inalienable, cannot be represented"; "the idea of representation is modern; it comes to us from feudal government, from that iniquitous and absurd system which degrades humanity and dishonors the name of man". (Rousseau, 2004, p. 63.) However, from rejecting the idea of representation, one would also infer the rejection of parties, considering that parties are a natural

accessory to the representational system. And Rousseau indeed did not approve of “the influence of private interests in public affairs”. (Rousseau, 2004, p. 44.) Presumably, in these efforts he envisaged the ideal of the ancient democratic practice – just like his disciples, Robespierre and Saint-Just – that is, the democratic city-state with its ecclesia gathering all the citizens, where they assemble, debate, and adopt a conscious unanimous decision. This ancient ideal is expressed in Rousseau’s concept of the public will (*volonté de tous*): one should try to obtain the broadest agreement possible in assemblies, because this is the best way to assert public will.

Yet, the eradication of the principle of representation proposed by Montesquieu entailed further consequences. Sieyès himself noted that rejecting the principle of representation results in the needlessness of the division of power. When the question of division of legislative action and the king’s veto right arose in the fall of 1789 in the National Constituent Assembly, Sieyès objected that “the law, according to the only reasonable definition thereof, is the expression of the will of those governed” (Sieyès, 1999a, p. 155), and as such, the governors cannot seize it – either fully, or partially. The law is an expression of the nation’s will, and therefore it is standard, as it can only exist this way. Thus, the delegates rejected the idea of bicameral legislation on 10 September, at Sieyès’s proposal.

But Sieyès did not only map Rousseau’s teaching to the contemporary policy, but also proposed an essential reinterpretation of it. For example, in his pamphlet *What Is the Third Estate?* we see that his interpretation replaced the notion of public will with the general will, also hallmarked by Rousseau (*volonté générale*, that is, the general legislative public will). The difference between the two is that while the first one presumes the existence of a government, the second one stands as the origin of any form of government and constitution. The first one factored in a moment of rational decision, while the latter one, by its nature, rules out any exchange of opinions. Sieyès considered that functionality was sufficient for legitimacy, because – as he called it – “the national will” only “needs its own reality in order to remain legitimate”, considering that “it is the origin of all legitimacy”. This fuelled the revolutionaries’ conviction, which had grown more and more popular during the revolution, that the national will could not be “tamed” with constitution, as it would be an evident logical contradiction for “a nation to commit itself, with the first action of its independent will, to shape its future solely in a certain form”. National will must function at all times in order to be real, and for this very reason, there “is not”, nor “can there be”, but nor “is it necessary” for it to be submitted to a constitution: “this would mean that it does not exist at all”. (Sieyès, 1999b, p. 41–43) Accordingly, the internal and structural self-limitation of the national will or sovereignty arising from the constitutional configuration and separation of powers is not only unnecessary, but so is the external limitation thereof. Yet, putting the national will above the laws and the constitution makes it unlimited: it could not have any boundaries in theory either. For that matter, this was the meaning of the absolute sovereign’s power in the classical theory of sovereignty originating in Jean

Bodin, with the reserve that the sovereign was indeed obliged to submit himself to divine and natural laws.

Contemporaries and critics of the Revolution, such as Madame de Staël, surmised that the revolutionaries simply transferred the king's power to the people. Sieyès himself, in his speech on the Constitution of 1795, considered that popular sovereignty used to be configured according to the king's sovereignty. Whatever the case may be, even the theoretical republican Madame de Staël inferred that pure democracy could be asserted only on the agoras of Athens, and was unconceivable in states with millions of inhabitants. (de Staël, 1979) Indeed, Madame de Staël was not the first one in the long line of modern political thinkers to consider that the issue of democracy, in its participative form, was basically a matter of numbers and sizes, but Montesquieu was – indeed he was exceedingly skeptical about the entire issue of republican governance, both about its participative or representative form.

