



STUDIA UNIVERSITATIS  
BABEŞ-BOLYAI



# PHILOSOPHIA

---

2/2013

**STUDIA  
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI  
PHILOSOPHIA**

**2/2013**

**August**

## **EDITORIAL BOARD:**

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

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

## **EDITORIAL COMMITTEE:**

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

**SUB-EDITOR:** Dan RADU (Babeș-Bolyai University Cluj-Napoca)

YEAR  
MONTH  
ISSUE

Volume 58 (LVIII) 2013  
AUGUST  
2

**S T U D I A**  
**UNIVERSITATIS BABEȘ–BOLYAI**  
**PHILOSOPHIA**

2

---

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

---

**CONTENT – SOMMAIRE – INHALT – CUPRINS**

EVELINE PINTO, Relire Poe (1809-1849) après lecture de Peirce (1839-1914) \*  
*Rereading Poe (1809-1849) After Reading Peirce (1839-1914)* ..... 5

CODRUȚA FURTUNĂ, De l'antéprédicatif Husserlien au proto-ontique Garellien et  
au clignotement richirien – pour une phénoménologie non-symbolique \* *From  
Husserl's Antepredicative to Garelli's Proto-Ontic and to Richir's Clignotement -  
for a Non-Symbolic Phenomenology* ..... 31

VICTOR EUGEN GELAN, Quelques considérations sur le problème de la constitution  
de l'image dans la phénoménologie husserlienne \* *Some Considerations  
Concerning the Problem of the Image Constitution in Husserl's Phenomenology*.. 55

MIHAI DANIEL ISAI, *Phronesis* Between Ethics and Ontology ..... 69

VLAD MUREȘAN, Berkeley and German Idealism .....	85
ANTON TOTH, Notes on Eudorus' Ontology (Alexander of Aphrodisias, <i>in Meta.</i> , 59,1-8 = fr. 3; Simplicius, <i>in Ph.</i> , 181,17-30 = fr. 4-5 (Mazzarelli).....	97
CODRUȚA-MARIANA PORCAR, Structuralism and Semiotics in the Representational or Linear Approach to Communication.....	105
MIHAELA FRUNZĂ, CRISTINA GAVRILUȚĂ, BEATRICE GABRIELA IOAN, Could Body Parts Be Considered Property? Bioethical, Anthropological and Metaphysical Issues .....	125
ANA BAZAC, Global Injustice: What is Known, What is Assumed and What is Promised?.....	145

**Issue Coordinator: Ion COPOERU**

**Publishing Date: August 2013**

## RELIRE POE (1809-1849) APRÈS LECTURE DE PEIRCE (1839-1914)

EVELINE PINTO\*

**ABSTRACT.** *Rereading Poe (1809-1849) After Reading Peirce (1839-1914).* Defending a scientific philosophy, would Peirce have been right to include Poe in his contempt of literature? This paper shows what connects and separates two unclassifiable authors, who both claim clearness of ideas; agree to acknowledge the fecundity of an inference irreducible to induction and deduction, and suggesting the right hypothesis to the good explanation of a fact; hesitate to consider abduction as a logical and analytical process or as a psychological and intuitive one, and who, at the risk of deviating the thought involved in a rational investigation from its primary function, attempt the adventurous experience, in a literary spirit, of introducing it into the field of theistic belief.

**Keywords:** Charles S. Peirce, Edgar A. Poe, pragmatism, inquiry, investigation, hypothesis, *guessing*, abduction, induction, deduction, consistency, literature, scientific metaphysics, theistic belief

*L'énigme n'existe pas.  
Si une question se peut absolument poser,  
elle peut aussi trouver sa réponse (Wittgenstein).*

Peirce n'aime pas que l'on s'occupe de sciences dans un esprit littéraire, et invite à « sauver le bon bateau de la Philosophie » « des écumeurs sans lois des mers de la littérature »<sup>1</sup>. À l'esprit littéraire défini par le dilettantisme et le plaisir d'une quête sans autre objet que le style, il oppose l'attitude scientifique du philosophe, dont le « désir intense » est « de découvrir les choses », et la volonté passionnée, de connaître, par une « recherche désintéressée de la vérité ». Comme le remarque Jacques Bouveresse, des expressions de cette sorte ne permettent guère

---

\* Professeur honoraire, Université Paris 1 - Panthéon Sorbonne, UFR Philosophie, 17 Rue de la Sorbonne, 75013 Paris. Email: eveline.pinto@orange.fr

<sup>1</sup> Charles S. Peirce, *Collected papers* (CP), Harvard University Press, Cambridge, MA, 1931-58, texte cité par Susan Haack, «As for the phrase: Studying in a literary spirit», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol.70, n° 2, nov.1996, p.57-75.

d'établir un contraste significatif entre la démarche intellectuelle du philosophe et celle de l'écrivain : Proust, par exemple, pourrait reprendre chacune d'entre elles et l'appliquer à sa propre recherche<sup>2</sup>. Cependant on peut s'interroger sur ce que le philosophe américain aurait pensé du parti-pris de rationalité défendu par son compatriote, l'écrivain Edgar Poe : a-t-il compris cette oeuvre comme exposant à un risque majeur de littérisation la discipline reine, ou comme un encouragement à son projet de « métaphysique scientifique » ? À vrai dire, les indices dont nous disposons pour envisager cette question sont ténus : trois mentions à Edgar Poe, tout au plus, dans le nombre impressionnant de textes, notes et manuscrits du philosophe, considéré par les uns comme un « inventeur en logique », par d'autres comme « un grand métaphysicien spéculatif », et qualifié par Frédéric Nef, d'auteur « polymathe, polygraphe et polymorphe »<sup>3</sup>. Peirce qui ne retient pas le nom de Poe dans ses deux listes de « grands hommes », le range néanmoins sous la nomenclature des « hommes de pensée, d'action et de sentiment » dans la colonne « Feeling » des « poètes », et se livre dans l'un de ses manuscrits, à une expérience assez singulière de retranscription manuelle du début du poème, *The Raven*. Exagérant les lignes et les courbes des lettres dans des arabesques extravagantes<sup>4</sup>, il aurait entrepris de transposer visuellement ce que Mallarmé nomme « l'étude du son et de la couleur des mots, musique et peinture »<sup>5</sup>, dans le travail poétique. Cependant dans ses textes publiés, il n'honore Poe, à ma connaissance, que d'une seule citation tirée de l'une de ses nouvelles dites de « ratiocination »<sup>6</sup>, « *The Murders in the Rue Morgue* »<sup>7</sup>. Résumant l'idée qu'à condition de lui accorder suffisamment de temps et d'attention, tout problème posé à l'homme peut être résolu par lui, même celui qui à première vue apparaît totalement insoluble, Peirce met en regard cette citation : « Il me semble

<sup>2</sup> Jacques Bouveresse, *La connaissance de l'écrivain, sur la littérature, la connaissance et la vie*, Agone, 2008, p.20.

<sup>3</sup> F. Nef, « Charles Sanders Peirce (1839-1914), Amour logique et continuité », *Philosophie et théologie à l'époque contemporaine. Anthologie*, t. IV, sous la direction de P. Capelle-Dumont, Édition du Cerf, 2011.

<sup>4</sup> *Writings of Charles S. Peirce (Wcsp)*, vol.5 MS 475, MS 471, et vol. 8, p.258 et sv. Pour la photographie des six pages du MS 1539, « Art Chirography », <http://pds.lib.harvard.edu/pds/view/28470563>, et pour le commentaire, [www.digitalpeirce.fee.unicamp.br](http://www.digitalpeirce.fee.unicamp.br).

<sup>5</sup> J'ajoute mon grain de sel à ce commentaire par le rapprochement avec Mallarmé, lettre à Cazalis, citée par Paul Bénichou, *Selon Mallarmé*, Gallimard, 1995. Notons qu'Edgar Poe lui-même associe « le caractère suggestif » du verbe poétique à un sens indéfini, à une intention de créer « un effet vague » et « spirituel » lié à « un élément de la vraie musique », plus qu'à un élément pictural. Il fait dépendre cette recherche des suggestions (*promptings*) d'un génie poétique qui à son plus haut degré de développement, inclut toutes les sortes de capacité intellectuelle. Cf. par exemple l'essai sur Tennyson in « *Marginalia* », *Poe's Poems and essays*, London, J.M. Dent & sons, et New York, 1955, p.337.

<sup>6</sup> Ce mot pesant est aussi employé par Peirce pour désigner la logique du raisonnement individuel.

<sup>7</sup> *The best known Works of Edgar Allan Poe*, Cornwall Press, N.Y, 1927 (W), p.78-103. – *Œuvres en prose d'Edgar Allan Poe traduites par Charles Baudelaire*, Paris, Gallimard, 1951 (O), p.7-44.

que le mystère est considéré comme insoluble, par la raison même qui devrait le faire regarder comme facile à résoudre, - je veux parler du caractère excessif sous lequel il apparaît ». Coup de chapeau à l'écrivain qui affirme que le premier pas de la recherche est dans un fait d'observation déroutant ? Cette citation a de quoi surprendre vu la hauteur du propos, théologique ou religieux, du contexte où elle est faite, un écrit intitulé « Un argument négligé en faveur de la réalité de Dieu »<sup>8</sup>: Poe a été longtemps considéré aux Etats-Unis comme un auteur de second plan, connu surtout par ses récits de « mystère » et d'« horreur » et la création du genre littéraire mineur de l'enquête policière, où le héros, par l'exercice d'« une activité de l'esprit qui consiste à débrouiller » (*moral activity which disentangles*), vient à bout de toutes les énigmes que la police, avec ses méthodes de détection sophistiquées, ne parvient pas à résoudre. Il n'a pas été remarqué<sup>9</sup> que Peirce, peut-être pour cacher un héritage littéraire douteux, focalise son intérêt sur la phrase où Dupin déclare qu'à tout mystère sont ajustées les clés qui conviennent à le résoudre (*smoothly-fitting keys*) sans s'attarder sur la nature de ces clés, « analyse » et/ou *guessing*. Ce léger déplacement, de la méthode à l'objet de la recherche, serait de faible intérêt, si l'on manque l'intention explicite du texte où ce renvoi à « La Rue Morgue » s'effectue : lancer un défi au positivisme et plaider en faveur de l'« argument », « humble » et « négligé. »

Quel rapport entre cette métaphysique et les écrits d'Edgar Poe ? L'objet de ces pages n'est pas de faire de l'écrivain le devancier du philosophe, mais de montrer ce qui rapproche et sépare deux auteurs inclassables, qui revendiquent l'un et l'autre, dans leur pratique respective, la clarté des idées ; qui s'accordent à reconnaître la fécondité d'une inférence, irréductible à l'induction et à la déduction, suggérant la bonne hypothèse à l'explication d'un fait surprenant ; qui hésitent à propos de cette inférence, à la considérer soit comme un processus logique et analytique, soit comme un acte psychologique ou intuitif ; et qui, au risque de dévier le raisonnement engagé dans une procédure d'enquête rationnelle de sa fonction première, tentent l'expérience aventureuse de l'introduire dans le domaine de la croyance religieuse.

---

<sup>8</sup> Article paru dans the *Hibbert Journal* en octobre 1908, traduit dans son intégralité par G. Deledalle, in *Lire Peirce aujourd'hui*, Bruxelles, de Boeck, 1990, p.172-192 (AN, tr. D). Il a été réimprimé dans les *Collected papers*, CP 6.452-462 avec de très légères corrections. F. Nef a traduit des extraits de la version CP, in *art.cit.* (AN, tr. N). Mes références à l'une ou l'autre traduction le sont de passages inchangés dans les deux versions.

<sup>9</sup> Nancy Harrowitz fait état du MS « Art Chirography », mais aucune mention de la phrase citée tirée de la Rue Morgue, s'attachant surtout à la série associative par laquelle Dupin dans cette nouvelle « devine » le cours des pensées de son ami, cf. « The body of the detective novel. Charles S. Peirce and Edgar Allan Poe », in *The sign of Three, Dupin, Holmes, Peirce*, edited by U. Eco and T.A. Sebeok, Indiana University Press, 1982.



## 1. Une philosophie, le pragmatisme dans l'une de ses versions - Charles S. Peirce, l'Abduction et le *Guessing*

*L'abduction est ni plus ni moins que le guessing, une faculté attribuée aux Yankees. Peirce, MS 293.*

Comment sortir du malaise provoqué par le doute sinon en luttant pour atteindre la croyance, laquelle n'est pas une conception ou une idée abstraite, mais quelque chose qui nous indique que s'est enracinée en nous une habitude d'esprit déterminant nos actions ? À ce « combat » libérateur, Peirce donne le nom d'« enquête » (*inquiry*), dont l'objet est de fixer la croyance, mais comment ? Peirce élimine la « méthode de ténacité », procédé irrationnel et individuel, la « méthode d'autorité » des doctrines théologiques ou politiques, et retient la méthode scientifique dont le postulat est qu'« il existe des réalités dont les caractères sont indépendants des idées que nous pouvons en avoir »<sup>10</sup>. Peu après avoir défini ce projet, dans *Comment rendre nos idées claires*, Peirce énonce la maxime du pragmatisme : « considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet » (O1, p.248). Soulevant la question des points de contact entre le pragmatisme de Peirce et la pensée de Wittgenstein, Claudine Tiercelin relève au moins deux raisons de rapprochement : une conception thérapeutique de la philosophie, Wittgenstein se livrant à « une critique dévastatrice du langage », Peirce cherchant à « évacuer les faux problèmes, 'rendre les idées claires', travailler les concepts de manière à montrer leur richesse et le caractère irréductiblement indéterminé (parce que vague et/ou général) de la signification »<sup>11</sup>; l'idée wittgensteinienne que « tout exercice théorique est inséparable d'une forme d'action et de vie », s'apparentant à la maxime de Peirce, à propos de laquelle elle écrit :

En dépit de sa relative confusion, « la maxime pragmatiste » a au moins cela de clair qu'elle indique, outre ce dont il faut se garder, la méthode à suivre en philosophie : pour déterminer la véritable signification d'une conception, nous devons, non pas nous référer à une abstraction (idée, image, concept ou représentation), mais associer cette conception aux croyances, c'est-à-dire aux habitudes ou dispositions à agir qu'elle induit : par quoi il ne s'agit pas de réduire la pensée à l'action ou à la pratique, puisque par définition, toute disposition à agir est conditionnelle et générale, et donc partiellement indéterminée. Pour Peirce, le pragmatisme est issu du laboratoire et de l'expérimentation (O2, p. 26), mais il est aussi le fils spirituel du kantisme qui a vu 'le lien inséparable qui existe entre connaissance rationnelle et finalité rationnelle'<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Charles Sanders Peirce, « Comment se fixe la croyance », *Pragmatisme et pragmatisme, Œuvres I*, (désormais cité O1 ou O2 selon le tome), Éditions du Cerf, 2002, p.224 et sv.

<sup>11</sup> Claudine Tiercelin renvoie ici à O2, p.53-59.

<sup>12</sup> Claudine Tiercelin, *Le doute en question*, Éditions de l'éclat, 2005, p.64-65. - Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, Minuit, 1976.

Peirce affirme en effet que « le logiquement bon », - le fait de raisonner logiquement en « exerçant un grand contrôle de soi dans ses opérations intellectuelles » -, « n'est qu'une espèce particulière du moralement bon », lequel implique une « fin ultime adoptée délibérément, c'est-à-dire raisonnablement » (O1, p 374). Cependant il ne comprend pas cette fin dans les termes de l'impératif catégorique et du formalisme kantien (O1, p.375-6) : « forgeant » la théorie que « la portée rationnelle d'un mot ou autre expression, réside dans son incidence concevable sur la conduite de la vie », et disant pourquoi il ne la nomme pas « praticisme » mais « pragmatisme », Peirce explicite ce qui éloigne ces deux « pôles », « le premier appartenant à une région de la pensée où aucun esprit de type expérimentaliste ne peut jamais être assuré d'avoir un terrain solide sous ses pieds, le second exprimant la relation avec quelque but humain déterminé. » (O2, p.26-27)

Enfin, si la maxime pragmatiste est « vraie », « elle couvre pleinement l'intégralité de la logique de l'abduction » (O1, p.431), écrit-il en revenant sans cesse sur la fécondité et la spécificité de cette logique :

L'abduction est le processus qui consiste à former une hypothèse explicative. C'est la seule opération logique qui introduise la moindre idée nouvelle ; car l'induction ne fait rien si ce n'est déterminer une valeur, et la déduction se contente de dérouler les conséquences nécessaires d'une pure hypothèse.

La Déduction prouve que quelque chose doit être, l'Induction montre que quelque chose est *effectivement* opérant. L'Abduction suggère simplement que quelque chose peut être. Sa seule justification est qu'à partir de sa suggestion, la déduction peut tirer une prédiction qui peut être testée par l'induction, et que si nous devons jamais apprendre quelque chose ou comprendre le moins du monde les phénomènes, c'est par abduction que cela doit se faire.

On ne peut donner aucune espèce de raison à cela pour autant que je puisse en découvrir, et elle n'a aucunement besoin de raison, puisqu'elle se contente de proposer des suggestions (O1, p.401).

Cette « inférence authentique » est présentée sous la forme d'un syllogisme ; partant de l'observation d'un fait surprenant, on présume que si tel antécédent était vrai, alors le fait observé et qui provoque la surprise en est la conséquence. On en conclut que l'on a de bonnes raisons de croire que l'hypothèse explicative est la bonne.

Le fait surprenant C est observé.

Mais si A était vrai, C irait de soi.

Partant il y a des raisons de soupçonner que A est vrai. (O1, p.425)

Cependant si l'abduction se limite à suggérer une simple possibilité explicative, si elle ne prétend ni à la nécessité du raisonnement déductif ni à l'effectivité du test expérimental, l'acte de faire des hypothèses ou de conjecturer soulève au moins trois questions : (1) sur la faculté qui rend possible cet acte ; (2) sur son rapport aux deux autres inférences dans le processus dynamique de la recherche ; (3) enfin sur l'antériorité de la théorie et de la pratique de cette inférence par rapport à l'invention d'un terme dont la paternité revient à Peirce.

(1) Sur la faculté qui rend possible ce mode de raisonnement, le philosophe hésite entre deux voies. Comme l'écrit Claudine Tiercelin, d'un côté l'abduction

semble s'apparenter à un instinct, un pouvoir de deviner (*guessing*), capable d'actes de perspicuité (*insights*) et de découvertes créatrices (mais comme telle, partiellement incontrôlable) et, de l'autre, elle semble se présenter comme une inférence authentique, soumise à des contraintes et à des normes, capable d'invention et de sélection, mais aussi autonome et irréductible à l'induction comme à la déduction<sup>13</sup>.

(2) Dans le tout d'une recherche scientifique, l'abduction est-elle un processus auto-suffisant, ou seulement la première étape de l'enquête ? Comment faire partager la croyance que telle supposition est la seule vraie, parmi « les milliards de milliards d'hypothèses que l'on aurait pu faire » (O1, p.402) ? Si la « fin » de l'hypothèse explicative est de « conduire à l'établissement d'une habitude d'attente qui ne sera pas déçue », il semble qu'elle doive se soumettre au test de la vérification expérimentale, et faire appel à l'induction entendue non à la manière de Bacon comme une énumération de faits, mais comme la procédure qui confirme ou réfute la théorie : « La validité de l'induction dépend de la relation nécessaire entre le général et le singulier », écrit Peirce. Cependant la phase inductive, martèle-t-il, ne mène pas au vrai, mais à la croyance qu'« une théorie ressemble beaucoup à la vérité. » Quant à la déduction, seul « raisonnement » « nécessaire », elle permet de faire des prédictions conditionnelles concernant l'expérience future », et de conclure que « si l'hypothèse est vraie, alors tout phénomène futur d'une certaine description doit présenter tel ou tel caractère »<sup>14</sup>. « C'est le raisonnement des mathématiques » qui part d'une « hypothèse dont la vérité ou la fausseté n'a rien à voir avec le raisonnement », et dont « les conclusions sont pareillement idéales » (O1, 380).

(3) Cette logique de l'abduction est-elle nouvelle, ou l'originalité de Peirce se limite-t-elle à l'invention d'un terme et à la mise en forme syllogistique de cette sorte de raisonnement ? Peirce met en contraste la rigidité et l'étroitesse de vue

---

<sup>13</sup> Peirce, O1, p.402-403. - C. Tiercelin, *Le ciment des choses*, Ithaque, 2011, p.233.

<sup>14</sup> CP, 7.115. N, cité par C. Tiercelin, *Le doute en question*, p.130.

d'une conception positiviste ou scientiste de la connaissance, et la présence d'un élément intuitif ou irrationnel dans le processus dynamique de la science. Était-ce, autour de 1878, une idée très neuve ?

Peirce reconnaît implicitement une sorte de dette à l'égard de *Philosophy of the Inductive Sciences* de William Whewell<sup>15</sup> : ses ouvrages sont de ceux « qui offrent les meilleures analyses de la méthode que suit la pensée dans les sciences » (O1, p 110). Dans ce livre d'épistémologie, ce savant qui avait contribué aux *Bridgewater Treatises*<sup>16</sup>, distingue dans la recherche deux processus, l'un d'invention, l'autre de vérification inductive :

Les conjectures se font ordinairement en évoquant devant l'esprit plusieurs suppositions et en choisissant celle qui s'accorde le mieux avec ce que nous savons des faits observés. Il se peut donc que, pour découvrir les lois de la nature, on doive inventer bien des suppositions avant de tomber sur la bonne ; et parmi les dons qui conduisent au succès, il faut compter cette fertilité d'invention qui fournit ainsi l'esprit de constructions imaginaires, jusqu'à ce qu'enfin il trouve celle qui est conforme à l'ordre véritable de la nature (*De la construction de la science*, p.68).

Cependant ce don inventif qui « fournit l'esprit de constructions imaginaires », ne relève pas d'un acte divinatoire. Il est le produit d'un long travail préparatoire qui procède par tâtonnement, essais erreurs, élimination des suppositions les plus aventureuses avec pour règle de sélection ou de choix parmi les conjectures, celles qui présentent le double avantage d'être « clairement conçues et maintenues en contact direct avec les faits » :

Des découvertes véritables sont ainsi mêlées de suppositions sans fondement... Deviner d'abord de travers est, pour beaucoup de gens, le seul moyen pour finir par deviner juste. Ce qui caractérise le vrai savant, ce n'est pas qu'il ne conjecture jamais au hasard, c'est que ses conjectures sont clairement conçues et maintenues en contact rigoureux avec les faits...Qu'est-ce que le génie inventif, sinon l'aptitude à évoquer rapidement les diverses possibilités et à choisir la bonne ?... Former des hypothèses, puis se donner beaucoup de peine et déployer beaucoup d'habileté à les réfuter, quand on ne réussit pas à les établir, cela fait partie des procédures ordinaires des esprits inventifs (ibid., p 69-70).

---

<sup>15</sup> William Whewell, *The Philosophy of the Inductive Sciences, Founded Upon Their History*, in two volumes, London, 1840. La 2<sup>e</sup> partie de cet ouvrage a été traduite par R. Blanché in *De la construction de la science*, Paris, 1938.

<sup>16</sup> « Astronomy and general physics considered with references to natural theology » (Whewell, 1833). Le comte de Bridgewater avait commandé ces traités à des savants chargés de réconcilier la religion et la science. E. Poe fit un compte rendu des *Bridgewater treatises* publié dans le *Southern Literary Messenger* en février 1836.

Autrement dit, comme l'écrit Robert Blanché, traducteur et commentateur de Whewell, « l'esprit du savant », avant de déchiffrer une inscription, une « expérience chaotique », se livre à de nombreuses conjectures ou 'hypothèses d'essai' (*tentative hypotheses*) « qu'il invente, retourne en tous sens, corrige, combine, abandonne, reprend sous une autre forme, jusqu'à ce qu'enfin il tiennne l'interprétation juste »<sup>17</sup>.

Dans une idée de la science qui fait sa place à l'intuition, Whewell met l'accent sur l'élément rationnel, la clarté du raisonnement qui conduit à la construction d'une hypothèse digne d'être soumise au test expérimental. Parmi les conditions de la découverte, il y a outre la référence aux faits, « la clarté de l'idée » qui dépend de deux facteurs, l'éducation intellectuelle et les discussions qui amènent l'hypothèse et la théorie à un degré supérieur de clarté<sup>18</sup>. Peirce qui partage cette idée de la science, déplace cependant l'accent sur ce qui ne relève « certainement pas d'une logique autocontrôlée et critique », et fait intervenir le « jugement perceptif » et même « l'instinct » dans les conditions de la découverte. La disproportion entre des « milliards et des milliards d'hypothèses » fantaisistes et la vraie, l'entraîne à « élargir » « la vue des choses » au delà « des quatre murs du laboratoire » où le « physicien cherche l'explication de son phénomène » (O1, p.402) :

Quelque soit la façon dont l'homme a acquis cette faculté divinatoire sur les manières d'être et d'agir de la Nature, ce n'est certainement pas par une logique autocontrôlée et critique (...) Il me semble que ce que nous pouvons énoncer de plus honnête à propos de la situation logique, qui soit le plus à l'abri de toute adjonction discutable, c'est de dire que l'homme a une certaine *Perspicuité* (*insight*),

laquelle renvoie à

la même classe générale d'opérations dont relèvent les Jugements Perceptifs. Cette faculté est en même temps de la nature générale de l'Instinct, ressemblant aux instincts des animaux en ce qu'elle surpasse de loin les pouvoirs généraux de notre raison et parce qu'elle nous dirige comme si nous étions en possession de faits qui échappent complètement à nos sens. Elle ressemble également à l'instinct en ce qu'elle est peu susceptible d'erreur ; car si elle va plus souvent dans la mauvaise direction que dans la bonne, la fréquence relative avec laquelle elle est juste n'en est pas moins dans l'ensemble la chose la plus merveilleuse de notre constitution » (ibid., p.402-403).

Dès lors la logique de l'abduction paraît pouvoir se généraliser et s'étendre au delà des limites de la science, dans tous les domaines d'enquête qui font appel au raisonnement et à l'intuition. Métamorphosé en conteur, Peirce illustre le manuscrit

<sup>17</sup> Robert Blanché, *Le rationalisme de Whewell*, Félix Alcan, 1935, p.113.

<sup>18</sup> *Op.cit.*, p.133-34.

*Guessing* (1907)<sup>19</sup> en narrant un épisode autobiographique où il surpasse un détective de profession en découvrant d'un coup lequel des garçons de bord, « un negro », lui avait volé une montre à laquelle il attachait un grand prix, au cours d'un voyage en bateau. Mieux, il découvre l'adresse du voleur, est reçu par une femme jaune (*yellow woman*), et devine chez quel recéleur se trouve l'objet dérobé. Ce logicien aurait-il lu Edgar Poe plus souvent qu'il ne le cite, re/méconnaissant ce yankee qui a lu Whewell<sup>20</sup> mais ne s'aventure jamais à comparer « ce singulier instinct divinatoire » aux « dispositions musicales et aéronautiques de l'oiseau »<sup>21</sup>?

## 2. Une « humeur » philosophique : Edgar A. Poe, l'Analyse et le *Guessing*

*Je n'ai pas le temps de vous envoyer la démonstration d'une difficulté  
qui étonnait fort le chevalier de Méré, car il a un très bon esprit  
mais il n'est pas géomètre.*

(Pascal à Fermat 29 juillet 1654)

Dans l'espace intellectuel américain, Poe et Peirce sont généralement situés dans le camp opposé à celui des transcendantalistes, des Emerson et autres admirateurs outre Atlantique des romantiques allemands et de Schelling<sup>22</sup>, ce qui ne les place pas automatiquement dans le camp adverse des positivistes ou scientifiques. Poe n'a pas fréquenté les laboratoires et n'a pas laissé d'œuvre sur la logique de l'enquête scientifique. Mais il partage avec Peirce une disposition d'esprit, « une humeur philosophique », comme dirait Cavell, qui s'apparente au pragmatisme : il réfléchit aux moyens de rendre les idées claires dans les domaines où un intérêt pratique, esthétique, vital ou moral est en jeu et l'inclut dans sa réflexion.

<sup>19</sup> Ce MS « *Guessing*, » a été publié dans son intégralité dans la Revue *The Hound and Horn*, n°2, avril-juin 1929. Dans les *Collected Papers* (7.36) l'épisode est brièvement résumé, et de façon plus circonstanciée par T.A. Sebeok and J. Umiker-Sebeok, in «'You Know my method': A juxtaposition of C.S. Peirce and Sherlock Holmes », in U. Eco, *op.cit.*

<sup>20</sup> Poe, qui a fait un compte-rendu des *Bridgewater treatises* (cf. supra N.16) cite l'auteur de *Philosophy of the Inductive Sciences* (1840) dans les *Marginalia* (*Edgar Allan Poe, contes, essais, poèmes*, Laffont, 1989, p.1065). Dans *Eureka* (O, p.7-716) le long passage épistémologique qui se termine par l'apologie de Kepler, poète, prophète et théoricien inspiré par l'intuition et le *guessing*, fait référence à la polémique qui opposa Whewell, Herschel et Mill sur la question des sciences inductives.

<sup>21</sup> *Op.cit.*, MS *Guessing* CP 7.36.

<sup>22</sup> Sur le transcendantalisme, « La nouvelle Angleterre », *Critique*, juin-juillet 1992, n° 541-42.

(1) Sur l'importance d'avoir les idées claires, Poe insiste notamment dans « *Thoughts and Words* »<sup>23</sup>, où s'ébauche une théorie de la double vocation d'une page de rédaction : l'une, thérapeutique, diagnostique dans « la difficulté à s'exprimer » « un manque de réflexion et de méthode » dans l'intellect, et prescrit le recours à la plume « dans le dessein d'obtenir par son aide la forme, l'enchaînement et la précision exigibles » pour sortir la pensée de son « vague » et la rendre « plus logique » ; l'autre, esthétique, explicite le travail réflexif préalable à l'exécution d'un projet poétique qui vise à

incorporer dans des mots » « ces '*fancies*' », ces « ombres d'ombres » « plutôt psychiques qu'intellectuelles », qui ne sont pas des pensées et « se produisent » seulement à ces points de la durée où les confins du monde de la veille se fondent avec ceux du monde des rêves.

C'est avec « l'œil de l'analyste » qu'il faut examiner ces ombres indécises, avant d'avoir recours à la plume, écrit Poe, ce qui plait à Valéry : « ces expériences sur les extrêmes de la conscience », si elles sont rapportées de manière « fidèle » et « précise », peuvent apporter quelques précieuses clartés, écrit-il. Mais sa réprobation est grande quand le pragmatiste pointe son nez : Poe ne sépare pas en effet le projet intellectuel « d'incorporer dans des mots » ces *fancies* et l'espoir « d'exciter » « un intérêt universel par la nouveauté suprême » de cette expérimentation littéraire. « L'homme de lettres paraît et démonétise le voyant » s'indigne alors Valéry.

(2.1) Si l'on accorde à la proposition « tout exercice théorique est inséparable d'une forme d'action et de vie » un sens à la fois anthropologique et éthique, il n'est peut-être pas, dans l'histoire de la littérature, de meilleure illustration iconique, métaphorique ou narrative de cette affirmation que la nouvelle de Poe intitulée « *Une descente dans le Maelstrom* »<sup>24</sup>. Le héros, un pêcheur renonçant à une prise médiocre pour ramener en abondance un poisson de belle qualité, brave tous les jours avec succès le danger du Maelstrom, fondant ce mode de vie sur le calcul et la prévisibilité du répit des eaux d'une durée très exacte d'un quart d'heure, pour faire sa route au dessus du tourbillon et atteindre les îlots de la bonne pêche. Cela, *jusqu'au jour...* L'intérêt du récit ne consiste pas uniquement à lier une spéculation désespérée à une forme d'action courageuse et pragmatique, au sens banal d'utilitaire. Car *ce jour-là* la montre s'arrête, l'accident se produit, et le pêcheur, avec ses frères, est affronté au maelstrom. Il est là, raconte son histoire, a donc échappé à la mort, mais comment ? Seul, sans ses frères pris d'une terreur inhibant en eux toute possibilité d'observer le phénomène, d'apercevoir des régularités, et

---

<sup>23</sup> Edgar Poe, *Fragments des Marginalia traduits et commentés par Paul Valéry*, Fata Morgana, 1980, p.31-43.

<sup>24</sup> O, p.181-199.

de prévoir le moyen de s'en sortir. Seul survivant, il doit son salut, au sens laïc de terme, à une perception esthétique et désintéressée de la beauté sublime du spectacle qui le détachant du « vulgaire intérêt de sa conservation individuelle », se mue bientôt en l'observation d'une certaine règle : les objets de forme cylindrique sont ceux qui résistent le mieux à la force d'attraction du tourbillon ; le héros s'accroche donc à un baril, avant d'être repêché par un navire...

(2.2) Dans la *Rue Morgue*, Dupin le héros de l'investigation, s'intéresse à l'affaire seulement après avoir lu dans la presse que Le Bon, auquel il est redevable de quelque service, a été arrêté et emprisonné à tort : découvrir la clé du mystère et innocenter quelqu'un sont un seul et même acte relevant du raisonnable, *reasonableness*, dirait Peirce. Même chose pour le Dupin du *Mystère de Marie Roget* qui, cependant, ne néglige pas la proposition fort généreuse du Préfet. Quant à M. Poe qui intervient nommément dans les marges du récit, il saisit l'occasion de suggérer quelque vue sur le calcul des chances, les coïncidences, les rapports entre la logique inductive et la logique probabilitaire, dans l'espoir sans doute vain d'intéresser les tribunaux et les cours criminelles à la question des limites de la logique du certain en matière de preuve juridique. Dans *La Lettre volée* enfin, Dupin ne cache pas ses sympathies politiques pour la dame, haut personnage de l'État à qui le ministre D a dérobé, sous ses yeux, une missive compromettante, la tenant ainsi en son pouvoir. En découvrant le lieu de la cachette, il met fin au chantage et entraîne la ruine politique du Ministre.

(3) L'humeur pragmatiste de Poe est-elle ce qui le prédestine à imaginer une troisième sorte d'inférence, dont il ébauche comme par jeu la théorie dans *Eureka*, en affirmant son irréductibilité à la déduction d'« Aries » (Aristote) ou à l'induction de « Hog »<sup>25</sup> (Bacon) ? Ce type d'inférence est expérimenté dans le cycle Dupin, où le héros dispose d'une méthode d'investigation (*investigation*) ou d'enquête (*inquiry*) qui consiste à raisonner à partir de renseignements obtenus par une foule « d'observations et d'inférences (*inferences*) ». C'est de la « qualité de l'observation », selon Dupin, plus que de « la validité de l'inférence » (*inference*), que dépend la bonne explication. Quant à décider à quelle faculté cette logique de l'enquête se rattache, l'ami de Dupin hésite : disposition analytique ou *guessing*, art de conjecture, raisonnement logique ou tact psychologique ?

(3.1) C'est à partir d'une réflexion sur les jeux, d'échecs, de dames ou de whist, que la question des aptitudes analytiques du héros est introduite. À propos du jeu de pair et impair de *La lettre volée*, Raymond Queneau affirme que l'auteur a découvert « dans l'analyse d'un jeu aussi simple », « une des sources de l'étude mathématique du comportement humain »<sup>26</sup>, mais paraît lui reprocher de n'avoir

<sup>25</sup> Je reviens plus longuement sur ce point dans le § 4, à propos d'*Eureka*.

<sup>26</sup> Raymond Queneau, « Poe et 'l'Analyse' », *Bords*, Hermann, 1963, p.69-78.



point prédit dans un essai antérieur, *Le Joueur d'échecs de Maelzel* (1836), les performances à venir de l'intelligence artificielle. Edgar Poe dans cet essai cherche à faire une étude comportementale en comparant les capacités analytiques de l'homme et les opérations mécaniques d'une calculatrice réalisée peu auparavant, et dont les performances se limitaient à effectuer des opérations arithmétiques élémentaires, enchaînées conformément à une suite d'instructions. Il s'agit donc pour l'auteur de démonter l'imposture d'un spectacle de foire exhibant un faux automate joueur d'échecs, et de montrer que si un tel automate existait, ce serait « la plus extraordinaire invention de l'humanité », bien supérieure à la machine à calculer de Babbage<sup>27</sup> : le robot numérisé capable quelquefois mais pas toujours de tenir en échec le meilleur joueur du monde ne fait pas partie de son horizon culturel. Poe met donc en contraste la marche « déterminée », « sans alternative possible » de la machine vers « la solution d'un problème algébrique » et ce qui est la marque spécifique de l'esprit, « l'indétermination » et « l'incertitude » des coups du joueur caché dans les ressorts de ce faux automate. Certes, concède Queneau, après tel coup, le second est « indéterminé » et « incertain » puisqu'il y a choix, mais, objecte-t-il, *dans un nombre fini et limité de possibilités*, bien que « le nombre des coups possibles » devienne « *très rapidement incalculable pour l'homme* ». Ce que l'auteur d'un essai sur Bourbaki a vu et laisse de côté, c'est que Poe limite la vérité du raisonnement mathématique au « rapport de forme et de quantité » et le tient pour « grossière erreur, relativement à la morale (morals) » (O, p.58). Pas de mathématisation possible de ce qui relève du tact, de l'intuition et de la finesse d'un joueur d'échecs ou d'une partie de pair ou impair<sup>28</sup>.

(3.2) Écrivain polymathe, polygraphe et polymorphe par l'éventail des lectures qu'était tenu de faire un journaliste appointé dans les revues mi-savantes mi-populaires du XIX<sup>e</sup> siècle américain, Poe a probablement lu dans *l'Encyclopaedia Americana* de 1842, les articles *probability* et *chance* résumant la théorie classique des jeux, notamment celles de Jacques Bernouilly sur la probabilité mathématique et l'équipossibilité des chances dans les jeux de hasard, et de Montmort sur les jeux mixtes où le hasard intervient ainsi que la finesse égale des deux joueurs, jeux

---

<sup>27</sup> Charles Babbage (1792-1871) a conçu deux machines. La première, rudimentaire, à laquelle E. Poe se réfère, fut réalisée en 1833. Les pièces de la seconde, *l'Analytical Engine*, dont la réalisation eût exigé des moyens électroniques que Babbage n'avait pas, se trouvent au South Kensington Museum à Londres. D'après Queneau, *ibid.*

<sup>28</sup> Sur le statut même du jeu d'échecs, jeu avec ou sans hasard, Poe hésite. Dans l'essai sur *Maelzel*, ce jeu illustre l'imprévisibilité et la liberté de l'esprit ; dans *La Rue Morgue*, il apparaît jeu « futile », car aux échecs, il suffit d'être attentif pour gagner, ce qui n'est pas le cas de la fin d'une partie de dames ; l'auteur ne dépasse pas l'horizon de la théorie des jeux de son époque, jeux non mathématisables de part en part, où la chance intervient, ainsi que la finesse de l'un des joueurs.

sans point fixe ou point d'équilibre<sup>29</sup>. C'est sans doute à partir de ces débats que Poe dans *La Rue Morgue* et *La Lettre volée*, affirme l'irréductibilité d'une « analyse », en elle-même « fort peu susceptible d'analyse », aux mathématiques, « dont la plus haute branche est injustement appelée analyse » : elle seule est « l'analyse *par excellence* ». L'élément différentiel entre les deux est « le principe de *guessing* », principe qui permet d'être à la fois « poète *et* mathématicien » et ainsi de « raisonner juste ».

(3.3) En rupture avec un mathématisme étriqué, la logique de Dupin s'écarte également d'un intuitionnisme sans règles. « Créateur *et* analyste », placé sous le signe de « l'âme double », Dupin forme couple avec Vidocq dans la *Rue Morgue* et symbolise avec lui la dualité de sens du terme anglais *guessing*. Vidocq, le super flic de la police parisienne, « *was a good guesser* », tout juste bon pour deviner. Lui et ses sbires incarnent « l'absence de méthode », et c'est pourquoi ils font « continuellement fausse route ». Dupin raisonne bien, conjecture bien, utilise le bon *guessing*, observe le problème sous tous ses aspects et suggère la bonne explication. Comment ne pas penser à Peirce ?

En nous appuyant sur les lois de la perception, écrit Peirce (O1, p.230) nous pouvons établir par le raisonnement (connaître avec certitude, en nous aidant du raisonnement), comment les choses sont réellement ; et tous les hommes, pourvu qu'ils aient une expérience suffisante et qu'ils raisonnent suffisamment sur ces données, seront conduits à une seule et véritable conclusion.

Ce point d'appui trouvé dans *l'Insight*, l'observation bien faite et le fait perceptif lui-même, Poe/Dupin en fait la condition de l'enquête.

Il (Vidocq) diminuait la force de sa vision en regardant l'objet de trop près. Il pouvait peut-être voir un ou deux points avec une netteté singulière (*unusual clearness*, O, p.23-24), mais par le fait même de son procédé, il perdait l'aspect de l'affaire prise dans son ensemble. (...) La vérité n'est pas toujours dans un puits. En fait, en ce qui concerne une connaissance de plus grande importance (trad. E.P. *in fact, as regards a more important knowledge*) je crois qu'elle est souvent à la surface.

La perspicuité supérieure de Dupin (*superior acumen*) est une disposition d'ordre perceptif autant qu'intellectuel, qui lui permet « d'un seul coup d'œil », d'appréhender le problème dans sa totalité. Ce sur quoi il fixe son attention est la particularité (*peculiar*) du mystère à débrouiller, « *extraordinaire* » (*Rue Morgue*) ou « *ordinaire* » (*Le mystère de Marie Roget*). Partant de « ce qui fait saillie au dessus du plan ordinaire des choses », Dupin bâtit ses conjectures après la lecture d'une presse qui, par « goût du piquant et du sensationnel », ignore la vérité. Il élimine de cette lecture les faux renseignements et « collige » comme dirait Peirce citant

<sup>29</sup> Eveline Pinto, *Edgar Poe et l'art d'inventer*, Klincksieck, 1983.

Whewell, des propositions décrivant des faits dûment établis qui, rassemblées en un seul énoncé, laissent supposer l'explication. Si l'on formalise le raisonnement de Dupin, on obtient le syllogisme abductif de Peirce.