A direct consequence of rejecting the principle of representation was that the difference between society and state vanished, just as in the ancient polis. If the nation or the people are the exclusive depositaries of sovereignty and exercise their power directly, not even a theoretical line could be drawn between society and state. In this regard, the notion of the nation, at least in its form taken during the French Revolution, is a political category par excellence, and not a social one. This explains why Benjamin Constant's memorable criticism of the Jacobin Republic emphasized so strongly the importance of private liberty, that is, of independence from politics.

This notion of the nation automatically led to challenging the legitimacy of intermediary powers, or, in modern words, the *raison d'être* of the civil sphere. "The state or Jacobin nationalism associated with French theory, civic but collectivist in doctrine. Membership of the national community is in principle open to all living on the national territory and all are equal before the law. Individual liberties are respected but, precisely in consequence of the doctrine of popular sovereignty, forms of collective action other than through the national state are not regarded as legitimate. There is no room for intermediary authority between the individual and the state and democracy thus implies national unity, centralization and uniformity." (Keating, 2001, p. 25) The Jacobin doctrine of national sovereignty sees as illegitimate every intermediary social or political institution that expresses the particular identity or interests of people living in the society. And this does not only refer to institutions representing the particular identity of national minorities; indeed, Le Chapelier's Act (14 June 1791) prohibited even the association of workers: the Jacobin doctrine of national sovereignty ruled out the organized representation of particular class interests.

The Jacobin doctrine of national sovereignty called modern nationalism to life, for evident historical, political and ideological reasons, and demanded the linguistic assimilation of minorities, as well as the elimination of political groupings representing class interests. Robespierre said that there were only two parties in France: the people and their enemies, adding that it is only death that the people owe to their enemies.

Summarizing the above: the Jacobin concept of national sovereignty and the institutionalization of this doctrine eliminated the difference between the state and society, and its totalizing and assimilating politics stirred the national emotions. For this very reason Bibó emphasized so often that *Democracism* and *Nationalism* embodied in the French Revolution were related emotions. However, he paid less attention to an equally true fact: the historical link between democracism and nationalism was the doctrine of popular sovereignty and its particular interpretation, which presents the issue of the nation not merely as a political question, but also as a matter of power. Sovereignty which cannot be tamed by constitution is a power without limits – both within and outside the state.

Studying from inside, the question is always posed as follows: who should rightfully have sovereignty, that is: who has the power in the state? And if our answer to this question puts power in the hands of the people, then the second question arises immediately: which people? “Nationalism thus acquired a popular base and was linked with the doctrine of popular sovereignty. This is part of the legacy of the French Revolution. [...] Yet once the people had been declared sovereign, it was necessary to specify who the people were and on what basis membership of the state was to be granted” – Michel Keating writes, adding: “Among the earliest acts of the French Revolution was the abolition of the three estates of nobles, clergy and the commoners and their replacement by the National Assembly based on the third estate and representing the people of France as a whole. French Jacobin doctrine subsequently identified democracy and popular sovereignty with national unity, denying legitimacy to intermediate forms of authority.” (Keating, 2001, p. 29–31)

The generality of the requirement to democratize France was well demonstrated by the overwhelming Parisian success of Sieyès’s pamphlet, whereby he urged this very democratization. The third estate, he wrote in January 1789, is everything. Consequently, the other estates are: nothing. Aristocracy is merely “false people”, “people apart” which could not exist in itself unless it attaches itself to a “real nation”, like those tumors which cannot live except from the sap of the plants which they exhaust and desiccate: “The Third therefore includes everyone who belongs to the nation; and everyone who is not in the Third cannot regard himself as being of the nation”. (Sieyès, 1999b, p. 39–40) In this spirit, the National Constituent Assembly abolished all the class privileges on 4 August 1789. In this night-long, passionate meeting, the weary representatives issued exulted statements, and Aristocrats willingly renounced their traditional privileges.

However, the transposition of Sieyès’s doctrines in daily politics had occurred earlier, in the transformation of the estate assembly into the National Assembly. Although the king ordered the unification of estates only as late as 27 June 1789, the clerics joining the third estate adopted a resolution as early as 17 July, at Sieyès’s proposal (491 votes against 90 nays), which rejected the classification of society into orders, and changed the name of the estate assembly to National Assembly. “In the current state of affairs, the National Assembly is the only name which fits the

assembly, because solely its members can be considered representatives legitimately and publicly known and sanctified, as being delegated by almost the entire nation, and because representation is one and undividable, not one representative – regardless of the estate and class he was elected by – has the right to exercise the functions apart from this assembly.” (Hahner, 1999, p. 51–52)

Again, the abolishment of the French society’s grouping into estates was pursued, among others, through the expropriation of ecclesiastic properties (2 November 1789), the adoption of the secular constitution of clergy (12 July 1790), and the swearing of clergy by the secular constitution (27 November 1790). By creating the constitutional church, the priests became paid governmental workers, and the clergy ceased to be a political power with its own basis.

In parallel, the National Assembly, with the same resolution adopted on 4 August, abolished the administrative arrangement of France inherited from the times of the “old regime”, on the grounds that it was “ambiguous”. The new administrative division of France was proposed by the constitutional committee, based on Sieyès’s draft, in the fall of 1789, according to which France was to be divided into 80 rectangular counties with Paris as the center, reflecting the committee’s attempt to assert the idea that the people’s representatives received their assignment from the entire nation, and not from their electors. The final resolution, somewhat more reasonably, divided France’s territory into similar sized counties. Furet wrote that the compromise was actually a mixture of “rationalism and empiricism”, of “philosophical abstractions and political realities”. (Furet, 1992, p. 88)

Nevertheless, even if the National Assembly thus succeeded in eradicating the division of France by orders and of the old provincial privileges, breaking the local traditions, eliminating the customs barriers, and introducing a standard public administration everywhere, the Revolution failed to achieve the major goal of linguistic unification of the French population. Albeit the intentions existed, the means were not available.

The clearest reasoning of linguistic homogenization was penned by Barère, who was convinced that French was “the most beautiful language of Europe”, whose role was to “transmit to the world the most subtle thoughts on liberty”. In his proposal made on the 8th of pluviôse year II (27 January 1794), he enounced before the National Convention that “it is impossible to destroy federalism which is based on not communicating thoughts”.² “We revolutionized governance – he said –, the laws, the customs, the morals, the costume, trade and even thinking; let us revolutionize language which is the common means of the latter one. You ordered that the laws be sent to all the villages of the Republic; but this good deed is in vain for the counties which I referred to. Clarity, which is delivered to the margins of the country at great cost, vanishes by the time it reaches the destination, as those places don’t even understand

² In Revolutionary rhetoric, federalism designated separatism.

the laws.³ Federalism and superstition speak Breton; emigration and hatred of the Republic speak German; the counter-revolution speaks Italian, and fanaticism speaks Basque. Let us smash these harmful and faulty instruments.” (Eötvös, 1981, p. 126) That is, linguistic assimilation is warranted by the propagation of the idea of liberty, i.e. constitutionality and the idea of the Republic. Uniformity is justified by universalism; assimilation is vindicated by the urge for freedom. If democracy or – in Revolutionary parlance – the Republic is the natural estate and equality is a condition of liberty, then man, in its own interest, *can be compelled to liberty* – even by smashing his particular, national identity. Thus, the purpose of linguistic homogenization is not cultural, but political, and is related to the necessity of political consultation (and the optimization of central administration). Linguistic homogeneity is not necessary because diverse linguistic and cultural identities are irritating or disruptive per se and therefore should be smashed, but because political significance is attached to language and communication in the Republic. The most effective means serving this goal – as Edmund Burke noticed already – during the Revolution were the Parisian newspapers distributed in the provinces, as promoters of the revolutionary ideas and the revolutionary language, Parisian French.

Yet, these means eventually turned out inadequate, the time available to the Revolutionaries way too brief for achieving the goal, and France’s linguistic unity was created solely later, through the extremely drastic methods of the educational policy of the Third Republic. Nevertheless, even if the French Revolution did not eradicate France’s linguistic diversity, it indeed terminated the French people’s indifference towards the linguistic diversity of their country.