Ainsi dans la *Rue Morgue* : deux meurtres extraordinaires ont été constatés. La lecture des journaux autorise à « combiner »

les idées d'une agilité merveilleuse, d'une férocité bestiale, d'une boucherie sans motif, d'une grotesquerie dans l'horrible absolument étrangère à l'humanité et d'une voix dont l'accent est inconnu à l'oreille de plusieurs nations, d'une voix dénuée de toute syllabisation distincte et intelligible.

Ces faits surprenants se ramènent à une proposition « copulative », à partir de laquelle on bâtit l'hypothèse :

-un crime « inhabituel » déployant une force bestiale a été commis.

-si il est vrai qu'un orang-outang a pénétré dans l'appartement, alors cet événement extraordinaire irait de soi.

-Partant, il y a de bonnes raisons de soupçonner que la bonne explication est celle-ci : un singe a causé cette tuerie.

Présentation syllogistique de *La lettre volée* :

-Le ministre D est le voleur de la lettre subtilisée à la reine en sa présence,

-Si le ministre est vraiment *le* poète et *le* mathématicien, alors il va de soi qu'il a choisi de cacher la lettre en l'étalant à la vue de tous.

-Partant la lettre est sous les yeux des visiteurs, dans le bureau du Ministre D (double de Dupin, qui par identification avec le Ministre, devine son raisonnement).

### **3. Raison, Intuition ou Instinct ? Dans le « labyrinthe de la métaphysique », Newton, Kepler, Galilée, Poe, Peirce and Co**

Jamais une croyance religieuse, affirme Peirce, ne pourra égaler celle du physicien en ses électrons<sup>30</sup>. Comment dès lors la faire bénéficier d'une « présomption de vérité » ? C'est dans ces termes que Jacques Bouveresse résume le problème auquel se heurtent W. James et la philosophie pragmatiste dans le domaine de la foi<sup>31</sup>. Comment faire adhérer à la croyance en la réalité d'un « Dieu bienveillant », et à l'idée du « bénéfice pratique » que « les esprits élevés ou terre à terre » retirent de la preuve que la religion est un bien (AN, tr. D, p.173) ? À la question ainsi posée

---

<sup>30</sup> AN, tr. D, p.174.

<sup>31</sup> J. Bouveresse, *Peut-on ne pas croire ?*, Agone, 2007, p.226.

Peirce donne sa réponse dans « Un Argument négligé en faveur de la réalité de Dieu », présenté comme un « processus de pensée tendant raisonnablement à produire une croyance définie », différent de « l'argumentation des théologiens » qui, « à partir de prémisses » posées *a priori*, déduisent une « proposition de théologie métaphysique ». Présentant « son » Argument comme « Pur Jeu », le philosophe ouvre un second front : contre Auguste Comte et sa « bande » dont le positivisme, le darwinisme et le mécanisme font partie, contre l'idée reçue que « ce n'est pas l'affaire de la science de rechercher les origines ». Dans cette quête, Peirce remplace ce que Musil nommerait « politesse de la pensée » ou « humilité inductive »<sup>32</sup>, par l'« humble argument », accessible même « à « l'esprit d'un paysan » (AN, tr. D, p.189).

L'AN ignore les débats théologiques sur le fondement de la foi, le sentiment contre la raison ou l'inverse, mais entend faire feu de tout bois, et sans renoncer au « raisonnement de conséquent à antécédent », appelé ici Réduction (AN, tr. D, p.181), fait appel aux « conjectures spontanées de la raison instinctive » (AN, tr. D, p.184). Il s'agit semble-t-il de remettre la logique à la place subalterne que Peirce lui assigne dans une lettre à James : il est « des problèmes de métaphysique que la logique seule ne suffit pas à résoudre », et que le pragmatisme, « qui va au fond des choses », établit, que « la logique doit être fondée sur l'éthique », celle-ci reposant « sur un fondement esthétique »<sup>33</sup>, c'est-à-dire sur l'idée de l'identité du Vrai et du Beau.

Dans *Eureka, essai sur l'univers matériel et spirituel*, Poe suggère la possibilité d'appuyer sa foi en la Vie éternelle et l'Esprit divin, par un argument allant de la « réciprocité d'adaptation » ou de la Signature divine partout présente dans l'Univers, à « l'idée de cause en général » et de « Cause Première »<sup>34</sup>. Cherche-t-il à suggérer que sa méthode est analogue à celle de l'enquête qui va du fait observé à l'hypothèse explicative ? L'ouvrage s'offre en même temps comme « livre de Vérités, non pas spécialement pour son caractère Véridique, mais à cause de la Beauté qui abonde dans sa Vérité », comme « un objet d'Art », « Roman » ou « Poème » (O, p.703). L'auteur affirme l'identité de la Vérité et de la Beauté, et découvre dans sa conception et sa pratique de l'activité artistique ou littéraire l'argument qui rend légitime sa croyance en un Dieu créateur.

Comment rendre acceptable l'hypothèse de la réalité de Dieu, « objet infiniment incompréhensible », alors que le propre d'une hypothèse est de faire admettre un objet plus circonscrit (AN, tr. D, p.179) ? Ayant à faire face à la difficulté à laquelle toute pensée théiste se heurte, Peirce et Poe font apparaître, dans leur réponse respective à une question vouée à n'en recevoir aucune dans les limites

<sup>32</sup> Ibid., p.36.

<sup>33</sup> Lettre à W. James du 25 nov. 1902, O2, p.210.

<sup>34</sup> Edgar A. Poe, *Œuvres*, p.807.

de la simple logique, un contraste significatif entre le pragmatisme comme philosophie de l'un, ou comme simple « humeur » associée à la tournure d'esprit intellectualiste de l'autre : le philosophe répond que cette hypothèse « vague » mais « vraie », est soumise à « une loi de croissance » et tend continuellement « à se définir de plus en plus et sans limites » ; l'écrivain, que nous ne sommes pas condamnés à une ignorance éternelle si nous admettons que les mots Infini, Dieu (classes de mots représentant des *pensées de pensées*, O, p.720) sont « non pas l'expression d'une idée, mais l'expression d'un effort vers une idée », répondant « au besoin d'un terme pour marquer la *direction* de cet effort, le nuage (*cloud*) derrière lequel est situé, à jamais invisible, l'objet de cet effort » (O, p.722, 717). À première vue très proches, ces deux réponses révèlent néanmoins l'écart entre une conception vitaliste, celle de Peirce présupposant une loi de croissance, et une conception intellectualiste, celle de Poe qui fait confiance à la marche progressive de l'esprit pour sortir l'idée d'Infini de sa nébuleuse et la pensée de son ignorance. Le philosophe et l'écrivain échangent-ils ici les attributs traditionnellement associés à leur profession, le sentiment à la littérature, la raison à la philosophie ? Poe se fie comme on le verra, même dans ce domaine, à une intuition rationnelle très proche de ce qu'il appelle analyse (O, p.722-23), alors que Peirce entend rabaisser d'un cran l'orgueil de la Raison en lui opposant l'humilité de l'Instinct animal: « Deviner les raisons des phénomènes » répond à une impulsion humaine analogue « aux *instincts* des oiseaux et des guêpes » (AN tr. D, p.184-85). L'appel à l'instinct aurait déclenché au contraire l'ire et l'ironie d'Edgar Poe, qui ne croit pas plus à un instinct de recherche qu'au caractère impulsif d'une démarche intellectuelle, eût-elle pour visée le divin. Poe a beau émettre quelque doute sur « l'état *naturel* » de l'homme, il n'empêche : si cet état existe, il n'est pas défini par l'instinct, mais par des dispositions mentales et morales inscrites dans la raison, virtualité et devoir être de l'humain :

Plus il (l'homme) raisonne, plus il se rapproche de la position vers laquelle sa principale idiosyncrasie (la raison) l'entraîne irrésistiblement ; et tant qu'il n'aura pas exactement atteint cette position,- tant que sa raison ne sera pas épuisée par l'amélioration de l'homme, tant qu'il n'aura pas accédé au pinacle de la civilisation, l'état naturel de l'homme ne sera ni définitivement atteint ni totalement déterminé (*Marginalia*, in *Œuvres complètes de Poe*, Laffont, p.1065).

Il est significatif que le héros du *guessing* d'après Poe soit Kepler, poète et prophète inspiré de la science dans la tradition romantique allemande, et d'après Peirce, Galilée. Kepler, écrit Poe, a *imaginé* les lois dont l'étude découvre à « Newton, le plus grand des astronomes anglais », « le fait de la gravitation », « ce principe qui est à la base de tout principe physique actuellement existant, et au delà duquel nous entrons tout de suite dans les royaumes ténébreux de la métaphysique » (O, p.715), royaumes que le poète, « plus audacieux que Leibniz », ose explorer. Kepler au

contraire est disqualifié pour ce rôle héroïque par Peirce, car il est vu en savant : son imagination ne cherche pas à « donner corps aux choses inconnues » comme celle du poète selon Shakespeare, elle cherche au contraire à dénuder Dame Nature, à faire voir l'ossature du vrai, car son esprit (*mind*) se représente les choses devant lui comme des diagrammes<sup>35</sup>. Galilée, inventeur du modèle sur lequel la science moderne a été construite, admis néanmoins au sacre de « prophète inspiré » par *il lume naturale*, perd les attributs dont le romantisme avait paré Kepler, pour devenir l'emblème de l'élan vital et irrationnel de l'instinct :

Partout où un intérêt vital est en jeu, elle (la deuxième espèce de raisonnement, reposant sur les probabilités) dit clairement : ne me posez pas de question. La troisième espèce de raisonnement essaie de faire ce que *il lume naturale* qui a éclairé les pas de Galilée, peut faire. Elle est vraiment un appel à l'instinct. Ainsi la Raison, malgré toutes les fanfreluches dont elle se pare habituellement, se met, en cas de crises vitales, à genoux, pour implorer le secours de l'instinct (O2, p.262).

Dans le texte de cette conférence faite à Cambridge en 1898, Peirce va très loin dans la réhabilitation de l'instinct face à la raison, jusqu'à écrire que « le rationalisme philosophique est une farce », et qu'il serait bon de mettre à la place le « sentimentalisme philosophique » : « Sentimentalisme » implique « conservatisme », conservatisme assumé « dans une certaine limite », qui est de ne pas aller jusqu'à « admettre que le sentiment ne doit *jamaïs* être influencé par la raison ni qu'en aucune circonstance on ne devrait prôner des réformes radicales ». Peirce est-il ici très fidèle à lui-même et à ce qu'il écrivait en 1877 ? C'était alors « une chose telle que le vrai » et l'intégrité de la croyance » qu'il plaçait au fondement de la conduite : « avouer qu'il existe une chose telle que le vrai, distinguée du faux simplement par ce caractère que si l'on agit à partir d'elle, elle conduira au but que l'on recherche sans nous égarer, avouer cela et (...) ne pas oser connaître la vérité, chercher au contraire à l'éviter, c'est là certes une triste situation d'esprit »<sup>36</sup>. En 1898, ce qui donne son autorité à la règle se réduit à un fait anthropologique : « faut-il considérer comme non sage » un homme « qui changerait précipitamment de code moral sous l'exigence d'une philosophie de l'éthique, - qui, disons-le, pratiquerait brusquement l'inceste ? » La réponse de Peirce est que « le système dominant des règles sexuelles » résulte « d'une induction instinctive ou sentimentale résumant l'expérience de toute notre race », donc semble-t-il d'un fait mélangé de nature et de culture, ce qui explique sans doute que ce système ne soit pas « dans l'absolu infaillible », qu'il le soit « de façon pratique pour l'individu » « en ce sens qu'il doit lui obéir et non obéir à sa « raison individuelle » (O2, p.262-263).

<sup>35</sup> Art. « Kepler » (sic), *Writings of C.S. Peirce*, 1890-1892, p.286-91.

<sup>36</sup> « Comment rendre nos idées claires » (1877), O1, p.234, phrase citée par J. Bouveresse, *Peut-on ne pas croire ?* Agone, 2007, p.170, n.1.

Pour en revenir à la figure prophétique de Galilée, Peirce se reproche dans l'AN d'avoir dénaturé le sens de la proposition du savant, « de deux hypothèses, il faut préférer la plus simple ». Dans sa « stupide vanité », il avait compris que « c'était l'hypothèse *logiquement* la plus simple qu'il fallait préférer ». Mais « les écailles (lui) sont tombées des yeux » et son esprit s'éveille « à la flamboyante lumière du jour que c'est l'Hypothèse la plus simple au sens de la plus facile et la plus naturelle, celle que *l'instinct suggère* » (AN, p.185-6).

#### 4. Lire Peirce après relecture de Poe

##### 4.1 *Eureka* et « La route royale de la Consistance »

*Ô Vanité ! Cause première ! / Celui qui règne dans les cieux,  
D'une Voix qui fut la Lumière / Ouvrit l'Univers Spacieux.  
Comme las de son pur spectacle, / Dieu lui-même a rompu l'obstacle  
De sa parfaite éternité ; / Il se fit Celui qui dissipe  
En conséquences son Principe, / En étoiles, son Unité.  
(Paul Valéry, Ebauche d'un serpent)*

Se proposant « la tâche de parler de l'Univers Physique, Métaphysique et Mathématique, - Matériel et Spirituel - ; de son Essence, de son Origine, de sa Création, de sa Condition présente et de sa destinée » (O, p.705), E. Poe annonce « l'idée dominante » qu'il va s'efforcer de « *suggérer* »<sup>37</sup> : « dans l'Unité Originelle de l'Être Premier est contenue la Cause Secondaire de Tous les Êtres, ainsi que le germe de leur inévitable Destruction » (ibid.) Pour illustrer cette « idée », l'auteur se propose d'embrasser l'Univers d'un seul coup d'œil » afin que « l'esprit puisse en recevoir et percevoir une impression condensée, comme d'un simple individu ». Employé sans qualificatif, le mot Univers désigne « la quantité d'espace la plus vaste que l'esprit puisse concevoir, avec tous les êtres, spirituels, et matériels, qu'il peut imaginer existant dans les limites de cet espace » (p.706). En préalable à ce projet, l'auteur ébauche avec humour l'épistémologie « révolutionnaire » de la lettre dans une bouteille trouvée flottant sur la Mer des ténèbres, « océan fort peu fréquenté dans les temps modernes si ce n'est par les transcendantalistes et autres chercheurs d'idées creuses ». Cette lettre tourne en dérision l'a priori et l'a posteriori, la déduction et l'induction, l'idéalisme kantien, l'empirisme de Hume et la logique de Mill, vante les mérites d'une troisième sorte d'inférence fondée sur l'Intuition, et invite à suivre « la large avenue de la « Consistance » (*consistency*) (p.707-715). Dans les traités ordinaires d'astronomie, la démarche suivie consiste

<sup>37</sup> Les termes français mis en italiques le sont par moi.

à s'avancer graduellement du connu au plus lointain, de la Terre, des planètes, de là vers le Soleil, puis vers « un point où toute certitude se perd ». L'auteur présente cette marche graduelle comme une sorte de test, qui lui permettra par la suite de vérifier « *l'unique supposition absolue* » nécessaire à l'explication de l'origine et la fin de l'Univers. Cette marche ascensionnelle sera donc précédée par une « descente », avec pour point de départ, Dieu, *Esprit ou non- Matière* (p.722), dont on peut « supposer » que c'est « Lui, existant comme *Esprit* qui nous a créés ou faits de *Rien* ». Pour élucider la nature de ce « nous », qui renvoie non à chacun d'entre nous mais à la création originelle de l'univers comme individualité (p.722), l'auteur n'attend d'aide que de « l'Intuition seule », dont il rappelle la définition, déjà « *suggérée* » (*suggested*) : « Elle n'est que la conviction naissant de certaines inductions ou déductions dont la marche a été assez secrète pour échapper à notre conscience, éluder notre raison ou défier notre puissance d'expression » (O, p.722-23 et 715). L'intuition, point d'aboutissement d'une suite d'opérations logiques échappant à la conscience, se confond implicitement avec ce que Poe entend par « analyse ». C'est sur elle que se fonde, « la seule *supposition (assomption)* absolue de (son) discours » : Dieu a tiré « de son *Esprit*, ou de *Rien* », « la Matière, dans son État le plus pur - de Simplicité » (p.723). La supposition de « cette particule unique », « individuelle, non divisée, mais non pas *indivisible* » est l'hypothèse qui explique (*account*) « la constitution, les phénomènes actuels et l'anéantissement absolument inévitable au moins de l'Univers matériel » (O, p.723).

« Donnez-moi de la matière, j'en ferai un monde », écrit Kant dans la Préface de *l'Histoire Universelle de la Nature et Théorie du ciel* », où il expose d'un point de vue strictement mécaniste la structure et la constitution de l'univers, en se fondant sur les lois de la gravitation newtonienne<sup>38</sup>. Newton exclut de la philosophie naturelle les constructions invérifiables, juge nécessaire d'admettre seulement les suppositions fondamentales qui expliquent les faits et s'interdit de feindre des hypothèses<sup>39</sup>. Cependant, écrit-il, « il me semble en fin de compte extrêmement vraisemblable, que de toute façon, un Dieu très bon, très grand, a dû dès le début former la matière, de telle sorte que les particules primordiales, d'où devait sortir toute nature corporelle, fussent solides, dures, impénétrables et mobiles, de telle grandeur et de telle figure, de telles propriétés, de tel nombre et de telle masse, qu'elles fussent adaptées à l'espace où elles devaient se mouvoir de façon à parvenir le plus aisément aux fins où elles étaient destinées »<sup>40</sup>. Loin de s'en tenir à l'explication mécaniste ou de dissocier les plans de la « philosophie naturelle » et de la croyance

<sup>38</sup> Sur l'admiration de J. Vuillemin pour ce texte, cf. *Physique et métaphysique kantienne*, Paris, P.U.F., 1955.

<sup>39</sup> Alexandre Koyré, *Études newtoniennes*, Gallimard, 1968.

<sup>40</sup> Texte cité par J. Vuillemin, *op.cit.*, p.105 (Questions XXXI et XXVIII de *l'Optique* et lettres à Bentley citées par Dugas René, *Histoire de la mécanique*, t. II, Dunod, 1954, p.429-434.



personnelle, Poe s'élançait à la recherche du « principe universel de la nature » c'est-à-dire du principe métaphysique de la science newtonienne, et le découvre dans la Pensée et la Volition divine », inséparable de « l'action primitive de l'Irradiation de l'Unité première ». « Ce Principe vraiment suprême », cause première de la « Diffusion », est distingué de « ce que le monde appelle principe », « conséquence de la réaction de cette action primitive » appelée aussi « Volition continue ». « La pensée de Dieu doit être comprise comme donnant naissance à la Diffusion, comme l'accompagnant, la régularisant, et finalement se retirant d'elle après son accomplissement. Alors commence la Réaction, et par la Réaction le principe, dans le sens où nous employons le mot », mot dont l'application se limite « aux deux résultats immédiats de la Volition divine, c'est-à-dire aux deux agents, Attraction et Répulsion » (p.749). Cette hypothèse théiste qui donne un fondement métaphysique au principe newtonien de la science tout en s'adossant à lui, s'appuie encore sur d'autres arguments scientifiques, sur l'hypothèse de la nébuleuse de Laplace par exemple, et sur les découvertes récentes de la cosmologie du XIX<sup>e</sup> siècle, comme celle de la planète Neptune par Le Verrier (1846). Cependant ce qui donne sa solidité à *Eureka* n'est pas un argument épistémique ou une vérité logique, c'est l'élégance et la simplicité de sa structure, que Valéry résume en trois vers : « Dieu 'se fit celui qui dissipe, / En conséquences son Principe / En étoiles, son Unité' ».

Dans *Au sujet d'Eureka*, Valéry estime que Poe n'a pas donné une définition nette de la notion de Consistance. Certes, le terme n'est pas utilisé pour désigner la propriété d'un ensemble d'énoncés logiques et la non-contradiction d'un système formel. Indiquant la route royale de « l'absolue et incontestable vérité » empruntée par « des hommes d'une éducation générale et d'une imagination ardente », la notion renvoie à une norme théologico-esthétique qui s'applique aussi bien à l'ensemble poétique et cognitif de ce « Livre de vérités », qu'au référent de l'œuvre, l'univers créé par Dieu. Dans *Eureka*, écrit Valéry, « la consistance », « moyen de la découverte » et « découverte elle-même », est méthode de recherche d'une « vérité » qui ne peut-être « saisie que par une « intuition » rendant « comme sensible à l'esprit la dépendance réciproque des parties et des propriétés du système », la « causalité symétrique », la « circularité de la cause et de l'effet ». La *consistency*, notion qui rassemble en un seul mot les principes de la création et de la critique littéraire du poète américain, justifie que le Livre soit dédié aux rêveurs « à cause de la Beauté qui abonde dans sa Vérité » (O, p.703). L'auteur de la *Jeune Parque*, fervent admirateur de la poésie d'Edgar Poe, note que celui-ci conçoit la création divine sur le modèle de ses propres créations, mais regrette tout de même qu'il y ait dans *Eureka* « des interventions assez peu expliquées ». « Il y a un Dieu », il y a le but final de la création, liés aux notions de cause et d'adaptation<sup>41</sup> :

---

<sup>41</sup> P. Valéry, *ibid.*, p.857-58.

C'est là un admirable dessein ; exemple et mise en œuvre de la réciprocité d'appropriation. L'univers est construit sur un plan dont la symétrie profonde est, en quelque sorte présente dans l'intime structure de notre esprit. L'instinct poétique doit nous conduire aveuglément à la vérité (...)

Le finalisme tient une place capitale dans la construction de Poe. Cette doctrine n'est plus à la mode ; et je n'ai pas la force, ni l'envie, de la défendre. Mais il faut consentir que les notions de cause et d'adaptation y conduisent presque inévitablement (...). Le plus simple est de licencier le problème. Nous ne possédons pour le résoudre que les moyens de l'imagination pure. Qu'elle s'exerce ailleurs.

Edgar Poe eût-il « licencié » le problème ? Rien n'est moins sûr. *Eureka* est une œuvre à la gloire du Très Haut, offrande faite à « Dieu » ou à « Rien », d'un objet artisanal de grande valeur pour l'artisan qui, pareil au jongleur du récit d'Anatole France, n'a rien d'autre à donner que ce qu'il sait faire.

#### 4.2 « L'argument négligé » de Peirce : Pur Jeu et Musement

*La philosophie tout entière est malgré soi entraînée peu à peu à se placer sous la protection de l'esthétique ou plutôt sous l'apparence inattaquable du Jeu.- Les philosophes étant les derniers à s'en apercevoir (P. Valéry, Cahiers I, p.637).*

L'AN de Peirce n'est pas le don d'un poète à Dieu, mais l'écrit d'un philosophe qui ne s'interdit pas de faire du prosélytisme. Il s'agit de persuader les métaphysiciens et les gens simples du bénéfique qu'ils peuvent tirer de la croyance en l'hypothèse de la réalité de Dieu, autrement dit de les amener à accepter le présupposé philosophique du pragmatisme, qui est de « considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception » (O1, p.241-42 et p.248).

Peirce écrit que son argument n'est pas une preuve, mais *un fait* qui conduit inévitablement à croire en la réalité de Dieu. Ce *fait* est décrit comme une « agréable occupation de l'esprit », *Pure Play*, Pur Jeu. Le jeu est défini « *a lively exercise of one's powers* », exercice vital ou plein de vie des facultés, jeu libre, sans règles et sans fin (*purposes*), sinon la « récréation », c'est-à-dire lui-même (AN, p.174-76). Jeu autotélique, donc, qui s'apparente au libre jeu des facultés de Kant comme au jeu de la pure littérature, « Pur Jeu » dans l'acception qu'Edgar Poe donne de la poésie, comme ce « plaisir » à la fois le plus intense, le plus élevé et le plus pur », trouvé dans « la contemplation du Beau » (O, p.987). Le « Pur Jeu » de Peirce prend en effet plusieurs formes, dont la « contemplation esthétique » ; la « construction de châteaux en Espagne ou ailleurs » ; la considération de « quelque merveille dans l'un des univers, ou quelque connexion entre deux des trois, avec

des spéculations sur la cause de cette connexion » (AN, p.174)<sup>42</sup>. C'est cette dernière sorte de Jeu que l'auteur recommande particulièrement en créant le néologisme *Musement* à partir du verbe *to muse*, pour désigner une occupation qui « s'épanouira à son heure » dans l'Argument Négligé. D'où l'injonction :

Entrez dans l'esquif de votre Musement, poussez-le dans le lac de la pensée et laissez la brise des cieus gonfler votre voile. Avec vos yeux ouverts, éveillez-vous à ce qui est à votre propos ou en vous, et commencez la conversation avec vous-même » (AN, tr. N, p.71-72).

Le *Musement*, invitation à une songerie méditative sur un lac, condense des réminiscences littéraires qui rendent suspecte sa dignité de méthode d'accès privilégié à la croyance religieuse. C'est, à une voyelle près, « l'amusement » que Poe-Dupin retire de l'enquête : « *an inquiry will afford us amusement* ». Cette flânerie qui n'est pas « *reverie* », traîne avec elle le souvenir des jouissances profanes d'un Rousseau au milieu du lac de Biènné. Le *Musement*, supercherie à laquelle il faut croire ?<sup>43</sup> L'identification de l'argument à un « Jeu » par un américain qui lit remarquablement le français, à de quoi troubler. Il évoque inmanquablement le « leurre » du « jeu des lettres » dont parle Mallarmé.

Cependant, le texte n'autorise pas cette dérive associative. Le pur jeu qui n'a d'autre fin que la récréation, a une finalité qui est de diriger l'esprit sur les homogénéités et les connexions des trois univers peirciens et donc sur le but final de la création. Il plaide en faveur de l'Argument Négligé que légitime la maxime pragmatiste :

---

<sup>42</sup> Le Dieu de Peirce est le créateur des trois Univers de l'Expérience : celui des « pures idées, ces riens éthérés » que « l'esprit du poète, du mathématicien et de n'importe qui » peut accueillir dans son esprit et nommer ; celui de l'Actualité brute des choses et des faits ; enfin celui du « pouvoir actif d'établir des connexions entre des objets différents » ou entre des objets appartenant à des univers distincts. La méditation sur les trois univers suggère qu'au moins deux d'entre eux ont un Créateur qui n'en dépend pas.

<sup>43</sup> L'initiateur de la « pure » poésie en France, Mallarmé, dit « vénérer » tout de même « comment, par une supercherie, on projette, à quelque élévation défendue et de foudre ! le conscient manque chez nous de ce qui là-haut éclate. /À quoi sert cela- / À un jeu ». *Œuvres complètes*, Gallimard, 1965, p.647. Rassemblons quelques faits : Peirce a fait plusieurs tours d'Europe, et séjourné à Paris notamment en compagnie de Henry James en 1875, année où Mallarmé envoie à Flaubert *l'Après midi d'un faune* et publie le *Tombeau d'Edgar Poe* à l'occasion de l'érection de la stèle funéraire du poète américain à Baltimore, poème qui suit d'un an sa traduction du *Corbeau* avec illustrations de Manet (1874) ; il serait « surprenant » que le milieu littéraire fréquenté à Paris par Henry James (Tougueniev et le « cénacle » de Flaubert, les Goncourt etc.) n'ait pas attiré l'attention de James sur le « nébuleux Mallarmé » évoqué par Edmond et Jules dans leur *Journal* en 1875, et que James qui dînait tous les deux ou trois jours avec Peirce, ne lui ait pas parlé du goût des traducteurs français, « génies » ou « charlatans », pour un « plus grand charlatan et génie » qu'eux, Edgar Poe. Simple conjecture, il est *plausible* qu'en 1908, taxant de « pur jeu » un processus de pensée conduisant à la foi religieuse, Peirce ait calqué son argument sur « la Musique et les Lettres » (ibid., p.635-657), acte de foi en la littérature malgré les raisons d'en douter, qui fit l'objet d'une conférence lue en anglais à Oxford et Cambridge en 1892, avant de paraître en France en 1894.

Dans le Pur Jeu du *Musement* l'idée de la Réalité de Dieu apparaîtra certainement tôt ou tard comme une idée intéressante que le *Museur* développera de diverses façons. Plus il y réfléchira, plus elle séduira toutes les facultés de son esprit, parce qu'elle est belle, parce qu'elle fournit un idéal de vie et parce qu'elle explique de manière satisfaisante son triple environnement » (AN, tr. D, p.179).

L'idée culturelle d'une activité désintéressée se trouve ainsi remise à son rang, reléguée parmi les artifices et les accessoires dignes des amuseurs et des *dilettanti* qui « pervertissent leurs pensées dans un but de plaisir ». L'esthétique dont il est question chez Peirce n'est pas liée à une réflexion d'artiste sur son art, mais à l'association du finalisme aux notions d'homogénéité et de connexion. On peut supposer que Valéry aurait reproché à Peirce, autant ou plus qu'à Edgar Poe, de ne pas avoir « licencié » « le problème ».

### Conclusion

« Leibniz a défendu la religion chrétienne ». Peut-on en conclure qu'il fut un bon chrétien ? demande Lichtenberg, notant que « la vanité de dire quelque chose de meilleur que les gens de la profession », paraît être parfois un mobile beaucoup plus probable de parler en faveur de l'existence de Dieu et de la création de l'Univers que la religion elle-même. L'auteur des *Aphorismes* soulève une vraie question, généralisable à d'autres cas que celui de Leibniz, en remarquant : « quelquefois on croit que l'on croit quelque chose et ne le croit pourtant pas »<sup>44</sup>. Il n'est semble-t-il pas de meilleure formule pour illustrer ce que Pierre Bourdieu appelle *l'illusio*, c'est-à-dire l'adhésion aux jeux sociaux, fondement de la croyance que tel ou tel jeu, littéraire, scientifique, religieux ou autre, est une occupation qui mérite d'être prise au sérieux, un jeu qui vaut la peine d'être joué<sup>45</sup>.

Il est difficile de « sonder les mobiles » qui incitèrent Poe et Peirce à vouloir dire quelque chose de meilleur que les théologiens : « la vanité d'égaliser les gens de la profession », lot de consolation ou solution imparfaite au mal d'exister, dans les conditions de vie calamiteuses<sup>46</sup> faites à un grand écrivain et à un grand philosophe dans un pays « vain de sa force industrielle » comme disait Baudelaire,

<sup>44</sup> Lichtenberg, cité par J. Bouveresse, *Que peut-on faire de la religion?*, Agone, 2011, p.26-27.

<sup>45</sup> Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art*, Seuil, 1992, p.245, p.455 et sv.

<sup>46</sup> En ce qui concerne les conditions d'existence de Peirce par suite de son éviction de l'université Johns Hopkins et dans les décennies qui suivirent, cf. la lettre à W. James du 13 mars 1897 in O2, p.206. - G. Deledalle, *La philosophie américaine*, De Boeck, 1999, p.121-131. - Sur les deux dernières années de vie d'E. Poe, *The letters of E. A. Poe*, ed. by John W. Ostrom (2 vol.), et notamment les lettres adressées à sa tante et belle-mère Maria Clemm.

et fier des valeurs de Wall Street plus que de celles de l'esprit ? Le succès que pouvaient rencontrer une conférence populaire comme *Eureka*, et l'*Argument* « *humble* » et « *négligé* », auprès de leurs publics et de leurs lecteurs respectifs ? Quoi qu'il en fût, ils tentèrent l'expérience de surpasser « les gens de la profession » avec leurs propres armes, les habitudes de pensée acquises au cours de leur carrière d'écrivain ou de philosophe. Ils crurent qu'ils croyaient en Dieu tout en croyant en même temps à autre chose, au jeu de la littérature ou de la philosophie, jeu dont ils fixèrent avec rectitude les règles et qu'ils jouèrent avec sérieux.

Ils développèrent l'un et l'autre une théorie de l'hypothèse explicative, qui leur fit découvrir, au cœur même de l'enquête scientifique ou rationnelle, un élément fécond mais inexplicé, échappant à toute analyse mais constitutif de l'être humain. Le mérite en est attribué à Peirce. Poe se fit ravir le motif fictionnel de l'investigation policière menée avec méthode grâce à l'intuition, par les romanciers de la *detective novel* dont l'impératif était de séduire leurs lecteurs par l'invention d'intrigues policières originales, et non de renouveler ou d'approfondir la question du processus mental à l'œuvre dans la détection. Soumis à la logique du champ littéraire qui veut toujours du neuf, ils furent assez ingrats pour mentionner à peine le nom de leur prédécesseur. Peirce a laissé au contraire une descendance intellectuelle plus reconnaissante : les spécialistes des sciences cognitives et de l'intelligence artificielle rendent hommage à ce philosophe qui a ouvert la voie à des recherches et travaux en progrès. Le père de l'abduction est Peirce, et c'est peut-être justice.

## BIBLIOGRAPHIE

- Bénichou, Paul, *Selon Mallarmé*, Gallimard, 1995.
- Blanché, Robert, *Le rationalisme de Whewell*, Félix Alcan, 1935.
- *De la construction de la science*, Paris, 1938.
- Bourdieu, Pierre, *Les règles de l'art*, Seuil, 1992.
- Bouveresse, Jacques, *Le mythe de l'intériorité*, Minuit, 1976.
- *Peut-on ne pas croire ?*, Agone, 2007.
- *La connaissance de l'écrivain, sur la littérature, la connaissance et la vie*, Agone, 2008.
- *Que peut-on faire de la religion?*, Agone, 2011.
- Deledalle, Gérard, *Lire Peirce aujourd'hui*, Bruxelles, de Boeck, 1990.
- *La philosophie américaine*, De Boeck, 1999.
- Flaubert, Gustave, *Correspondance*, Gallimard, Pléiade, t.V, 2007.
- Goncourt (de) Edmond et Jules, *Journal*, Robert Laffont, 1989.

- James, Henry, *French Poets and novelists*, MacMillan & Co, 1878, on Openlibrary.org.
- Henry James Letters*, ed. Leon Edel, Oxford University Press, 4 vol., t.1, 1974-1984.
- Koyré, Alexandre, *Études newtoniennes*, Gallimard, 1968.
- Mallarmé, Stéphane, *Œuvres complètes*, Gallimard, 1965.
- Collected papers of Charles Sanders Peirce* (vol.1-6), edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss, 1931-1935, Cambridge, Harvard University Press.
- Writings of Charles Sanders Peirce: A chronological edition*, Bloomington: Indiana University Press, cop. 1986.
- Peirce, Charles S., *Pragmatisme et pragmatisme*, *Œuvres I et II*, Éditions du Cerf, 2002.
- Pinto, Eveline, *Edgar Poe et l'art d'inventer*, Klincksieck, 1983.
- Poe, Edgar Allan, *The best known Works of Edgar Allan Poe*, Cornwall Press, 1927.
- *Contes-Essais-Poèmes*, Robert Laffont, 1989.
- *Fragments des Marginalia traduits et commentés par Paul Valéry*, Fata Morgana, 1980, p.31-43.
- Œuvres en prose d'Edgar Allan Poe traduites par Charles Baudelaire*, Paris, Gallimard, 1951.
- Poe's Poems and Essays*, J. M. Dent & Sons LTD, 1955.
- The Collected Letters of Edgar Allan Poe*, ed. by John W. Ostrom (2 vol.), Gordian Press, 3<sup>rd</sup> edition, 2008.
- Queneau, Raymond, *Bords*, Hermann, 1963.
- Tiercelin, Claudine, *Peirce et le pragmatisme*, P.U.F, 1993.
- *Le doute en question*, Éditions de l'éclat, 2005.
- *Le ciment des choses, Petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, Ithaque, 2011.
- Vuillemin, Jules, *Physique et métaphysique kantienne*, P.U.F, 1955.
- Whewell, William, *The Philosophy of the Inductive Sciences, Founded Upon Their History*, in two volumes, London, 1840.

### Articles publiés en ouvrage collectif

- Harrowitz, Nancy, « The body of the detective novel. Charles S Peirce and Edgar Allan Poe », in *The sign of Three, Dupin, Holmes, Peirce*, edited by U. Eco and T.A. Sebeok, Indiana University Press, 1982.
- Nef, Frédéric, « Charles Sanders Peirce (1839-1914), Amour logique et continuité », p. 65-79, *Philosophie et théologie à l'époque contemporaine. Anthologie*, t. IV sous la direction de P. Capelle-Dumont, Édition du Cerf, 2011.
- Sebeok, T.A. and Umiker-Sebeok, J., « 'You Know my method', A juxtaposition of C.S. Peirce and Sherlock Holmes », edited by U. Eco and T.A. Sebeok, *op.cit.*

**Articles publiés en Revues**

Cavell, Stanley, « L'humeur Emerson », *Critique*, Juin-Juillet, n° 541- 542, 1992.

Haack, Susan, « As for the phrase: Studying in a literary spirit », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol.70, n°2, Nov. 1996, p.57-75.

Peirce, Charles Sanders, « Guessing », *The Hound and Horn*, n°2, April-June 1929, p.267-282.

Poe, Edgar A., « *The Bridgewater treatises* », *Southern Literary Messenger*, February 1836, in *Poe's complete works*, t. VIII-IX, p.206-209, ed. by James Harrison, New York, 1902.

## DE L'ANTÉPRÉDICATIF HUSSERLIEN AU PROTO-ONTIQUE GARELLIEN ET AU CLIGNOTEMENT RICHIRIEN – POUR UNE PHÉNOMÉNOLOGIE NON-SYMBOLIQUE\*

CODRUȚA FURTUNĂ\*\*

**ABSTRACT.** From Husserl's Antepredicative to Garelli's Proto-Ontic and to Richir's *Clignotement* - for a Non-Symbolic Phenomenology. This article deals in a comparative way with the problem of the antepredicative area in Husserl's works concerning the experience and judgement and the passive synthesis, in Garelli's proto-ontic horizon and in Richir's theory of the *clignotement* and of qualia. Husserl proposes a new approach in understanding the concepts of experience and judgement by focusing upon their antepredicative horizon as an *Urdoxa*, a „science” prior to the logical operations. Therefore, the original belief authorises the predicative level and the antepredicative evidence that opens new ways of investigating the field prior to what we usually understand in our judgements by the experience of being obvious. Jacques Garelli develops the antepredicative field in his theory of a proto-ontic world of the aesthetic logos that aims toward the prereflexive and prethematical area of knowledge and towards redefining this knowledge in terms of resonating transversal rhythms that attribute the phenomenon a structure of a poem or of a work of art. Marc Richir goes further with the structure of the phenomenon understood as a moving texture of fragments of worlds (of language) outside the symbolic institutions of society, culture, habits. He defines knowledge as a result of operating a hyperbolic reduction in the instant of the sublime experience, using the phenomenological liberty to express it, a consequence of the *clignotement* of qualia that organizes every human experience (of life) from the third level of passive synthesis. The phenomenological liberty supposes discovering the non-symbolic laws that govern the aesthetic logos of the antepredicative area by using the four steps of the transcendental eidetic without concepts.

**Keywords:** antepredicative, original belief, passive synthesis, clignotement, qualia

---

\* *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”, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

\*\* Département de Philosophie, Université Babeş-Bolyai, str. M. Kogălniceanu, 1, 400084 Cluj-Napoca, Roumanie. E-mail: furtuna\_codruta@yahoo.com



## 1. Introduction

Insuffisamment valorisé par la philosophie, l'antéprédicatif husserlien des textes tels *Expérience et Jugement*<sup>1</sup> et *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*<sup>2</sup> représente un véritable commencement pour entendre la phénoménologie de son côté non-symbolique et pour le développer en accord avec l'évidence antéprédicative que l'activité des synthèses passives apportent. Les textes de Jacques Garelli<sup>3</sup> et Marc Richir, qu'on mettra en parallèle avec les textes husserliens, approfondissent la recherche commencée par Husserl et développent cette l'évidence antéprédicative dans leur manière originelle tel le logos esthétique de la zone proto-ontique et le clignotement richirien des qualia non-conceptuelles. Ces dernières contributions ont amené le travail d'analyse vers un niveau supérieur de compréhension du phénomène devenu, après la réduction radicale du moment sublime, une variation incessante de qualia, c'est-à-dire ayant une structure profondément transitionnelle et pas la texture d'une essence purifiée comme le même Husserl aurait voulu dans ses textes classiques. On doit mentionner que, dans les textes husserliens ci-dessus, Husserl cherchera encore obtenir son essence purifiée mais sans le savoir il met en question sa propre recherche et ouvre la voie pour une phénoménologie non-symbolique dont le but sera de mettre en évidence le fait que les lois antéprédicatives de la constitution des phénomènes-de-monde sont déjà tracées dans l'amorphe de la préindividualité proto-ontique.

La publication en 1935 du texte *Du sens des sens* par Erwin Strauss marque le début rigoureux 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 heideggérienne – prises en général) et une phénoménologie non-symbolique. 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, Joëlle 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'un appartient à Jacques Garelli qui consacrera le terme „phénoménologie non-symbolique” dans *Pour une phénoménologie non-symbolique du champ poétique* (1987), l'autre

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *EJ*, PUF, Paris, 1970

<sup>2</sup> Edmund Husserl, *SPA*, Jérôme Millon, Grenoble, 1998

<sup>3</sup> *Introduction au logos du monde du monde esthétique. De la chôra platonicienne au schématisme transcendantal et à l'expérience phénoménologique de l'être-au-monde (LME)*, Beauchesne, Paris, 2000 et *Rythmes et monde. Au revers de l'Identité et de l'Altérité (RM)*, Jérôme Millon, Grenoble, 1991

appartient à Joëlle Mesnil - *Aspect de la phénoménologie contemporaine : vers une phénoménologie non-symbolique*<sup>4</sup> 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 préréflexif, précompréhensif et proto-ontique qui relève du stade des synthèses passives. Notre démarche se propose d'investiguer comment le niveau antéprédicatif n'a plus comme doublage le niveau prédicatif et ne détermine plus une adéquation du soi du phénomène, mais plutôt devient une prémisse pour la phénoménologisation des *qualia* et du *hiatus* du phénomène depuis son origine, *hiatus* que ce phénomène doit intégrer pour se manifester authentiquement. L'acte de connaissance ne sera plus défini comme vérité-correspondance, mais en termes de potentialité du monde antéprédicative, d'affectivité en tant que prémonition anticipative laquelle ouvre le champ de la passivité originaire antérieure à l'individuation d'un quelconque sens. Le sens de l'acte de connaissance équivalra à son non-sens hyperbolique institué au moment du sublime ce qui signifiera aussi accepter l'inutilité de sa fondation logique si l'origine passive n'est pas connue ou signifié. Fonder strictement de point de vue logique un acte de connaissance mène à limiter ses potentialités de monde et à ignorer l'espace esthétique fait possible par les synthèses passives comme „transpassibilité et transpossibilité”<sup>5</sup> d'un acte à l'autre en tant que variaton eidétique continue.

## 2. L'évidence antéprédicative husserlienne

Dans *Expérience et Jugement*, Husserl propose un autre type d'évidence que celle obtenue par les synthèses actives de l'ego transcendantal. En échange, la synthèse passive fera possible l'existence d'une évidence objective de l'activité de juger évidente.<sup>6</sup>

„La question qui meut toutes ces analyses n'est donc plus tout à fait celle de mettre au jour un fondement expérientiel de l'évidence du jugement dans une intuition simple (et, au premier chef, dans la perception sensible), mais, approfondissant cette relation fondationnelle expresse, de dévoiler, à même l'expérience sensible et antéprédicative, ce monde de la prédonation passive, ses lois et ses structures légales qui permettent de parler, déjà dans la passivité, d'une production de l'évidence. Il ne s'agit donc plus simplement de chercher un présupposé ou un soubassement

---

<sup>4</sup> *Art du comprendre*, no.3, juin 1995

<sup>5</sup> v. Henry Maldiney, *De la transpassibilité* in *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Millon, Grenoble, 1991

<sup>6</sup> Edmund Husserl, *EJ*, Idem, p.20

fondamental pour les opérations logiques supérieures, mais de comprendre comment ce sol de présupposition qu'est à chaque fois la sphère passive est en lui-même ordonné et régi. (...) C'est l'évidence antéprédicative elle-même qui est, de part en part, interrogée et questionnée dans son mode de donnée, dans sa modalisation passive, et ce en dehors de sa relation directe et fondationnelle avec les évidences prédicatives que pourtant seule elle autorise".<sup>7</sup>

Pour Husserl, il s'agit dans ce contexte de démanteler tout sens préexistant ou sédimenté dans l'expérience présente pour arriver à des couches supérieures du sens, qu'il attribue à la sphère passive et ici, il vise investiguer les lois de ce monde antéprédicative et la manière dont ils sont organisées de telle sorte qu'ils s'imposent à la conscience avec une évidence incontestable. De plus, toute expérience étant le résultat d'une idéalisation qu'opèrent les processus logiques et de connaissance et, en particulier les sciences physico-mathématiques de la nature<sup>8</sup>, il devient nécessaire que, pour distinguer les lois qui régissent la sphère antéprédicative il soit obligatoire le retour à la monde de la vie comme source de l'évidence antéprédicative et à la pratique de la réduction des idéalizations pour connaître les couches profondes de ces évidences antéprédicatives. Jacques Garelli développera cette couche antéprédicative dans les termes a-logiques et même i-logiques du monde esthétique qui perd du côté de la cohérence scientifique, logique, pour gagner de la créativité du côté du phénomène organisé comme œuvre d'art et traversé par des lois et rythmes proto-ontiques.

La pure expérience s'avère être déjà idéalisée quand on commence à se demander sur la source d'une quelconque expérience présente à nos yeux. Ce qui Husserl dénonce chez le logicien et chez le psychologue c'est croire pouvoir trouver l'en soi de la connaissance objective, la norme de toute activité de jugement ou de connaissance, ou trouver le sens du vécu dans „l'être vrai des choses"<sup>9</sup> en le déterminant objectivement. L'échec de ces entreprises se produit parce que l'activité de jugement n'est pas considéré dans son écart par rapport à l'expérience originaire, écart qui permet de saisir le fait que toute connaissance désirée être objective n'est qu'un cas possible de plusieurs types de connaissances plus ou moins „objectives" ; l'en soi de la connaissance objective sera toujours inaccessible car le logicien ou le psychologue „a superposé au donné originaire une idéalisation qui a eu en réalité sa source dans la science exacte (idéalisée qui ne fut pas non plus entendue selon sa vraie nature)."<sup>10</sup> Donc, pour Husserl, l'évidence antéprédicative signifiera le retour à l'expérience originaire du monde de la vie qui représente la vraie source de toutes les idéalizations et qui ne comporte plus d'autres idéalizations. Ce retour est essentiel pour comprendre que toute

---

<sup>7</sup> Edmund Husserl, *SPA*, Idem, p.10

<sup>8</sup> *EJ*, p.56

<sup>9</sup> *EJ*, p.52

<sup>10</sup> Idem, p.53

expérience donnée qui se présente devant la conscience ne déploie pas son sens complète et véritable si on ne cherche à dévoiler l'historicité déjà sédimentée en lui jusqu'à son origine<sup>11</sup> pour arriver à la couche ultime de l'expérience antéprédicative : ici, le retour signifiera une légitimation de la *doxa* comme domaine des évidences originaires ultimes<sup>12</sup> qui n'ont pas été encore l'objet de l'idéalisation physico-mathématique. Le domaine de la *doxa* ne se réfère pas à une sphère d'évidences de degré inférieur par rapport à celles prédictives qui ont déjà supporté l'action d'idéalisation mais il est la sphère ultime et originelle dont les connaissances scientifiques exactes trouvent leur fondement. La *doxa* ne conduit pas à connaître l'en soi objectif mais représente une méthode pour éclaircir le chemin qu'on doit parcourir pour arriver aux évidences de rang supérieur cachées sous des différentes formes sous les évidences prédictives qui voilent et limitent le sens antéprédicatif authentique et en même temps séparent le sens antéprédicatif de son évidence antéprédicative correspondante en lui attribuant, quelquefois, de sens prédictif ; en outre, les évidences prédictives peuvent cacher des évidences antéprédicatives riches en significations sous des énoncés logiques qui, prenant la forme de la scientificité donnent au phénoménologue l'impression d'être autosuffisantes et empêchent le fait que l'analyse phénoménologique développe le sens véritable de l'évidence antéprédicative y cachée. Les activités logiques ont déjà déposé leurs résultats dans les évidences prédictives au moment de l'analyse phénoménologique et par cette voie, peuvent aussi empêcher l'accès au monde de l'expérience pré-donnée et à l'intuition originelle réelle de l'évidence antéprédicative.<sup>13</sup> L'évidence antéprédicative est, ainsi, le monde „purifié de jugements logiques, une passivité d'où les lois logiques de la connaissance ont été réduites”.<sup>14</sup> Cette réduction des lois logiques de la connaissance s'applique non seulement à la familiarité typique selon laquelle tout objet se présente à la conscience mais aussi à l'horizon dont le sens assure la pré-donation de l'objet comme objet de connaissance possible.<sup>15</sup> La pré-donation doit être laissée telle qu'elle apparaît dans son évidence antéprédicative et non pas la déterminer par la co-appartenance au monde pré-donné des déterminations apportées par la science de la nature des temps modernes. La sphère antéprédicative a une certitude passive dans laquelle tout objet singulier sera donné avec évidence.

Toute expérience possède un „savoir latent” ou un „pré-savoir”<sup>16</sup> indéterminé dans son contenu mais jamais totalement vide, savoir dans lequel chaque expérience particulière s'annonce en son unité et devient possible par cet horizon que le

---

<sup>11</sup> Idem

<sup>12</sup> Idem

<sup>13</sup> EJ, p.47

<sup>14</sup> Idem, p.49

<sup>15</sup> Idem

<sup>16</sup> Idem, p.35

pré-savoir apporte. L'expérience possible accompagne et est toujours co-présente dès le départ, à toute expérience déjà déterminée ou déterminable, comme un „espace où jouent les possibles”<sup>17</sup> et où par une anticipation fondamentale originaire qui vise les objets de l'arrière-plan, leur sens et leurs déterminations présentes et ultérieures sont établies. La fonction principale de cette induction ou anticipation originaire est de „viser au-delà du noyau donné”<sup>18</sup> des choses telles qu'elles apparaissent et de découvrir autres choses co-présentes aux celles données, bien qu'elles soient choses de l'arrière-plan. Cette découverte est faite possible par la coexistence de deux types d'horizon pour tout donné d'expérience: un horizon interne de premier degré des déterminations de l'objet et un horizon externe de deuxième degré, ouvert et infini des objets co-donnés. Husserl mentionne le fait que l'anticipation originaire soit un mode de l'intentionnalité mais pour Garelli et Richir, cette détermination de l'anticipation bloquerait l'accès à la sphère passive anté-prédicative parce qu'elle restreindrait ce que la passivité laisse s'entendre toute seule sans l'intervention de la visée intentionnelle. Pour Garelli, le domaine de l'antéprédicatif correspond à la démesure et à une expérience a-subjective qui défait toute intentionnalité spécifique. Pour Richir, l'expérience du sublime réduira l'intentionnalité et le clignotement se produit sur le fonds d'une réduction hyperbolique des sens subjectives intentionnelles et laisse l'anticipation des objets de l'arrière-plan au gré du pouvoir comme *Gewalt* en la libérant des limitations déterminées.

La connaissance étant une anticipation originaire orientée sur des opérations qui regardent deux types d'horizons, elle devient un moment immanent, irréel et supra-temporel<sup>19</sup>. Pour que le surgissement des évidences prédicatives des évidences antéprédicatives soit possible, on doit se diriger vers les connaissances immédiates : elles sont les plus simples de tous les processus de connaissances correspondantes, sont les plus originaires dans la genèse des activités de connaissance et doivent être déjà effectuées avant l'apparition des connaissances médiates. Ces connaissances immédiates doivent être cherchées dans les jugements simples de point de vue formel donc dans des jugements qui ne dépendent dans leur fondation des autres jugements.<sup>20</sup> Avant le commencement de tout processus de connaissance, les objets sur lesquels le jugement portera sa visée seront déjà là pour le sujet, donnés dans une certitude simple, que Husserl nommera une certitude de la *croiance originaire*. La présence préalable des objets suppose que les objets nous affectent dans le deuxième type d'horizon et attirent par là l'intérêt de la connaissance. L'affectation husserlienne se traduit par le détachement d'un étant d'un milieu qui est

---

<sup>17</sup> Idem, p.36

<sup>18</sup> Idem

<sup>19</sup> Idem, p.26

<sup>20</sup> Idem, p.27

toujours co-présent ; ce milieu est un alentour<sup>21</sup> comme domaine pré-donné passivement toujours présent au moment du juger mais n'exigeant plus la participation active du sujet pour que son existence soit justifiée ou attestée. L'alentour n'est plus décrit en termes d'intentionnalité mais de la pure passivité liée au sol universel de la croyance au monde c'est-à-dire, l'être du monde dans sa totalité constitue le présupposé de tout jugement et ne résulte pas d'un tel ou tel jugement. La certitude de la croyance représente le mode de la conscience du monde et ce monde donné devant une conscience comme monde présent est la pré-donnée universelle passive préalable à tout jugement médiat déterminé qu'elle fait surgir : „ La théorie des modalités de jugement est suspendue en l'air si elle est développée simplement à propos des jugements prédicatifs, comme c'est le cas dans la tradition, où l'on ne va pas chercher l'origine de tous ces phénomènes de modalisation dans la sphère anté-prédicative.”<sup>22</sup>

Le monde de la pré-donation passive telle que *Expérience et Jugement* et *De la synthèse passive* envisagent, aura un rôle décisif pour expliquer pourquoi le clignotement richirien apporte avec lui la nécessité pour que toute institution symbolique soit abolie et pour que le projet poétique-musical résulte après la réduction hyperbolique du sublime soit institué en tant que solution pour une conscience qui veut atteindre son but final c'est-à-dire sa source archaïque : l'Inconscient phénoménologique. Le projet poétique-musical sera ainsi le moyen par lequel le clignotement phénoménologique apportera au sujet déstructuré, dépossédé de soi, son accomplissement en tant que conscience de soi. La rétrojection dévoilera des fascicules et des particules de qualia non encore individués, dont le clignotement assurera une entre-aperception du soi en tant que tel depuis son essence sauvage. Distinguer selon les lois non-symboliques, a-logiques les essences sauvages des essences formelles sera la tâche de la phénoménologie comme eidétique transcendante sans concept que Marc Richir envisage à partir du dévoilement des qualia comme textures non-conceptuelles de leurs essences sauvages : „Repérer ces phénomènes et les *Wesen* sauvages qui les accrochent à la transcendance de monde : telle est la tâche propre de la phénoménologie comprise comme eidétique transcendante sans concept.”<sup>23</sup> De cette manière, la phénoménologie non-symbolique des *Wesen* sauvages assurera une variation incessante du processus de la pensée et du phénomène devenu chair du monde fissuré ou anfractuosités du langage : „S'il y a fissions et fissures, c'est dès lors seulement en les *Wesen sauvages*, comme par une sorte d'effet en écho retardé de la résonance infinie des mondes hors langage dans des mondes hors langage; comme, donc, par une sorte de redoublement interne de la division qui écarte les horizons non-téléologiques des mondes, muant par là leurs béances en anfractuosités

<sup>21</sup> Idem, p.34

<sup>22</sup> Edmund Husserl, *EJ*, p.119

<sup>23</sup> Cf. M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique (PIS)*, Jérôme Millon, Grenoble, 1988, p.303

de mondes de langage – anfractuosités seules susceptibles d’offrir des prises aux chemins et aux cheminements de la pensée. ”<sup>24</sup> Autrement dit, les anfractuosités du langage sont utilisées par Marc Richir vis-à-vis du schématisme du néant du clignotement phénoménologique présent dans la phénoménologisation en tant que gouffre infini des mondes où flottent des qualia et des *Wesen* sauvages de langage comme structures interstitielles; les anfractuosités de langage sont des pivots des mondes de langage tributaires d’une situation liminaire de l’esthésiologie du vide, elles sont des fissures hors langage (synthèses passives de troisième degré) parues dans les essences sauvages comme écho retardé (synthèses passives de deuxième degré) de la résonance du champ phénoménologique traversé par des fascicules de qualia, en tant qu’écho de la résonance des mondes hors langage liés en chiasme avec les mondes de langage.

### 3. Le logos esthétique du proto-ontique garellien

La thèse fondamentale de la pensée de Jacques Garelli est annoncée au commencement de *LME* : „...met en évidence la dimension d’un Logos du Monde esthétique antérieur à l’énoncé propositionnel, commandé par les codes de la logique, qui, selon la manière dont il est conduit, peut s’organiser en œuvre d’art.”<sup>25</sup> Comme l’a montré Kant aussi, l’œuvre d’art est réalisée „sans concepts donnés d’avance”, elle n’obéit à „aucune finalité directrice initiale” et n’a aucun intérêt déterminé à réaliser.<sup>26</sup> Au niveau antéprédicatif a lieu la genèse préreflexive conforme à la conception des jugements réfléchissants sans concepts donnés d’avance, genèse où apparaît aussi la genèse de la création artistique. Les œuvres d’art s’individualisent à partir d’une vision préindividuelle, aperceptive, originairement indéterminée du monde : „Aussi la genèse du sens ne se fait-elle jamais de significations accomplies, mais d’un sens ouvert, qui se cherche et s’ignore encore, en son indétermination préindividuelle initiale, à une explication signifiante plus précise, mais indéfiniment modulable.”<sup>27</sup> Cela veut dire que pour Husserl, comme pour Richir, il ne peut se trouver au niveau antéprédicatif une donation de sens déjà accomplie qui serait l’objet donné, tout fait, d’une transcendance extérieure, mais plutôt un espace vide où flottent les individualités en cours de formation dont l’indétermination (transpassible - au niveau de la synthèse passive de troisième degré) est le trait principal : „Il y a donc toujours, non un sens pleinement déterminé, mais un *cadre de sens vide*, lequel n’est pas lui-même saisi comme sens fixe.”<sup>28</sup> Ce cadre vide relève

<sup>24</sup> Marc Richir, *Méditations phénoménologiques (MP)*, Jérôme Millon, Grenoble, 1992, p.160

<sup>25</sup> Jacques Garelli, *LME*, p.3

<sup>26</sup> Idem, pp.148-149

<sup>27</sup> Idem, p.150

<sup>28</sup> Edmund Husserl, *EJ*, p.147

d'une liberté phénoménologique créatrice et inventive exprimée d'une manière correspondante dans une oeuvre d'art qui devient irréductible à une donation de sens „à caractère transcendantal déterminant, qui viendrait d'une puissance donatrice universelle, située hors monde”.<sup>29</sup> Le champ antéprédictif, préreflexif du logos du monde esthétique relève des jugements réfléchissants lesquels ne peuvent pas être convertis en déterminants ce qui assure la continuité de la créativité permanente de ce monde. Garelli veut reconstruire un sens esthétique (de la nouvelle topologie d'être) qui se noue dans la rupture entre les jugements réfléchissants et les jugements déterminants. Voyons, brièvement, ce que ceux-ci supposent. Le langage de la nouvelle topologie tient de la manière (*modus*) dans laquelle les jugements réfléchissants sans concept produiront des phénomènes créatives aussi dans le domaine esthétique que dans le domaine philosophique. L'effort de la faculté de jugement réfléchissant consiste à schématiser le divers sensible des phénomènes et à trouver son propre principe encore indéterminé et non-donné. Elle ne possède pas en soi un principe objectif transcendant mais doit le trouver dans sa propre réflexion en soi-même. La faculté de jugement réfléchissant ne procède pas mécaniquement ou schématiquement comme un simple instrument asservi sous la direction de l'intellect ou des sens mais artistiquement et en accord avec sa propre loi subjective.<sup>30</sup> Son activité d'invention suppose trouver les concepts et son propre principe transcendant. La faculté de jugement déterminant a pour but de subsumer aux lois et concepts déjà donnés elle n'ayant pas en soi en principe qui peut fonder les concepts des objets.<sup>31</sup> Tandis que la faculté de jugement réfléchissant a comme activité de subsumer sous une loi qui n'est pas déjà donnée et qu'elle doit chercher en son chemin inventif continu. Le terrain conceptuel déjà institué symboliquement par le jugement déterminant n'est pas favorable pour fournir un cadre adéquat à la créativité des jugements réfléchissants, d'où la faille entre ces deux types de jugements. Cette aridité tautologique des jugements déterminants poussera les jugements réfléchissants à créer dans des zones proto-ontiques diverses : leur démarche sera pratiquée en chiasme et favorisera la manière (*modus*) et pas la méthode (*methodus*) dans laquelle la réflexion en soi-même dévoilera l'organisation des phénomènes donnés dans la représentation. Ce qui importe n'est pas cette organisation mais la manière dans laquelle la faculté de jugement réfléchissant se réfléchit en soi-même pour élaborer comme dans une oeuvre d'art des structures préreflexives libérées de la conceptualité instituée symboliquement : „Dès lors, le jugement réfléchissant, dans sa visée productive artistique, apparaît selon l'une de ses faces, comme le mouvement de repli des concepts à la recherche de leur champ préindividuel, qui toujours et déjà leur a donné naissance et qui révèle,

---

<sup>29</sup> Jacques Garelli, *LME*, p.151

<sup>30</sup> Immanuel Kant, *Critica Facultății de Judecare*, Editura Trei, București, 1995, p.333

<sup>31</sup> Idem, p.215



en se dérochant à leur prise intellectuelle, la dimension invisible de ce qui les déborde. Selon l'autre face, le jugement réfléchissant inscrit la trace donnant congé à la dimension invisible du monde, qui toujours et déjà se dérobe à l'émission transcatégorielle d'où émerge le sens.<sup>32</sup>

Garelli n'essayera pas à démontrer logiquement sa thèse concernant la croyance de l'existence du monde pur esthétique mais postulera son existence avec le même titre d'apodicticité que Husserl postule la certitude de l'ego transcendantal comme pôle d'unité des vécus subjectifs. Le monde esthétique garellien trouve sa justification conceptuelle dans les dix thèses husserliennes fondamentales concernant l'évidence de la croyance originaire (*Urglaube*) dans l'expérience préindividuelle du monde.

„Toute perception et connaissance objective, toute activité pratique singulière, trouve son origine dans:

1. une pre-science latente
2. indéterminée
3. qui apparaît comme un champ de possibilités libres, instabilisées encore, mais quand même
4. irréfutable
5. lequel s'impose passivement
6. comme une anticipation de la connaissance
7. conformément à une certaine tonalité affective d'où se détacheront ultérieurement les objets et les thèmes particulières de la connaissance
8. avant que le travail prédicatif constitue activement et consciemment cette croyance originaire (*Urglaube*) conformément aux règles logiques de la prédication
9. la dimension de „déjà là”, antépédicative qui précède la conscience théorique et l'action pratique se développe comme un mouvement d'auto-dépassement
10. relevant des synthèses passives caractéristiques de l'horizon du monde préindividuel.<sup>33</sup>

Jacques Garelli souligne l'importance des dix thèses pour le travail préreflexif qu'elles inaugurent et, en particulier, pour la phénoménologie non-symbolique. Ces thèses ont le rôle de contrebalancer l'interprétation idéaliste de l'ego transcendantal comme principe actif des actes de conscience en faveur de la passivité originaire qui s'impose avec la certitude de l'évidence démantelant l'illusion de l'identification du présent originaire avec le présent de la conscience. La couche passive originaire est déjà sédimentée à l'intermède des synthèses passives au moment où l'ego a la conscience de la multiplicité de ses actes/vécus. Le fonds préreflexif a une valeur d'horizon sur lequel sont projetés la transcendance du sens qui s'impose passivement

<sup>32</sup> Jaques Garelli, *RM*, p.65

<sup>33</sup> Jacques Garelli, *L'entrée en démesure, Epokhè no.5*, Jérôme Millon, Grenoble, 1995, p. 104

à l'ego, les possibilités continuent anticipées des futures réalités particulières et l'horizon interne attaché à toute réalité empirique, co-présent en tant qu'absence. L'expression *Logos du monde esthétique*<sup>34</sup> est développée par Garelli en opposition à la certitude de la valabilité universelle de la logique (prédicative, catégoriale) et en accord avec certaines thèses d'*Expérience et Jugement* concernant l'antéprédicatif. Ainsi, le Logos esthétique marque l'existence d'un autre type de logique : celle de la passivité originaire d'une affectivité archaïque, une hétérologique.<sup>35</sup> Le proto-ontique sera dans la philosophie de Garelli, un logos esthétique.

Le monde esthétique a son origine dans cette affectivité originaire d'un Inconscient archaïque générateur d'une jouissance spécifique, esthétique.<sup>36</sup> La jouissance en général n'a pas de motif affectif mais est fondée affectivement et elle n'est pas explicable comme vécu dans un enchaînement des vécus où intervient le pourquoi. La jouissance esthétique est une jouissance de second degré par rapport à la jouissance simple de premier degré au sein de laquelle l'objet est contemplé directement. La jouissance esthétique n'a pour objet de contemplation l'objet beau de l'esthétique mais tout objet dont la principale caractéristique pour en jouir esthétiquement est d'être pris dans une considération : celle-ci n'a rien d'actif en soi mais représente un tenir-à-distance de soi, du moi. Celui qui considère n'analyse pas non plus, ne dissèque pas, mais prend une distance vis-à-vis de l'objet contemplé.<sup>37</sup> La jouissance est le lieu de l'affection du moi, donc elle jouera un rôle décisif dans l'architecture de l'affectivité richirienne. La jouissance esthétique se produit non plus dans la plénitude mais dans la considération de la plénitude, ce qui signifie prendre une distance en tant que transposition architectonique de la plénitude de l'objet dans sa vivacité propre. Il s'agit ici d'une attitude de l'ego car il clignote à l'intérieur de la jouissance et il atteint son objet sans intermédiaire. On peut dire que la jouissance esthétique devient une considération désintéressée de la plénitude de l'objet; la considération doit être désintéressée, non la jouissance laquelle est toujours intéressée du fait que son état est toujours affecté par le moi. Il y a dans la jouissance esthétique un certain oubli de soi qui se trouve encore dans l'objet reçu; cet oubli communique avec la satisfaction désintéressée kantienne. Dans son état d'être affecté, le moi ne reçoit pas la plénitude de l'objet mais cette plénitude mise entre parenthèses au cadre de la considération désintéressée. La considération

<sup>34</sup> Merleau-Ponty utilise cette expression

<sup>35</sup> v. *LME*, p. 130 et *Irréductibilité et hétérologie*, in *L'irréductible*, Epochè, Jérôme Millon, Grenoble, 1993

<sup>36</sup> Moritz Geiger, *Sur la phénoménologie de la jouissance esthétique*, Association pour la promotion de la Phénoménologie, Beauvais, 2002

<sup>37</sup> Idem, p. 85, „Ce n'est que là où on peut trouver la considération au sens le plus large d'un certain maintien à distance du moi et de l'objet de jouissance que s'étend le domaine de la jouissance esthétique", Idem, p. 94

désintéressée correspond à une réduction phénoménologique radicale, en particulier au clignotement phénoménologique où la jouissance prend son apparence dans le cadre du phénomène esthétique global. La jouissance esthétique prend l'apparence d'un phénomène complexe parce qu'elle suppose deux moi, celui de l'aperception transcendante immédiate qui intervient dans l'époche et celui de la jouissance, lequel se retrouve dans le cadre du résultat de la réduction (qu'il reçoit et qui résonne en lui) en tant que moi de l'aperception transcendante immédiate purement sensible.<sup>38</sup> Le monde esthétique a une valeur d'horizon, de possibilité (ou de transpossibilité) d'actualiser ce qui n'entre et ne peut entrer dans la conscience comme certitude d'une évidence logique. La certitude esthétique à valeur d'évidence antéprédicative trouve son origine dans la synthèse passive richirienne de troisième degré. 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.<sup>39</sup> La seule évidence faite possible d'un Logos esthétique d'un Monde esthétique non-conceptuel est celle de l'affectivité archaïque, affectivité laquelle combine les traits de l'Inconscient phénoménologique richirien et de la jouissance esthétique geigerienne.<sup>40</sup>

L'attention de Garelli porte sur l'horizon préindividuel, proto-ontique qui à son avis, doit prévaloir sur l'individualité en cours de se former ou sur l'étant comme étant singulier. Il est intéressé de la manière par laquelle surgissent des individualités par un mouvement de tension interne, de ce champ préthématique de l'antéprédicatif. Ce milieu pré-réflexif est similaire d'un chaos originaire ou de la *chôra* platonicienne „non encore travaillée par les catégories individualisées du jugement”.<sup>41</sup> Garelli considère que la problématique de l'horizon antéprédicatif a été mal traitée dans l'histoire de la philosophie, notamment par la pensée analytique rationaliste, comme un niveau postérieur à la formation de l'étant individué mais depuis Merleau-Ponty l'intérêt sur ce niveau a été bien situé antérieur à la formation de l'étant. De plus, questionner ce champ préindividuel pose des nombreuses difficultés car déterminer son rapport aux

---

<sup>38</sup> Idem, pp.14-15

<sup>39</sup> V. Marc Richir, *MP*, p.125

<sup>40</sup> Voir la préface de Marc Richir à Moritz Geiger.

<sup>41</sup> Jacques Garelli, *RM*, p. 11

individualités en formation ou déjà formées relevant de l'ordre de l'étant institué ne peut pas se faire sans l'intervention des catégories logiques ; du côté du langage, le questionnement de l'horizon préthématique supporte aussi l'intervention des termes linguistiques relevant d'une institution symbolique déjà découpée. Donc investiguer la couche proto-ontique relève au niveau du langage d'une circularité et d'un échec parce que le langage est modelé sur l'individualité de l'étant et porte ainsi les signes de l'institution symbolique qui peut empêcher l'analyse phénoménologique de cette couche d'apporter des résultats. En ce sens, Marc Richir dénoncera l'effet de tautologie et de circularité que chaque institution symbolique (y inclus l'institution symbolique de la culture) apporte en falsifiant toute démarche phénoménologique par cacher le sens authentique de l'étant institué sous le voile des catégories du jugement du niveau prédicatif. Pour que le sens proto-ontique apparaisse, on doit renoncer aux cadres symboliques de la pensée, les réduire radicalement et les remplacer par ce que Marc Richir appelle antéprédicatif de deuxième degré. Cela signifie, après la réduction hyperbolique à l'instant du sublime, de tout contexte symbolique, une réinstitution après coup, des essences sauvages qui habitent les lacunes du langage au niveau prédicatif : il s'agit de réinstaurer l'antéprédicatif de deuxième degré des *Wesen* sauvages.

Pour Garelli l'étant comme une individualité autonome doit être investigué par rapport à son être précédé par la dimension préindividuelle. Cette liaison doit apparaître dans une analyse phénoménologique d'une quelconque formation de pensée ou de langage pour que la démarche soit authentique. Le champ antéprédicatif correspond à la dimension temporalisatrice des rythmes du monde et des tensions individualisantes qui les accompagnent. Le milieu proto-ontique peut se concevoir comme synchronique de la formation des étants singuliers mais aussi comme non-étant, comme un horizon co-présent à la contemporanéité de l'apparition des individualités ou en tant que fonds d'absence. Au niveau prédicatif les étants se manifestent les premières mais la couche préindividuelle conserve son *a priori*, dont le trait principal est celui qu'elle sera pensée sans concepts donnés d'avance.<sup>42</sup> Marc Richir développera cette idée dans son hypothèse de l'eidétique transcendantale sans concept. Jacques Garelli insiste que l'horizon préthématique ne doit pas être considéré comme une condition de possibilité logique initiale<sup>43</sup>, il ne doit pas être interprété dans les termes de connaissance permettant d'arriver à une réalité pleinement positive mais en termes de variations eidétiques entre les essences sauvages dévoilées après la réduction. Encadrer la problématique de l'être préindividuel dans des structures de connaissance revient à la soumettre aux structures des étants individués en tant que possibilité logique passible de s'accomplir dans des résultats ultérieurs et ainsi se renouvelerait l'idéal logique de la tradition rationaliste.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Idem, p.20

<sup>43</sup> Idem, p.21

<sup>44</sup> Idem

Ce champ préindividuel est conçu en termes d'un mouvement ontologique qui dévoile la positivité logique de chaque étant individué considéré en tant que phase stabilisée pour l'instant où on l'observe.<sup>45</sup> Le champ absorbe et déborde à la fois les individualités, diachroniquement dans les processus de leur formation et leur évolution et synchroniquement en ce qui concerne sa dimension constitutive d'horizon *a priori* mais toujours co-présent à leur apparition.<sup>46</sup> Le but garellien vise investiguer la sphère transindividuelle de son côté sauvage ou transcendantale dans le sens mentionné auparavant pour esquisser une nouvelle topologie de l'être dans laquelle on cherche à saisir le lieu d'entrecroisement des phases des individualités déjà formées ou en cours de formation avec leurs *Wesen* sauvages proto-ontiques qui se manifestent depuis leur endroit transcendantal de telle sorte que seulement les lois non-symboliques lesquelles régissent et traversent l'œuvre d'art peuvent surprendre.

Tout ce que vient d'être au champ antéprédicatif constitue une phase d'être stable pour l'instant mais instable au fonds du séjour parmi les rythmes du monde esthétique. Ce logos nouveau d'une autre topologie de l'être suscite une relecture et une déconstruction de la configuration traditionnelle du savoir.<sup>47</sup> Il est possible que le niveau préindividuel soit refoulé et c'est pourquoi le travail de sa reconfiguration suppose relever le jeu des signifiants dans la chaîne signifiante, au sens lacanien. Par exemple, dans la phrase, on se concentre sur la façon par laquelle les mots renvoient les uns aux autres par leur entre-dit du silence ou par le dédire levinassien qui fonctionne comme une réduction de la parole opérante pour mettre en évidence *le dire* originaire qui subsiste au dessous de chaque *dit*. Ce que donne du sens à une phrase c'est justement ce „système crypté”<sup>48</sup> des mots non-dits investis par les rythmes du monde avec de la signification de telle sorte que ces mots atteignent la résonance des rythmes ou l'eurythmie selon Richir. La résonance représente le résultat de la transposition réussie des rythmes internes aux phénomènes-de-monde au niveau des mots dites en langage articulé. Autrement dit, le champ antéprédicatif et son sens authentique, esthétique doivent être traités au niveau de la mise en phrase qui témoigne de ce dire préthématique. Le logos esthétique garellien est organisé comme une œuvre d'art, sur différents niveaux de compréhension, sur multiples partitions musicales là où la résonance est pleinement accomplie. Des traces proto-ontiques habitent subrepticement les individualités en cours de formation et c'est à l'art phénoménologique de découvrir les tensions lesquelles modèlent les étants avant que les opérations logiques interviennent. C'est un art que Marc Richir attribue à

---

<sup>45</sup> Idem

<sup>46</sup> Idem

<sup>47</sup> Idem, p.24

<sup>48</sup> Idem, p.13

l'eidétique transcendantale sans concept et à son pouvoir créateur de découvrir dans la phase antéprédicative du phénomène de langage, la liberté phénoménologique opposée à la tautologie de l'institution symbolique.<sup>49</sup>

#### **4. Le langage et l'eidétique transcendantale sans concept. Le clignotement richirien des qualia**

Le logos esthétique garellien serait pour Richir un phénomène-de-monde hors langage. Marc Richir définit le phénomène-de-monde comme le résultat de l'écriture schématique de la transcendance qui, elle-même, écrit sur le fonds de son absence, une phase de présence en tant que phénomène-de-monde. Le phénomène-de-langage initie et entretient le projet-de-monde à l'intermède de la temporalisation de l'espace dans le temps et de la spatialisation du temps dans l'espace. Il constitue un antéprédicatif de premier degré qui temporalise et spatialise des *Wesen* déjà découpées mais d'une autre manière que par l'institution symbolique du langage. (PIS 319) Le phénomène-de-langage ne serait rien, ni même phénomène s'il n'était chiasme schématisant des phénomènes, notamment le phénomène verbal (parlé ou écrit) et le phénomène visé. Sans l'altérité radicale du phénomène-de-monde hors langage, le phénomène-de-langage serait incapable de se réfléchir dans le phénomène verbal (parole ou écriture) parce qu'il n'y aurait aucune possibilité pour le projet-de-langage comme projet-de-monde d'articuler schématiquement (dans le schématisme du chiasme) et de refléter dans le temps et l'espace l'avance ou le retard à l'origine de ce schématisme par rapport à lui-même. (PIS 302) Le projet-de-langage comme projet-de-monde suppose inscrire des sens où ils n'existent pas parce qu'il temporalise et spatialise des essences là où opèrent les lacunes dans la phénoménalité ; la phénoménologie a toujours visé à rattraper cet antéprédicatif que la phénoménologie non-symbolique retrouve dans les lacunes des paroles ou des phénomènes. Ces lacunes sont des temps morts faits visibles par le chiasme entre un phénomène-de-langage et un phénomène hors langage. Il est possible que le phénomène-de-langage oublie avec quel phénomène hors langage il est en chiasme et schématisant de ce manière : par conséquent, sa matrice proto-temporelle sans concept sera oubliée et son sens sera mal compris.

Le phénomène hors langage et son chiasme assurent l'originalité de la conception richirienne de langage par rapport à la théorie husserlienne de langage. Chez Husserl, le langage est un acte logique dont chaque teneur de sens ou chaque lambeau de sens est indissociable de la conceptualité. De cette manière, quand il est reconnu comme tel, le teneur de sens a reçu déjà l'action de la conceptualité, ce qui

---

<sup>49</sup> Marc Richir, *PIS*, p.105

signifie qu'il est déjà symboliquement et logiquement institué dans la tautologie symbolique. Cette tautologie est le trait distinctif de toute l'histoire de la philosophie et de la métaphysique classique lesquelles identifient la pensée et l'être, donc elles produisent une circularité logique d'où sera impossible de distinguer l'institution symbolique des phénomènes et leur liberté phénoménologique. Pour Husserl, le phénomène de langage s'identifie avec l'institution de langage dans la tautologie symbolique où la signification s'identifie à son tour avec l'eidos, par conséquent, l'image (*Abbildung*) représente la copie fidèle de la mise en forme conceptuelle, de la figure (*Einbildung*). De ce côté, pour Richir, l'inconvénient de la conception husserlienne de langage dans sa logicité est le fait que l'antéprédicatif fonctionne comme la réflexion, l'image en miroir du prédicatif. La réduplication sans distorsion de l'antéprédicatif dans le prédicatif signifie, en fait, la manque de densité phénoménologique du langage, complexité assurée chez Richir par le chiasme que le phénomène de langage fait avec le phénomène hors langage. La distorsion originaire richirienne signifie la modalité de l'apparence du phénomène de se phénoménaliser simultanément comme un intérieur et un extérieur lesquels communiquent sans être seulement un intérieur ou un extérieur : les apparitions donnant la spécificité du phénomène ne doivent plus être comprises au sens husserlien en tant qu'esquisses ou profils instantanés d'un objet mais comme des fragments d'une inapparence laquelle n'apparaîtra jamais au sens concret.<sup>50</sup> La distorsion originaire contribue à préserver le non-symbolisme de la sphère antéprédicative du monde parce qu'elle induit dans le phénomène une fissure originaire, un *hiatus* entre son entrée en phénoménalisation dans la phase de présence (coincidant avec l'institution du sens prédicatif et des catégories logiques) et sa projection future et passée de telle sorte que le phénomène garde son indépendance par rapport au monde de langage qui chez Husserl se confond à l'institution logico-eidétique de langage.<sup>51</sup> Cette indépendance se traduit par la création d'un monde hors langage où la variation permanente entre les *Wesen* sauvages est la seule loi antéprédicative caractérisé par une liberté phénoménologique que les mondes multiples hors langage produisent une fois accompli le chiasme avec les multiples mondes langagières : „Et comme ces sens de langage le sont, originairement ou phénoménologiquement, de sens-de-monde hors langage, il y a aussi multiplicité à l'origine des mondes, ou des phénomènes-de-monde – ce n'est pas toujours le même sens-de-monde qui se temporalise/spatialise (et si ce l'était le saurions-nous ?).

<sup>50</sup> Marc Richir, *Recherches phénoménologiques (1, 2, 3)*. Fondation pour la phénoménologie transcendante, Ousia, Bruxelles, 1981, p. 40

<sup>51</sup> „Par là se révèle qu'il y a une *lacune* ou un *hiatus* irréductibles entre les phénomènes de langage et l'institution de langage (en particulier logico-eidétique)”, Marc Richir, *La crise du sens et la phénoménologie. Autour de la Krisis de Husserl suivi de Commentaire de L'Origine de la géométrie*, Jérôme Millon, Grenoble, 1990, p. 187

Les phénomènes de langage originairement multiples font entrer en chiasme avec eux-mêmes des sens hors langage originairement multiples. „Contrairement à ce que pensaient Husserl et Heidegger, *le temps(-espace) phénoménologique* n'est donc ni unilinéaire, ni continu, ni uniforme : il est originairement multiple, et discontinu, éclaté à l'origine en phases originairement multiples de présence.”<sup>52</sup> L'expression logique husserlienne se limite soi-même à viser la réflexion en miroir et à reproduire dans l'image le sens noématique d'origine. Le concept est déjà là avant d'être reconnu sous la forme logique que le sens noématique d'origine prend, c'est-à-dire, la réflexion en miroir cherche une *Wesen* de langage logique qu'elle-même a projetée par l'*Einbildung* dans le phénomène.<sup>53</sup> La mise en forme conceptuelle husserlienne est toujours et déjà faite et la réflexion devient intelligible par un processus d'abstraction. Donc, l'*Einbildung* conceptuel donne sens au plan logique. Tandis que, chez Richir, le phénomène hors langage abolit le conceptuel et le logique pur pour proposer en échange, la rythmicité illogique assurée par l'absence, par les trous de langage au phénomène de langage sans projeter la *Wesen* sauvage cherchée par la rythmicité. Le rythme interne de la proto-temporalisation hors langage est un multi-rythme qui fait le sens temporel du langage et de sa logicité uniforme. Le sens global de langage se trouve hors du présent vivant ou de la phase de présence parce qu'il est chiasme se schématisant, s'ouvrant vers quelque chose qui se situe hors langage et qui relève de la transcendance du monde en tant que transcendance de l'absence des phénomènes-de-monde hors langage. Il n'y a pas de la parole pour Richir sans qu'une part de cette parole ne se cache comme le prouve le recel garellien. Le sens échappe à son entrée en présence car, par exemple, le sens visé au futur dans le pro-jet n'est pas toujours déjà temporalisé ou spatialisé en langage. La parole opérante mentionnée par Merleau-Ponty aussi, ne signifie pas une répétition d'un sens qui est déjà langage comme dans la tautologie symbolique mais prépare le sens-de-monde pour la temporalisation et spatialisation en langage. Ce sens-de-monde n'est pas temporalisé/spatialisé mais schématisé conformément à la proto-temporalisation/proto-spatialisation qui provient de l'imagination, notamment de l'Inconscient phénoménologique, le lieu des phénomènes-de-monde hors langage. Ainsi, on peut dire que le monde richirien n'est monde que s'il est troué par l'absence phénoménologique d'origine, absence qui donne de densité phénoménologique non seulement au monde mais aussi au phénomène-de-langage. Le sens formé dans la temporalisation/spatialisation n'est pas réductible à une pure donation dans une intuition de présence.<sup>54</sup> Le sens de langage représente l'habitation en lacune de la temporalisation/spatialisation de la conscience par l'absence du sens-de-monde

---

<sup>52</sup> Idem, pp. 186-187

<sup>53</sup> Idem, p. 173

<sup>54</sup> Idem, p. 188



hors langage qui est justement absence de donation originaire. Même si Richir n'accepte pas l'idée de donation originaire, son Inconscient phénoménologique fonctionne comme lieu des synthèses passives et de donation des processus hors langage lesquels organisent la production des évidences actives au niveau de la conscience. L'inconscient phénoménologique agit comme si l'absence elle-même est donnée avec une évidence antéprédicative et elle organise la phase de présence où le sens entre en temporalisation. Donc, on peut affirmer que le monde richirien est un monde de langage à condition que le phénomène hors langage le double et le troue en même temps (au fur et à la mesure que la temporalisation avance). Le phénomène hors langage constitue seulement le cadre où les phrases, les paroles peuvent être comprises en tant que système linguistique symboliquement institué et reconnu communément en tant que tel. Ce qui assure sa compréhension et son déploiement interne conformément à des lois passives est le rythme antéprédicatif lequel ne s'identifie pas avec le temps ou l'espace du discours commun, du discours philosophique ou phénoménologique courant. Ce rythme antéprédicatif prend une forme temporelle et spatiale spécifique à l'instant où un phénomène-de-monde entre en chiasme avec un phénomène-de-langage. De cette manière, les essences du phénomène-de-monde seront habitées par des essences formelles sans concept du phénomène de langage.