Finally, all this proves that in the light of history, the issue of nationality and endeavors to assimilate national minorities were also an issue of popular power and democracy; thus, it is understandable why this question arose with particular weight and significance in the European states, followed by Eastern European states that gradually became democratic. The linguistic diversity of France had not been an issue until the provincial masses and urban plebeians did not feel the urge to participate in power, and it had grown into a problem only with the introduction of republican governance and the public recognition of the principle of popular sovereignty. In the end, the nationalism issue is intensified by the creation of the nation’s state, nation-statehood, the principle of popular sovereignty and power embodied in it, that is, by this nation-state whose essence and vehement endeavor of uniformity was phrased so pertinently by Constant, the first and probably best critic of all times of the Jacobin Republic: “The same code of law, the same measures, the same regulations, and if they could contrive it gradually, the same language, this is what is proclaimed to be the perfect form of social organization”. (Constant, 2003, p. 73)

³ Barère exaggerates: the justice minister created an office for translating laws and decrees to German, Italian, Catalan, Basque and low Breton as early as December 1792.

However, he makes another, equally considerable remark on the same page. Perhaps Constant was the only one of the contemporaries of the Revolution who noted that the final goal of the national homogenization program conducted in the name of popular sovereignty was actually an abstract one: the nation was a form of human community which could never acquire reality and concreteness, not even in theory. “It is somewhat remarkable that uniformity should never have encountered greater favor than in a revolution made in the name of the rights and the liberty of men. The spirit of the system was first entranced by symmetry. The love of power soon discovered what immense advantages symmetry could procure for it. While patriotism exists only by a vivid attachment to the interests, the ways of life, the customs of some locality, our so-called patriots have declared war on all of these. They have dried up this natural source of patriotism and have sought to replace it by a factitious passion for an abstract being, a general idea stripped of all that can engage the imagination and speak to the memory. To build their edifice, they began by grinding and reducing to dust the materials that they were to employ. Such was their apparent fear that a moral idea might be attached to their institutions, they came close to using numbers to designate their towns and provinces, as they used to designate the legions and corps in their army. Despotism,⁴ which has replaced demagoguery and has made itself heir to the fruits of all its labors, has continued adroitly in the path thus traced. The two extremes found themselves in agreement on this point, because at the bottom of both there was the will to tyranny. The interests and memories that arise from local customs contain a germ of resistance that authority is reluctant to tolerate and that it is anxious to eradicate. It can deal more successfully with individuals; it rolls its heavy body effortlessly over them as if they were sand.” (Constant, 2003, 73.)

Constant articulated a diagnosis for the very process of how patriotism turned into unconditional loyalty towards the idea of the nation, that is, into nationalism. Patriotism is related to local interests and customs, while nationalism – as strange as it may sound – seeks homogeneity, that is, it is universalistic. Burke too noted that the revolutionaries pursued a sort of a “geometrical policy”: against the revolutionary *élan*, all “local ideas” had to be “sunk”. “People should no longer be Gascons, Picards, Bretons or Normans, but Frenchmen, with one country, one heart, and one assembly”. (Burke, 1990, p. 301) But, as he thought, like Constant, that “we begin our public affections in our families”, he prophesized that the geometrical policy would lead directly to the French losing their country. Instead of the inhabitants of rearranged territories being “all Frenchmen”, he says, “the greater likelihood is that the inhabitants of that region will shortly have no country”. Indeed, no man ever was attached by a sense of pride or affection to a “square measurement”. “He never will glory in belonging to the Checquer No. 71 or to any other badge-ticket.” (Burke, 1990, p. 301)

⁴ A reference to Napoleon.