La réforme phénoménologique de la conception husserlienne de pouvoir atteindre une essence purifiée, dont Garelli conteste à l'intermède de sa théorie du logos esthétique du monde proto-ontique, se traduit chez Marc Richir dans le clignotement ou dans des variations des qualia non-conceptuelles. On cherchera à démontrer que le conceptuel et le rapport aux essences sera remplacé par des variations des qualia, antérieures à la formation de la notion et de l'objet.<sup>55</sup> Les essences sauvages seront conçues dans le cadre d'une fluidisation incessante des processus de la pensée avant que les catégories logiques interviennent pour traduire les qualia et les *Wesen* au niveau conceptuel, prédicatif. Les qualia désignent les „qualités indifférenciées, de point de vue phénoménologique, premières et secondes, tous les visibles et sensibles, couleurs, sens, odeurs etc., formes ou multiplicités sensibles, arrangements de formes et de qualités sensibles, les sentiments ou qualités affectives”.<sup>56</sup> Les qualia sont des „existentiaux incarnés et sédimentés depuis les

---

<sup>55</sup> Voir Joëlle Mesnil, *Aspect de la phénoménologie non-symbolique in Art du comprendre*, Paris, Juin 1995, no.3.

<sup>56</sup> Marc Richir, *MP*, p.137 , „Les qualia paraissent, en quelque sorte, comme des couleurs de l'abîme pour l'ipse retranché en lui-même (...) comme devant être concrètement intégrés dans l'épreuve du sublime phénoménologique, tout autant comme incitations à y pénétrer plus avant que comme pièges susceptibles de la faire avorter - comme c'est le cas par leur recodage à l'aveugle en « signifiants » dans l'Inconscient symbolique.”, *Idem*, p. 140

transpossibilités inscrites dans les transpassibilités des facticités de sens, donc aux synthèses passives de troisième degré qui articulent la rencontre et l'accueil inter-facticiels non seulement des subjectivités humaines, mais des phénomènes de langage en général.<sup>57</sup> Ces qualia relèvent de la chair et de la communauté originaire des phénomènes-de-langage et déjà, en un sens, „des *Wesen* sauvages sur lesquels nous nous entendons tous sans avoir à nous informer” et en même temps elles sont divisées à l'intérieur d'eux-mêmes par la fission qu'apporte la réduction hyperbolique du sublime. De plus, les qualia sont des *Wesen* de langage dans leurs agencements au niveau de la synthèse passive de deuxième degré et ainsi, elles deviennent „des échos retardés par la fission, des *Wesen* hors-langage.”<sup>58</sup> Bref, les qualia jouent le rôle des échos de ce que les synthèses passives de troisième degré transposent de l'Inconscient archaïque vers les synthèses passives de deuxième degré pour que ces „connaissances” puissent devenir accessibles dans leurs réagencements au niveau de l'Inconscient symbolique des synthèses passives de premier degré. Les articulations des qualia sont authentiques s'ils sont retrouvées en écho dans les synthèses passives de troisième degré; elles constituent le lieu transcendantal du schématisme de la phénoménalisation.<sup>59</sup>

La voie d'accès vers le milieu antéprédictif, vers l'eidétique transcendantale sans concept chez Marc Richir et vers les phénomènes hors langage<sup>60</sup> que ce milieu produit, suppose méthodologiquement quatre étapes. Premièrement, on doit mettre hors circuit les êtres et les essences symboliquement institués par le langage articulé (des choses, des qualités) ou par l'institution symbolique étant en plein développement dans une certaine phase de présence (êtres ou essences relevant de l'antéprédictif de premier degré ou des essences formelles de langage).<sup>61</sup> C'est une étape de désarticulation des découpages et des marquages symboliques signifiantes par un court-circuit universel de l'institution symbolique. Si elle n'est pas suivie par la deuxième étape, elle sera seulement un moment arbitraire sans aucune importance pour le cadre de l'eidétique transcendantale sans concept et sans aucune conséquence pour pouvoir obtenir accès aux phénomènes hors langage. La deuxième étape suppose valider la mise hors circuit des découpages et des marquages symboliques par la contreposition

---

<sup>57</sup> Idem, pp.160-161

<sup>58</sup> Idem, p.161

<sup>59</sup> Idem, p.157

<sup>60</sup> Tels les phénomènes poétiques, picturales.

<sup>61</sup> L'antéprédictif 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'antéprédictif de deuxième degré relève des essences sauvages et de leurs lois non-symboliques car elles sont codées immémorial 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.

des court-circuits poétiques des images poétiques. L'accès aux phénomènes hors langage sera assuré par les images poétiques ou par les essences sauvages de deuxième degré qui habitent les lacunes des phénomènes. Ces essences court-circuitent les essences résultées par l'effectivité de la première étape même si elles sont encore descriptibles en termes de langage articulé, donc, elles ne sont pas transformées et prises dans l'opération de l'antéprédicatif de deuxième degré. La deuxième étape accomplit trois fonctions : offre accès aux essences sauvages de deuxième degré, s'articule soi-même sur la première étape et ajoute en écho des essences inconnues ce qui conduit à la création d'une voie indirecte vers le phénomène-de-monde. La troisième étape constitue la plus difficile étape parce qu'elle suppose une rétrojection du phénoménologique sur soi-même, c'est-à-dire sur son origine archaïque. Cette étape suppose aussi une reconnaissance des essences dégagées de la deuxième étape et le discernement des essences harmoniques de celles qui se détachent comme prémonitions/réminiscences transcendantales du même pli schématique du phénomène. Par conséquent, la troisième étape suppose reconnaître les eurythmies et les paysages transcendantales dans lesquels a lieu 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 de la phénoménologie pratique a comme but ultime et concret que les essences inscrites en tant que paysages transcendantales offrent des figures concrètes (de phénomènes-de-monde).

Les images poétiques et les paysages transcendantales qui résultent après l'application du court-circuit du sens symboliquement institué dans le cadre de la phénoménologie comme eidétique transcendantale sans concept peuvent être entre-aperçus en tant que clignotement phénoménologique. Chez Marc Richir, le clignotement représente la première figure de la phénoménalité du monde, l'origine phénoménologique du langage ou l'organe de la phénoménalisation.<sup>62</sup> On essayera de détailler pourquoi l'eidétique richirienne est et doit rester sans concept donné d'avance rappelant de la nouvelle topologie de l'être garellien.

La figure prise par le clignotement phénoménologique présente une double structure de monde indécise entre l'anonymat phénoménologique et minéité.<sup>63</sup> Le clignotement se produit entre qualia qui viennent du monde, anonymes et qui n'ont rien de commun avec l'activité des synthèses passives de l'ipséité et qualia produits déjà que la réflexivité de l'ipséité les rencontre au monde. Le clignotement du monde comme qualia anonymes représente l'écho du clignotement de l'ipséité. Marc Richir présente la situation paradoxale d'un monde construit des qualia ; le monde a la

---

<sup>62</sup> Marc Richir, *MP*, pp.147-149

<sup>63</sup> *Idem*, p.138

consistance des *Abschattungen* husserliennes, de l'horizon phénoménologique à chaque moment passible d'une résonance préréflexive avec les qualia qui appartiennent à l'ipséité. Le paradoxe de rapporter le monde à la phénoménalité de l'ipséité vise, d'une part l'absence du monde sous la figure de l'anonymat qui fait survenir des qualia lesquelles n'y sont pas fixées (elles ne sont pas codées a priori) et flottant dans la masse amorphe comme si les qualia seraient „les derniers éclats du crépuscule”.<sup>64</sup> D'autre part, l'autre pôle du clignotement est représenté par les qualia dans la posture de la minéité étant des fragments de facticité, investis par elle sur le fonds d'une passivité de l'être-au-monde comme situation affective (*Befindlichkeit*). Il y a des qualia au niveau de la synthèse passive de troisième degré, immémoriale, pouvant être rencontrées par un quelconque sujet en fonction de sa situation affective. Des diverses situations affectives susciteront des types différents de qualia pour qu'ils se manifestent par un phénomène de résonance à distance.<sup>65</sup> Le cas est similaire avec l'eurythmie de langage laquelle se produit pour les essences sauvages dont la lacune de langage supporte le découpage et le marquage dans l'imminence de l'expérience du sublime. Après coup, quand le sublime s'est stabilisé à l'intermédiaire du phénomène d'aimantation, l'essences sauvages de premier degré (l'antéprédictif de premier degré) peuvent entrer en eurythmie avec les essences sauvages de deuxième degré dans le cas où le court-circuit du langage symboliquement institué a eu lieu. Ainsi, certaines essences de premier degré peuvent résonner avec d'autres essences de deuxième degré qui possèdent le même type de marquage. Le phénomène de marquage est évident dans le cas de sa concrétisation dans le cadre d'une image poétique qui impose un court-circuit obligatoire pour que les individualités amorphes dans la masse du langage puissent retrouver leur expression adéquate dans le cadre du langage.

L'image poétique représente le seul moyen d'indiquer les essences sauvages du langage parce qu'elle permet le jeu du chiasme poétique comme rythme dans les essences sauvages de deuxième degré. La superposition harmonique montre le fait que les qualia qui se manifestent en tant que paysage transcendantal (qualia de troisième degré) sont eurythmiquement identiques aux qualia des essences sauvages qui ont suscité un tel paysage transcendantal (qualia de deuxième degré). En l'absence de l'esquisse de l'eidétique transcendantale sans concept, la façon par laquelle les différentes qualia résonnent dans le cadre du même phénomène lequel assure leur possibilité d'exister et aussi entre phénomènes divers, ne peut pas être précisée avec exactitude. La méthode de l'eidétique transcendantale sans concept est laissée par Marc Richir à la latitude du degré à lequel est arrivée la conscience esthétique d'une subjectivité réduite par le clignotement phénoménologique.

---

<sup>64</sup> Idem

<sup>65</sup> Idem

Les qualia dans la figure de l'anonymat semblent réelles (au sens du réalisme empirique) tandis que les qualia reçues dans la réceptivité de la passivité affective, deviennent des réflexions de l'anonymat dans le statut factice d'une ipséité trouvée au seuil de sa propre mort factice. Le clignotement représente la mort du *Dasein* dans sa possibilité inauthentique comme *das Man* et la reconstruction de son ipséité en tant que désappropriation de soi<sup>66</sup> dans laquelle les qualia de premier degré correspondent au mode inauthentique et demandent une reinstitution par les qualia de troisième degré. La réappropriation de l'ipséité provoquée par le clignotement phénoménologique constitue des qualia de deuxième degré réarrangées au lieu des synthèses passives de deuxième degré par l'illéité qui effectue la réduction hyperbolique ; dans l'absence de leur traduction en figures d'un paysage transcendantal ou en images poétiques, ces qualia resteront comme signes d'une existence inauthentique. Seulement la pratique du projet poétique-musical résulte de la rétrojection du sublime en soi-même peut les contreposer des qualia de troisième degré par résonance transductive et libérera les qualia de deuxième degré de ses postures encore déterminées de chaînes signifiantes de l'Inconscient symbolique psychanalytique. Même si les qualia de deuxième degré représentent des arrangements et réarrangements de qualia de troisième degré, il y a des situations où la transposition n'a pas été effectuée comme il faut, par conséquent, il est nécessaire un discernement phénoménologique que Marc Richir attribue à l'eidétique transcendantale sans concept.

Les qualia doivent être comprises au-delà de leurs codages symboliques (sous la forme de signifiants d'une machination symbolique dont la mécanisation dénonce Richir) en tant que dates factuelles, dans le sens des existentiels incarnés lesquels possèdent une double ouverture, une double existentialité comme *ek-stase* : du monde à l'ipse et de l'ipse au monde ; sans l'existence d'un de ces termes on ne peut pas parler d'un clignotement authentique comme implosion du langage dans soi-même mais d'une structure objective caractéristique de la phénoménologie symbolique. L'absence de superposition des *ek-stases* annulera le clignotement pour une structure sujet-objet. Les deux pôles du clignotement sont co-extensifs, le clignotement de l'un ne peut pas être effectif sans la réponse de l'autre lequel doit attester le mouvement auto-réflexif de l'ipse et aussi le mouvement auto-réflexif du monde dans son anonymat. D'une part, le premier pôle clignote cherchant à transformer les concrétudes des dates factuelles dans des abstractions pour atteindre

---

<sup>66</sup> Dans le sens de la désappropriation de soi du sujet levinassien, toujours affecté par une responsabilité immémoriale qui excède sa propre liberté d'être. L'illéité - par le clignotement phénoménologique - opère la désappropriation de soi et reapproprie le sujet sur le fonds de la mort de son existence possessive illustrée par l'habitation, le besoin, l'appartenance sociale. Voir M. Dupuis, Raphaël Gély, *Les figures levinassiennes de la kénose*, dans *Emmanuel Levinas et l'histoire*, sous la direction de Natalie Frogneux et Françoise Miès (éds), Les Editions du Cerf, Presses universitaires de Namur, Paris-Namur, 1998, pp. 357-361, Guy Petitdemange, *Ethique et transcendance*, Idem, ou M. Faessler, *Dieu, autrement* dans le *Cahier de l'Herne*, C.Chalier, M. Abensour, (éds), L'Édition de l'Herne, Paris 1991, p.361

l'eidos, d'autre part, l'autre pôle clignote pour prendre la tendance vers abstraction dans la sphère de la passivité de la minéité du sujet de-centré, d'une manière qui relève de l'architectonique de l'affectivité originaire ou de la jouissance esthétique telle que Moritz Geiger la définit. Simultanément avec la tendance du monde d'universaliser les dates sensibles, le moi lui oppose un mouvement paradoxal d'accepter l'affectation de l'anonymat du monde et la contreposition d'une activité dans le cœur de la passivité, activité qui définit la jouissance esthétique en tant que vécu<sup>67</sup>: le sujet accepte la tendance du premier pôle vers l'abstraction mais en même temps il décide par quelles données sensibles, codées symboliquement, se laissera affecté. L'exemple de la jouissance esthétique est suggestif pour illustrer le moyen par lequel se produit le clignotement phénoménologique dans l'expérience du sublime au niveau passif et le rôle des qualia pour un moi dans le clignotement.

La jouissance esthétique représente une affectation de premier degré, une apperception immédiate du soi pur sensible, comme un pur „sentiment de soi” (*Selbstgefühl*), un sentiment de vivre dans la plénitude d'une continuité de soi à soi. La jouissance est le lieu où le moi est affecté ou l'endroit où il reçoit l'affectation, donc le lieu où il peut clignoter en jouissant. C'est pourquoi la jouissance esthétique joue un rôle décisif dans l'architectonique de l'affectivité archaïque, par exemple, en ce qui concerne les réarrangements des qualia de troisième type dans l'Inconscient phénoménologique. Non toute jouissance est susceptible d'être réflexive, donc de disposer d'une passibilité de clignoter. Alors, il est utile de différencier entre la jouissance simple et la jouissance esthétique, distinction qui permet de distinguer le niveau où se produit le clignotement phénoménologique, la manière dont le moi est affecté et la façon dans laquelle les différents types de qualia s'associent au cadre du même palier ou sur des multiples couches. Par conséquent, on peut conclure que Marc Richir tourne la problématique de l'antéprédictif vers la sphère des synthèses passives et vers leurs couches de tonalités affectives où les qualia varient incessamment assurant de cette manière une fluidisation des essences sauvages entre elles-mêmes et au dedans de chacune d'elles. On pourrait même dire que les essences purifiées cherchées par Husserl deviennent des qualia non-conceptuelles toujours en variation, donc forçant les essences transcendantales de se modifier continuellement et de se plier sur cette variation.

## 5. Conclusion

L'espace antéprédictif husserlien prend dans les variantes garelliennes et richiriennes des développements originaux dont la valorisation philosophique peut conduire à mieux chercher quel effet pourrait avoir la phénoménologie non-symbolique

---

<sup>67</sup> Moritz Geiger, *Idem*

sur l'entière histoire de la philosophie. Il est nécessaire qu'on se penche avec plus d'attention sur ce que le monde proto-ontique du *Logos esthétique*, traversé par autres lois que celles des catégories de la logique, peut apporter dans la constitution du phénomène qui ne doit plus être compris comme une structure stable mais en tant qu'une texture qui s'impose à lui par des rythmes inconnus d'un monde esthétique ; ce monde ferait des rythmes qui le traversent une résonance d'une véritable oeuvre d'art.

Les lois symboliques présentes dans toute institution symbolique de la culture, des lois qui organisent la société et ses habitudes portent déjà l'empreinte des jugements logiques et de ce qu' Ernst Cassirer nomme la „prégnance symbolique”<sup>68</sup> quand la pensée humaine faute de son pouvoir d'intuitionner les choses leur attribue un sens symboliquement déterminé. Pour cette raison, Marc Richir soutient qu'on doit investiguer plus attentivement la sphère antéprédicative des synthèses passives pour pouvoir comprendre comment les lois symboliques empêchent les lois non-symboliques de la liberté phénoménologique d'atteindre leur maximum potentiel archaïque dont l'Inconscient phénoménologique témoigne. Empêcher les lois archaïques de se manifester signifie un appauvrissement de la phénoménologie qui sera serrée dans la circularité d'une tautologie symbolique. Une solution richirienne propose briser cette tautologie par la rétrojection du sublime comme projet poétique-musical, c'est-à-dire libérer les essences sauvages (et leurs qualia correspondantes) de leur emprisonnement symbolique par une voie de la résonance interne des qualia aimantées et découpées à l'instant du sublime et par les quatre étapes de l'eidétique transcendante sans concept dont le rôle est de discerner entre essences formelles de langage et essences transcendantales (sauvages) et les distribuer aux phénomènes pour enrichir leur sens réduit par la réduction hyperbolique. Abolir toute institution symbolique est une tâche pour une phénoménologie non-symbolique par la pratique du paysage transcendantal dont la partie irréductible ne peut pas entrer en phénoménologisation donc ne peut pas devenir une figure concrète d'un quelconque phénomène-de-monde. Cette partie irréductible reste problématique chez Marc Richir parce que seulement les phénomènes artistiques peuvent l'indiquer, elle échappant aux cadres langagières et même philosophiques. De plus, on ne comprend pas pourquoi il y a chez Richir la demande pour que le paysage transcendantal devienne phénomène-de-monde car il n'a pas besoin d'être symboliquement confirmé; il est depuis toujours attesté comme authentique par sa vraie source: l'Inconscient phénoménologique ou archaïque.

---

<sup>68</sup> Gilbert Durand- *L'imagination symbolique*, PUF, Paris, 1964, p. 64

## QUELQUES CONSIDÉRATIONS SUR LE PROBLÈME DE LA CONSTITUTION DE L'IMAGE DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE HUSSERLIENNE

VICTOR EUGEN GELAN\*

**ABSTRACT.** *Some Considerations Concerning the Problem of the Image Constitution in Husserl's Phenomenology.* My aim in this paper is to analyze the way in which Edmund Husserl deals with the problem of the constitution of image in his writings. The difference between a common thing and a work of art lies in the fact that the 'thing' is submitted as an object to perception, while the work of art is the product of the human capacity called imagination or fantasy (*Phantasie*). Therefore, the difference between perception (which is an objectifying act) and imagination (which refers to a mental representation) is the fundamental difference Husserl operates with in his analysis of the phenomenological problem of the image building.

I also want to show that Husserl's analysis of the constitution of the image is fundamental in the understanding of the work of art (aesthetic phenomena including) and of its difference from a common thing. From the point of view of the History of Philosophy, the Husserlian analysis presupposes the overcoming of the classical opposition between subject and object, and the aesthetic experience is one of the (privileged) ways through which this overcoming can be achieved.

**Keywords:** fantasy (*Phantasie*), imagination, perception, image building, real/unreal (*irreal*), neutrality modification, subject/object.

### 1. Quelques remarques introductives

Quel peut bien être le rapport entre une œuvre d'art et une chose ? Pourquoi une chose devrait-elle être nommée une œuvre d'art, tandis qu'une autre non ? Qu'est-ce qui distingue une œuvre d'art d'un objet quelconque ?

La manière dont Husserl décrit la constitution de l'image d'un point de vue phénoménologique apporte beaucoup de réponses éclairantes à toutes ces questions. L'œuvre d'art, selon Husserl, n'est pas une chose, mais un produit imaginaire, l'œuvre d'une faculté humaine particulière qu'est l'imagination. Qu'est-ce que cela veut dire ?

---

\* Invited Researcher at Husserl-Archiv, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Germany,  
eugenos2003@yahoo.fr



Précisément qu'une œuvre d'art n'est jamais perçue, mais créée par la *phantasia* humaine. Donc l'œuvre d'art n'est pas un produit de la perception, un phénomène perceptif, même si le *support chosique* (qui est perçu) est toujours indispensable (au moins dans le cadre philosophique encore traditionnel dans lequel se développe l'analyse de Husserl) pour qu'elle puisse se réaliser en tant que telle. Ainsi, entre l'œuvre d'art et une chose il y a toujours une différence significative, parce que l'œuvre n'est justement pas *une chose quelconque* mais le corrélat d'une certaine attitude de la conscience, à savoir l'attitude imageante.

La différence entre la perception et l'imagination consiste dans le fait que la perception est un acte objectivant (elle me donne la chose même de mon intention, la chose « en personne » - *leiblich*), tandis que l'imagination produit ou engendre une représentation mentale. Par conséquent, si la perception développe essentiellement un rapport à la présence, l'imagination cultive, par contre, un rapport à l'absence ou à une présence en absence (la présence absente de la chose elle-même qui est visée). Pourtant l'imagination n'est pas simplement une façon de créer un simulacre, car elle (r)envoie à l'original lui-même qui est là, bien que seulement en image.

Cette perspective husserlienne de pensée suppose en conséquence que l'œuvre d'art est déterminée comme une image. Pour cette raison s'impose une analyse approfondie de la modalité dans laquelle se constitue l'image dans les recherches husserliennes.

## 2. Quelques distinctions, problèmes et clarifications

Une première distinction qu'il faut faire c'est la distinction entre *Phantasia* et conscience d'image. L'analyse du problème de la constitution de l'image dans les recherches phénoménologiques de Husserl suppose une mise en question de ce qui constitue le domaine de l'imagination. Les analyses husserliennes de l'imagination prennent comme point de départ la distinction essentielle entre la *Phantasia* et la conscience d'image (*Bildbewusstsein*).

Husserl opère de prime abord la distinction entre vécus (*Erlebnisse*) ou actes (*Betätigungen*) et pouvoirs ou facultés (*Vermögen*). Il y a, depuis cette perspective, deux formes d'imagination qui correspondent aux deux modalités d'apparaître / d'apparition de l'objet dans un acte d'imagination. Un objet peut apparaître « soit immédiatement et directement, soit comme représentant un autre objet qui lui ressemble »<sup>1</sup>. Dans le premier cas, on parle de la *Phantasia* et dans le deuxième, de la conscience d'image (*Bildbewusstsein*).

---

<sup>1</sup> John Sallis, "L'espace de l'imagination. Husserl et la phénoménologie de l'imagination", dans Ed. Eliane Escoubas et Marc Richir, *Husserl*, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1989, p. 66.

## 2.1. Perception et imagination

La *Phantasia* rend présent quelque chose qui n'est pas présent, tandis que la perception présente (nous donne) l'objet lui-même. C'est la différence entre *Vergegenwärtigung* – la présentification et *Gegenwärtigung* – la présentation. Tant la différenciation entre l'imagination et la perception, que la supériorité de la dernière par rapport à la première, (r)envoie au problème de la présence. Dans le cas de la perception nous avons à faire à une présence « pleinement charnelle qui fonctionne comme un telos »<sup>2</sup>, tandis que dans le cas de l'imagination nous observons des modalités inférieures de présence qui sont liées aux images.

Une autre différence, cette fois entre *Phantasia* et la conscience d'image, dérive du processus lui-même de la constitution de l'image. Il y a trois niveaux de ce processus. Le premier niveau est celui de l'*image physique* qui présuppose un support chosique (par exemple la toile peinte en tant qu'objet). Le deuxième niveau concerne l'image en tant qu'image, l'image « dans sa capacité imaginative ou représentative »<sup>3</sup>, c'est-à-dire la toile « non seulement en tant que chose, mais en tant qu'elle dépeint quelque chose »<sup>4</sup>. Ce niveau est celui de l'*image-objet* (*Bildobjekt*) qui va permettre au motif ou à l'image-sujet (*Bildsubjekt*) de transparaître dans la chose. Ainsi nous apparaît le troisième niveau, celui du sujet de l'image (par exemple, le paysage qui représente le tableau). L'image-objet, ce n'est ni sujet, ni objet, mais le support de la représentation en image. Ces trois niveaux se trouvent dans une étroite relation, dans un intime entrelacement. Husserl fait la suivante remarque à cet égard :

Bien entendu, cette dernière, l'image représentante, n'est pas par exemple une partie ou un côté de la chose-image physique. Cela se dit bien des pigments de couleurs qui sont répartis sur la toile, des traits du dessin qui sont tracés sur le papier. Mais ces couleurs, ces traits etc. ne sont pas l'image représentante, l'image propre de l'imagination (*Imagination*), la chose illusoire (*Scheinding*) qui nous vient à apparition sur la base des sensations de couleurs, de forme etc. Bien sûr un corps tridimensionnel nous apparaît avec la répartition corporelle de ses couleurs, tel par exemple dans la gravure de l'empereur Maximilien à cheval, une figure apparaissant dans les trois dimensions, mais visuellement édifiée à partir de nuances de gris et de contours. Elle n'est évidemment pas identique aux esquisses de gris qui se trouvent réellement (*reell*) sur l'image physique, sur la feuille de papier, et qui lui sont réellement attribuées. Les mêmes sensations de couleurs que nous dotons de sens (*deuten*) une fois comme répartition objective de couleurs sur le papier, sur la toile, nous les dotons de sens une autre fois comme chevalier en image, enfant en image etc. En outre, ces objets-

---

<sup>2</sup> John Sallis, *op.cit.*, p. 69.

<sup>3</sup> John Sallis, *op.cit.*, p. 74.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

image doivent être ensuite bien distingués des objets figurés en image-copie. Par exemple, l'enfant réel a les joues rouges, les cheveux blonds etc. L'enfant qui apparaît en photographie ne montre absolument rien de ces couleurs, mais des couleurs photographiques. Ce qui est coloré dans l'apparition en photographie figure quelque chose qui est tout autrement coloré. Non que nous ne le sachions que par réflexions, mais [c'est] qu'il appartient d'emblée à l'essence de l'appréhension imaginative que, pendant que cet objet coloré gris violâtre lui apparaît, elle ne vise pas cet objet mais un autre qui seulement lui ressemble.<sup>5</sup>

Il nous reste à voir quelle est alors plus exactement la nature de la relation entre, d'une part, l'image physique et l'image-objet et, d'autre part, entre l'image-objet et l'image-sujet.

Mais, pourquoi dit-on que par rapport à ces niveaux l'on peut distinguer la *Phantasia* de la conscience de l'image ? C'est précisément parce que dans le cas de la *Phantasia* le premier moment manque. Il s'ensuit que « dans la *Phantasia*, une image-objet se produit sans aucun lien avec quelque chose de physique »<sup>6</sup>. On peut distinguer dans la *Phantasia* deux actes intentionnels, qui sont nommés appréhensions (*Auffassungen*). Ces appréhensions vont montrer que dans la *Phantasia*, à la différence de la perception, il y a toujours une médiation qui se réalise. Ces deux appréhensions concernent l'image qui apparaît et l'image-sujet qui est imaginée dans cette apparition. Un seul objet est appréhendé par le biais de la perception, à savoir l'objet visé. Par contre,

Dans la représentation-de-*phantasia* nous avons deux appréhensions édifiées l'une sur l'autre, constituant deux objet, à savoir l'image-de-*phantasia* qui apparaît, et l'objet figuré en image-copie, le sujet-image qui est justement figuré par l'image. [...] dans l'appréhension de l'image se trouve fondée une deuxième appréhension qui la marque d'un autre caractère et lui donne une nouvelle relation objectale. [...] Par conséquent, nous trouvons dans la représentation-de-*phantasia* une certaine médiateté du représenter qui manque à la représentation perceptive.<sup>7</sup>

La distinction entre ces deux types d'appréhensions a au fond un caractère analytique, parce qu'en réalité elles fonctionnent ensemble et se trouvent « de manière intriquée l'une dans l'autre (*Ineinander*) »<sup>8</sup>. En même temps, Husserl souligne qu'une seule apparition intervient tout au long du mouvement intentionnel de l'imagination.

<sup>5</sup> Edmund Husserl, *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, Jérôme Million, Grenoble, 2002, p. 64. Voir aussi l'édition allemande : Edmund Husserl, *Phantasia, Bildbewußtsein, Erinnerung: zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen; Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Hrsg. Eduard Marbach, Martinus Nijhoff, Dordrecht; Bosten; London, 1980 – Husserliana 23/ Hua 23.

<sup>6</sup> John Sallis, *op.cit.*, p. 74.

<sup>7</sup> Husserl, *op.cit.*, pp. 67-68.

<sup>8</sup> Samuel Dubosson, *L'imagination légitimée. La conscience imaginative dans la phénoménologie proto-transcendantale de Husserl*, L'Harmattan, Paris, 2004, p. 95.

Cette apparition sera celle de l'image-objet qui va épuiser complètement les contenus sensibles d'appréhension. En conséquence, la constitution d'une autre apparition propre à l'image-sujet est exclue, parce que justement « aucune apparition ne lui correspond. Il ne se tient pas là séparément, là dans une intuition propre, et n'apparaît pas à côté de l'image, comme un second »<sup>9</sup>.

Husserl établit cependant un rapport hiérarchique entre les deux appréhensions. La première appréhension a un rôle fondateur pour la seconde :

Des deux appréhensions qui s'interpénètrent dans la conscience de caractère d'image de phantasia et dans la conscience de caractère d'image immanente, l'une est manifestement non indépendante, l'autre indépendante. L'apparition qui nous place l'objet-image devant les yeux pourrait ainsi, à la façon dont elle entre en jeu dans la conscience de caractère d'image, être également vécue sans une telle fonction imaginative (*imaginative*). En ce qui concerne par contre l'appréhension modifiante par laquelle seule l'image devient image, elle est à l'évidence liée à une apparition qui fonde. Là où il n'y a pas d'apparition, il n'y a rien non plus qui pourrait servir d'image pour présentifier autre chose ; un objet doit se tenir devant nos yeux pour qu'en lui nous puissions rendre représenté un autre objet.<sup>10</sup>

## **2.2. Le conflit entre l'image-objet et l'image physique**

L'image-objet et l'image physique n'appartiennent pas à la même réalité. L'image physique suppose une présence, tandis que l'image-objet suppose une non-présence ou quasi-présence. Nous pouvons parler de quasi-présence parce que l'image-objet n'est pas complètement exclue du champ perceptif. Elle peut apparaître comme un *fictum*, comme « une simple apparence grevée du caractère d'irréalité au milieu d'un environnement d'image qui apparaît conformément à la perception »<sup>11</sup>. D'où le statut irréel de l'image et la nature quasi-perceptive de l'appréhension. L'objet-image apparaît comme un "non-maintenant", comme un non présent.

Il y a ici encore une séparation évidente entre l'appréhension de la phantasia et l'appréhension perceptive, parce que « l'image-de-phantasia n'apparaît pas dans le contexte objectif de la réalité effective présente, de la réalité effective qui se constitue dans la perception actuelle, dans le champ visuel actuel. [...] Le champ-de-phantasia est complètement séparé du champ perceptif »<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Husserl, *op.cit.*, p. 70.

<sup>10</sup> Husserl, *op.cit.*, p. 80.

<sup>11</sup> Samuel Dubosson, *op.cit.*, p. 108.

<sup>12</sup> Husserl, *op.cit.*, p. 87.

Si le champ-de-phantasia est complètement séparé du champ perceptif, alors cette idée n'implique-t-elle pas une séparation « ontologique », une séparation totale entre imagination et perception ? Et si la réponse était « oui », comment pourrait-on encore justifier la relation de fondation, qui se noue, dans le cas de la conscience d'image, par exemple dans une œuvre d'art, entre l'image physique (le support chosique) et l'image-objet ? Pourtant, nous dit Husserl, « l'image-objet et l'image physique n'ont bien sûr pas de contenus d'appréhension séparés et différents, mais identiquement les mêmes »<sup>13</sup>. Par exemple nous pouvons entretenir un rapport avec un tableau visé seulement en termes de points et de lignes qui se trouvent figurés sur une surface ou comme une certaine forme qui dépeint quelque chose. Dans les deux cas nous avons en fin de compte le même contenu de signification, mais des appréhensions différentes. C'est les appréhensions distinctes qui marquent les différentes visées du même tableau. Le conflit (*Widerstreit*) ou bien la séparation concerne ces deux appréhensions différentes d'un même contenu.

Il s'agit ici de deux cas de figure: d'un côté, lorsque l'image-objet apparaît, c'est l'appréhension correspondante qui domine et de l'autre, lorsque l'image physique est perçue, c'est l'appréhension subséquente qui prend le relais. Dans la mesure où l'image-objet apparaît, l'appréhension de l'image physique ne disparaît pas tout simplement. Par exemple, le tableau constitué de points et de lignes tracées sur une surface « est relié aux phénomènes environnants »<sup>14</sup>. Comme il est réel, il se trouve en relations stables avec ces phénomènes réels, « ce qui n'est pas le cas de l'image-objet avec laquelle il demeure en conflit »<sup>15</sup>.

On voit que le conflit qui semblait être résolu en faveur de l'image-objet fait qu'en réalité le champ perceptif en exclut l'image physique et a la prééminence sur celle-ci. Nous avons ici à faire à une prédominance de la perception. L'exclusion de l'image-objet n'est pas pourtant une exclusion totale, parce que l'image-objet apparaît encore, mais comme une simple image. Dans ce sens, nous pouvons dire que l'image-objet « apparaît sur la scène sans faire partie de la scène »<sup>16</sup>, parce que Husserl lui-même caractérise l'apparition de l'image comme « l'apparition d'un non-maintenant *dans le maintenant* »<sup>17</sup>. L'apparition est

Dans le maintenant, en ce qui l'objet-image apparaît au milieu de la réalité effective de perception et élève quasiment la prétention d'avoir en plein milieu une réalité effective objective (*objective*). *Dans le maintenant* aussi, dans la mesure où l'appréhender

<sup>13</sup> Husserl, *op.cit.*, p. 84.

<sup>14</sup> John Sallis, *op.cit.*, p. 79.

<sup>15</sup> *Ibidem*. Voir aussi: « L'environnement est *réel* ; aussi le papier est-il une présence réelle [*wirkliche Gegenwart*]. L'image apparaît, mais elle est en conflit avec la présence réelle, et c'est pourquoi elle est une pure "image" ; en dépit de son apparaître, un rien [*ein Nichts*] » (*Hua* 23, p. 46).

<sup>16</sup> John Sallis, *op.cit.*, p. 80.

<sup>17</sup> Husserl, *op.cit.*, p. 86.

d'image (*Bildauffassen*) est un maintenant-temporel (*Zeitlich-Jetzt*). Mais d'autre part un "non-maintenant" en ce que le conflit fait de l'objet-image un néant qui, certes, apparaît mais n'est rien et ne peut servir qu'à figurer un étant.<sup>18</sup>

Nous avons vu qu'il y a une différence entre *Phantasia* et la conscience d'image en ce qui concerne le processus de constitution : dans le cas de la conscience d'image nous avons trois niveaux (l'image physique, l'image-objet et l'image-sujet), tandis que dans le cas de la *Phantasia* nous avons deux tels niveaux (l'image-objet et l'image-sujet). Ce qui est très important maintenant c'est que l'absence de l'image physique du niveau de *Phantasia* modifie fondamentalement l'image-objet correspondante. L'image-objet de la *Phantasia* n'apparaît pas dans le réel, elle n'est pas effectivement présente et donc sa modalité d'apparition sera différente : « Puisqu'il lui manque l'identité conflictuelle de contenu avec une image physique, l'image-objet de la *Phantasia* n'apparaît pas au milieu du réel ; elle n'apparaît pas sur la scène de ce qui est effectivement présent »<sup>19</sup>.

L'analyse de la manière dont apparaît l'image dans la conscience d'image a été réalisée, dans une certaine mesure, par rapport à la *Phantasia*. De ce point de vue, il y avait un certain parallélisme entre la conscience d'image et la *Phantasia*. Pourtant, une question s'impose en ce moment précis : est-ce qu'il y a dans la *Phantasia* une image-objet qui est effectivement constituée et à travers laquelle une autre image (c'est-à-dire l'image-sujet) est intuitionnée ?

Husserl va distinguer encore (dans la dernière partie du cours de 1904-1905) entre la simple *Phantasia* (la *Phantasia* en elle-même) et la *Phantasia* imaginaire (qui inclut la structure duelle de l'image-objet et de l'image-sujet). La *Phantasia* simple est « le moment fondateur à l'intérieur de la *Phantasia* imaginaire »<sup>20</sup>. Dans la *Phantasia* simple, l'objet de la *Phantasia* n'a pas un caractère de représentation, mais il peut avoir « une référence imaginaire au-delà de lui-même, la *Phantasia* simple se transformant ainsi en *Phantasia* imaginaire »<sup>21</sup>. Husserl va faire toutes ces considérations pour déterminer la conscience d'image comme une forme de la *Phantasia* à laquelle est ajoutée une fonction imaginaire et *icônique*. Ainsi la forme qu'était jusqu'à présent la conscience d'image serait nommée *Phantasia icônique*.

### 2.3. Réel et irréel

Une autre distinction importante est celle entre le *réel* et l'*irréel*. Husserl parvient à faire cette distinction à partir de la distinction entre le contenu de la perception et celui de la *Phantasia*, entre *sensations* et *phantasmes*. Les sensations de

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> John Sallis, *op.cit.*, p. 80.

<sup>20</sup> *Idem*, p. 82.

<sup>21</sup> *Ibidem*. Voir aussi *Hua 23*, pp. 84-87.

la perception sont liées à la réalité, étant elles-mêmes le signe d'une présence réelle, tandis que le contenu sensible de la *Phantasia* (le phantasme) est donné comme absent, mais il peut être considéré comme présent. Cette présence en absence constitue le caractère de ce qui a été nommé « l'irréalité ». Par le concept d'irréalité (*Unwirklichkeit*) on ne comprend pas quelque chose qui est opposé à la réalité parce que, comme le fait remarquer Fink, « le "ir" d'irréalité a manifestement ici un tout autre sens que celui d'une négation »<sup>22</sup>. En ce sens, « sont constituants d'irréalité tous les vécus qui portent leur objet à la donation intuitive non en lui-même mais sur un mode quelconque de quasi-présence en personne (*Gleichsamseibstdaseins*) ou, pour le dire autrement, les vécus qui montrent un irréel, un non-présent comme s'il était là, présent »<sup>23</sup>.

Si nous désignons, comme Fink, ce qui dans une image est réel, c'est-à-dire la simple réalité (*Wirklichkeit*) par le concept de « support », alors il devient évident que toute image possède un tel support. C'est cela qui décide déjà dans une certaine manière le mode d'être de l'image. L'image suppose l'interaction entre un réel et un irréel : « l'image ne peut signifier que quelque chose qui d'une manière quelconque participe à l'être réel transcendant. Nous appelons "monde d'image" "l'irréalité" présentée dans l'image. Seul l'ensemble du support réel (*wirklichen*) et du monde d'image irréel (*unwirklichen*) constitue le *factum* concret de l'image ».<sup>24</sup>

Par conséquent, la question qui demeure encore problématique c'est comment se fait-il que quelque chose de non présent se donne dans la *Phantasia* ? Et encore comment quelque chose de non présent peut-elle être présente en tant que précisément non présente ?

La distinction entre ces deux types d'appréhensions qui correspondent à deux types de contenu différents – la sensation et le phantasme – va être surmontée « par la théorie des modifications intentionnelles »<sup>25</sup>. Husserl va dire<sup>26</sup>, depuis cette perspective, qu'il est erroné de considérer la *Phantasia* comme un mode d'appréhension particulier (dans ce cas le contenu d'appréhension étant les phantasmes), parce que la *Phantasia* est une modification de la perception (c'est-à-dire que le contenu de la *Phantasia* est une modification de données sensorielles correspondantes). Il en résulte que, selon cette nouvelle perspective de Husserl, la modification intentionnelle puisse s'exercer sur le domaine entier de la perception afin d'en faire ressortir la particularité ontique de la *Phantasia*. Ainsi, « la réalité du monde de la perception, sa spécificité en tant que réelle, est transférée comme une quasi-réalité au monde de la *Phantasia* »<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> Eugen Fink, *De la phénoménologie*, Minuit, Paris, 1974, p. 82.

<sup>23</sup> Eugen Fink, *op.cit.*, p. 82.

<sup>24</sup> *Idem*, p. 89.

<sup>25</sup> John Sallis, *op.cit.*, p. 84.

<sup>26</sup> Husserl fait ces remarques dans un manuscrit plus tardif que celles du volume *Phantasia, Bildbewusstsein, Erinnerung : Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen* – le manuscrit LI 19 9b.

<sup>27</sup> John Sallis, *op.cit.*, p. 84.

L'image constitue un ensemble unitaire et indissoluble. Cet ensemble est au fond un corrélat perceptif. En ce sens Fink parle d'une perception de l'image : « la perception de l'image est un mode déterminé de perception qui a son style propre et original de remplissement et de confirmation, comme le lui pré-scrit l'essence de l'objet. La perception de l'image est un acte médial, c'est-à-dire un mode d'expérience qui constitue en lui-même le lieu originaire d'une "irréalité" »<sup>28</sup>.

Cependant le rapport entre la perception et l'imagination demeure, dans un certain sens, problématique. Si on comprend l'imagination seulement à partir de la dimension de la perception, alors la *Phantasie* va rester contrainte dans une certaine mesure à l'horizon de la perception. La question qui s'impose maintenant est : est-ce qu'il y a un simple « conflit » entre la perception et l'imagination ou la différence entre celles-ci marque plutôt « une transgression dans laquelle la *Phantasie* excéderait la perception »<sup>29</sup> ?

Dans le cas de la conscience d'image où le lieu d'apparition de l'image c'est l'image-objet, nous ne devons pas placer (comme Husserl a la tendance à le faire) « la constitution même de l'imaginalité complètement sous la dépendance de l'appréhension intentionnelle »<sup>30</sup>. Être une image ne signifie pas forcément « être utilisé par la conscience comme une image »<sup>31</sup>. La spécificité de l'image est plutôt « d'être intuitive (*anschaulich*) », où être intuitive signifie « qu'elle apparaît encore telle devant nos yeux, en contrastant avec l'image physique et en ouvrant sur l'image-sujet »<sup>32</sup>. La manière d'apparaître de l'image-objet, séparée de l'environnement réellement présent par le détachement de l'image physique, implique le fait que « également dans cette apparition elle-même, elle se montre comme une image, c'est-à-dire qu'elle représente un original, une image-sujet »<sup>33</sup>.

Dans le cas de la *Phantasia* (qui est constituée de la dualité de l'image : image-objet et image-sujet) il s'agit d'ouvrir un espace (qui est nettement distinct du champ de la perception) dans lequel l'image peut devenir présente en tant que non présente, c'est-à-dire sans appartenir jamais au champ perceptif. Il s'agit ici d'une détermination de l'imagination par rapport à la modalité originaire de la présence.

Mais quelle est la nature de cette présence et comment devrait-on penser l'imagination par rapport à la présence ? Avons-nous à faire dans ce contexte à quel type de présence ? Nous avons observé que cette présence n'est pas une

---

<sup>28</sup> Eugen Fink, *op.cit.*, p. 90.

<sup>29</sup> John Sallis, *op.cit.*, p. 85.

<sup>30</sup> *Idem*, p. 86. Pour cette tendance voir aussi les *Recherches logiques* : Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Erster Teil*, Hrgs. Ursula Panzer, Martinus Nijhoff, The Hague, 1984 – Hua XIX/1, pp. 436-437.

<sup>31</sup> John Sallis, *op.cit.*, p. 86.

<sup>32</sup> John Sallis, *op.cit.*, p. 86.

<sup>33</sup> *Idem*, p. 87.



présence commune ou une « présence secondaire » en quelque sorte dégradée par rapport à la présence telle quelle (à la présence de la perception), mais qu'elle est une non-présence dans la présence. En ce sens, l'imagination doit être pensée par rapport à une apparition, « une monstration, qui ne serait jamais une simple question de présence ou de degrés ou de modifications de la présence, mais plutôt aussi d'espacements qui troueraient la présence, laissant une image se montrer sur la scène de la présence en étant précisément en retrait de cette scène – la laissant errer de-ci de-là »<sup>34</sup>.

#### **2.4. Irréalité et modification de neutralité**

Un autre problème à résoudre est celui qui concerne le rapport entre *irréaliser* et *neutraliser*. On a vu que l'image c'était ce que la conscience constitue à partir de la limite du cadre en neutralisant les données perçues, en les irréalisant. L'image d'une gravure par exemple c'est ce que la conscience peut constituer comme image et non pas comme des traits et des points sur une surface. Si le support chosique était perçu, vu, l'image serait saisie par la conscience imageante en neutralisant les données chosiques parce que, lorsque je vois une image, j'imagine déjà. La constitution de l'image semble se réaliser dans une certaine forme de « mise entre parenthèse » de la perception.

Mais, est-ce que *neutraliser* et *irréaliser* veulent dire exactement la même chose ? Qu'est-ce que *neutraliser* plus exactement ? Neutraliser signifie « "ne pas décider" "priver de validité", "mettre en parenthèses", "penser sans prendre part". La modification de neutralité désigne alors une modification spécifique de la croyance en l'expérience : une croyance sur le mode de comme-si »<sup>35</sup>. La description de l'imagination comme modification en termes de neutralité renvoie à l'idée de l'*epoché* phénoménologique. Même si Husserl insiste beaucoup sur les différences entre l'*epoché* et l'imagination, il y a une grande similitude entre la modification neutralisante de l'imagination et celle de l'*epoché*, c'est-à-dire entre irréaliser et neutraliser par réduction.

Est-ce que l'imagination a un certain rôle dans le processus de réduction, dans le processus phénoménologique de passage de l'attitude naturelle à celle transcendantale ? C'est très difficile de répondre directement à cette question, mais le rapport entre l'imagination et la réduction semble encore plus proche de point de vue de l'intuition des essences. L'imagination sera celle qui va procurer la plupart des exemples nécessaire à l'intuition des essences. Alors il demeure

---

<sup>34</sup> *Idem*, pp. 87-88.

<sup>35</sup> Eugen Fink, *op.cit.*, p. 84.

ouverte la question si la différence que Husserl veut garder entre *Phantasia* (qui présuppose l'action d'irréaliser) et la modification de neutralité, est bel et bien une différence valide, une différence qui résiste telle quelle à l'examen d'une réflexion phénoménologique rigoureuse sur le rôle de l'imagination.

## 2.5. Le cadre

Le problème du cadre que nous voudrions brièvement mentionner ici peut être exprimé par la question : quel est le rôle du cadre dans la détermination de la relation entre imagination et perception ?

Il y a un monde de l'image qui est un monde idéal. Mais, en même temps, notre regard s'étend plus loin que le champ d'image. Qu'est-ce qui fait la différence entre le champ d'image comme tel (qui est un monde pour soi) et le reste ? C'est, bien entendu, le *cadre*. Il joue le même rôle que la fenêtre parce que, bien qu'il soit quelque chose de physique – comme l'image physique, il ouvre vers une autre "réalité", vers l'intérieur de l'espace d'image : « À travers le cadre quasiment comme à travers une fenêtre, nous jetons le regard à l'intérieur de l'espace d'image, dans la réalité effective d'image ». <sup>36</sup>

Le cadre est le point commun entre l'imagination et la perception, le point d'indistinction entre image et chose, entre l'œuvre et la chose perçue. Même si la conscience imageante est totalement différente de la conscience percevante, il est nécessaire qu'il y ait une limite, une bordure entre l'image et la chose. Cette bordure aura une fonction de séparation entre l'œuvre et la chose et aussi une fonction d'indication de l'image (elle indique l'image telle quelle ou, plus déterminant, elle indique l'image-objet comme lieu d'irréaliser, comme lieu de la manifestation d'un motif, d'une image-sujet).

Le cadre lui-même est une chose, un perçu. Il indique, met en valeur l'image sans être pour autant une partie de l'image. Il constitue quelque chose qui se trouve hors-d'œuvre, mais qui est nécessaire pour l'apparition de l'œuvre. Pourtant la question de la frontière entre ce qui est perçu (c'est-à-dire le réel) et ce qui est imaginé (c'est-à-dire l'irréel) reste une question très délicate pour la phénoménologie husserlienne parce que Husserl embrasse une perspective traditionnelle selon laquelle le fait que toute peinture a besoin d'un cadre relève de l'évidence.

Quelle est la modalité dans laquelle le cadre nous donne accès à l'image ? Si le cadre n'est pas quelque chose qui appartient à l'image, mais quelque chose qui est perçu, la modalité d'accès à l'image n'est-elle pas une modalité extérieure (par rapport à l'image elle-même) ? Ou par contre, doit-on envisager la manière d'accès

---

<sup>36</sup> Husserl, *op.cit.*, p. 85.

à l'image comme une manière consubstantielle (à l'image elle-même) ? Ce sont des questions qui demeurent sans réponse parce que Husserl n'arrive pas à penser le problème du cadre comme tel (comme un problème distinct).

### 3. Quelques remarques finales

On a vu que l'image est un irréel et que le cadre renvoie toujours d'une part à l'image et de l'autre, à la perception. Mais la distinction définitive et « absolue » entre la conscience imageante et la conscience perceptive demeure une question problématique justement à propos du problème du cadre.

Cependant la façon dont Husserl conduit ses analyses sur la modalité de constitution de l'image est très importante pour comprendre ce qui rend possible par exemple la différence fondamentale entre une œuvre d'art et une simple chose. La manière de comprendre la constitution de l'image qui découle de la phénoménologie de Husserl, malgré toutes ses difficultés ou défauts, demeure révélatrice pour la compréhension de l'œuvre d'art (qui est fondée sur une attitude imageante de la conscience) et pour la compréhension de la modalité dans laquelle une telle œuvre est différente par rapport à une chose perçue (qui se fonde sur une attitude percevante de la conscience).

La réalité physique, de par le sens que lui confère la conscience imageante, devient un phénomène esthétique. Ainsi, la conscience imageante (qui fonde toute expérience esthétique) comporte la neutralisation ou l'irréalisation de la réalité physique. Le procédé de neutralisation joue également un rôle essentiel dans le cadre de la technique méthodologique de « mise entre parenthèses » de l'attitude naturelle qui fraie la voie vers une attitude nouvelle de la conscience, à savoir celle transcendante. Un des gains de ce changement d'attitude envisage le dépassement de la dualité traditionnelle sujet/objet. On pourrait dire ainsi que l'expérience esthétique, elle-même neutralisante, rend possible la soustraction de l'emprise habituelle de la dualité sujet/objet.

## BIBLIOGRAPHIE

Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung: zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen; Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Hrsg. Eduard Marbach, Martinus Nijhoff, Dordrecht; Bosten; London, 1980.

Edmund Husserl, *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, Jérôme Million, Grenoble, 2002.

Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*. Tome Premier, traduit par P. Ricœur, Gallimard, Paris, 1950.

Edward S. Casey, "Imagination: Imagining and the Image", in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 31, No. 4, (Jun., 1971), pp. 475-490.

Samuel Dubosson, *L'imagination légitimée. La conscience imaginative dans la phénoménologie proto-transcendantale de Husserl*, L'Harmattan, Paris, 2004.

Eugen Fink, *De la phénoménologie*, Minuit, Paris, 1974.

Pierre Rodrigo, "La décapitation de l'Art. Interrogations phénoménologiques sur l'art contemporain : essence, référence, histoire", in *Études phénoménologiques. Heidegger et la phénoménologie*, Tome XIX, No 37-38, 2003, pp. 197-219.

John Sallis, "L'espacement de l'imagination. Husserl et la phénoménologie de l'imagination", in Ed. Eliane Escoubas et Marc Richir, *Husserl*, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1989, pp. 65-88.



## **PHRONESIS BETWEEN ETHICS AND ONTOLOGY**

**MIHAI DANIEL ISAI\***

**ABSTRACT.** Practical wisdom, *phronesis*, is a concept used by Gadamer to achieve an ontological reorientation of its hermeneutics. Gadamer remains close to Aristotle when it deals with *phronesis*, however, he delimits himself from it, in agreement with Levinas's thinking, when the relationship between existence and essence is under discussion, attributing a starring role to existence in order to overcome a philosophy of transcendence and one of immanence with the effect of neutralizing otherness. *Phronesis* accounts for the concrete existence, has a reciprocal relationship with action, it unfolds in the sphere of ethics, i.e. of relationship. It involves deliberation, kindness, tolerance, wisdom for the resulting action concerns all the time the other.

**Keywords:** *phronesis*, ontology, Gadamer, Levinas, *sophia*, Aristotle, existence, essence.

The attention Gadamer paid to the concept of *phronesis* was captured by a seminar held by Heidegger in 1923 applied to *Nicomachaen Ethics*. At this seminar, the audience was surprised to notice the fact that this practical virtue which had been called up to that moment prudence was associated by Heidegger with the idea of conscience<sup>1</sup>. In this way, for Gadamer was opened a perspective on this concept, which up to that moment, did not seem to express much, largely due to the rather restrictive Latin translation as well. This concept would hold a very significant place in Gadamer's philosophy because, by means of this concept itself, the mediation between Plato's and Aristotle's philosophy is achieved.

Socrate develops his whole thinking around the idea of practical wisdom without really theorizing this concept as Aristotle will do later. According to him, philosophical concern meant a localization into the concrete of existence. The art

---

\* „Alexandru Ioan Cuza” University, B-dul Carol I no. 11, Iasi, Romania, pr\_danielisai75@yahoo.com

<sup>1</sup> Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer – A Biography*, translated by Joel Weinsheimer, printed in U.S.A. by R.R. Donnelley & Sons, 2003, p. 106.

of formulating questions was based on the action taken in the area of ethics. Gadamer believes that the virtue of practical wisdom: “appears as the epitome of everything that Socrates’ exemplary life displays”<sup>2</sup>.

In the dialogue *Meno*, Plato shows us that the things which are connected with man’s spiritual life such as: temperance, justice, manhood, easy learning, remembrance, generosity without reason, do not reach their goal as indicated by their name. The involvement of reasoning is what makes them useful, without it, they can slip out of their *telos* site. In this sense, Plato states that:

“If therefore virtue is a component that makes up the soul and it is necessarily a useful one, it can only be reason because all that concerns the soul is in itself neither useful nor harmful. When only reasoning or the lack of it are added do they become damage or use. According to this reasoning, virtue, as something useful, looks necessarily to be also a reason”<sup>3</sup>.

Plato, probably owing to the fact that the example of Socrates’ life and thinking was alive before his eyes, expands the meaning of the term *phronesis*, by including the dialectic knowledge. This aspect related to the extension of meaning to a virtue which deals with the relationships between people is seen by Gadamer as being perfectly legitimate. Moreover, according to the way in which Plato uses the term *phronesis*, he indicates to us the fact that: “he aimed at something common to both types of knowledge, practical and theoretical knowledge, which should transcend the distinction between them”<sup>4</sup>. However, it still seems that for Plato this virtue was the prerogative of the dialectician. It was more than a skill, it was an art. By means of this art, the reason of things could be found, but it confined its spread to a limited circle of experts.

The concept is developed in Aristotle and it is the way in which he delineates himself from Plato’s “intellectualism”, trying to find a solution to what seemed to him a real difficulty of his master’s thinking, the difficulty in reconciling the transcendence of the good with the way in which it had to make room for itself into people’s concrete life. Considering that there is a break in Plato’s philosophy between the universality of the good and the human good, Aristotle becomes the founder of ethics as a subject which is independent of metaphysics.

*Phronesis* means practical wisdom and it is closely connected with everything that in real life turns into action. Before being carried out, any action needs an evaluation of its moral consequences. According to Gadamer, practical wisdom

---

<sup>2</sup> Hans-Georg Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelic Philosophy*, translated and with an introduction and annotation by Christopher Smith, Published by Yale University, New Haven and London, 1986 p. 33 “appears as the epitome of everything that Socrates’ exemplary life displays”.

<sup>3</sup> Plato, *Meno*, in *Dialogues* (88 c-d), translated by Cezar Papacostea, Publisher: IRI, Bucharest, 1996 p. 373.

<sup>4</sup> Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 39.

represents: “the fair assessment of the role that reason plays in moral action”<sup>5</sup>. Reason is returned to the contingency of the immediacy and is put to work in the most diverse situations. It must weigh, judge for the various life situations what is good to choose in order to achieve.

Aristotle treats at length the concept of *phronesis* in Book VI of the *Nicomachean Ethics*, in which he says that “practical wisdom is the one that covers specifically human things and which can be deliberated over”<sup>6</sup>. The notion of deliberation is related to specifically human things that can be in one way or another. Deliberation implies a certain freedom of the reason to choose, but according to what is reasonable and right. Furthermore, Aristotle adds that one cannot deliberate about immutable things or about the ones which do not have a purpose. In order to outline the understanding of the concept of practical wisdom, Aristotle seeks to describe a number of elements which make it up:

“To be able to judge what falls under the area of practical wisdom means to be, at the same time, capable of understanding, kindness and tolerant spirit, fair acts representing a common feature of all good men in their relations with the others. Moreover, any object of the action falls under the field of the particular and of the latest terms, things which the owner of practical wisdom as well must know; or, the area of understanding and of discernment is represented by the objects of the action and they are the latest terms.”<sup>7</sup>.

From the excerpt above, we can notice that a number of new elements appear which help us to get closer and closer to the meaning of *phronesis*. Aristotle talks about understanding, discernment, a fair trial and about good men. I will first refer to the fact that a fair trial is the common feature of good men. To be a *good man* is to perform the good in the different situations in life, in such a constant manner that this fact entails the appellation in question. We are not born with the practical wisdom, it comes with time as we acquire experience.

Practical wisdom is closely related to virtue because it provides the edifice to the latter with a view to reaching the goal, which is the good in a certain form. Through deliberation, practical wisdom provides the necessary means to virtue. Aristotle establishes a close connection between the two elements in question, arguing that: “vice diverts our eyes, thus determining us to be wrong about the

---

<sup>5</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, translated by Gabriel Cercel and Larisa Dumitru, Gabriel Kohn and Călin Petcana, Publisher: Teora, Bucharest, 2001, p. 238.

<sup>6</sup> Aristotle, *The Nicomachean Ethics* (1141 b,8) Introduction, translation, commentaries and index by Stela Petecel, Second edition, Publisher: IRI, Bucharest, 1998, p. 132.

<sup>7</sup> *Ibidem* (1143 a 35), p. 136.



principle of action. Consequently, it is clear that one cannot be the owner of practical wisdom without being virtuous”<sup>8</sup>.

Antiquity witnessed great respect and appreciation for the idea of wisdom. Specifically, the wise man was sought in the most difficult situations which a group of people, a community can face. We can remember the wise Solomon, who was highly regarded and sought to settle down various conflicts with which his countrymen were sometimes confronted. The easiest example refers to the two women who were battling for a child’s motherhood. The child of one of them died at birth and she took the other woman’s child. Solomon asked for a sword to divide the child in two and the real mother surrendered in favour of the other one. Thus, Solomon understood that she was the child’s mother and justice was therefore done. All tribal groups, even those who nowadays live isolated from the civilized world, have the so-called “the council of the wise”. Of this council are part people with great life experience, which is assimilated to the idea of wisdom. Wisdom is related to the idea of the good and practical wisdom is related to the real good.

The Greek term translated as “practical wisdom” indicates to us that reason is called to judge according to the fairest rules of the community to which each man belongs. The judgement from which practical wisdom derives is the concrete dealing of existence.

We can say about *phronesis* that it does not have a certain purpose to achieve. This is a process that takes place during life without searching for a certain goal, but rather for a way of being in the area of ethical principles. Brice Wachterhauser states that: “the sole purpose of *phronesis* is good action in itself”<sup>9</sup>. Being oriented towards this *in itself*, action does not have the sense of thinking that thinks itself, but the emphasis is on action. In its flow, life needs this capacity of self-regulation, of development in its natural state. So that life can be acceptable in any community, the ideal of the members belonging to it can only be unity and in order to talk about unity we need the wise men, the experienced elderly who, by what they say and what they are, support the materialization of a state of unity. The opposite of unity is the disunion brought about by vice, tension, by the lack of an order etc. Therefore, to show practical wisdom is the clearest sign of the fact that man builds himself and by this, he effectively builds up a community. Action is the one that always polishes this wisdom. It is not a good which, once acquired, can be stored and used whenever life requires it, but it is a way of being in every moment of existence.

---

<sup>8</sup> *Ibidem* (1144 a 35), p. 139.

<sup>9</sup> Brice Wachterhauser, *Beyond Being. Gadamer’s post-platonic hermeneutic ontology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1999 p. 148.

There is a mutual relationship between *phronesis* and action. The manifestation of practical wisdom indicates the right path for action, and the action is the one which, by the way it is completed, acknowledges to wisdom its applicability or its power of limiting the concrete and common good. I also add common because the good is not the good if it does not appear in the relation between fellowmen. The good belongs to the relationship. It involves the otherness of the other. Without action, in fact, there is no *phronesis*, but the flow of life involves it as a decisive element.

Aristotle distinguishes between practical wisdom and the theoretical knowledge (*episteme*), pointing out that the latter benefits, as in the case of mathematics, of the possibility of demonstration, of the exercise which can be learnt. It is the knowledge specific to natural sciences that can be acquired. Unlike this one, Aristotle states about those who possess practical wisdom that: “as undemonstrable as they are, the statements and opinions of experienced people, of the elderly or of those who meditate wisely, must be taken into account no less than demonstrations as experience has given them a safe eye with which they can see things correctly”<sup>10</sup>.

We can see here outlined two forms of knowledge which Aristotle somehow puts on the same footing. The life experience of the elderly sometimes has a mathematical precision, but it may be possible to demonstrate it only after committing that act in the recommended manner. Life has its reasons that human logic cannot fit into its fixed patterns. We can refer here to the field of physics and notice that science also has its paradoxes which set its limits that make it get out of patterns towards philosophical reflection. The particle is thus both wave and corpuscle and the underlayer of matter is light. By means of this, we can understand that, whenever we think that our research is as objective and objectifying as possible, the oscillation between the particle and the wave in the sublayer of the matter is possible, which makes us think that even the matter which we currently treat as object, has its transitivity in the sublayer. Concerning the relationship between these two forms of knowledge, Gadamer states that:

“In relation to such a “theoretical” science, the spiritual sciences are more closely connected with practical wisdom; they are “moral sciences”. The subject is man and what he knows about himself. However, he acts and the self-knowledge he possesses does not seek to ascertain what it is. The one who acts has to do rather with something that is not always as it is, but that may be different as well. He finds in them something where he has to intervene by acting. His knowledge is intended to guide his action”<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Aristotle, *op. cit.* (1143 b 10), p. 137.

<sup>11</sup> Gadamer, *op. cit.*, p. 239.

Spiritual sciences are considered as “moral sciences”, just because everything that involves acting is covered by the area of ethics. We always act in one way or another. We are in front of the choice of a way to act which brings about consequences. These consequences can be good or bad in relation to ourselves and to others.

A different kind of knowledge which the Greeks call *techne* is also connected with the sphere of action. Aristotle, in his *Ethics*, is concerned with the distinction between these two forms of practical knowledge. *Techne* is the science of the craftsman who produces something and which one can familiarize oneself with, learn in a practical way through practice as long as practical wisdom does have a product as its end and cannot be learnt like a craft either. The end of practical wisdom is the personal development, but in this case, we must not follow the same path as when learning a craft<sup>12</sup>. We do not have a pre-established path because the personal development has many unknown things, it includes a winding path like Ulysses’ Odyssey. Therefore, irrespective of how much apperceptive preparation would someone acquire in relation to the way one should act in a concrete life situation, he will not be able to say he benefits from practical wisdom until he is faced with a number of similar experiences from which he should get to know, understand and acquire the necessary experience. The craft can be taught, the disciple can learn art from his master, thereby acquiring the skill to achieve the specific product. The objectification in a product of the technique learnt is the acknowledgement of the acquirement of the craft. The “objectification” in *the good man* is the acknowledgement of practical wisdom.

For these reasons, Gadamer will conclude the fact that both *techne* and *phronesis* have the component of application in their structure<sup>13</sup>. The application of a technique and of a life experience in the area of ethical principles categorically differ between them, therefore, Gadamer will think that hermeneutics is closer to *phronesis* by its applicative dimension which is rather connected with self-development.

We cannot say that we possess *phronesis* as we possess *techne* because the latter has a restricted applicability to its field of activity, a craft, the pottery, for example. As long as practical wisdom has a general applicability, it refers to the whole existence and whenever it is put to work, it can say that it starts from something previously owned only in a general form. This general prerequisite may take the form of the habits of the place, of the customs, of the traditions etc. They have a general and indicative character but the concrete case of the community requires an adaptation of this prerequisite. In every challenge, there is a new element like an adventure, in which all the skill is brought into play.

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 239.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 241.

Gadamer sees one way to approach closer *phronesis* in the interpretation of the law where justice is involved, *epieikeia*. Every law, if implemented in its letter, may cause injustice and therefore we need an adaptation on a case by case basis. This is what is called amending the law in the legal field. There are situations when softening the law is necessary so that the case can receive a fair resolution. The law is general and cannot cover wholly the concreteness of each case, consequently, we have to do with an interpretative process of adaptation to the rigours of the law to each individual case<sup>14</sup>. The law can sometimes be softened given that there are extenuating circumstances, sometimes it can be applied in all its rigour due to aggravating circumstances. This element of applicability is an interpretative reading of the realities presented in each case which must be judged. For this reason, legal hermeneutics is very close to the way in which *phronesis* has contact with reality.

Besides *phronesis*, which Gadamer calls “the virtue of judicious judgement” is *synesis*, the ability to understand<sup>15</sup>. This form of understanding is different from the intellectual capacity to understand abstract notions or mathematical demonstrations. In this case, it is a form of understanding that comes from experience of similar events. Only the one who has gone through similar experiences can truly understand all the human things. In this respect, I think that the moment of the Incarnation is one that is absolutely decisive regarding the meaning of *synesis*. By *Incarnation*, Christ lived the human things and in this sense, God-the Father gave the Son all the judgement of man. Only the Son is the one who can judge us because He came close to us and understood all of our things: sadness, joy, treachery, vanity, hopes etc.

Aristotle says about *synesis* that it deals neither with the metaphysical nor the physical things: “understanding covers neither eternal and immovable things nor the ones which are subject to becoming, but those that can be the object of doubt and deliberation”<sup>16</sup>. Therefore, the power of insight of understanding into the things that are subject to doubt, operates with opinion and not with the truth contained directly as in the case of *sophia*. For this reason, what is subject to doubt needs deliberation. By the power of design which it involves, *synesis*, still lies within the intellectual sphere, the link with action being accomplished by *phronesis*. Practical wisdom holds the urgency of decision as far as action is concerned.

The concept of *phronesis* expresses Gadamer’s attempt to link the universal and the particular, to explain to us how the idea of the good finds place into man’s concrete existence in order not to remain a mere abstraction. The project Gadamer’s hermeneutics is still placed within the horizon of ontology, leaving the metaphysics in

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 245.

<sup>16</sup> Aristotle, *The Nicomachean Ethics* (1143 a 5), p. 135.

the background. Heidegger's influence on the deconstruction of metaphysics makes its presence felt, therefore, for Gadamer also appears the same concern for the human existence in its finiteness. Plato's ideas are principles which are part of the same world.

In his study on the ontological dimension of the concept of *phronesis*, Christopher Long clarifies the relationship between it and *sophia*. In his research, he points out to us that traditional ontology privileged the eternal, the universal to the detriment of the finiteness and of the contingency. Due to the fact that the things related to the being belong to an area of the everlasting, the focus was easily moved exclusively on the eternal and the universal. The emphasis seems to have started to move in this way beginning with the pre-Socratics, specifically with Parmenides, it continued with Plato and culminated with Aristotle, who dealt with the study of the being as the first philosophy. In this sense, Aristotle talks of a substance that exceeds the physical things:

"If there is a still material, the science dealing with it should be prior to it and it must be the first philosophy, which is universal as it is the first one. And its object will be to deal with the Being as being at the same time in its essence as well as with the attributes incumbent in its quality of being"<sup>17</sup>.

Aristotle takes the Being beyond the physical world which he calls "still substance" and talks of its essence and attributes. Although until the Book VI of the *Metaphysics*, he criticizes the idealist philosophies, it seems that his approach is not likely to solve the gap between the pressing and intelligible realities. Dan Bădărău, in his footnote to this passage quoted above, he says that: "basing himself on such grounds which involve the loss of any contact with the pressing reality and the neglect of any genuine concrete sublayer, Aristotle will deceive all the expectations [...] authorized by the tendency to rely on the observation of facts"<sup>18</sup>.

In this context, Christopher Long argues that ontology has never been primarily theoretical, but its birth and development is due to historical and ethical-political conditions. His fascination for *sophia*, coupled with the irresistible attraction for the certainty conferred by the eternal things were crucial for the strength that ontology gave to the recognition of the concrete conditions of its birth<sup>19</sup>. By means of his theorization related to *phronesis*, it seems that Aristotle made available to philosophy tools for a critique aiming at the propensity for *sophia*, without also questioning,

---

<sup>17</sup> Aristotle, *Metaphysics* (1026 a), translated by Ștefan Berzdechi, notes and alphabetical index by Dan Bădărău, Publisher: IRI, Bucharest, 1996, p. 232.

<sup>18</sup> Dan Bădărău, Notes 27, Book VI, in Aristotle's *Metaphysics*, p. 232.

<sup>19</sup> Christopher P. Long, "The ontological reappropriation of *phronesis*" in *Continental Philosophy Review*, 35, 2002, p. 36.

however, in an explicit manner, the tendency to grant a greater significance to the eternal in comparison with the contingent and the finite<sup>20</sup>. Moreover, the fact that he formulated an ethics separated from metaphysics, thus turning to contingency, indicates to us the pressure which he himself felt in relation to the two realities. By *phronesis*, he develops a critical structure against the idea of *sophia* without having, however, the power to recuse or overthrow it.

Since the main feature of practical wisdom is judgement, deliberation, we can understand by this that in its capacity of judging, of choosing, there is implicitly a critical component that makes it choose in full knowledge, avoiding hasty choices which should have negative consequences. Due to the critical dimension, Christopher Long believes that an ontology led by *phronesis* is preferred, because thereby is kept the possibility of a continuous critical assessment of the conditions under which it takes place<sup>21</sup>. What is remarkable about the critical dimension of practical wisdom is that it has a dialogical structure which *sophia* lacks since it focuses on the immutable truths on which mortals cannot pronounce and then comes here a form of authority without dialogue. Gadamer's propensity for *phronesis* is understandable as long as the truth in his thinking has the power of self-determination, with its heraclitic shades manifested in the lingual space as a dialogical form. In fact, being strictly related to human finiteness, Gadamer's position is quite honest. After the traumatic experiences which he went through during Nazism and Communism, it is easy to understand which is the reason for this propensity to human self-determination, to dialogue as a form of acquiring a way of living in line with justice.

The emphasis which Aristotle puts on contemplative life due to the divine element in man who must live according to his nature, leaves human finiteness in the background. Thus, in the *Nicomachean Ethics*, Aristotle says that: "the higher this divine element is in relation to the human compound, the higher its activity will be in relation to the activity which is consistent with other virtues" to which he adds that "the life led in accordance with the intellect will be divine in comparison with human life"<sup>22</sup>. Aristotle introduces here a clear separation between what is best in man, the *nous*, the divine element in man, which allows, through contemplation, the access to imperishable things and the human compound. The distinction between the human and the divine is radical, the other virtues are secondary, less important. Once with the moment of the Incarnation, in the patristic thinking emerged a surpassing of this separation between *nous* and what Aristotle called the human compound. The Incarnation of the Logos indicates to us the fact that the perspective of deification is opened to the whole human nature. It is true that contemplation is

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>22</sup> Aristotle, *The Nicomachean Ethics* (1171 b 29-31), p. 220.

achieved through *nous*, but man's union with the Logos, through prayer, is a descent of the mind into the heart. Through the Incarnation, the value of finiteness is recognized to it. St. Maximus the Confessor says that "virtues helps the mind to gain divine love"<sup>23</sup>. Therefore, the ethical dimension is an essential step without which the mind cannot rise to the depth of the mystery. Virtuous human life becomes a stage without which contemplation is not possible. And contemplation means placing oneself in divine love which came down to us.

Returning to Aristotle's thinking, it seems that *sophia*, due to its aura of nobility, brought to ontology such a fascination for its ideal so that the latter assimilated it and transformed everything into a relentless search for the eternal truth. However, Aristotle, through the attention he paid to practical wisdom, seems to outline for it an ontological profile which Gadamer expands in his hermeneutics.

Christopher Long, talking about the opposition between *sophia* and *phronesis*, states that to the trend to transcend contingency by focusing on the eternal and to the self-sufficiency of the philosophy, characterized by monologue, of the former is opposed the steady location in the existence, the orientation towards human finiteness and the ethical self-sufficiency which is in dialogical form<sup>24</sup>.

The relationship between ethics and *phronesis* brings into focus to us the idea of otherness. The deliberation on our actions with the virtue as the motivational sublayer, embodies a dialogical structure in itself. The fact that the other is always concerned represents a surpassing of subjectivity because dialogue becomes the way by means of which deliberation is brought about. Practical wisdom envisages action on a permanent basis, this is its purpose and the act of its deliberation takes place within the horizon of virtue. Deliberation also supposes an act of self-reflection by means of which our own self relates to otherness. Without the act of deliberation conducted by targeting the other, existence would be a simple Brownian motion. At the requirement of deliberation, which is an act of judgement, we must also add the role of prejudices about which Gadamer says that *they underlie our historical reality more than their own reasons*. Through this element, the task of practical wisdom becomes more complicated because there come into play elements which escape our own judgement and emerge at the surface after a careful process of self-reflection.

Aristotle explains that in order to be able to judge what is covered by practical wisdom, in addition to understanding, goodwill and a spirit of tolerance are necessary. The spirit of tolerance, *syngnōmē*, includes in itself some indulgence towards the one who is wrong. The need for tolerance, forgiveness, benevolent attitude comes from the fact that what practical wisdom is called upon to judge is

---

<sup>23</sup> St. Maximus, "The Four Hundred Chapters on Love. First Century", in *Filocalia II*, translation, introduction and notes by Dumitru Stăniloae, Publisher: Harisma, Bucharest, 1993, p. 62.

<sup>24</sup> Christopher Long, *op. cit.*, p. 43.

actually human finiteness, which is not free from errors, hesitations, approximations in behaviour, lack of consistency. A fair judgement includes a certain reconciling spirit, a certain willingness to human mistakes. This way of judging belonging to practical wisdom represents a prerequisite from which it starts whenever it must decide upon an action. This is the reason for which human acts are coordinated by pure reason. If we were to take into account such a scenario, we should consider the relationship between reason and virtue as a *techné*. Human finiteness needs this game of negotiation between reason and the contingency of the human being, with all its approximations. In this sense, we can understand why Gadamer's ontology is closer to *phronesis*. As long as the birth of ontology is due to the historical and ethical-political existence of man, there is no reason for which we should not agree with Gadamer on the construction of an ontology based on practical wisdom. In reality, this term includes in itself a wisdom deeply rooted in human existence. It is a wisdom which is seriously put to work in contingency and thereby differs from *sophia*, which does not want to "soil itself" with the human things, but prefers to seek contemplation as a form of self-sufficient monologue. In this sense, we have as an argument what St. John the Evangelist said: "If a man say, I love God, and hateth his brother, he is a liar: for he that loveth not his brother whom he hath seen, cannot love God whom he hath not seen" (The First Epistle of St. John 4:20). We understand once again that we are led back from the path of a contemplation of monologue in order to go up there following the way of dialogue. Furthermore, our human finiteness is a school of virtue and a place where we understand ourselves through the other. Our human perfection is at stake here, in contingency. Only with forbearance, kindness, patience, sometimes patience for a long time towards others, we are firmly committed to a path of human fulfillment. The mistakes made by the other can be a way to practise virtue for me as my neighbour's material needs are my spiritual needs.

What Aristotle outlined by *phronesis*, in a rather hesitant manner because he always had his attention directed towards *sophia*, Gadamer supplements with the help of Christian revelation, focusing almost exclusively on finiteness. A fact which can be partially explained by his Christian origins as he was a Protestant. The Protestantism rejected the idea of the possibility of man's deification and consequently, all you can do in this regard is the interplay between *phronesis* and *arete* in the horizon of human finiteness. From what we have discussed up to this point, I think that, not in the least, *sophia* cannot be left out from being taken into account, but access to it is given through *phronesis*. The Incarnation of the Logos is the one that has exceeded the unilateral orientation of the Logos towards the intelligible things. Furthermore, he shows to us that this path is not open to human understanding without *phronesis*.



Approached from a perspective of closing in finiteness, it seems that *phronesis* leads to a form of empiricism determined by its own location:

“*phronesis* should be based on virtue which derives from the lived experience. Virtue is determined by the cultural, political and historical context in which it is active. This kind of empiricism of the location breaks what may be called a “logic of domination” that is active in the other forms of knowledge in Aristotle. It undermines the hegemony of the subject at work in *technē* where the end is predetermined by the artist and imposed on the outer matter. It undermines the totalizing function of *epistēmē* where the individual is included into some fixed universal principles. Finally, it undermines the impetuous tyranny of *sophia*, where the true eternal principles are immediately intuited by reason and embraced without any need to be concerned about any particular case”<sup>25</sup>. (t.n.)

This passage talks about an empiricism of the location undermining “the logic of domination.” It is totalizing thinking which is criticized here, which stifles the particularity, the concreteness of existence. By means of *phronesis*, Gadamer maintains the dialogue and, through dialogue, the otherness of the other in the face of the pressure of the totalizing tendencies to reduce the other at the same one. We can also understand here a resistance to the ideologies which haunted especially the last century.

It seems that Gadamer’s preference for *phronesis* is a resettlement of the relationship between ethics and ontology. Beginning with the concreteness of existence, a reversal of the relationship between being and beingness occurs. In this sense, Lévinas believes that the priority of the being in face of the beingness involves: “to subordinate the relationship with someone that is a beingness (the ethical relationship) to the relation with the being of beingness, an impersonal relation and which allows the coverage, the dominance of the beingness (by means of a relation of knowledge)”<sup>26</sup>. In a similar ontological relationship seem to fall *technē*, *epistēmē* and *sophia*. Each of these principles has a function of inclusion, the particularity, the immediacy is left in the background and thus a logic of domination is built. Without putting it explicitly, as does Levinas, it seems that Gadamer’s project is to create a different ontology which should start from the immediate experience of art, history and language, namely an ontology which should locate beingness in the foreground of theorizing. His interest for *phronesis* indicates to us the same thing, namely that he wanted to base ontology on the ethical relationship with otherness. This otherness seems to be revealed to him in the experience of art, in the legacies of tradition or in the continuity of the meaning of language.

---

<sup>25</sup> Christopher Long, *op. cit.*, p. 50.

<sup>26</sup> Emmanuel Lévinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, translation, glossary, bibliography by Marius Lazurca, Afterword by Virgil Ciomoș, Polirom, 1999, p. 28.

In the same vein, Lévinas states on the priority of the being in relation to beingness, saying that: "Ontology as a philosophy is a philosophy of the power"<sup>27</sup>. By means of this statement, Lévinas takes into account the fact that the ethical relationship of the Same with the Other, which could be called beingness is neutralized within the term of being. It is a kind of impersonal compression of the beingness into being and what is theorized is also objectified. This objectification on the social plan led to the emergence of the state which based its non-violence on the violence of cancelling the distance between the Same and the Other, in the form of state tyranny. Lévinas claims that ontology cannot go ahead of metaphysics as in this way totality is born. Moreover, he sees the break of totality in the idea of infinity, the infinity of the Other. In terms of ethics, the relationship between the Same and the Other is governed by the irreducibility of the Other to the Same precisely because we cannot contain the infinity of the Other by means of knowledge. To the ontology, which for Lévinas is the same with totality, he opposes a philosophy of immediacy, of the face-to-face in which the notion of face does not take into consideration the reducibility of the Other to the Same<sup>28</sup>.

Aiming to clarify by means of concepts, the ontology proposes the notion of being, which Lévinas criticizes, suspecting it of a totalizing tendency in which beingness itself is not important anymore. Therefore, Lévinas says: "To say that beingness reveals itself only in the opening of the being is equivalent to saying that we are never with beingness as such, directly"<sup>29</sup>. Beingness genuinely means the relationship with the other, addressing the other, being questioned, in your turn by the other. It is what we call ethics, because it precedes any ontology. From ethics, we can step onto ontology because the reverse path is the path of totalization, it is a journey of a reduction of dialogue to an impersonal form of knowledge. And the ontology involves metaphysics - says Lévinas. The other cannot be contained by knowledge in the totality which I build up in order to master. In this case, knowledge takes on the meaning of possession. Knowing something about someone is like entering into possession of what he is. However, the otherness of the other acquires, through the idea of infinity, transcendence in relation to me. The Other cannot be reduced to the Same anymore precisely because of the infinity which his being involves. This infinity causes a rift in totality and determines transcendence, which means difference, to be the condition of an authentic relationship between the Same and the Other.

From the discussions we have had so far, we understand that Lévinas remains a disciple of Heidegger, but an "unfaithful" one because he warns his master that he overlooked the importance of ethics to ontology and we cannot talk

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>28</sup> *Ibidem*, passim, pp. 29-35.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 34.

about ontology without ethics, that is we cannot break away from “the closeness to the Other”, not even when we talk about “the being of the beingness which is the Other”<sup>30</sup>.

Lévinas believes that by the idea of infinity can be overcome both a transcendental philosophy, with a view to locating elsewhere the real world in order to get out of here, and a philosophy of immanence, in which the Other and the Same would be embedded into a different totality. The idea of infinity from within the Other exceeds both a divine totality and a human one.<sup>31</sup>

After these useful clarifications formulated with the help of Lévinas on the role of the prerequisite which *phronesis* can play in the ontological turn of Gadamer’s hermeneutics, we must return to the discussion on this concept. Before bringing Lévinas to dialogue, we were talking about an empiricism of location. Concerning this issue, in the structure of the concept *phronesis*, there is an element which plays a similar role to that of *nous* in relation to *sophia*. Talking about practical wisdom, Aristotle states that it “has the individual as an object, which is not an object of science, but of feeling; not a feeling of the sensitive itself, but that type of feeling owing to which we feel that, in Mathematics, the individual is for example the triangle”<sup>32</sup>. We are dealing with a kind of intuition similar to that which *sophia* uses in order to perceive the truth in the encounter with the eternal principles. The way of being of this feeling does not imply an immediate intuition, but it is “always mediated by virtue, which is informed by the lived experience and by deliberation, which takes time”<sup>33</sup>. This element called feeling, without being that empirical sensation of an object, it is like the *nous*, but it is always in contact with the individual. It can be rather called ethical intuition.