Indeed, our current experience shows that the fact that the nation in itself is an “abstract notion” (Constant, 2003, p. 77), an imagined community, does not mean that emotions towards the nation could not be quite real. However, the Revolutionaries struggled with the dilemma of how to secure civil loyalty towards a newly created idea. The issue also preoccupied Rousseau, and following Hobbes’s proposal, he reached the conclusion that the national essence had to be spiritualized, in the form of state religion proposed by Hobbes. Yet, unlike Hobbes, Rousseau had in mind a purely civic religion – one which is expressly hostile towards any form of Christianity, as he quite obviously expressed it in the final chapter of his work *The Social Contract*. However, Rousseau must have been considering the idea of a popular or a republican religion for a while, as demonstrated by the proposals for a sort of a festival or religious “liturgy” he made in his famous letter to D’Alembert, whereby he broke with the Encyclopedists. More exactly, he said the liturgy was futile. “With liberty, wherever abundance reigns, well-being also reigns. Plant a stake crowned with flowers in the middle of a square; gather the people together there, and you will have a festival. Do better yet; let the spectators become an entertainment to themselves; make them actors themselves; do it so that each sees and loves himself in the others so that all will be better united.” (Rousseau, 2004, p. 344) These proposals were put in practice in an almost unchanged form by his most faithful Jacobin disciple, Robespierre, during the Revolution, in the form of the grand Parisian festival of the Supreme Being of 8 June 1794.⁵ Robespierre reiterated even Rousseau’s reasoning, almost word by word: “gather the people, and you will make them better”. (Robespierre, 1988a, p. 463) While the enforcement of the mandatory veneration of the Supreme Being (7 May 1794) and the organization of its first grand festival (8 June 1794) took place in the context of specific historic events, it is equally true that the notion of the Supreme Being accompanied the entire history of the Revolution, considering that the National Assembly adopted the Declaration of Rights of Man and of the Citizen “in the presence and under the auspices of the Supreme Being”, on 26 August 1789. The connection between the Supreme Being and the goals of the Revolution was phrased most clearly by Robespierre himself, in his speech of 21 November 1793 in the Jacobin Club, with the not-so-covert goal of stigmatizing the followers of the atheist and Hébertistic movements.⁶ In his speech, Robespierre confessed publicly that he was not a good Catholic in college either, but he was never indifferent to the fate of humanity. The idea of the Supreme Being is a humane notion, therefore the Convention could not tolerate the endeavors of the Prussian baron Anacharsis Cloots, the proclaimer of the idea of the universal republic, and the Hébertists following his doctrines to forge a sort of a

⁵ Rousseau’s state religion itself was revived later, in a somewhat more coherent form, by a cult called theophilanthropy, established by a Freemason bookseller in 1796.

⁶ The unreligious frenzy that overwhelmed Paris in the fall of 1793 was reported in detail by a contemporary eye-witness, Louis Sébastien Mercier, in his book *Le nouveau Paris* (1798).

religion out of atheism, under the pretext of eradicating false beliefs. “The National Convention rejects such with despise. The Convention does not produce books, does not create metaphysical systems; it is a popular political body with the role of safeguarding respect not only for the laws, but also for the French people’s character. It was not in vain that it proclaimed the Declaration of Rights of Man and of the Citizen in the presence of the Supreme Being.” (Robespierre, 1988b, p. 250)

Indeed, it is likely that in his outburst against atheist fervency, Robespierre also feared the horrible image of Vendée: he dreaded, with good reason, that the devout provincial population would again rise against the revolutionary government. He also wanted to remove his rival Anacharsis Cloots and the Hébertists. At the same time, we should also note sincere conviction in his speech. Robespierre believed and voiced several times that the Supreme Being was somehow an expression of the French people’s character. This conviction mingled many ideas. Indeed, he thought the same to be true for the Republic. For Robespierre, the Republic embodied the character of the people, that is, the essentially virtuous character of the people, and for that reason he barely cared for the institutional structure of the Republic: the Republic had the sole role of asserting the people’s character. In this regard, the idea of the Supreme Being was a natural accessory to the concept of the Republic, a warranty of civil virtue and of the virtuous civil community, and, as a matter of fact, the cultic manifestation of the people’s original goodness. Robespierre emphasized on several occasions: atheism was aristocratic, while the idea of the Supreme Being was entirely popular.