Following this analysis of the concept of practical wisdom, it should be noted that, however, Aristotle does not create some very rigid frames of this power of deliberation in ethical situations. This was also possible due, to some extent, to the fact that he was influenced in his turn by the prejudices of Greek culture which prevented him from radicalizing his belief on practical wisdom. Nevertheless, it seems that this radicalization was however avoided by Aristotle with a certain intent. Three elements must be mentioned regarding this issue: the first one would be that Aristotle talked dogmatically about virtues, a reason for which he does not provide a taxonomy of exhaustive virtues anywhere; the second element related to his conception of *phronesis* is not caught in the trap of instrumental logic of determining some final meanings; the last element would be the way in which on Aristotle’s account is put a decryption of *phronesis* through the lens of Greek

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>32</sup> Aristotle, *The Nicomachean Ethics* (1142 a 25-30), p. 133.

<sup>33</sup> Christopher Long, *op. cit.*, p. 51.

culture, which is *sophia*. To state this thing about Aristotle is as if we returned to the same need for absolute certainty and dogmatic understanding of what could be the meaning of the concrete good, which is related to everyone's life in its various forms<sup>34</sup>. Of all these elements, we can conclude the fact that Aristotle left enough room for the manifestation of the freedom of movement due to not risking transforming *phronesis* into *techne*. Gadamer also seems to have done the same thing regarding the project of his hermeneutics. In order not to transform it into a technique of interpretation, he did not set strict rules to it. In his case, rules are rather applied without rules. The freedom of movement is allowed just because of the game which life involves. The concrete good can be obtained only by the negotiation between the prerequisite of tradition and the truth lying in the dialogical structure of language.

The latest moral interpretations on *phronesis* show an extension of meaning in three directions: the first would be an anti-utilitarian one, the second one an application at community level of some values which have impact on the concrete situations and the last one refers to an increased attention concerning the concept of particularity<sup>35</sup>.

The emphasis on the verb "to cause" tends to change ethical life into an utilitarianism of the market. In this respect, there are persons who think that *phronesis* could be an antidote to modernity and thus could become an opportunity to stand in the way of the logic of moral nihilism that tends to take over the contemporary social values. By *phronesis* we might draw attention to the fact that over life persists an individual and moral finality and not primarily a utilitarian one<sup>36</sup>.

In contrast to this point of view, Alasdair MacIntyre believes that the social role of practical wisdom is a less important important one. He sees in *phronesis* an extension of the traditions into the present, through their historical extension and through the fact that, being alive, they are in themselves arguments on the useful elements present in their structure<sup>37</sup>. The purpose of practical wisdom is somewhat determined by tradition because they are in a continuous dynamics, never remaining the same in their form, but in their substance. Traditions represent arguments in every period of history. These arguments applied to the given context outline the horizon lines for practical wisdom. It happens that traditions, in their confrontation with other traditions or some schools of thought, which will radically change a traditional way of thinking, enter into a crisis of internal consistency and in this

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>35</sup> John Wall, "Phronesis, Poetics, and Moral Creativity", in *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 6, No. 3, Sep-2003, p. 318.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 320.

<sup>37</sup> MacIntyre, *After virtue*, translated by Catrinel Pleșu, introduction by Aurelian Crăițu, Publisher: Humanitas, Bucharest, 1998 p. 222.

case, we need to reconsider the concepts with which they operate or to change the form which is proposed to society. The dynamics of tradition is given by the change of the historical context that brings with it other patterns of thought, other operational concepts, a different outlook on the world and on the relationship between people. Therefore, it may happen that in every period of history another aspect of the same tradition is relevant.<sup>38</sup>

## BIBLIOGRAPHY

- Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, (1141 b,8) Introduction, translation, commentaries and index by Stela Petecel, Second edition, Publisher: IRI, Bucharest, 1998.
- Aristotle, *Metaphysics*, (1026 a), translated by Ștefan Berzdechi, notes and alphabetical index by Dan Bădărău, Publisher: IRI, Bucharest, 1996.
- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, translated by Gabriel Cercel and Larisa Dumitru, Gabriel Kohn and Călin Petcana, Publisher: Teora, Bucharest, 2001.
- Gadamer, Hans-Georg, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelic Philosophy*, translated and with an introduction and annotation by Christopher Smith, Published by Yale University, New Haven and London, 1986.
- Grondin, Jean, *Hans-Georg Gadamer – A Biography*, translated by Joel Weinsheimer, printed in U.S.A. by R.R. Donnelley & Sons, 2003.
- Long, P. Christopher, "The ontological reappropriation of phronesis" in *Continental Philosophy Review*, 35, 2002.
- Lévinas, Emmanuel, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, translation, glossary, bibliography by Marius Lazurca, Afterword by Virgil Ciomoș, Polirom, 1999.
- MacIntyre, Alasdair, *After virtue*, translated by Catrinel Pleșu, introduction by Aurelian Crăiuțu, Publisher: Humanitas, Bucharest, 1998.
- Plato, *Meno*, in *Dialogues* (88 c-d), translated by Cezar Papacostea, Publisher: IRI, Bucharest, 1996.
- St. Maximus, "The Four Hundred Chapters on Love. First Century", in *Filocalia II*, translation, introduction and notes by Dumitru Stăniloae, Publisher: Harisma, Bucharest, 1993.
- Wachterhauser, Brice, *Beyond Being. Gadamer's post-platonic hermeneutic ontology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1999.
- Wall, John, "Phronesis, Poetics, and Moral Creativity", in *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 6, No. 3, Sep-2003.

---

<sup>38</sup> MacIntyre, *op.cit.*, p. 222.

## BERKELEY AND GERMAN IDEALISM

VLAD MUREȘAN\*

**ABSTRACT.** Schopenhauer praises Berkeley as the first one to introduce the principle of subjectivity as fundamental. In that he is the forerunner of every subsequent idealist philosophy. We set ourselves the task to follow the reception and assessment of Berkeley's subjective idealism among the leading philosophers of German idealism. Even though they all acknowledge Berkeley's innovative breakthrough, they are all united in criticizing the limits of his system. Kant distinguishes his own transcendental idealism and empirical realism from what he perceives as a one-sided subjectivism of Berkeley. Fichte and Schelling accuse him of a dogmatic inconsistency and inconsistent renunciation at the purely subjective standpoint because he resorted to an ontological principle to account for the discontinuities in perception. Finally, Hegel blames Berkeley for being tributary to the old metaphysics of the intellect, because his formal idealism only changes the qualification of things as perceptions, leaving unaltered the understanding of the content, which perpetuates the old common-sense and doesn't access the truth of an authentic conceptual thinking.

**Keywords:** Berkeley, German idealism, subjective idealism, dogmatic idealism, objectivism, formal idealism.

Berkeley's philosophy is associated with a strikingly counter-intuitive and simply unbelievable doctrine. In identifying perception with existence, his position has been assimilated to downright lunacy<sup>1</sup>. Still, why should we demand philosophy to be intuitive, since we do not demand the same thing from contemporary scientific achievements which are explicitly counter-intuitive (to mention just non-Euclidian

---

\* Univ. Lecturer, Ph.D, Babeș-Bolyai University, Faculty of European Studies, vladmuresan22@gmail.com

<sup>1</sup> This has won him, by contrast the appraisal of historical Romanticism: "At this time Herder was revolting against the typical ideas of the Enlightenment, that it was the highest culmination of historical development and that the middle class was practically the unique source of enlightened reasonableness. He also asserted that the great rationalist systems of Descartes, Spinoza, Leibniz and others were poetic fictions, adding that the poetry of Berkeley was greater and better sustained", Frederick Copleston, S.J., *A History of Philosophy. Modern Philosophy: From the French Enlightenment to Kant*, vol. VI, Image Books, New York/London, 1994, pg. 142.

geometries, transfinite set-theory or quantum mechanics)? After all, intellect is at least as fundamental a criterion in philosophy as intuition, and intuitive empirical common-sense was most of the times what had to be overcome.

We set ourselves the task to follow the treatment of Berkeley's idealism within the tradition of German idealism for two main reasons: a) first of all because it was German idealism which left a more powerful and lasting footprint on contemporary philosophy; b) secondly because Berkeley is somewhat neglected or minimized as the first modern idealist (even if "subjective") in the sense that he is more than often associated with *empiricism*, even though there are significant differences between his philosophy and David Hume as well as significant similarities between his philosophy and Schelling's transcendental idealism; c) thirdly, we do not establish Berkeley's importance as such, since this has been already done by treating him in its own right, but attempt to follow his reception by German idealism, that can be viewed, in a broader sense as a family, because even though he is an empiricist, he is an idealist one.

Berkeley's subjective idealism is highly anticipative of many issues debated within what we call German idealism. Although nobody fully followed him, his work preoccupied every idealist philosopher<sup>2</sup>. Schopenhauer reputedly asserted

"Berkeley was, therefore, the first to treat the subjective starting-point really seriously and to demonstrate irrefutably its absolute necessity. He is the father of idealism".

This is enough not only to count him among the forerunners of German idealism, but also to inquire into what has become of his philosophy into the hands of other idealists<sup>3</sup>. We set ourselves the task of inquiring briefly into this posterity.

Berkeley's philosophy is outstandingly developed in *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710), and *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (1713) that comprise the essence of his early, more conceptual, technical and epistemological contributions. But the *Alciphron* (1732) dialogue also deserves mention to account for his lifetime celebrity.

Owing to this powerfully counter-intuitive character of his subjective idealism, Berkeley still enjoys a reputation of eccentric philosopher, against whom a simple *tactile argument* will do in order to defy *theoretical immaterialism*. Still,

---

<sup>2</sup> "Skepticism became known chiefly in the form of Berkeley's and Hume's idealism, which was interpreted as a form of solipsism or "egoism," as doubt about the reality of everything except one's own self. So well known were Berkeley's and Hume's versions of idealism that they became a favorite subject of refutation in lectures on metaphysics.", Karl Ameriks (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, 2005, pg. 22.

<sup>3</sup> Schopenhauer, *Parerga and Palipomena*, Vol. I, "Fragments for the History of Philosophy", Oxford Clarendon Press, 2000, § 12.

the force of Berkeley's arguments is lasting, so that logicians, analytical philosophers and materialists have actually generated and maintain to this day a huge literature of debate, even though his connections to German idealism are under-explored.

### 1. Berkeley's Subjective Idealism

The basic formula of Berkeley's theory is the identification of perception and existence, *esse est percipi*. This was consistently derived when he collapsed the fundamental empiricist and realist distinction between *primary* qualities (size, shape and motion, plus later added by Locke: impenetrability) and *secondary* qualities (such as heat and color)<sup>4</sup>. The first stands for the objective properties of things, whereas the latter only stands for the subjective representations. But we actually never directly access, he argued, the *thing in itself*. All we have, generally, is nothing but *ideas* and representations of primary, as well as secondary qualities. But he attacked Lockean *representationalism* and his *dualism* of primary and secondary qualities. He offered arguments that even primary properties are representations, and that we never have anything else than representations which are always subjective (ideas of an object in space and time as we experience them)<sup>5</sup>.

"They who assert that figure, motion and the rest of the primary or original qualities do exist without the mind, in unthinking substances, do at the same time acknowledge that colours, sounds, heat, cold and such like secondary qualities, do not, which they tell us are sensations existing in the mind alone, that depend on and are occasioned by the different size, texture and motion of the minute particles of matter. This they take for an undoubted truth, which they can demonstrate beyond all exception. Now if it be certain, that those original qualities are inseparably united with other sensible qualities, and not, even in thought, capable of being abstracted from them, it plainly follows that they exist only in the mind. But I desire anyone to reflect and try, whether he can by any abstraction of thought conceive the extension and motion of a body, without all other sensible qualities. For my own part, I see evidently that it is not in my power to frame an idea of a body extended and moved, but I must withal give it some color or other sensible quality which is acknowledged only in the mind. In short, extension, figure and motion, abstracted from all other qualities, are inconceivable. Where therefore the other sensible qualities are, there must these be also, to wit, in the mind and nowhere else"<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> We can trace this distinction from Newton's mechanics. He argues in his *Optics* that light rays are not properly colored, but there is something in them that stirs up that sensation.

<sup>5</sup> "It is important to recognize the strength of this claim: Berkeley is saying that the nature of an object of perception is *fully* exhausted in its being a collection of ideas of various qualities or properties. There is *nothing* more to an object of perception than this", *Berkeley and the Principles of Human Knowledge*, Robert J. Fogelin, Routledge London, 2001, pg. 43.

<sup>6</sup> George Berkeley, *Principles*, pg. 27-28.



The sensible object is therefore a set of sensible qualities, and all qualities are always determinate representations. There are no primary qualities without secondary qualities. What we perceive as *established* and *solidified reality is in fact a coherent aggregation of representations*. And because we *represent* from the beginning to the end, and there's no other reality than our chain of representations, than reality is ideal, that is: mind-dependent.

The common fact that we take it for granted that *reality is real* in the raw sense only testifies to a natural prejudice that is originally distorting us into believing there is something external to our representations: a) the materiality of matter and b) the objectivity of objects. These prejudices express an idle hypothesis: the idea of a mind-independent reality.

This is not to deny the descriptive *content* of the representation resulted from our being affected with a sensation, but only its "*real*" reality (its claim of an outness and distance), in exchange for an acknowledgement of its "*ideal*" reality. Therefore, if all we have is but subjective determinate representations of corporeal objects composed of qualities then matter as such (substratum without qualifications, basis without concrete determinations, substance without accidents) does not really exist. It is nothing but non-extensional logical *substratum*. Matter is therefore theoretically diluted into an idea.

One very important heritage he left to German idealism was his critique of the idea of "things-in-themselves". Given the fact that things are, ultimately, just representations, the very notion of "thing-in-itself" is contradictory. This is at the very heart of the transition from Kant's dualist idealism to the radicalized monistic visions of Fichte, Schelling and Hegel.

## 2. Immanuel Kant's Assessment: Dogmatic Idealism

One of the most prestigious critical reviews that Berkeley ever met with was, perhaps, Immanuel Kant's critical mention in his *Critique of Pure Reason*. Early reception of the *Critique of Pure Reason* criticizes "subjective idealism" hastily confusing Kant and Berkeley. That challenged Kant's famous delimitation *Refutation of idealism* in the second edition of his work<sup>7</sup>. In answering these objections that confounded his transcendental idealism with Berkeley's subjective idealism, Kant provided grounds for a thorough dissociation between the two. He criticizes Berkeley's *dogmatic idealism* together with Descartes *problematic idealism*<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*,

<sup>8</sup> At times, Kant also characterizes his idealism as "formal" or "critical," in order to distinguish it from the "dogmatic" or "material" idealism of Berkeley and the "skeptical" or "empirical" idealism of Descartes", Graham Bird (ed.), *A Companion to Kant*, Blackwell Publishing Ltd., 2006.

“Idealism (I mean material idealism) is the theory that declares the existence of objects in space outside us either to be merely doubtful and unprovable, or to be false and impossible. The first is the problematic idealism of Descartes: it declares only one the empirical assertion (assertion) to be indubitable, viz. : I am. The second is the dogmatic idealism of Berkeley; it declares space with all the things to which space attaches as inseparable condition, to be something that is in itself impossible and hence also declares the things in space to be mere imaginings. Dogmatic idealism is unavoidable if one regards space as a property that is to belong to things in themselves, for then space, with everything that space serves as a condition, is a nonentity. However, the basis for this idealism has already been removed by us in the Transcendental Aesthetic. Problematic idealism, which asserts nothing about this but only alleges that we are unable to prove by direct experience an existence apart from our own, is reasonable and is in accordance with a thorough philosophical way of thinking viz., in permitting no decisive judgment before a sufficient proof has been found. The proof it demands must, therefore, establish that regarding external things we have not merely imagination but also experience indubitable for Descartes is possible only on the presupposition of outer experience”<sup>9</sup>.

We must remember two basic definitions Kant provides for what is *possible* and what is *real*. A formal correspondence in the conditions of an experience defines what is possible (everything that doesn’t contradict these formal conditions is possible). A material correspondence in the conditions of an experience defines what is real. Essentially, Kant maintains that subjective idealism is unavoidable if we consider space as an intrinsic property of things-in-themselves. But this was just eliminated by the revolution brought about in the Transcendental Aesthetics. Kant endeavors to present a *positive* demonstration against both Descartes and Berkeley, namely by actually trying to solve their problems.

It is presumed in both aforementioned idealisms that consciousness completely conditions space and objects. Kant argues that however:

a) It is my consciousness that is conditioned by its inner intuition, because when we presume its *permanence* we resort to external objects. The very consciousness of our existence is rendered possible through the existence of other things that grant us a time criterion against the background of which we can perceive our permanence in time.

b) It is my consciousness that is conditioned by its external intuition, because when we presume its *change* we resort to space. Changes functions in time but happen in space. Changes in our consciousness are a function of local relation, of a positional displacement and replacement as well.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, pg. 288-289 (B274).

<sup>10</sup> Immanuel Kant, *op.cit.*, pg. 290 (B 275)

“I am conscious of my own existence as determined in time. All determination in regard to time presupposes the existence of something permanent in perception. But this permanent something cannot be something in me, for the very reason that my existence in time is itself determined by this permanent something. It follows that the perception of this permanent existence is possible only through a thing without me and not through the mere representation of a thing without me. Consequently, the determination of my existence in time is possible only through the existence of real things external to me. Now, consciousness in time is necessarily connected with the consciousness of the possibility of this determination in time. Hence it follows that consciousness in time is necessarily connected also with the existence of things without me, inasmuch as the existence of these things is the condition of determination in time. That is to say, the consciousness of my own existence is at the same time an immediate consciousness of the existence of other things without me”<sup>11</sup>.

This doesn't mean of course that any objects exist independently, but that our consciousness is limited by its very transcendental structure to its external and internal intuition, and these are pure forms that organize what we receive from the amorphous Noumenon that originally limited and constituted our consciousness. Therefore, rather than in both idealisms where space and objects was suspended or denied any objectivity, the *phenomenal world* is a composite structure, external amorphous *matter* that affects our inner pure *forms* that organize it in accordance with our transcendental structure.

He positions himself in radical distinction with Descartes “problematic idealism” and Berkeley’s “dogmatic idealism”<sup>12</sup>. In both cases, the pure intuition of space and time, saturated with the raw material of sensation (provided by the *Noumenon*) were used as decisive arguments against the solipsistic drift of both antecessors. Kant defines his philosophy as simultaneously idealist and realist, but he specifies: *transcendental idealism and empirical realism*. Kant therefore still preserves a *residual realism*: even though the subjective conditions of experience are prior to the material of experience, they are prior to something that still needs to be given.

---

<sup>11</sup> Immanuel Kant, *op.cit.*, pg. 290 (B 276).

<sup>12</sup> “It is important to see that Kant’s transcendental idealism rejects both idealism and realism in the traditional sense. Kant insisted on describing his transcendental idealism as *critical* idealism because it limits knowledge to experience alone and makes no claims about reality in itself. This means that it must reject idealism as well as materialism insofar as both make claims about the nature of all reality. From the standpoint of critical idealism, the idealist claim that the essence of an object is perception is no better than the materialist claim that the essence of an object is its occupation of space. Both are metaphysical propositions that go beyond the realm of possible experience. Hence Kant indignantly rejected the imputation of many of his early critics that his idealism was essentially the same as Berkeley’s”, Frederick Beiser, *The Cambridge Companion to German Idealism*, *op.cit.*, pg. 25.

### 3. Fichte and Schelling's Critique: Berkeley's Objectivism

When Berkeley equates perception with existence, he implies that no perception can exist without it belonging to a subject. Therefore, when we are not in the act of perceiving, there should, consistently, be nothing else residual left to exist. This is to reduce the whole of reality to one individual subjectivity, ours. But when I cease to perceive, because I am asleep or I am blinking, does the entire world cease to exist as well? Is the subject endowed with such powers of creation, de-creation and re-creation of the world?

Berkeley famously resorts to the *Invisible Mind of God, Eternal and Immutable*, to account for *the continuity of the objective, despite the discontinuity of the subjective*.

“The ideas imprinted on the senses by the Author of Nature are called *real things*: and those excited in the imagination being less regular, vivid and constant, are more properly termed *ideas*, or *images of things*, which they copy and represent. But then our sensations, be they never so vivid and distinct, are nevertheless *ideas*, that is, they exist in the mind, or are perceived by it, as truly as the ideas of its own framing. The ideas of sense are allowed to have more reality in them, that is, to be more strong, orderly, and coherent than the creatures of the mind; but this is no argument that they exist without the mind”<sup>13</sup>.

This means that as long as we fall asleep, “real things” continue to subsist in the mind of God.

Fichte launched himself in the philosophical debate precisely by dismantling the subject/object dualism in a way that is extremely convergent with Berkeley's own absorption of the objective things into subjective representations. The very distinction of subjective and objective falls within the authority of the subjectivity entitled to draw it<sup>14</sup>. Fichte and Schelling are surprisingly harsher on Berkeley than we would expect from their sharing of “subjective idealism”. They both consider him *dogmatic* and (paradoxically!) *objectivist*, along with Kant himself. In what Kant is concerned, the admission of a *Noumenon* as a limit for the transcendental subjectivity is itself an act of the subject, therefore objectifying it is dogmatic. Berkeley has imposed the standpoint of the subjectivity, coming very close to the transcendental standpoint (that every *objective existence* resides upon *subjective transcendental* conditions of experience. Berkeley is not to be forgiven for having betrayed his coherence in his

<sup>13</sup> George Berkeley, *op.cit.*, pg. 37.

<sup>14</sup> “However, so Fichte concluded, that dichotomy itself – that core distinction between subjects and objects – was itself *subjectively* established; it was a normative distinction that “subjects” themselves institute. As Fichte saw it, Kant had shown that everything we encountered was either an object or a subject; but the dynamic of Kant's own thoughts should have shown him that this distinction itself was subjectively established” (Terry Pinkard, *1760-1860: The Legacy of German Idealism*, Cambridge University Press, 2002.

admission of God as an ontological and not transcendental principle, as an external and not internal principle in order to provide the *subjective representation* with continuity to back up perceptual essential and accidental discontinuities.

The basis of this critique is a very radical interpretation Fichte offers to the *Esse est percipi* principle: “The intelligence, as such, observes itself; and this regard upon itself is directly related to everything that comes along with this, and the nature of intelligence consists of this immediate correlation between existence (*Sein*) and perception. What the intelligence is in itself and what it generally is, it is for itself and only insofar as it is for itself does it exist as intelligence. I imagine an object or another; but what does that mean and how do I appear to myself in this act of thinking? No different than this: I produce within myself sole determinations if the object is just a fantasy; or they exist without my contribution if the object must be something real; but it is I that observes that production and that existence. They are inside of me only insofar as I observe: perception and existence are indissolubly linked”<sup>15</sup>.

He then criticizes Berkeley’s need to *postulate a supplementary intelligence outside the intelligence* to account for it. He argues that is solely within a dogmatic thinking that we need to *explain* the intelligence (the *ideal*) through the principle of causality, within a *real* serial connection:

“If we ask: for whom does this intelligence exist? There will be no one who, understanding the meaning of these words to say: we need to conceive a supplementary intelligence for which he exists; but the intelligence is already, necessary for itself, and there’s no need for it to further conceive something for itself. The reason for which it exists is already instituted (*gesetzt*) along with itself by its very institution as intelligence. To express myself in a plastic manner, within the intelligence there is, therefore a double serial connection: *of the existence and of the perception, of the real and of the ideal; the very essence of the intelligence (it is synthetic) consists of the indissoluble unity of this duality; the thing, in exchange, belongs to a simple connection, that of the real, as simple institution*”<sup>16</sup>.

The intelligence, conceived consistently is what explains, not what needs to be explained. This is where Berkeley was wrong:

“In order to conceive what is inconceivable, it was presupposed that the affected thing or the soul, or both could become representations grace to an influence. But the thing that influences should be itself in that manner so as its affections to become representations, just like god is in Berkeley’s system (a system which is dogmatic, and by no means idealist)”.

---

<sup>15</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Sämtliche Werke*, band 1, Berlin 1845/1846, § 6.

<sup>16</sup> Johann Gottlieb Fichte, *op.cit.*, § 6.

Berkeley reintroduced an *ontological (objective) principle* to deal with the incompleteness of this individual subjectivity that cannot justify inter-subjectivity and the permanence of matter. But in that he was *dogmatic*, because the transcendental is to be systematically opposed to existence. What is more, he *objectified* God, rendering Him *perceived* and *passive*.

When Schelling defines idealism as a consistent derivation of the entire *real* from the *Ego* he makes it explicit that we deal with a universal, not an individual *Ego*. It is not the finite subjectivity, therefore, that needs to be explained through an Infinite external subjectivity, but quite the opposite: given the universal subjectivity of the self-consciousness, which is already the coincidence of the ideal and the real (Schelling's prime principle: self-consciousness, the subjectivity that is object-for-itself), it is the task of the systematic deduction to account for the emergence of the finite subjectivity through a series of self-limitations of this universal subjectivity.

"The proof that all knowledge must be derived from the self and that there is no other ground for the reality of knowledge continues to leave us unanswered the question : how, then, is the entire system of knowledge (e.g. the objective world with all its determinations, history) posited through the self. It can be demonstrated, indeed, to the most obstinate dogmatist, that the world consists only in representations; but full conviction only comes upon a complete exhibition of the mechanism of its emergence from the inner principle of mental activity. For nobody, surely, who has seen how the objective world with all its determinations, develops out of pure self-consciousness without any affection from outside, will still find need for another world independent of this"<sup>17</sup>.

Pure consciousness must, of course, be taken here as universal, not individual consciousness<sup>18</sup>.

Fichte and Schelling – they are both engaged into deducing everything consistently without resorting to objective, external, principles. The only difference, the one that makes them claim their systems are more consistent than that of Berkeley is that they are not fixed on an individual subjectivity that needs an external, supplementary subjectivity. They try to ground everything on a transcendental (universal and necessary) subjectivity, more completely accounting for the whole of reality.

<sup>17</sup> F.W.J. Schelling, *System of Transcendental Idealism*, University Press of Virginia, 1978, pg. 34-35.

<sup>18</sup> This "is rendered to the status of a transcendental and absolute principle for the totality of all possible experience. Schelling states the above principle in Fichtean terms, that is, as the identical act of self-consciousness, which consists in the absolute freedom of the self-positing of the subject-object Identity, called Intellectual Intuition or Original Self-Consciousness. The latter, however, does not refer to the individual ego but to a universal, all-inclusive totality, which posits – in its identical and absolute act – the infinity of the cosmos, Spinoza's *natur a naturans* as subject-object at once, or what Schelling called in his Identity System, Absolute or Reason", Kyriaki Goudeli, *Challenges to German Idealism. Schelling, Fichte and Kant*, Palgrave/MacMillan, New York, 2002, pg. 148).

#### 4. Hegel's Indictment: Berkeley's Formal Idealism

Hegel deduces subjective idealism from skepticism. Skepticism is the negative movement of thinking that returns back in itself, but without acknowledging this reflection in itself as a positive result. Otherwise put, denying the consciousness is indirectly testifying for its positive certainty which the skeptic ignores. Hegel describes the idealism of the individual consciousness as "*the worst kind*" of idealism.

Hegel resumes Berkeley's standpoint as one equating *objects* and *ideas*. His merit is to proclaim the active function of consciousness within the process of perception. He directly connects Berkeley with the empiricist distinction of primary (independent) and secondary (dependent) qualities. The secondary ones are qualities determined by the consciousness; they are somehow interior to our consciousness. But there are two types of representations: free representations and necessary representations. And those who are necessary testify for something that is no more subjective – because it does not vary with our subjectivity. There's an inconsistency here for Berkeley's subjective idealism – because not all representations are simply subjective. Even though they are – to put it like this – located within our subjectivity, the *necessary and independent content* these representations display must reside within some different principle that the contingent principle of our free subjectivity.

In order to deal with this problem, Berkeley –as Hegel puts it – God is called to "to take the inconsistency of the system upon Himself"<sup>19</sup>. An objective principle is introduced to grant for the dissolution of objectivity.

"This conception gives instance of the difficulties which appear in regard to these questions, and which Berkeley wished to escape from in a quite original way. The inconsistency in this system god has again to make good; He has to bear it all away; to Him the solution of the contradiction is left. In this idealism, in short, the common sensuous vies of the universe and the separation of actuality, as also the system of thought, of judgments, devoid of Notion, remain exactly as before; plainly nothing in the content is altered but the abstract form that all things are perceptions only 1. Such idealism deals with the opposition between consciousness and its objects merely and leaves the extension of the conceptions and the antagonisms of the empirical and manifold content quite untouched; and if we asked formerly of things, no answer is forthcoming. It is pretty much a matter of indifference whether we believe in things or in perceptions, if self-consciousness remains possessed entirely by finalities; it receives the content in the ordinary way, and that content is of the ordinary kind. In its individuality it stumbles about amid the conceptions of an entirely empirical existence, without knowing and understanding anything else about the content: that is to say in this formal idealism reason has no content of its own"<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, vol. III, University of Nebraska Press, 1995, pg. 367.

<sup>20</sup> *Op.cit.*, pg. 367.

Hegel calls this “formal idealism” and deplores the fact that, despite the revolutionary claim of subjective idealism, *mental habitudes* are actually preserved; nothing is essentially changed in the way we comprehend things (or representations). There is one single *formal difference*: that instead of *things* we call them *perceptions*. Berkeley doesn’t change anything from the empirical common sense, despite the acclaimed subjective of illusory idealism. This is a purely formal understanding, because, aside idealism, descriptive realism actually remains solid and unchanged. Berkeley doesn’t really change the *content*, but the *abstract form*. There’s no difference in understanding the structure of reality, except its qualification as subjectively-based. Otherwise, the consciousness is filled with the same current representations deriving from the old common-sense finite perceptions.

Summarizing Hegel’s account of Berkeley’s subjective idealism, what it basically does is nothing but re-qualifying the old objective realism, displaced with its common-sense structure preserved within the subjectivity. But the real problem (against the background of Hegel’s achievement) *is not the simple opposition between subjectivity and objectivity*, but the more meaningful and systematic *opposition inside the subject and inside the object*. All in all, however, Berkeley doesn’t get us any further in understanding. Aside some distinctions drawn at the psychological level, he does not really access an authentic *conceptual thinking* (*Begriffdenken*).

## Conclusions

As we have seen, Berkeley’s philosophy was very present in the debates within the framework of German idealism. His principle of subjectivity was used in all major idealist philosophies. Kant accused him of *going too far* (with his immaterialism and “mystical idealism”). Schelling and Fichte accused him of *not going far enough* (with his resort to a dogmatically introduced supreme Mind to account for the individual subjectivity). As for Hegel, he reassures both Kant’s and Fichte/Schelling’s positions that this is only a formal revolution, of a formal idealism, that doesn’t change much in our way of conceptually understanding the real, except by substituting “things” with “representations” while leaving everything else unaltered.

It is our assessment that, acknowledging Berkeley’s initial subjective standpoint, German idealism inherited all the logical and ontological problems that Berkeley’s subjective idealism paid as a tribute to its inaugural subjective breakthrough. But especially after Kant’s transcendental revolution and the level of sophistication generally acknowledged with regard to the German philosophy, Berkeley’s idealism was subjected to severe interrogation and restructuration.



## Acknowledgements

*Participation was possible with the financial support of the Sectoral Operational Programme for Human Resources Development 2007-2013, co-financed by the European Social Fund, under the project number POSDRU 89/1.5/S/61104.*

## BIBLIOGRAPHY

### I. Main bibliography

- George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge and Three dialogues* (1710), (ed.) Howard Robinson, Oxford University Press, 1996.
- Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (tr. Werner S. Pluhar), Hackett, Indianapolis, 1996.
- Johann Gottlieb Fichte, *Sämmtliche Werke*, band 1, Berlin 1845/1846.
- G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, vol. III, University of Nebraska Press, 1995.
- F.W.J. Schelling, *System of Transcendental Idealism*, University Press of Virginia, 1978.
- Arthur Schopenhauer, *Parerga and Palipomena*, Vol. I, Oxford Clarendon Press, 2000.

### II. Secondary bibliography

- Ameriks, Karl (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, 2005.
- Bird, Graham (ed.), *A Companion to Kant*, Blackwell Publishing Ltd., 2006.
- Copleston, Frederick, S.J., *A History of Philosophy. Modern Philosophy: From the French Enlightenment to Kant*, vol. VI, Image Books, New York/London, 1994.
- Fogelin, Robert J., *Berkeley and the Principles of Human Knowledge*, Routledge, London, 2001.
- Goudeli, Kyriaki, *Challenges to German Idealism. Schelling, Fichte and Kant*, Palgrave / MacMillan, New York, 2002.
- Pinkard, Terry, *1760-1860: The Legacy of German Idealism*, Cambridge University Press, 2002.

**NOTES ON EUDORUS' ONTOLOGY  
(ALEXANDER OF APHRODISIAS, *IN META.*, 59,1-8 = FR. 3;  
SIMPLICIUS, *IN PH.*, 181,17-30 = FR. 4-5 (MAZZARELLI) \***

**ANTON TOTH\*\***

**ABSTRACT.** Eudorus from Alexandria conceived a philosophical system inspired from the *Agrapha dogmata* which is attributed by Aristotle to Plato. This system is marked by the existence of a supreme principle from which a secondary realm derives, the latter being composed from opposed principles: Ideas and Matter. Unfortunately, the ontology of Eudorus has been preserved by three fragments included in the edition of Claudio Mazzarelli, fragments upon which we will make several brief comments.

**Keywords:** Platonism, Neopythagorism, Ontologie, Eudorus din Alexandria

## **A. Primordial Principles**

### **1. Alexander of Aphrodisias, *in Meta.*, 59,1-8 = Fr. 3**

Eudorus's ontological system presented by Alexander postulates a supreme principle presented as *The One* in the First Hypothesis of Plato's dialogue *Parmenide*, τὸ ἓν,<sup>1</sup> and whose ontological function is that of ἀΐτια for the secondary ontological realm comprised of a pair of principles which are in opposition, attributed by Aristotle

---

\* This work was supported by the strategic grant POSDRU/89/1.5/S/62259, Project "Applied social, human and political sciences. Postdoctoral training and postdoctoral fellowship in social, human and political sciences" cofinanced by the European Social Fund within the Sectorial Operational Program Human Resources Development 2007-2013.

\*\* University of Bucharest, Faculty of Philosophy, Splaiul Independenței no. 204, Sector 6, Bucharest, tothanton@yahoo.com

<sup>1</sup> One may find a discussion on the Supreme Principles in J. Whittaker, *Ammonius on the Delphic E*, in J. Wittaker, *Studies in Platonism and Patristic Thought*, Variorum Reprints, 1984, pp. 189-90.

to Plato:<sup>2</sup> The Idea, which is described as εἶδη τοῦ τί ἐστὶν αἴτια τοῖς ἄλλοις,<sup>3</sup> and the Matter, which is described using Aristotle's terminology, as ἡ ὑποκειμένη ὕλη.<sup>4</sup>

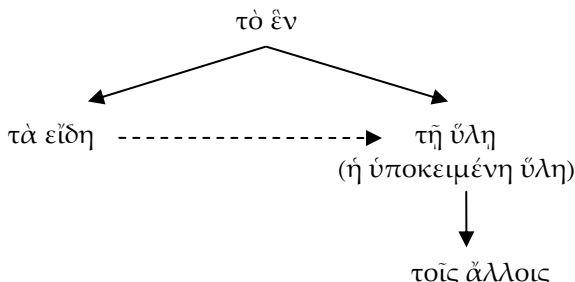
<sup>2</sup> In several texts which belong to the period when Neopythagoreanism was being developed and to middle Platonism, Plato is attributed the idea of having supported three principles, cf. Aetius, *De placitis reliquae*, 287,1-288,6; Alcinous, *Didask.*, 162,24-166,13; Justin, *Apology*, where he paraphrases Plato's *Second Epistle* (312E4), LX.7,4: Τὰ δὲ τριτά περὶ τὸν τρίτον; Ps.-Justin, *Cohortatio ad gentiles*, 7.B.3-C.1; 8.A.5-8, 28.D.5-6; Hippolytus, *Haer.*, I.19,1; Athenagoras, *Legatio.*, 23.7,6-8, quotes the passage of Plato's *Second Epistle* (312E4). Proclus later explains the functions of the Three Gods, *Theol.Plat.*, II.52-3, also by using Plato's *Second Epistle* (312E4), II.52,24-53,2. The Neopythagoreans who wrote or who added to the *Second Epistle* which is attributed to Plato talk about Three Principles and "the ones" (τὰ) ranked under the last two classes (δεύτερον δὲ πέρι τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον πέρι τὰ τρίτα, 312E3-4). The first principle being: αἴτιον ἀπάντων τῶν καλῶν, 312 e 2-3. As for Eudorus: an "... account of the Pythagorean principles is dependent upon the speculations of the Old Academy on the One and the Dyad..." J. Whittaker, "ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας," *Vigiliae Christianae*, II/23, (1969), p. 98; also see G. Bechtle, *The anonymous commentary on Plato's "Parmenides"*, Verlag Paul Haupt, 1999, p. 103. Besides the *Agrapha dogmata* attributed to Plato, Xenocrates' ontology, which was known to Eudorus, may prove to be another source (cf. Plutarch, *De animae*, 1012B-1013B; also see H. Tarrant, *Plato's First Interpreters*, Duckworth, 2000, p. 72), and which (like the text of Aristotle) ranked first the pair of opposing principles Monad and Dyad. J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Duckworth, 1977, p. 119, provides a list of the authors which have inspired Eudorus.

<sup>3</sup> Aristotle, *Meta.*, 988a10-11. Alexander of Aphrodisias tells us that certain manuscripts presented the text of the *Metaphysics* as follows: "For the Forms are the causes of the essence for the other things, and, for those who know, the One [is the cause of the essence] even for matter," in *Meta.*, 59,1-3 (trans. W.E. Dooley), and Eudorus accepts this reading of the text. On this matter, Heinrich Dörrie, "Der Platoniker Eudoros von Alexandria," *Hermes*, 79 (1944) pp. 34-5; J. Rist, "Monism: Plotinus and Some Predecessors," *Harvard Studies in Classical Philology*, 69 (1965), p. 334; a consistent presentation of the readings of Aristotle's text, cf. W.E. Dooley (ed.), *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle's Metaphysics 1*, Cornell University Press, 1989, pp. 89-90, n. 190. J. Dillon, *The Middle Platonists*, p. 116, Eudorus: "... made to the text of *Meta.*, I 6,988a7, in interest of 'proving' the assertion that Plato believed that Matter is a creation of the One."

In *Haer.*, 10.7.7,1-7 of Hippolytus, we find a theory close to that of Eudorus. Hippolytus presents some ideas of platonists supporting a system composed by three Principles, which form the universe. Matter is composed from the four elements, which is the work of the First Principle, called θεόν, and Paradigms is the divine intellect:

Οἱ δὲ περὶ τὸν Πλάτωνα ἐκ τριῶν <καὶ> εἶναι ταῦτα λέγουσι θεὸν καὶ ὕλην καὶ παράδειγμα. τὴν δὲ ὕλην μερίζει εἰς τέσσαρας ἀρχάς, πῦρ, ὕδωρ, γῆν, ἀέρα-θεὸν δὲ τὸν ταύτης εἶναι δημιουργόν, τὸ δὲ παράδειγμα νοῦν <τοῦ θεοῦ>. (Marcovich).

<sup>4</sup> See G. Bechtle, o. c., pp. 103-4, on the influence of Aristotle on Eudorus and for Aristotle's influence over Middle Platonism and Neopythagoreanism, J. Whittaker, "Platonic Philosophy in the Early Empire," *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I/36, Walter de Gruyter, 1987, pp. 110-14. The philosophy of Eudorus was influenced by eclecticism: R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, CUP, 1937, p. 25 and n. 6; J. Turner, *Sethian gnosticism and the platonic tradition*, Peeters, 2006, p. 351-52 and n. 13-15. J. Turner, "The Platonizing Sethian Treatises, Marius Victorinus's Philosophical Sources, and Pre-Plotinian Parmenides Commentaries," in J. Turner and K. Corrigan, *Plato's Parmenides and Its Heritage: History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism*, SBL, 2010, p. 135.

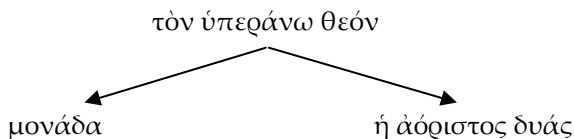


A short presentation of the Principles could be made as follows:

the One	59,1-2: αἴτια... τῆ ὕλη
	59,4: τῆ ἰδέα αἴτιον
Idea	59,1: εἶδη τοῦ τί ἐστὶν αἴτια τοῖς ἄλλοις
	59,5: τὰ εἶδη τοῖς ἄλλοις τοῦ τί ἐστὶν αἴτιον
Matter	59,3: ἡ ὑποκειμένη ὕλη <sup>5</sup>
	59,4: (with the One) ἀρχαὶ

## 2. Simplicius, in Ph., 181.17-30 = Fr. 4-5

Eudorus' ontology postulates two levels of the first Principles, the first presented as τὸν ὑπεράνω θεόν,<sup>6</sup> which represents the primary cause of the other ontological realms. Even τῆς ὕλης is derived, together with τῶν ὄντων πάντων and ἡ ἀρχὴ τῶν πάντων (Intellect) from the supreme principle.<sup>7</sup>



<sup>5</sup> Cf. ps-Archytas = Stob., 1.41.2.20-21: ὡσία τὸ ὑποκείμενον. The terminology involved here is attributed to Plato: Aetius, *De placitis reliquae*, 288,3-4: ἡ δὲ ὕλη τὸ ὑποκείμενον γενέσει καὶ φθορᾷ; Hippolytus, *Haer.*, 1.19.3: ὕλην δὲ τὴν πᾶσιν ὑποκειμένην. Other sources, cf. Plutarch, *Quaes. conv.*, 720B; *De animae*, 1013C; Alcinous, *Didask.*, 8.2,1-2; ps.-Justin, *Cohortatio ad gentiles*, 7B4-6, etc. The doctrine developed by Eudorus, which proves the agreement with Aristotle's thought, directs us to the paragraph: "and we have stated that the *substratum* is the material cause of the continuous occurrence of coming-to-be (καὶ διότι τοῦ γένεσιν εἶναι συνεχῶς αἰτία ὡς ὕλη τὸ ὑποκείμενον)," *De generatione et corruptione*, 319a18-19 (trans. Joachim), ed. Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*. vols. I-II, Princeton University Press, 1991.

<sup>6</sup> On the collocation attributed to the God, see J. Whittaker, *Ammonius on the Delphic E*, in J. Whittaker, *Studies in Platonism and Patristic Thought*, Variorum Reprints, 1984, p. 189.

<sup>7</sup> Cf. J. Dillon, *The Middle Platonists*, pp. 126-29.

## B. The causes of the universe

### Simplicius, in *Ph.*, 181.19-30

The second level of the ontology postulates two στοιχεῖα δὲ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γενέσθαι,<sup>8</sup> the Monad<sup>9</sup> and the Dyad. A list of characteristics of the causes of the Universe then follows and the causes have a variety of names which resemble the pair of opposites attributed to Pythagorean thought.<sup>10</sup> Still, if we look closer at

---

<sup>8</sup> Heinrich Dörrie believes it would be difficult for neopythagoreans to consider the pair derived from the One, Principles, while referring mainly to the Indefinite Dyad, which was considered to be a *bad principle* by the philosopher from Alexandria, Dörrie, o. c., p. 33. But, according to the available sources, we see that Eudorus doesn't define the Dyad as being a bad principle and this way of interpreting the material principle originated several centuries before the thinker from Alexandria, in the ontological system proposed by Speusippus: ἐν οἷς [οὔτε] οὐδὲν οὔτε αἰσχροῦν ἐστὶν οὔτε κακόν, Iamblichus, *Comm.Math.*, 4.103-104 = Speusippus, Fr., 72 (Isnardi Parente = IP); cf. Speusippus, Fr. 45a; 45b; 46a (Tarán); see J. Dillon, Speusippus in Iamblichus, <<Phronesis>>, 29 (1984), p. 329. If we return to the paragraph of Simplicius, we see that it is an exact quote of Eudorus' thought (cf. E. R. Dodds, "The Parmenide and the Neoplatonic 'One,'" *Classical Quarterly*, 3-4/22 (1928), p. 136, n. 1; J. Whittaker, "ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας," p. 97; J. Rist, "Monism: Plotinus and Some Predecessors," p. 334), and this thinker accepts certain distinctions that are specific to Aristotle's ontology, he may have been involved the difference between principle and element brought up by Aristotle, cf. *Meta.*, 1041a25-1042a2, from which we will present a short paragraph: "An *element* is that into which a thing is divided and which is present in it as matter, e.g. *a* and *b* are the elements of the syllable," (1042a1-2; (trans. Ross; ed. Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*. vol. II, Princeton University Press, 1985), the two elements (The Idea and The Matter) which make up the universe being involved in this context. The identification of the Primordial Principles with the elements is an idea which originates in the thinking of Xenocrates:

Aristotle, *Meta.*, 1088b25-33 = Xenocrates, Fr., 99 (Isnardi Parente = IP): εἰ δὲ ἐστὶ τὸ λεγόμενον νῦν ἀληθὲς καθόλου, ὅτι οὐδεμία ἐστὶν αἰδίου οὐσία ἐὰν μὴ ἢ ἐνέργεια, τὰ δὲ στοιχεῖα ὕλη τῆς οὐσίας, οὐδεμίας ἂν εἶη αἰδίου οὐσίας στοιχεῖα ἐξ ὧν ἐστὶν ἐνυπαρχόντων. εἰσὶ δὲ τινες οἱ δυάδα μὲν ἀόριστον ποιούσι τὸ μετὰ τοῦ ἑνὸς στοιχεῖον, τὸ δ' ἄνισον δυσχεραίνουσιν εὐλόγως διὰ τὰ συμβαίνοντα ἀδύνατα· οἷς τοσαῦτα μόνον ἀφήρηται τῶν δυσχερῶν ὅσα διὰ τὸ ποιεῖν τὸ ἄνισον καὶ τὸ πρὸς τι στοιχεῖον ἀναγκαῖα συμβαίνει τοῖς λέγουσιν·\*

There are some who describe the element which acts with the one as the indefinite dyad, and object to the unequal, reasonably enough, because of the ensuing difficulties; but they have got rid only of those objections which inevitably arise from the treatment of the unequal, i.e. the relative, as an element; those which arise apart from this opinion must confront even these thinkers, whether it is ideal number, or mathematical, that they construct out of those elements. (trans. Ross).

<sup>9</sup> The supreme principle situated above the Monad is also encountered at Philo, *Leg. all.*, 2.3,5-6: τέτακται οὖν ὁ θεὸς κατὰ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα, μᾶλλον δὲ ἢ μονὰς κατὰ τὸν ἓνα θεόν

<sup>10</sup> Aristotle, *Meta.*, 986a23-26; Plutarh, *de Iside*, 370E; Asapasius, in *EN.*, 13,11-8; Porphyrius, *VP*, 38; a theorization of the ontological categories made during the time of the Neopythagoreans and which includes the opposing pairs is found at Sextus Empiricus, *M.*, X.264-71.

the list, it doesn't resonate with the all ideas presented by the authors of the antiquity, while the One – the Indefinite Dyad<sup>11</sup> pair is the equivalent of the opposing ἓν καὶ πλῆθος.<sup>12</sup> The following three pairs aren't mentioned in the other lists and contain elements borrowed from specialized ontological language of the Old Academy, while the last four pairs, which are also found in the other lists, indicate the classic terminology of Pythagorean thought. As for this list, we believe that Eudorus put it together, according to the categories which he introduced in Pythagorean thought, while following the interpretation of Aristotle's *Categories*.<sup>13</sup> In this context, we find a paragraph from Sextus Empiricus to be conclusive, while the origin of the way of thinking which is attributed to Neopythagoreans is certainly retraceable to Eudorus:

"Of existing thing same they say, are conceived absolutely, some by way of contrariety, same relatively."<sup>14</sup>

Sextus Empiricus presents the categories accepted by contemporary Pythagoreans, who differentiated between "contraries" (τῶν ἐναντίων) and "relatives" (διαφέρειν), *M.*, X.266,1-2. The following are mentioned among the contraries: ἀγαθὸν - κακόν (X.264,2-3; cf. 266,8), κινούμενον - ἡρεμοῦν (X.264,4); κινήσεώς τε καὶ μονῆς (268,4), while the relatives include: δεξιὸν - ἀριστερόν (X.265,2). Also, these pythagoreans accepted three classes into which existence was divided into: **1.** the self-existent things, **2.** those conceived in opposition and **3.** those conceived as relatives (X.269), so the list which is attributed to Eudorus could receive the following meaning:

1. Absolutes:	181.27: τὸ ἓν	181.28: ἡ ἀόριστος δυάς
2. Contraries:	181.25: τεταγμένον	181.26: ἄτακτον
	181.25: ὠρισμένον	181.26: ἀόριστον
	181.25: γνωστόν	181.26: ἄγνωστον
	181.25: ἄρρεν	181.26: θῆλυ
3. Relative:	181.26: δεξιὸν	181.26: ἀριστερόν
	181.25: περιττόν	181.27: ἄρτιον
	181.25: φῶς	181.27: σκότος

<sup>11</sup> The pair is also mentioned in the list offered by Plutarch, as opening the list of attributes which are ranked under each Principle, while Porphyrius mentions the pair: Monad-Dyad.

<sup>12</sup> *Meta.*, 986a24.

<sup>13</sup> Testimonia T6a = Simplicius, *in Cat.*, 159,32 (Mazzarelli).

<sup>14</sup> Sextus Empiricus, *M.*, X.263 (trans. Bury).

We also find the testimony of Simplicius among the fragments attributed to this philosopher, *in Cat.* 174,14 = T6b (Mazzarelli), where Eudorus mentions the differences between the absolute categories, as opposed to the relative ones, an idea which may have originated in the thinking of Xenocrates or of Plato.<sup>15</sup>

The first pair of contraries describes a pre-cosmic status, while the language used gives hints to the intelligible Universe and to the chaotic Matter. The term τεταγμένον used by ps-Archytas = Stob., I.41.2.3-4; Philo, *Leg. all.*, I,19, in relation to Ideas/Forms, while the ontological opposition, by using ἄτακτον, describes Matter at thinkers like Plato, *Ti.*, 30a3-4, Speusippus, Fr., 61a (Tarán), Xenocrates, Fr. 153; 210 (IP), Philo, *Opif.*, 22; *Plant.*, 3, Plutarch, *De defect.*, 424B; *Plat. quaest.*, 1003A and Diogenes Laertius, III.77,3. The term ὠρισμένον, which refers to Ideas/Forms, is a concept implied by Speusippus, cf. Iamblichus, *Comm.Math.*, 4.30-31, = Fr., 72 (IP); Plutarch, *De defect.*, 424A, ps-Archytas = Stob., I.41.2.4, or Iamblichus, *Theol. Ar.* 19,14, while the opposing ἀόριστον, which is mentioned when talking about Matter, appears in the works of ps-Archytas = Stob., I.41.2.5: τὰν συστοιχίαν ἔχουσιν τῶν ἀτάκτων καὶ ἀορίστων, or Iamblichus, *Theol. Ar.* 19,16. The term γνωστὸν, which in this context is used to describe Forms/Ideas, is mentioned in the fragments attributed to Eudorus T3c (Mazzarelli), Iamblichus, in *Theol. Ar.* 19,14-15: κατὰ μὲν μονάδα ὠρισμένον τι καὶ γνωστὸν, while ps-Timaeus of Locri, 206,7, presents the ways in which the Idea, Matter and the sensible things can be known.<sup>16</sup> This type of knowledge is talked about by Alcinoüs, *Didask.*, 1.2,4; 3.2,3; 4.7, Philo, *Opif.*, 53 or by Alexander of Aphrodisias, *in Meta.*, 76-77. The opposing term ἄγνωστον, that is attributed to Matter, is used by Iamblichus, *Theol. Ar.* 19,16-17: κατὰ δὲ δυάδα ἀόριστον καὶ ἄγνωστον καὶ ἄφρον τὰς κακίας. Alexander of Aphrodisia, *in Meta.*, 164,16-22 offers a relevant paragraph which describes this term:

“As an indication that the infinite is unknowable by its very nature (Τοῦ τὸ ἄπειρον ἄγνωστον εἶναι τῇ αὐτοῦ φύσει παρατίθεται), Aristotle adds a reference to matter, since matter seems by its definition to be infinite, having no shape in virtue of its own proper nature nor any limit peculiar to it. Because then it is this sort of thing, we do not have scientific knowledge of it (ἐπιστήμην)... For the matter is the object of opinion and not of scientific knowledge - as Plato says, it is known by a kind of bastard reason (cf. *Tim.*, 52B).” (trans. Dooley).

<sup>15</sup> M.J. Griffin, *The Reception of Aristotle's Categories, c. 80 BC to AD 220*, unpublished doctoral dissertation, Oxford, 2009, pp. 411-2. Source: <http://ora.ouls.ox.ac.uk/objects/uuid%3Af4149a7e-2ad0-4d7b-b428-2ba55acf22d3/datastreams/THESIS06>.

<sup>16</sup> The starting point used by the Neopythagoreans comes from Plato's *Dialogs, Rep.*, VII, 509b6-10. See the scheme proposed by Friedrich Ueberweg, *A History of Philosophy: vol. 1 from Thales to the present time*, Hodder and Stoughton, 1872, p. 122.

If our interpretation is correct, we are dealing with the pair of opposites ἄρρεν and θῆλυ, although they no longer have the meaning given to them by the Old Academy,<sup>17</sup> or by Timaeus of Locri.<sup>18</sup> Also, the pair περιττὸν - ἄρτιον, is mentioned as both absolute and relative by Neopythagorean Callicratidas, *De Dom. Fel.*, 103,12-13 (Thesleff).<sup>19</sup> The pair δεξιὸν - ἀριστερὸν is ranked as relative by Sextus Empiricus, *M.*, X.265,2, while the last pair, φῶς - σκότος, is found on almost all the list of contraries that are attributed to Pythagoreans, while in the context of Eudorus' fragment this pair holds all of the characteristics of the category of relatives.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Cf. Xenocrates, Fr 213 (IP): ... τὴν μονάδα... τὴν μὲν ὡς ἄρρενα...; Hippolytus, *Haer.*, I.2.6,4-5; V.13.6,3-4; Damascius, *in Prm.*, 92,20-22; Joannes Lydus, *Mens.*, II.6,6-7.

<sup>18</sup> Cf. Timaeus of Locri, *De natura mundi et animae*, 206,6.

<sup>19</sup> Cf. M.J. Griffin, *The Reception of Aristotle's Categories, c. 80 BC to AD 220*, p. 412.

<sup>20</sup> Cf. Sextus Empiricus, *M.*, 265.





## STRUCTURALISM AND SEMIOTICS IN THE REPRESENTATIONAL OR LINEAR APPROACH TO COMMUNICATION

CODRUȚA-MARIANA PORCAR\*

**ABSTRACT.** This paper makes reference to an assembly of theories regarding sign and meaning, in order to question the possibility of constructing a scheme that would account for communication. As such, it focuses on three examples: (i) a first perspective on communication that stems from information theory and papers in cybernetics, which is afterwards reassumed by a representational conception of communication; (ii) the critical revision of the canonical scheme of communication conducted by the structural theories by highlighting the functional character of language; (iii) a semiotic perspective on communication, which integrates the former and the latter, but which, unlike the two, proposes to progress in the analysis of meaning towards reception theories. Our objective is not to choose one of these three conceptions, but to point out where they are incompatible with each other, which are the explicit or implicit interpretative hypotheses that underlie them, and, finally, what implications does each of them have for the process of communication.

**Keywords:** code, system, information, message, signal, signification, sign

### Introduction

The first models and definitions of communication indicate a certain preoccupation for what regards the mechanisms that support the development of human relationships, especially for the phenomena of symbolizing and the mechanisms of content transmission. From such a point of view, communication is (1) the process whose priority is message transmission, and (2) the result of this process.

Beginning with the end of the 1940s, along with the dynamics of transferring and transposing the scientific models pertaining to the exact sciences, the mathematical theory (or model) of communication has been largely accepted as one of the main sources of the subsequent communication studies. This theory is the result of Hartley, Szilard, Wiener, Shannon and many other researchers, mathematicians

---

\* Postdoctoral Fellow within the Romanian Academy, Iași Branch, B-dul Carol I, nr. 8, Iași, Romania, codrutap4@gmail.com

and telecommunication engineers' work, all of whom were confronted with the problem of coding (esp. Shannon) and of noise reduction (esp. Wiener). Their work was mostly done in the laboratories of the American telephone company Bell, and was mainly dictated by problems that concerned efficacy and economy: which are the fastest, the safest, but also the most profitable means of "transporting" information? From this perspective, it becomes obvious that the message and the code were privileged: "the objective is to encode the message in a way that allows for the optimal use of a given channel."<sup>1</sup> As we know, the main channels were the telephone cable and radio waves, and the solution to the problem of transmitting information imposed the elaboration of a regulation regarding the quantity of information, a rationalization of encoding operations, and a strict measurement of the capacity of the transmission channel. Focusing on the channel and on its capacities accords to the researchers' backgrounds as engineers and mathematicians, although the authors of the theory claim that their theory applies to the whole field of human communication.

### **The mathematical model of communication**

The first model of communication is the so-called *mathematical model of communication*, put forth by Claude E. Shannon, an American engineer and researcher at the Massachusetts Institute of Technology (MIT). In his fundamental article entitled "The Mathematical Theory of Communication,"<sup>2</sup> Shannon proposes a simple and linear model based upon the following chain of elements: the source of information, the transmitter that encodes the message in signals (the human voice is transformed in electric impulses), the channel of transmission, the receiver that decodes the signals, and, finally, the recipient of the message.

The theory is a final result of a sum of papers, among which we can notice the research of Russian mathematician A. Markov on the symbol chain theory in literature, R. Hartley's hypotheses from 1927 that assumed a precise measure for information associated with the emission of symbols, and A. Turing's machine that is capable of processing this information. Shannon's theory has also been preceded and influenced by Norbert Wiener's work, which founded cybernetics and the science of command and control.

---

<sup>1</sup> Baylon, Ch., Mignot, X., *La communication. Les outils et les formes de la communication: une présentation méthodique et illustrée*, Armand Colin, 2006, p. 41.

<sup>2</sup> The article was first published by the Bell Telephone company, as "A Mathematical Theory of Communication," *Bell System Technical Journal*, vol. 27, pages 379-423 and 623-656, July-October, 1948. The article was republished the next year in an academic edition, under the following much more ambitious title, which will remain final: C. Shannon, W. Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, University of Illinois Press, 1949.

All these definitions will give birth to what the French engineer and mathematician Abraham Moles called “the canonical scheme of communication”:

All real situations can be reduced to an assembly of such basic schemes, constituting communicational networks studied by sociometry. This canonical form of communication (...) implies in all cases: a transmitter – this can be a being or a group of beings, an administration, etc. –; a physical channel, defined or undefined, through which messages as ordered sequences of known elements circulate; a receiver, which, subjected to these messages, had a certain observable behavior that resulted from the vicarial experiences to which it participated; a repertoire of signs or common elements of which the transmitter made use in order to assemble a message (the creation of the message) according to certain signs (encoding) and within which the receiver will search for the nature of the received elements (decoding).<sup>3</sup>

No matter if it refers to relations that imply machines, biological beings, or social organizations, the process of communication corresponds to this linear scheme, which will render communication a stochastic process, affected by random phenomena, and taking place between a transmitter and a receiver. In any case, this is the image of communication shared by most scientists belonging to various disciplines, scientists that superpose their projects to Shannon’s mathematical theory and, in the same time, to Norbert Wiener’s analyses in the domain of cybernetics. From the two, a series of notions are assumed, such as: information, information transmission, coding, decoding, recoding, redundancy, disruptive noise, and so forth. Later, the model was also taken up by the human sciences and was the object of successive additions in what concerns, e.g., the retroaction or reaction phenomena of loop closing, or, otherwise, said, of *feedback*.

We should note that the model conceived by Shannon and Weaver had a peculiar faith: although initially developed for resolving a precise technical problem, it today represents the reference matrix for communication sciences. And quite an ambiguous reference this is, considering the fact that it is first laid out only to be moved away from afterwards. The reproaches and critiques of this model have focused on the fact that the act of communication cannot be reduced to the mathematical model: neither the interaction with the receiver, nor the role of communicational networks<sup>4</sup> is accounted for, and, more importantly, the model does not take into consideration the semantic component of messages.

---

<sup>3</sup> Moles, Abraham, Zeltmann, Claude, „La communication - l’environnement culturel de l’homme” in *La communication et les mass media*, Verviers, Marabout 1973, pp. 137-138.

<sup>4</sup> We are especially considering the critiques of the psychosociologists that followed, beginning with the year 1936, the ideas of Kurt Lewin, whose work initiated the interactionist approach in social psychology.

### **The cybernetic model of communication**

If communication as transmission of information was, at least in the beginning, overestimated, Wiener's general systems theory, or cybernetics, enjoyed growing recognition over time. Uncovering "a whole field of command and communication theory both in the machine, as well as in humans," Wiener lays the foundations of cybernetics, a science of human and non-human organisms based upon the similarities between the behavior of biological organisms and that of technical devices, and the art of governing the world. With a year before the first version of Shannon's theory (1948), the latter's former professor, Norbert Wiener, publishes *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, a paper in which he describes how a future society in which the raw material is information will look like. The realization of the new ideal of an "information society," this "new utopia,"<sup>5</sup> is not riskless, though. The major disruptive factor could be entropy and biological and social degradation. Information, the machines that process it, and the networks which information organizes are, therefore, the only ones able to fight against the tendency towards entropy. In this sense, Wiener supported that the sum of information from within a system is the measure of its organizational grade, and entropy accounts for the measure of disorganization.

Information should circulate without hindrance, for a veritable information society cannot exist without free exchange. This idea is resumed and highlighted by Wiener in one of his papers, where he supports that "society may be understood solely by means of studying the messages and the communication facilities which it makes use of," and that

(...) the subsequent development of these messages and communication facilities – messages between humans and machines, as well as between machines – are called upon to play an increasingly important role (...). To live efficiently means to live with adequate information. Thus, communication and message adjustment regard the essence of man's inner life, even if they refer to his life within society.<sup>6</sup>

We can now observe what differentiates Wiener from his student, as Shannon avoids all commentaries on society.

### **Communication as transmission of information: the signal paradigm, or statistical theory of information**

Returning to Shannon's scheme of communication, we may state that it decomposes communication into a material process in which the poles define an origin and point to an ending: a source of information produces a message (e.g.,

<sup>5</sup> The problem is also analyzed by P. Breton și S. Proulx, *L'explosion de la communication: la naissance d'une nouvelle idéologie*, La Découverte, 1993.

<sup>6</sup> Wiener, N., *Cybernetique et Société*, Bourgeois, 1971, p. 10.

speaking at the phone), or a series of messages, which are to be transmitted to the decoder. The message may consist of written or spoken words, images, sounds, etc. During the next step, the encoder transforms the message in an assembly of encoded and “insensible” signals, which is emitted by means of the communication channel towards a receiver.

Shannon and Weaver have realized that through a certain channel only a certain amount of information can be sent per second. The efficiency of the channel grows in parallel with the growth of the informational quantity that is being transferred, but in order to increase the quantity of information one must first measure it. This process is fundamental in information theory and renders possible messages by decomposing them in units, i.e., in information *bits* (binary digits). The message is carried through channels that allow going beyond the spatial and temporal distance that separates the transmitter from the receiver. Message encoding and decoding operations are carried out on the basis of a code whose conventions are known both by the transmitter, as well as the receiver.

Of course, from an engineer’s standpoint, the code must be formed entirely from univocal signals, no ambiguity being permitted. Each sign only refers to one thing. From this point of view, the digitalized language of informatics will constitute an exemplary reference. Although there is talk of a mathematical theory of information and a mathematical theory of communication, we must point out that, engineer-wise, communication and information are one and the same thing. From this perspective, communication designates both transmission and information, as long as we note that, in mathematical theory, information means data, i.e., the assembly of signals without signification. This is the reason for which we often talk about the signal theory or paradigm, or even about the statistical theory of information.

We should add that, along the process of transmission, the signal may be altered by noise. The noise is added to the signal from the channel, and these supplemental additions constitute either distortions of the sound, or distortions of the shape or contrast of the image, as well as transmission errors, all of which are unwanted because they prevent “isomorphism”, that is, the complete correspondence between the two poles.

### **The metaphor of the machine and the representational conception of communication**

Analyzing the model proposed by Shannon and Weaver, Bruno Olivier considers that this scheme has profound consequences:

If information is transformed by a transmitter into a signal that is afterwards captured by a receiver, then the nature of the transmitter and of the receiver has not been specified. Are we talking about machines, or also about human beings?<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Olivier, Bruno, *Les sciences de la communication. Théories et acquis*, Arman Colin, 2007, pp. 72-73.

Such a question has also preoccupied L. Sfez, who will consequently propose two approaches to communication, both of which contribute to the formation of some practices and manners of managing (or politics of) communication that do not correspond to each other and that imply not only a separate definition of communication, but also a separate vision of the world. Influenced, amongst other sources, by the article “Metaphor and Theory Change”<sup>8</sup> belonging to Richard Boyd, in which the author argues that the represents a productive act within science, being in the same time constitutive and foundational, Sfez will prefer to replace the concepts that would account for the two approaches to communication with two metaphors: *the metaphor of the machine*, corresponding to the representational approach, in which communication is well defined and explained, and *the metaphor of the organism*, which corresponds to the expressive conception and which implies a totally different type of communication.

We will refer here to the first metaphor, that of the machine, due to its resemblance to the communicational model put forth by Shannon and Weaver. As a metaphor, the machine is connected to such notions as: system, articulation, quantity, measure, efficacy, discrete units,<sup>9</sup> and content. “To say ‘machine’ means highlighting an absolutely common characteristic of an assembly of elements that function independently in order to achieve an objective or to fulfill a determined task.”<sup>10</sup> Thus, a phone or a telegraph are machines to communicate through as assemblies whose operations are combined in such a way that they guarantee the distribution of messages. In fact, the assembly of techniques, technology, and technocracy is under the governance of this metaphor.

To answer Olivier’s question from above, to talk about communication – understood as a mechanism – implies the existence of certain subjects that must use this mechanism, just as, as a recoil, it generates a certain idea of what a machine is. The machine is the object, and the subject is separated from it. Sfez supports that this machine-based model is built adequately according to Descartes’ philosophical principles. The main concept becomes “representation” – but what does it mean here? The answer to this question unfolds a coincidence of the two classical theories of representation and of communication. First of all, both theories are based upon a triad. According to the School of Logics from Port-Royal, representation requires something that represents and something that is represented, united by means of a mediator, which is, on the one hand, oriented towards the objective world and,

---

<sup>8</sup> Boyd, Richard, „Metaphor and theory change” in Andrew Ortony ed., *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, 1979.

<sup>9</sup> In Latin, *discretus* means “separate.” This is a meaning used in mathematics and physics which designates “discontinuous” as opposed to “continuous.”

<sup>10</sup> Sfez, L., *Critique de la communication*, Éditions du Seuil, 1992, p. 42.

on the other hand, towards the sign it certifies. Communication, in its turn, operates the distinction between the transmitter and the receiver, united by means of a channel. The result is that “in both cases, the mediums are invested with considerable and exclusive powers. The receiver of the message can only record the objective reality carried by means of the channel. That which represents is the only thing that has the power to guarantee objectivity.”<sup>11</sup>

All this revolves around the linearity of the movement, in which what is important is conserving the integrity of the message. The image invoked to explain the metaphor of the machine is that of *the billiard ball*. The player (the transmitter) puts the ball (the message) in motion on the table (the channel), and the ball hits its target (the receiver), thus fulfilling its purpose (the effect). Behold, therefore, the necessary conditions for this perfect line, which common sense does in no way want to get over: two isolated speaking subjects, at a distance from one another, decide to make contact, or at least one of them does and the other accepts. The two commonly own a lexical and syntactic assembly that allows them to build up and maintain communication, or at least the intention to communicate. Thus, the first principle of this communicational model is linearity. Everything must pass from A to B, despite any exterior intervention that might impede, embezzle, or vex the movement. Certainly, in every communication there is a loss, and the causes may be numerous, beginning with the structure of the channel and the specificities of any given language. However, the principle of linearity is not affected by “accidents” or parasite noises.

According to the second principle, this model of communication is atomistic, as it supports exteriority and the separation of the constitutive elements. The two subjects behave like two separate indivisible atoms, messages in their turn differ from the channel, the units that form messages are discrete (various sentences, words, photograms, and so forth). The third principle shows that the model is sequential because communication takes place through a series of successive and analyzable operations. One can observe in this case a mandatory order of succession: the transmitter builds its message and lays it within a channel in order to reach the receiver, where effects become visible. Communication thus takes place in a punctual manner, in a certain moment and with a certain purpose. What is more, the message precedes the effect, the transmitter is the one initiating communication, the sentence has a beginning and an ending, and so on. As the objects and ideas must gain a certain shape in order to be transmitted, they must first of all be represented. These signs are simulacra, or copies, conventional signs whose research may be independent of the actors within the process of communication. As such, the fourth and last principle argues that the model is referential.

---

<sup>11</sup> Idem, p. 43.



A first conclusion would be that the machine-like, or “billiard ball” model, built according to the principles from the information theory and cybernetics, informs and in the same time generates numerous variations, but in all cases the representational theory is dominant. The process appears in an almost perfect visibility, maintaining the distance between the active and passive poles of communication. This is the process of representation which derives from the metaphor of the machine. The simplicity of this model is in the same time the warranty for its perennality, as we find it accompanying all the theoretical stages, from the steam engine to artificial intelligence.

### **The canonical scheme revised – Jakobson’s critique and the problem of signification**

In the mathematical theory of communication, where Shannon’s model of communication as transmission had just asserted itself, thus influencing the linear model of communication from the human sciences, the interest did not fall on the content of communication, but rather on the mechanism that permitted the efficient transmission of signals, no matter their contents.

The perspective of the structural theories and linguistics is radically different, in that these are not interested in encoded signals, but, essentially, in the problem of signification, analyzing language as a carrier of meaning. In consequence, the wealth of linguistic messages is offered by the combination of signs, which leads to the production of meaning. Structural linguistics will, thus, focus solely on language itself, as a logical and argumentative structure, without considering the meaning attributed by the conversational partners to the language or communication act. As such, language is considered an autonomous object and is analyzed as a formal, closed system of abstract signs, no matter the speaking subjects and the social and cultural context.

Roman Jakobson, a highly regarded exponent of the Prague School, is one of the first to have proposed a scheme or model of communication and, in the same time, to assert a close connection between engineers’ informational theories and the study of verbal communication that enriches semantics.<sup>12</sup> Due to his formation as a linguist, Jakobson takes interest in the problem of signification and of the internal structure of the message. In his vision, communication consists of a message initiated by an addresser, whose destination is an addressee. But the process

---

<sup>12</sup> Jakobson, R., „Linguistic and Communication Theory” in *Structure of Language and its Mathematical Aspects*, vol. XII, American Mathematical Society, 1961 trad. fr. Jakobson, R., *Essais de linguistique générale*, Éd. de Minuit, 1963, pp. 87-99.

is not that simple. The message requires a contact between the two, a contact that may be oral, visual, electronic, or of any other kind. Additionally, the message must be formulated in the terms of a code: speaking, writing, numbers, etc. The message must refer to a context understood both by the addresser, as well as the addressee, which “makes it makes sense”: “the message requires a contact, a physical channel and a psychological connection between the addresser and the addressee, a contact which allows them to establish and maintain communication.”<sup>13</sup>

The central idea in Jakobson’s approach to communication is that the message does not and cannot offer all the meaning of a transaction and that a large part of what is communicated derives from the context, the code and the means of contact. Meaning, in short, resides in the entire act of communication, a situation highlighted by the fact that all languages contain grammatical elements that have no meaning in themselves, but only with regard to the context in which they are used. More precisely, their meaning is capable of changing at multiple levels, according to how they are being used and where they appear. Such units are called “variables” and refer to words such as “I,” “you,” “mine,” and so forth. The person considered when using these words is, of course, totally dependent on the particular message that contains them. They are totally susceptible of their context and “separated by all other constituents of the linguistic code by means of their mere mandatory reference to the given message.”<sup>14</sup>

Certainly, these variables indicate the extent to which every meaning is susceptible of the context, as well as of the limited access to the so-called “general meaning” that every communication is supposed to have. The importance of this (with specific reference to using the “variable” perspective implied by the personal pronoun) is also underlined by T. Hawkes, when he takes into consideration “a few French structuralist approaches to the fiction and, in particular, their attack on the idea of an ‘invariable’ or ‘unitary’ meaning that would be available to the reader.”<sup>15</sup> We can remember that the meaning offered by any use of language, as seen, for example, by Roland Barthes, not only “varies” in the sense of what it does, but can and should “be variable”, in the sense of what is done to it.

In Jakobson’s approach, meaning is not, thus, a stable and predetermined entity, that goes by unaltered from the transmitter to the receiver. The nature of language itself denies this, as well as the fact that the six elements involved in the

---

<sup>13</sup> Jakobson, R., „Closing statements: Linguistic and Poetics” in *Style in Language*, Sebeok, T. ed., 1960, p. 353, trad. fr. Jakobson, R., *Essais de linguistique générale*, Éd. de Minuit, 1963, pp. 209-248.

<sup>14</sup> Jakobson, R., „Shifters, verbal categories, and the Russian verb” in *Selected Writings*, vol. II: *Word and Language*, Mouton, 1971, p. 132.

<sup>15</sup> Hawkes, Terence, *Structuralism and Semiotics*, Routledge, 2003, p. 66.

process of transmission are never in a perfect “balance.” An element or another is always more or less dominant than the other. Therefore, communication may be oriented towards context in a certain situation, or towards the code in another, or towards contact in another, and so on. True to his commitment to the Prague School, Jakobson continues to argue that each of the six elements involved in the act of communicating has a distinctive functional role. The nature of the message is, all in all, determined by the fact that it receives the functional character of any of the six elements involved, no matter which one is dominant.

### The functions of language

From this point, Jakobson distinguishes a number of functions of language equal to as many elements there are in the process of communication, considering that a linguistic message fulfills many functions that can be hierarchized. Considering the dominant element we shall distinguish the *expressive (emotive)* function, centered on the addresser and leaving the impression of a certain emotion, the *conative* function, centered on the addressee, and the *poetic (ludic)* function, centered on the message. In the case where communication essentially regards the addressee, or the context, the language takes up a *referential (or representational, or ostensive)* function.

To these, another two functions are added that had not been described before: the *metalinguistic* function and the *phatic* function. The latter proves to be extremely important for the process of communication and refers to the centering of the message on the well-functioning of the channel, and to the search for the attention of the addressee, thus serving the purpose of testing the quality of communication. The idea of a relationship between the participants at the communicational act is taken up by Jakobson from the British anthropologist Bronislaw Malinowski, who introduced the concept of “phatic communication,” by means of which he targeted the establishment of inter-human relationships by means of verbal exchange. Malinowski described phatic communication as a “means of using language in social, free and disinterested interaction.”<sup>16</sup> In fact, the ritualistic and apparently disinterested character is also highlighted in other comments which the researcher makes when he analyses the indigenous communities of Oceania.

Phatic communication is “a type of discourse in which the bonds are created by the mere exchange of words,”<sup>17</sup> or otherwise said, a discourse rich in “expressions that underline preference, stories of unimportant happenings, or comments on

---

<sup>16</sup> Malinowski, B., „On Phatic Communication” in Coupland, N., Jaworski, A., *The Discours Reader*, Routledge, 1999, p. 302.

<sup>17</sup> Idem, p 302.

obvious things.”<sup>18</sup> Although these comments diminish the role phatic communication has in the process of socialization, they argue in favor of the idea that the need of communication is seen as a need of being together with others, the purpose of such an interaction being “to establish personal bonds between individuals who wish to be together.”<sup>19</sup>

Malinowski recognizes the impact that this type of discourse has in avoiding silence, which is described by the anthropologist as a factor that cannot confer safety, but, on the contrary, may signal danger. It is obvious now that one of the main objectives pursued by social actors is to avoid silence by the use of phatic communication. Moreover, the anthropologist observes, during interaction, different interpersonal bonds appear, be they based upon proximity and understanding, or antipathy. The observations suggest that the phatic discourse is often used strategically by one of the participants, in order to check the partner’s availability to converse and establish an interpersonal relationship. Malinowski has not just proposed a new concept; he has also proven that adopting a certain discursive mode must be tightly connected to the will to be together. Therefore, phatic communication cannot appear in an isolated manner, but is rather a conjoined action built by the interlocutors.

If the perspective proposed by Malinowski has a deep social component, Jakobson’s commentaries regarding the phatic function centered on contact reveal a technical understanding of the concept. Jakobson considers that the phatic function highlights pre-established, or ritualized formulas whose objective is to control the channel of communication and to maintain it open. However, for Malinowski, the role of phatic communication is not to prolong communication, as it is the case with Jakobson, but it rather stands for a form of communication itself, actualized in the most various situations in order to establish a social bond between individuals.

In any case, the notion of phatic communication is extremely important and must be placed, as D. Bougnoux argues, on the first place within Jakobson’s famous scheme of the six functions of communication. *In extenso*, the French author speaks of “a phatic communication each time the subject wishes to verify the type of relation, no matter the content.”<sup>20</sup> The motivation of this reasoning is that social life often proves to be saturated by messages with a low informational value but, on the other hand, with high relational value.

---

<sup>18</sup> Idem, p. 302.

<sup>19</sup> Idem, p. 303.

<sup>20</sup> Bougnoux, Daniel, *Introduction aux sciences de la communication*, La Découverte, 2001, p. 22.

Phatic signals are organized on the basis of our indexical actions, e.g., paraverbal, or a series of gestures and micro-messages, whose purpose is to support verbal content. The phatic is most easily spotted in intonation, but also within other operators equally important for establishing contact, which are studied by kinetics and proxemics. We can, thus, conclude that the phatic function refers to a very large domain and that, despite the fact that it may indicate a “fallen” communication that does not touch upon an informational stage, it nonetheless tells us that what we call communication is not limited to content and information.

The situation in which the message is code-centered allows the interlocutor to rest assured that the communication is of maximum clarity. As far as the poetic (or rhetoric) function is concerned, it is highly relevant for the form of the language and, although not always reducible to poetry, it is here that it is most active. The representational (denotative) function is often most remarkable in the study of signification. The phatic function, as we have seen, serves to verify the contact within the process of communication, or to stimulate the interlocutor’s attention, situation which often favors dialogues whose sole objective is to simply prolong the conversation. Metalanguage, on the other hand, proves its utility both when learning language, as well as in its normal state.

In a conference held in 1952 at the University of Indiana, Jakobson recognized the role of the mathematical and informational theory in the progress of structural linguistics. This influence is even visible as far as the sign is concerned, where attention has focused on relations on the paradigmatic axis, showing in what way the phenomena of language integrates within a system and connects with one another by means of various types of oppositions. Additionally, the notion of redundancy also plays an important role in Jakobson’s theory.<sup>21</sup> The shocking analogy between Shannon’s scheme of communication and the verbal model of communication proposed by Jakobson<sup>22</sup> is also observed by Y. Winkin, who draws our attention over the fact that Jakobson’s approach “illustrates a phenomenon traceable to all researches in the human sciences that have made more or less use of Shannon’s theory of communication. The most technical aspects, especially those regarding the notion of information, are eliminated.”<sup>23</sup> What is left, i.e., the general form of the scheme, will constitute nevertheless the telegraphic model of communication and will be adopted by all social sciences.

We should finally add that the model proposed by Jakobson proved to be quite charming, and it would surely charm non-linguists for some time on, because it

---

<sup>21</sup> Jakobson R., *Essais de linguistique générale*, Les Éditions de Minuit, 1963, pp. 88-92 and pp. 95-97.

<sup>22</sup> Idem, pp. 213 – 214.

<sup>23</sup> Winkin, Yves, *La nouvelle communication*, Éditions du Seuil, 1981, p. 20.

offered the impression that it describes and explains the totality of language uses. Nevertheless, the model often proves to be unsatisfactory, inasmuch Jakobson ignores the ludic function (in fact generally less studied by linguists), assimilating it to the poetic function, which implies some complications. Moreover, he distinguishes the poetic function from the aesthetic function, in an attempt to assimilate the latter to literature so that to avoid naming a seventh function of language. On the other hand, Jakobson recognizes that the six functions of language mask and break apart the communicational function of language, which is, after all, its only true function. This leads us to the conclusion that the functions are in fact particular *usages* of language, which can be more or less present within every process of communication.<sup>24</sup>

B. Olivier also supports that a series of critiques may be brought to Jakobson's scheme, which, due to its easy reproduction and memorizing, may be found in most publicity and communication handbooks. All these critiques are pointed to the same direction: charmingly clear, Jakobson's scheme is much too simple. Olivier shows that it is this simplification that has brought the model an unexpected success, but which, more importantly, "leaves aside the findings of the structural linguistics, sociolinguistics, pragmatics, semiotics, and even the mathematical theory of information."<sup>25</sup> This all the more as it claims, among other, that "the notion of 'code' is unique, which implies, on the one hand, that only language is taken into consideration and, on the other hand, that the language of the addresser is that of the addressee,"<sup>26</sup> which means that the scheme neglects the fact that, within the same exchange, the participants at the act of communication often use more codes simultaneously, and that different parts of the exchange may transit different channels.

### The semiotic critique

Analyzing the linear process of communication from a semiotic perspective, Klinkenberg observes that the situation may become more complicated because, besides the fact that partners may use different codes simultaneously, even a single partner "may use various codes simultaneously: I speak, I gesticulate, I adopt a certain mimic, I wear clothes or various markings, I smell in a certain way: all the more simultaneous communications that can support, complete or contradict each other."<sup>27</sup> These analogies illustrate clearly that the message is, after all, a

---

<sup>24</sup> Jakobson R., 1963, p. 84.

<sup>25</sup> Olivier, Bruno, *Les sciences de la communication. Théories et acquis*, Arman Colin, 2007, p. 76.

<sup>26</sup> Idem, p. 76.

<sup>27</sup> Klinkenberg, J-M., *Précis de sémiotique générale*, Le Seuil, 2000, pp. 51-52.

complex notion, which, in a process of communication, cannot be performed only on the basis of a single code, unless an effort of clarification is carried out to impose certain methodological decisions.

Most social objects that are of interest to semioticians are pluricodic. In fact, even the first semiotic analyses were interested in pluricodic objects. For example, Roland Barthes's *The Rhetoric of the Image* focused both on myths and on linguistic connotations, as well as on the iconic image *per se*. Ch. Metz's research focused on the cinematographic language, a pluricodic discourse that simultaneously mobilizes the narrative, the plastic and iconic image, kinetics and proxemics, language, music, writing, etc.

Another critique of Jakobson's scheme tells us that "the context and the outer world form a unique reference, deemed extra-linguistic and which language has to name."<sup>28</sup> Nevertheless, we know that language first of all serves in order to structure the world and our perception of the world, which implies complex relations between language and world. In addition, there are other ways in which one can communicate, such as silence or mimic, whose reference is very difficult to assign.

Likewise, in what regards the difference between certain functions, we may say that it is even less obvious than it looks in a preliminary analysis. For example, if we refer to the referential and the conative functions: as far as the referential function affects the level of knowledge of the addressee, we may say that it also acts upon him / her, a task that would normally fall in the responsibility of the conative function. This, on the other hand, also interferes with the phatic function, as the latter, although interested in the well-being of the channel and in maintaining the addressee's attention, places him / her within the most appropriate conditions of communication, a phenomenon that concerns the conative function as well. Additionally, metalanguage is quite close to the phatic function, since both have as an effect the optimization of the exchange conditions. Then, Klinkenberg asks, can metalanguage be really dissociated from the referential function? Of course, it can be described as a particular case of this function, if the reference is a code, but, in the same time, metalanguage may also modify the structure of the partner's code, which brings it closer to the conative function.