Robespierre’s speech did not come off without consequences. The founder of the rational religion, Hébert and his atheist followers were executed on 24 March 1794 (Anacharsis Cloots himself was handed over to the executor). A month and a half later, on 7 May, the Convention recognized the existence of the Supreme Being, and a month afterward, Paris held the first festival in its honor. According to the Convention’s resolution, “the French people recognize the existence of the Supreme Being and the immortality of the soul”,⁷ and “recognize that it is man’s duty to properly venerate the Supreme Being”. It also rendered that “festivals must be created in order for man to remember the idea of the divinity and the dignity of his being”. (Hahner, 1999, p. 382) The first festival of the Supreme Being, held on the date established by the decree, on 8 June 1794, was quite grandiose and disorderly. However, it was indeed bewildering that large masses attended, without any particular constraints, and people apparently enjoyed it, which puzzled many historians. As Furet reports, “The event produced something more enigmatic than its instigator had intended: the crowds who attended, dressed in their Sunday best, taking an active part and in very large numbers. Accounts agree on this point, which is hard to comprehend, since the Terror was going full swing and the dread machine had been still for only

⁷ The large boards proclaiming the existence of the Supreme Being and the immortality of the soul were hanging around the Parisian squares for some time even after Robespierre’s execution.

a day. Was the public at the fête simply because of the lovely June day, or was it too, in imagination, laying the first stone in the building of the future? After all, the spectacle presented was that of the religion of the century, and those who had read a little knew its repertoire in advance. If they could add a thought to exorcize the present, the idea of an end and a fresh beginning, the *journée* had truly found its public. Charles Nodier, who gave an admirable account of the festival, wrote that: »To appreciate it, one must take the trouble to go back to that time. Nothing was left. Here, therefore, was the cornerstone of a nascent society.«” (Furet, 1992, 148.)

REFERENCES

- Abbé Grégoire (1975). Rapport sur la nécessité et les moyens d’anéantir les patois et d’universaliser l’usage de la langue française. In Une politique de la langue. La Révolution française et les patois: L’enquête de Grégoire. Paris.
- Bibó, I. (1986). Az európai egyensúlyról és békéről [*On the European Equilibrium and Peace*], In Válogatott tanulmányok [*Selected studies*], Vol. I. Budapest: Magvető.
- Burke, E. (1990). Töprengések a francia forradalomról és egynémely londoni társaságok ezen eseménnyel kapcsolatos tevékenységéről. Budapest: Atlantisz.
- Dieckhoff, A. (2002). Egy megrögzöttség túlhaladása: a kulturális és politikai nacionalizmus fogalmainak újraértelmezése. *Regio*, 4, pp. 7–22.
- Eötvös, J. (1981). A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra [*Influence of the Dominant Ideas of the 19th Century on the State*]. Vol I. Budapest: Magyar Helikon.
- Constant, B. (2003): Political Writings. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Furet, F. (1992). The French Revolution, 1770–1814. Blackwell Publishing.
- Hahner, P. (ed.). (1999). A nagy francia forradalom dokumentumai [*Documents of the Great French Revolution*]. Budapest: Osiris.
- Keating, M. (2001). Nations against the State. New York: Palgrave.
- Rousseau, J-J. (2004). The Social Contract Or Principles of Political Right. Kessinger Publishing.
- Sieyès (1999b) Mi a harmadik rend? [What Is The Third State?] (1999b) In A nagy francia forradalom dokumentumai [*Documents of the Great French Revolution*]. Budapest: Osiris.
- Sieyès (1999a). Válasza a monarchistáknak [Sieyès’s response to the monarchists]. In Hahner, P. (ed.), A nagy francia forradalom dokumentumai [*Documents of the Great French Revolution*]. Budapest: Osiris.
- de Staël, G. (1979). Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France (1798). Paris, Genève: Droz.

- Robespierre, M. (1988b). A filozofizmus ellen és a vallásgyakorlás szabadságáért [*Against Philosophism and for the Freedom of Religious Practice*] In Elveim kifejtése [*My Principles*]. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Robespierre, M. (1988a). A vallási és erkölcsi eszményekről, kapcsolatukról a köztársasági elvekkel, és a nemzeti ünnepekről [*On Religious and Moral Ideas and Republican Principles, and on National Festivals*]. In Elveim kifejtése [*My Principles*]. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Rousseau, J-J. (2004). Letter to D'Alembert and Writings for the Theater. University Press of New England.