Despite its practical value, Jakobson's scheme oversimplifies, as it presents emission as a unilateral phenomenon, thus neglecting the retroaction (or feedback) phenomena. A last critique is based upon the idea that a semiotic description cannot be limited only to the study of the functions of language, but must also be interested in the nature of signs and the functioning of the systems in which these are integrated. This entitles Klinkenberg to state that Jakobson's scheme permits

---

<sup>28</sup> Olivier, Bruno, 2007, p.76.

the identification of functions, but not of the semiotic mechanisms or forms. This all the more the same function may be assured by formal procedures that bear little resemblance (e.g., in the road code, the indication to start your vehicle may be offered in a variety of manners), while a form may play different roles (the image of an object may, depending on where we find it, assume different functions).

In his well-known *A Theory of Semiotics*, U. Eco tries to revise Shannon and Jakobson's schemes, and proposes other graphical representations of communication, taking into consideration its semiotic dimension. In the elaboration of his project for a general semiotics, Eco approaches semiotics not as a universe composed of signs, but rather of sign-functions, which stresses the structuralism of the '70s. Essentially syncretic, Eco's approach integrates Peircian theory, post-Saussurian structuralist research, especially that of Russian formalists, of R. Barthes, and of A. J. Greimas, as well as the philosophical reflection on signs.

The project of a general semiotics includes, according to Eco, a theory of codes that regards the semiotics of signification and the theory of sign production, which in turn deals with the semiotics of communicational processes. Semiotics then studies all cultural phenomena as if they were sign systems, based upon the hypothesis all cultural phenomena are communication facts within which the messages are organized and can be understood according to certain codes: "At first glance this survey will appear as a list of *communicative* behaviors, thus suggesting one of the hypotheses governing my research: semiotics studies all cultural processes as *processes of communications*. Therefore each of these processes would seem to be permitted by an underlying *system of significations*."<sup>29</sup>

In a first understanding, the Italian semiotician defines the process of communication as the passing of a Signal (which does not necessarily mean a sign) from a Source with the help of a Transmitter, by means of a channel, to an Addressee (or a destination point). If the process takes place between two machines, the signal has no power of signification; in this case, there is no signification (but only stimulus), even if there is some kind of information transfer. When the addressee is a human being, we are in the presence of a process of signification, with the condition that the signal does not function as a mere stimulus, but it requires an interpretative answer from the addressee.

Otherwise said, each time – based upon underlying rules – something materially present within the range of the addressee's perception stands for something, signification takes place. A communication system is an autonomous and abstract semiotic construct clearly separated from the acts of communication that actualize it. "On the contrary (except for stimulation processes) every act of

---

<sup>29</sup> Eco, U., *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, 1976, p. 8.



communication to or between human beings – or any other intelligent biological or mechanical apparatus – presupposes a signification system as its necessary condition.”<sup>30</sup> Through the categories of “signification” and “communication,” Eco lays the bases of the general semiotics theory, capable of explaining any case of sign-function in terms of underlying systems correlated with one or more codes and types of discourse.

The semiotic theory, including the modes of sign production, will lead U. Eco to the reception theory and to the role of the model reader in opening up the textual structures. A text, Eco argues in *Lector in fabula*, as it appears in its linguistic surface (or manifestation), represents a chain of expressive stratagems that must be actualized by the addressee, otherwise said a text postulates its own addressee as a mandatory condition not only for its own capacity of concrete communication, but also for its signification potential. In other words, a text is issued for somebody who actualizes it, even if that somebody does not exist concretely or empirically.<sup>31</sup> This obvious condition for the existence of texts, argues U. Eco, seems to contradict a paradigmatic law, equally obvious, despite the fact that it has been formulated quite lately within the history of communication theory: the addressee’s competence is not necessarily the competence of the addresser.

To reach this formula, in *A Theory of Semiotics* Eco conducts a vast critique of the communicational model vulgarized by the first information theoreticians and later resumed by Jakobson: an addresser, a message, and an addressee, in which the message is either generated, or interpreted according to a code. Interested in the manner in which codes interact, Eco notes that “the activity of extra-coding (along with the interpretation of uncoded circumstances) not only impels one to select the most appropriate code or to isolate a given subcode (thereby governing the choice of connotations). It also changes the informative impact of signs.”<sup>32</sup> Therefore, the intertwining of presuppositions with the context is connected to the intertwining of codes with subcodes, which transforms the message or the text in an empty recipient to which various meanings are to be attributed.

However, due to the variety of contexts, as well as to the multitude of codes, the message may be decoded from multiple and various perspectives. What is more, the codes of the addressee may partly or totally differ from the codes of the addresser, and because the code is not a simple entity, but most often a complex system of rules, it is not sufficient in order to understand a linguistic message. In

---

<sup>30</sup> Idem, p. 9.

<sup>31</sup> See Eco, U., *Lector in fabula ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, Grasset et Fasquelle, 1985.

<sup>32</sup> Eco, U., 1976, p. 139.

this sense, Olivier will write that “the differences between the sent message and the interpreted message do not anymore regard entropy, or any parasites, because the differences are intrinsic and there is no identity between the source of information and the text.”<sup>33</sup> This is why in verbal communication, along the processes of redundancy and feedback, there are numerous forms of extra-linguistic accents – gestural, ostensive –, which demonstrates that there is never such thing as pure linguistic communication, but rather a semiotic activity, within which various sign systems complete each other.

In this moment of the analysis, we find that we are not dealing with only one message, but with two:

Message (...) seemed to constitute a reduction of information. However, as it comes from the channel, and is received by the addressee as an expression, it appears as a source of further information. It possesses the same characteristics of equiprobability as belonged to the source. It becomes the source of different possible contents. In this sense it is correct to speak of information of the message (along with „information of the source” and „information of the code.”<sup>34</sup>

The first message is, thus, represented by the source of information. It is that message which is sent by the addresser. The second message is the text, as being interpreted by the addressee, based upon his / her own codes, circumstances, and context. Eco stresses out what we normally call “message” is, after all, a text, i.e., a network of different messages, dependent on various codes and subcodes and which, in some cases, correlate various units of expression with the same content,<sup>35</sup> or viceversa – various contents with the same expression.

In the second representation, Eco abandons the linear structure emission-reception and proposes to represent the addressee as a mobile pole on an axis that starts from the source of information to the interpreted text. Once interpreted, a message gains textual autonomy, but, in some cases, Eco observes, the addressee’s system of cultural units authorizes an interpretation which the addresser couldn’t have predicted: “Because of such unpredictable decoding, the text may be ‘consumed’ at only one of its content levels, while the other (equally legitimate) levels remain in the background.”<sup>36</sup> These parallel and autonomous levels of meaning were called by Greimas *isotopies*, and were used to designate a redundant assembly of semantic categories that create the possibility of a uniform interpretation of the discourse or enunciation.

---

<sup>33</sup> Olivier, B., 2007, p. 78.

<sup>34</sup> Eco, U., 1976, p. 140.

<sup>35</sup> For example, a verbal message to which is added paralinguistic, kinetic, and proxemic messages, and which vehiculates the same content, thus strengthening the verbal message.

<sup>36</sup> Eco, U., 1976, p. 141.

According to the second graphical scheme proposed by Eco, indices consolidate each other, thus guiding the addressee towards a certain interpretation of the message. In the case in which the addressee does not manage to identify the code of the addresser and doesn't manage to replace it with another code, the message is simply regarded as noise. If, however, the addresser has correctly evaluated *the true baggage of knowledge of the addressee* and if he / she managed to eliminate the ambiguities regarding expression and content, then the addressee, if he / she does not produce too many unpredictable connotations, may come closer to the *message – information source*, despite the irreducible code differences of the two poles of communication.

The advantage held by the second graphical scheme of communication put forth by Eco is that it may be used and adapted to any situation of communication. It insists on the irreducible differences between the addresser and the addressee, between the message as a source of information and the interpreted text and, also, on the fact that “the interpretation of a message is never given beforehand.”<sup>37</sup>

### Conclusions

We believe that the contribution of the paper has been emphasized by the account and analysis of the intersecting points of the theories considered in what regards the consequences for the process of communication. Simply put: the mathematical theory of communication studies the problem of information transmission from a transmitter to a receiver, and its applicative scheme decomposes communication into a material process in which only the physical aspect of the phenomenon is considered. The concept of information is understood as an assembly of signals empty of all signification and, thus, indifferent to the content that is attributed to the addressee by the addresser. As we have seen, along with researchers' interest in quantifying the “insensible” information, one can also notice the effort of linguists and semioticians to analyze language as the main medium of meaning.

Even if the model of communication remains a mechanistic one, it will extend towards the variety of the social sciences. This model in-forms and generates a large number of variations, but in all cases it guarantees the domination of the representative theory: the message represents the addresser to the addressee, by means of localized intermediaries, which are themselves agents. Thus the process of communication offers itself in an almost complete visibility – the principle of representation itself – and maintains the distance between the active and passive poles of communication.

---

<sup>37</sup> Olivier, B., 2007, p. 79.

## Acknowledgement

This paper was made within The Knowledge Based Society Project supported by the Sectoral Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number POSDRU 89/1.5/S/ 56815”.

## REFERENCES

- Barthes, Roland, *Elements of Semiology*, Hill and Wang, 1986 (translated from the French *Éléments des sémiologie*, Editions du Seuil, 1964, by Anette Lavars and Colin Smith)
- Baylon, Ch., Mignot, X., *La communication. Les outils et les formes de la communication: une présentation méthodique et illustrée*, Armand Colin, 2006
- Benveniste, Emile, *Problèmes de linguistique générale 1*, Gallimard, 1966
- Bougnoux, Daniel, *Introduction aux sciences de la communication*, nouvelle édition, La Découverte, 2001
- Breton, P., Proulx, Serge, *L'explosion de la communication: la naissance d'une nouvelle idéologie*, La Découverte, 1993
- Breton, Philippe, *L'utopie de la communication: le mythe du village planétaire*, La Découverte, 1997
- Bruno, Olivier, *Les sciences de la communication. Théories et acquis*, Armand Colin, 2007
- Eco, Umberto, *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, 1976
- Eco, U., *Lector in fabula ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, Grasset et Fasquelle, 1985
- Greimas, Algirdas, Julien, *Sémantique structurale*, Librairie Larousse, 1966
- Greimas, Algirdas, Julien et Courtes Joseph, *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, tome II, Hachette, 1986
- Hawkes, Terence, *Structuralism and Semiotics*, Routledge, 2003
- Hjelmslev Louis, *Prologomènes à une théorie du langage*, Les Éditions de Minuit, 1971
- Jakobson, Roman, *Essais de linguistique générale*, Les Éditions de Minuit, 1963
- Jakobson, Roman, *Une vie dans le langage*, Les Éditions de Minuit, 1984
- Klinkenberg, J-M., *Précis de sémiotique générale*, Le Seuil, 2000
- Malinowski, B., „On Phatic Communication” in Coupland, N., Jaworski, A., *The Discours Reader*, Routledge, 1999, pp. 302-305

Moles, Abraham, Zeltmann, Claude, *La communication et les mass media*, Verviers, Marabout, Les dictionnaires Marabout-Université, 1973

Sfez, Lucien, *Critique de la communication*, Éditions du Seuil, 1992

Shannon, C., W. Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, University of Illinois Press, 1949

Wiener, N., *Cybernetique et Société*, Bourgois, 1971

Winkin, Yves, *La nouvelle communication*, Éditions du Seuil, 1981

## COULD BODY PARTS BE CONSIDERED PROPERTY? BIOETHICAL, ANTHROPOLOGICAL AND METAPHYSICAL ISSUES

MIHAELA FRUNZĂ<sup>\*,\*\*</sup>, CRISTINA GAVRILUȚĂ<sup>\*\*\*</sup>,  
BEATRICE GABRIELA IOAN<sup>\*\*\*\*</sup>

**ABSTRACT.** The status of one's body parts in relation to transplantation has been debated among several possibilities: as commercial (individual) property, as surplus (waste), as non-commercial gift and as (community) resource. In this paper, we argue that, although all the above-mentioned options have been embraced by various legal and ethical systems, there is no way of escaping the epistemological limitations and contradictions that each position entails. The reason is that all claims concerning one's body parts are metaphysical in nature and, as such, one cannot decide based on rational arguments in favor of any of them. We use the Kantian understanding of the distinction between „metaphysical ideas” and „intellectual concepts” and show that his distinction is useful in articulating the status of body parts. The Kantian solutions to antinomies are used to argue in favor of a “moral compromise” between four possibilities: that of property, waste, commodity or community resource.

**Key Words:** Ethics, Transplantation, Body parts, Metaphysics, Kant

### Introduction

In a case reported in newspapers, Dr. Richard Batista, a surgeon who previously donated one of his kidneys to his former wife, after their separation, requested back either his kidney, or an astronomical financial compensation<sup>1</sup>. This example, which

---

\* Center for Health Policy and Ethics, University of Medicine and Pharmacy „Gr.T. Popa”, Iasi, mihafrunza@yahoo.com

\*\* Department of Philosophy, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca

\*\*\* Department of Sociology and Social Work, Al. I. Cuza University, Iasi

\*\*\*\* Department of Legal Medicine, of Medicine and Pharmacy „Gr. T. Popa”, Iasi

<sup>1</sup> „I Want My Kidney Back' Says Doc”, Sky News, January 8, 2009, retrieved at <http://news.sky.com/skynews/Home/World-News/US-Doctor-Richard-Batista-Wants-Kidney-Donated-To-Wife-Back-After-She-Cheats-And-Files-For-Divorce/Article/200901215199346> on July 13, 2011

conflates moral and legal presuppositions, is illustrative because it encapsulates some interesting notions concerning the way we envision our relationship to our bodies and, more specifically, to our body parts. Why is this example revealing? The man's claim was received with reserve by several bioethicists, who insisted that no jury could rule in favor of it. But why? When asked about the status of their body parts, most lay people – and to some extent scientists as well – would claim to have property rights over their bodies, and even to the bodies of their (deceased) relatives. But if this is the case, how come no ethicist defended the man from the example? Actually, there were two different answers to this request in the ethicists' reply (R. Veatch, quoted in the Sky News article, 2009): the first one asserted that it was "her" kidney after the operation and the second one that organ donation is an altruistic giving act that cannot be financially compensated. The first answer seems to be convergent with the intuition that we *do* have a sort of property rights over our body – or at least, over our body parts; and this property can be somehow transferred and lost through an operation such as transplantation. It was *his* kidney before; now it's fully *hers* and she can dispose of it at her will. The second answer claims a different status for one's body parts: that of a gift, which takes them out of the realm of properties and places them in the one of non-commercial, morally valuable items. Although the two answers are to a certain extent mutually contradictory, they closely follow our own contradictory intuitions concerning our body parts: on the one hand, we certainly "own" them (in the sense that they are ours and we are sole to decide about their faith); on the other hand, that we do not "own" our bodies in the way we own our bicycles, for instance – namely, in a way that would entitle us to do whatever we like with them, and especially to sell them in a commercial system.

As a matter of fact, in general, the status of one's organs and/or body parts in transplant ethics literature has been debated between several possibilities: as commercial (individual) property, as surplus, as non-commercial gift (the first three being discussed in Murray 1986: 1) and as (community) resource. We would like to argue in this paper that, although all the above-mentioned options have been embraced by various legal and ethical systems, there is no way of escaping the epistemological limitations and contradictions that each position entails. The reason is that all claims concerning one's body parts are metaphysical in nature (Hershenov, Delaney 2010) and, as such, one cannot plead with rational arguments in favor of any of them. We will make use of the Kantian distinction between metaphysical ideas and intellectual concepts (Kant 1995) and we will show that this distinction is useful in articulating the discourse on body parts. We will also appeal to the Kantian notion of antinomies in order to argue in favor of a "moral compromise" between the three or four possibilities: that of property, waste, commodity or community resource.

## **Current Approaches to the Status of One's Body Parts**

### ***Property***

Most people relate to their bodies and body parts as if they would be a sort of a property, to which they are entitled to make use entirely at their disposal. Usual definitions of property include the possibility of exchanging it for money. Although all modern states abolished slavery (i.e. the lawful commercial exchange of human beings), commerce with different body parts is not entirely unlawful, although it remains strictly controlled. Thus, one's hair can be sold and bought in almost all countries of the world; in some countries it is legal to sell reproductive cells such as semen or ovules; the selling of blood and blood-related products sometimes coexists with systems based on voluntarily donated blood; some (significantly few) countries permit the selling of sexual services; and, finally, some allow for surrogate motherhood contracts in which a woman's uterus is "rented" (in exchange for money) for carrying a pregnancy to term.

However, Dunham argues that the legal definition of property does not refer to particular things, but envisions a "bundle of rights" which includes "the rights to possess, use, exclude, sell, and dispose [of]." The only right that is questionable and limited in the case of one's body is the right to sell it. However, he argues, this consideration of property as bundle of rights does not necessarily mean that all rights have to be satisfied, and therefore even if one cannot sell one's body, one still owns the body as property (Dunham 2008: 52-53).

The relation between body and property has been considered puzzling in legal philosophy, as people cannot legally sell – except in an extremely limited way – their body parts. However, companies can legally patent specific by-products of the human body, such as cell lines:

The sale of organs and often also of body fluids and tissues is forbidden in all western societies, whereas giving for altruistic reasons is held to be laudable. At the same time, however, it has been accepted that institutions or firms exploit commercially what has been given to them by donors (Roos 1996, 206).

The issue can only remain at this paradoxical level if further differentiations are not introduced in debate. Such important distinctions include those between the living body and the deceased one; between the whole body and its subsequent parts; between vital organs and non-vital organs; and between organs and other body parts (tissues or cells). These distinctions are important as they have been specifically addressed in various legal texts. In a complex and sophisticated analysis of the relationship between bodies and properties, Stephen Munzer separates body rights into three categories: personal rights (body rights that are not transferable – such



as the right not to be murdered), weak property rights (body rights that can be transferred only gratuitously – such as the right to transfer one’s non-vital organs during life) and strong property rights (body rights that include the choice of selling for money – such as the right to sell one’s blood, semen or hair) (Munzer 1990, 48-52). Concerning the deceased body and its body parts, legislations have recognized the existence of quasi-property rights (weak property rights) attributed to the next of kin to dispose of the deceased body in view of a proper funeral (Dunham 2008, 51).

Even if no commercial use is envisioned, the notion of body as a (kind of) property entails other types of legal and ethical consequences. One is entitled to claim rights over its body and, consequently, others are expected to respond by assuming moral obligations towards respecting those rights. Feminist authors are famous for claiming that having a moral right upon their body entitles them to defend abortion at demand, because the fetus cannot claim a similar right (Warren 1973, 43-61). However, legal scholars warn that the notion that one has some property rights over one’s body does not amount to full ownership, because ownership would imply a stronger version of property (equivalent to be entitled to sell one’s body), whereas a nuanced understanding of bodies would identify categories of rights – such as personal rights and weak property rights – that escape this narrow definition (Munzer 1990, 56-57).

### ***Surplus/waste***

Thomas Murray discussed the issue that (at least some) body parts may be regarded as a surplus – namely, cells or regenerative substances/tissues that can be discarded and/or removed with negligible risks for the donor. An alternative to this is the economically-driven consideration of them as “waste” (Waldby, Mitchell 2006). “Surplus” or “waste” might describe sick tissues that need to be removed in order to restate the health in an individual. This surplus is regarded by the donor as something that s/he can spare. However, neither of the terms adequately describe whole solid organs – except in isolated cases when individuals perceive their functional organs as “spare” parts (e.g. Jesus Christians<sup>2</sup>), or when an entire organ needs to be eliminated in order to restore the health of an individual (such in the famous case of Moore’s

---

<sup>2</sup> The Jesus Christians are a small religious minorities of which more than half of the members become living organ donors. They base their philosophy on organ donation on a particular interpretation of certain Biblical passages. One illuminating passage in this respect is the following extract from the group leader, Dave McKay: „It almost seems to me that God put an extra kidney in there so that at this particular time in history, with the technology we have, he wanted to see what we would do with it”.(McKay, 2002). For an analysis of this religious minority conception of organs as “spare” body parts, see Frunza et al. 2010.

spleen<sup>3</sup>). Both terms seem more acceptable for designating the tissues and/or cells. The idea of “surplus” or “waste” does not exclude commercialism, if not directly from the donor, than from the institutions financially exploiting these body parts. In fact, the last fifty years have witnessed the transformation of previously “wasted” tissues into profitable capitalist assets – such as in the examples of patented cell lines or of stored umbilical cord blood (Waldby, Mitchell 2006).

### **Gift**

A more elaborated theory is the one asserting that body parts can (and should) be considered gifts (Gavrilocici 2003). The prevalence of this notion was coded in metaphors such as “the gift of life” that serves as a shortcut for transplant itself. There are even transplant laws based almost entirely on the idea of gift (for instance the versions of the Uniform Anatomical Gift Act) and on the subsequent process of donation than cannot (and should not) be tainted by the threat of commercialism. The powerful idea of the free and autonomous act of gift has been exploited in many public campaigns designed to promote organ donation (“Live life, then give life” – being such an example).

Gift and giving are essential loci of anthropological theories, treated, among others, by influential authors like Marcel Mauss and Claude Levi-Strauss<sup>4</sup>. Murray has discussed the importance of gifts both in legal and moral terms: thus, if gifts carry “no formal legal obligations”, being the expression of a free and willing individual act, they nevertheless may “entangle people in relationships that will impose great but vague moral obligations” (Murray 1987, 30). This apparent paradox is solved by Murray by advocating the importance of altruism and altruistic attitudes in the process of gift-giving:

---

<sup>3</sup> The Moore case became referential for the dual consideration of body parts. John Moore was a patient who underwent splenectomy for a rare medical condition, hairy cell leukemia. His physician discovered that his spleen cells had a certain characteristics that made them valuable for research. He managed to patent his patient’s cell line and, together with his associates, received great financial profits from them. After accidentally discovering it, Moore sue him. However, judges were reluctant to recognize his property rights in his own cells, and this is why his allegations were dismissed. As Alexandra George pertinently remarks, “Thus Moore could not own his body, but others could own derivatives from body parts that they appropriated from his body”. (George, p. 26)

<sup>4</sup> In a more recent depiction of the anthropological status of the gift, the Romanian sociologist Nicu Gavriluta says the following: “Here we can note a totally special logic of the gift. The identity of a gift does not exhaust it. By not being yours and only yours, the gift received is rather “a thing that is yours” that continues in a way to be “a thing of the other”. It expresses its own presence, it looks as an object, but it brings with itself and for itself the presence of the great absence of the other” (Gavriluta, p.120)

[G]ifts can and do play positive roles in regulating family and social life, in promoting solidarity in the face of powerful forces of alienation, and in serving essential social values that are not well served by markets, commerce, and contract (Murray 1987: 30).

The importance of the altruistic gift of blood in establishing and maintaining community relations has been debated in the influential work of R. Titmuss (1970), and was assumed by analogy for the other organs. Theories concerning the virtue of altruism lying at the base of organ donation have become quite influential, as international as well as European legal texts establish it as a requested precondition of any transplant type.

However, it is important to note that in his original work, Titmuss resisted the idea of treating blood donation as an undifferentiated gift, insisting instead on the profound dissimilarities between blood donation and the anthropological features of gift-offering. He thus describes eleven characteristics of blood donation that are incongruent with the anthropological act of giving: 1. the impersonality of the blood donation (whereas gift offering is highly personal); 2) the anonymity of the donor in the donor/recipient pair (whereas the giver is personally known by the gift-recipient); 3) the selection of blood donors through the grid of externally-established mandatory features (in contrast to the liberty of somebody wanting to offer a gift); 4) the “no penalty” rule for donors (nobody can be forced to donate, whereas somebody receiving a gift may feel obliged to reciprocate the gift); 5-6) the non-reciprocated relation for the donor (a donor has no certainty of receiving back what s/he gave, and to some degree would not even want to receive it “back” through the risky process of a blood transfusion); 7) the non-reciprocated relation for the receiver (the receiver of blood donation is not expected to give something back in the future); 8) the character of gift depends on the donor and intermediaries – whether it is beneficial or harmful; 9) the refusal to participate in the system of blood donation can be motivated on different grounds; 10) the nature of the gift of blood is time-dependent, not people-dependent; 11) the profound dissymmetry between giver and receiver in blood donation (which is not comparable with the asymmetry between the two parties in giving process) (Titmuss 1970:74). Subsequent authors criticizing Titmuss (Waldby, Mitchell, 2006; Sykora, 2009) have downplayed the importance of this distinction.

What is equally valid is that, for Titmuss, blood served as an excellent paradigm for organ donation in general. Thus, as he claims, allowing blood sale is equivalent to accept that: “ultimately human hearts, kidneys, eyes and other organs of the body may also come to be treated as commodities to be bought and sold in the marketplace” (Titmuss 1970, 219). This statement is highly debatable, as Sykora rightly emphasizes it (Sykora 2011). The main dissymmetry between them consists in the fact that blood is a completely regenerative tissue, and that blood donors can be allowed to donate even several times per year, whereas the majority of organs donated (kidneys being

the most obvious example) are non-regenerative, and the donor usually donates only once in a lifetime (for discussions on allowing living donors in donating different types of organs, see Hilhorst et al. 2011). The risks associated with blood donation are minor, whereas living solid organ donation involves major surgery and higher risks. Thus, although the analogy between altruistic gift, blood donation and organ donation is well-spread, it nevertheless has to incorporate all these cautions.

### ***(Community) Resource***

Bodies and body parts of (especially) deceased donors have been considered by some authors as a kind of collective scarce resource that need not be wasted<sup>5</sup>. Authors used this idea especially in relation with the discussion of consent system, such an approach favoring the notion of presumed consent (Emson 2003, Harris 2003). If deceased bodies are considered not as the property of their families, but as a community-based resource, than family agreement for donation can be skipped off: what may matter is eventually the individual decision not to become a donor after one's death (although this is weighed differently by Harris or Emson, some insisting that the ensuing violation of the wish of an already deceased person cannot be compared with the actual need of an organ by a living one).

This opinion was as well criticized, both because of its connections with presumed consent solutions, and because it imposes certain burdens on donors and their families. Thus, considering the deceased bodies as a kind of resource would undermine the individual autonomy (Ioan, Astărăstoae, 2007).

Although rather infrequently, there were voices claiming that not only deceased bodies, but also living ones can be treated as resources, when facing the legitimate claims of sick individuals in need of healthy organs. Here a useful reference is the famous text of John Harris on the "Survival Lottery", where Harris discussed the idea of sacrificing healthy individuals for the benefit and healing of numerical more sick ones (Harris 1975). Still, Harris envisaged killing those healthy individuals before removing their organs, so technically speaking the dead ones served as collective resource for the living. Departing from this, some authors claimed that one could devise a system of compulsory organ removal even from living healthy individuals (not killing them, only forcing them to become living donors) because organs can be treated as a particularly scarce resource. This proposal stems from several thinkers dealing with the idea that health may be considered a positive social right enabling sick individuals suffering from end-stage organ diseases to make valid claims on the healthy "spare" organs of their fellow citizens (Fabre 2000, 2006).

---

<sup>5</sup> Such a perspective is meaningful especially from the angle of the recipient and the subsequent allocation process. For an argument about the "community" type of resource that organs represent, instead of the "property" of transplantologists or transplant programs, see Gutmann, Land 1997, 191-192.

However, these latest proposals, have been criticized in the literature (Eyal 2009: 236-237) and so far no legal or ethical system attempted to ground itself on this contested field. The view that (already) deceased bodies can serve as a community resource seems to be far more promising and benefited from the contribution of several professional approaches, both from a medical point of view (Emson 2003 Harris 2003) or Savulescu 2003) and from a legal one (Guttman, Land 1997).

### **Shortcomings and Paradoxes of Current Approach**

Each position detailed above actively or implicitly contests some or all the other ones; some of them are especially critical of a particular alternative (e.g. gift in relation with commercial property or community resource in relation with property). Thus, the various shortcomings of each position are underlined in the other ones.

Some claim one cannot have property rights over one's body or body parts, because generally, properties are separable and distinct from their owners, whereas, when bodies are concerned, the owner is identical (to some extent) with his/her "property" (Hershenov, Delaney 2010). Moreover, if bodies can be thought as properties, to be consistent with this view it amounts to claim that they should be taxed and paid for as any other property, which again is paradoxical:

For example, full ownership of property includes a feature of executability -- that is, an owner may be liable for loss of his or her property as payment for debt -- which could present some very unhappy implications if the body is treated simply as property (Campbell 1992, 39).

Similarly, one does not own his/her body parts, because if one is said to own his/her body parts, but not the entire body, it would be similar to saying that somebody possesses all the pieces of a jewelry, but does not possess the jewelry itself (Hershenov, Delaney, 2010).

However, the paradox, as underlined by several authors (Murray 1986, Roos 1996) is that, although, in principle, legislations sanction the commercial use of body parts (and its subsequent "proprietary" character), this does not prevent commercialization of those body parts by specialized companies. The cases of companies and universities that registered (specific) individually-derived cell-lines or other by-products, without sharing the profits with those particular individuals, are well known in the literature.

In an attempt to add more philosophical and theological layers to the discussion, Campbell (1992) proposes a different path in approaching the relation between body and the property paradigm. Thus, he discusses several moral topics of importance: 1) the territorial integrity (the body being understood as a battle ground

or, in religious terms, as a sacred space<sup>6</sup>, imposing limits on access from the exterior); 2) the doublet acquisition/alienation (establishing the fact that at least some body parts might be alienated from the body, without losing its integrity); 3) the issue of empowerment (the fact that an individual has the final word in the decision making process over one's body). These topics do not contradict the understanding of body as property, but nuance it and emphasize several difficulties: for instance, how far can the integrity concept go in protecting the limits of one's body? Thus, in an account detailing the extension of this concept, she adds:

The prohibition of inflicting harm on something that is ultimately not one's own, but is instead seen as sacred space, as expressed in the restriction on suicide, might well be expanded to include constraints on mutilation, disfigurement, and dismemberment of the body, at least when such actions do not work for the benefit of the whole person. All of these limits would seem to bear on the morality of something like organ procurement (Campbell 1992, 38-39).

However, Campbell goes on and introduces a further distinction between property and ownership. She analyses two opposed traditions in assessing the ownership over one's body: the Christian tradition of stewardship over the body (human beings as stewards over God's property) vs. the liberal tradition of self-ownership. Concerning the issue of organ transplantation, both traditions offer only partial accounts: if the stewardship tradition could provide the grounds for a positive duty to use God's property to help others restore their health, however, by minimizing one's active and free part in it, self-ownership tradition seems more appropriate to justify a paradigm of selling organs, as one has full ownership over his/her body parts.

The mere idea of surplus is unthinkable as attached to healthy organs instead of regenerative smaller body parts such as cells or tissues and, on the edge, sick organs. Except for some religiously-inspired individuals such as the Jesus Christians, who interpreted the Christian saying that those who have two should give one as applying to the "spare" kidney as well (Frunza M. et al., 2010), the possibility of surplus seems inadequate for significant or non-regenerative body parts.

Concerning gifts, their extensive usage in anthropological theories has "contaminated" them and made them so full of contradictions that some authors even speak about their paradoxical nature:

Paradox is characteristic of gifts. Their motivation often seems both selfish and unselfish. They are given under conditions of freedom, yet are powerfully binding. They must be given generously and without promise of return, yet they must be reciprocated (Murray 1987:33).

---

<sup>6</sup> Campbell uses the metaphor of the body as *axis mundi*, using M. Eliade's well-known phrase. For a recent anthropological reconsideration of body as *axis mundi*, see Gavrilita C. 2003, 158.

In other words, if gifts (related to transplanted organs) can be legitimately described as both “tyrannical” (Scheper-Hughes 2007) and “beautiful” (Spital, Jacobs 2007), then there is something really messy about them. Gifts might be helpful in preserving social relations (although this has been heatedly debated), but they are self-contradictory concepts. Although interesting from a religious studies perspective, from a logical perspective they cannot constitute a panacea for defending a special status for body parts.

Finally, concerning the idea of community resource, it was vehemently criticized by authors insisting on the deep personal, uniquely individual and – from a religious perspective – almost sacred character of bodies, if not of body parts. For instance, R. Veatch writes in his *Transplantation Ethics*:

The body is affirmed to be a central part of the total spiritual being. Any scheme that abandons the mode of donation in favor of viewing the cadaver as a social resource to be mined for worthwhile social purposes will directly violate central tenets of [religious] thought (Veatch 2000: 13).

### **Contribution of Kant to the Issue of Status of Body Parts**

Kant is not exactly the reference author for settling issues on transplantation matters. However, Kant is very much present or at least mentioned in the current debates due to his significant contribution to the issue on human dignity, which lays at the basis of contemporary bioethical discourse. To give but an example from an already mentioned text, Murray argues that organs must remain gifts instead of commodities: “[N]ot because we “own” our bodies, but because there are two valuable things we want to preserve – *the dignity of the human body and its parts*, and the gift relationship between science and the public” (Murray 1986: 5).

Kantian contribution to contemporary bioethics was depicted in its important lines by the famous book of Beauchamp and Childress (1994, 56-62), *Principles of biomedical ethics*. Here, the authors emphasize Kant’s various formulae of the categorical imperative as grounding respect for human beings (treating somebody’s humanity always as an end in itself and never as mere means) and as imposing the ideal of universality to ethical norms (treating moral rules as principles of a universally valid legislation). In an attempt to show Kantianism specificity in the context of different moral traditions, the authors tried to exemplify this approach by applying it to a specific example, namely an ethical dilemma concerning living transplantation (the well-known Situation A). Departing from a touching imaginary example of a little girl suffering from renal failure to whom transplantation was suggested as the only life-saving solution and the conundrum of her father’s attempts to hide his compatibility as potential donor from the rest of the family, Beauchamp and Childress (1994, 56-62) claim that, following Kantian principles:

1. provided that the father is compatible with his daughter, he has a *moral obligation* to save his daughter's life by offering himself as kidney donor; and respectively
2. the doctor cannot possibly lie about the compatibleness between father and daughter in order to please the father's wish<sup>7</sup>.

The authors were cautious in attributing these conclusions to *Kantianism* (as a moral trend departing from Kant and his followers – Beauchamp, Childress 1994: 56-62); however, these cautions may seem useless if one looks to Kant himself and his disparate fragments referring to the removal of one's body parts.

Thus, Kantian writings apparently argue against the mere possibility of (at least living) organ transplantation, regardless how those body parts would be treated afterwards (in an altruist way or in a commercial one). In a much quoted passage from *The Metaphysics of Morals*, Kant (1991, 226) pronounces himself against the practice of tooth transplantation (that might be said to anticipate organ transplantation at large):

To deprive oneself of an integral part or organ (to maim oneself) – for example to give away or sell a tooth to be transplanted into another's mouth, or to have oneself castrated in order to get an easier livelihood as a singer, and so forth – are ways of partially murdering oneself. But to have a dead or diseased organ amputated when it endangers one's life, or to have something cut off that is a part but not an organ of the body, for example, one's hair, cannot be counted as a crime against one's own person – although cutting one's hair in order to sell it is not entirely free of blame.

Departing from this passage, some commentators argue that, according to Kant, the entire endeavor of organ transplantation lays on shaky grounds. Although there are some authors who limit Kant's prohibitions to organ sale (for example Munzer 1994, 259-286), others find that Kant entirely dismisses the removal of body parts (Gerrand 1999, 59-67).

Considering this paragraph, there are several different things to be considered in the Kantian text. First of all, the context of the above-quoted is important and should be discussed in itself. The passage is extracted from a chapter of the *Metaphysics*

---

<sup>7</sup> Strictly speaking from the wide perspective of transplantation ethics, both claims are unsustainable. Nobody can be forced into taking the risks of major surgery and becoming a living donor, even when the life of a relative depends on it; and doctors and generally health professionals may offer an excusable exit (such as a polite lie about incompatibilities) to ease a potential donor's decision not to donate. Of course, the latter raises a whole array of ethical issues, namely the conflict between a physician duty to reveal the truth and the confidentiality clause that should govern the physician-patient relationship. However, some authors claim that living organ donation may impose a lot of pressure for the donor – especial in a family setting – and consequently doctors should be prepared to offer a safe exit to those patients not really willing to involve in the process (Biller-Adorno, Schauenburg, 2001, 162-164).



of *Morals* where Kant dismisses suicide as a crime against itself<sup>8</sup>. In this context, transplantation – or more precisely, the removal of a body part in view of its subsequent use – constitutes a partial suicide, thus a crime against one’s person<sup>9</sup>. However, Kant introduces two further distinctions: the former between one’s (healthy) organs and one’s diseased organs and the latter between one’s organs and one’s body parts that are not organs. With respect to these distinctions, Kant claims the following:

1. removing one’s *healthy organs* (the testicles or the tooth<sup>10</sup> are his examples) means partially murdering oneself and constitutes a crime against one’s person;
2. removing one’s *diseased organs* is not a crime;
3. removing one’s *body parts that are not organs* is not a crime, but these parts cannot be used in any way (for instance, they should not be sold).

Literally applying this reading to the Situation A of Beauchamp and Childress, and considering that a functional kidney is obviously a healthy organ, we could say that, contrary to the authors, Kant would rather suggest that giving up a kidney would mean a partial suicide/murdering of the father, a course of action that needs to be prevented at all costs. In contrast, a hypothetical nephrectomy performed on the father because of his kidney disease would be an acceptable course of action.

Departing from the same passage, and corroborating with other Kantian passages, J. Merle (2000, 93-101) proposes another classification of body parts, entailing:

1. *vital organs* (that cannot regenerate and whose removal would bring about the death of the donor);
2. *organs as integral parts of the body* (that are not necessary vital, but still cannot regenerate – including the tooth);
3. *mere “accumulations”* (parts of the body that can regenerate – for instance hair).

---

<sup>8</sup> The only reason Kant does not propose a penalty for this crime is, in Merle’s view, because one cannot imagine a suitable penalty that would deter somebody to commit it (Merle 2000, 93-101).

<sup>9</sup> The interdiction to kill oneself is, in Kant’s view, a part of the perfect duties to oneself. According to Kernstein, “[h]e tries to show that if an agent acts contrary to the duties, then he treats himself merely as a means and thereby violates this principle”. In killing oneself, an agent prevents himself from having an end that he is rationally compelled to – says Kernstein – that of preserving his humanity as an end in itself. In this way, he downplays himself by treating himself as mere means (211-212).

<sup>10</sup> According to a compelling historical and anthropological account on dentistry practices in 17<sup>th</sup> century Europe, living tooth transplantation was very fashionable among the rich English and French nobility. Dentist treatises, as well as advertisement from the period show its popularity, especially concerning teeth extracted from poor people and implanted into rich ones’ mouths. See Blackwell 2004, esp. pp. 34-51.

The crucial distinction, for Merle, rests between the second and the third type of body parts, to which different moral principles should apply. Organ removal and consequently living organ donation is deemed impermissible because it deprives oneself of the exercise of choice; once given up, they cannot be claimed back. However, the removal of the “accumulations” (such as hair), even in excess, is not depriving oneself of the exercise of choice (hair will grow back again) but only prevents a kind of teleological fulfillment (the beauty of somebody’s hair associated with a certain length). In this respect, Kant’s texts can offer justification for some limited forms of living transplantation of regenerative cells and tissues – such as transplanting of blood, skin, hair or even bone marrow. Merle goes even further, arguing that Kant can back up a “duty” for the transplant of any organ from deceased bodies, as the corpse’s interests in these organs cannot compete with the needs of sick living individuals.

What Merle leaves out is the distinction between healthy and diseased organs – for instance, even an integral part of the body (though not a vital one) could be removed if its disease would threaten the life of the person incorporating it.

In another attempt to ground organ donation in Kantian texts, Lina Papadaki (2011) relates Kantian texts on organ donation to Kantian treatment of marriage. Here, she finds a symmetrical relation between submitting oneself sexually to another person in lawful marriage and (potentially) giving one’s organs to a spouse. What is at stake here, she claims, is the relation between part and whole in the case of one’s body: given the fact that one does not “own” her/himself, giving one’s body parts is equivalent to giving his/her whole body. In the case of sexual relations, this is permitted only with the condition of reciprocity: one is giving itself up provided that the partner makes the same gesture and thus “recovers” his/her wholeness. She considers that, in this respect, transplantation could become acceptable in Kantian terms only within marriage relations. However, she attempts to enlarge this view point by appealing to other Kantian concepts, particularly to the “duty towards others”.

However, there is fundamental dissymmetry between sexual relations in a marriage and organ transplantation. Sexual relations do not involve the removal of one’s organs, to state the obvious; and they are reciprocated. Unfortunately, the parallel established here is not convincing.

We will attempt to ground Kant’s view on organ donation by analyzing what Kant claims on bodies and body parts. If we refer to the four possibilities of body parts discussed in the first part of the paper (property, surplus, gift or resource), we could see that a Kantian reading would dismiss all of them (with the exception of surplus, in some limited ways).

For Kant, neither bodies nor their parts can ever be understood as properties, because this would be logically absurd: “a person cannot be a property and so cannot be a thing which can be owned, for it is impossible to be a person and a thing, the proprietor and the property.” Selling one’s body parts is particularly condemnable, as this would replace human dignity with mere commercial value. Moreover, the above quoted passage on tooth transplant prohibits equally the “giving away” of organs – thus, treating them as gifts. If bodies cannot be owned by individuals, we can only hypothesize that Kant would find particularly repugnant the treatment of body parts as (collective) resource. If parts of the body are insignificant (certainly not solid organs, as in the case of hair) or if the body part (organs included) are sick and threatening one’s life, then their removal is deemed permissible.

Thus, Kant seems solely to authorize the view that could be associated with what was labeled “surplus”, but only with serious amendments. The full Kantian description of the special status of body parts would insist on the inseparable character of bodies and body parts, particularly mentioned in the discussion of marriage and permissible sexual relations (Papadaki) and on the special character of a body which, by virtue of the person’s moral character, is endowed with dignity.

### **Critique of the limitations of Kant’s position**

This view of Kant seems to some extent limited and paradoxical. Although impressive in terms of grounding the human dignity and securing respect towards one’s humanity as an end in itself, the view of inseparability or non-distinction of one’s body parts in relation to the whole body seems to entail the same contradictions and paradoxes as the concurrent ones.

Thus, to defend that a person is somehow indistinguishable from one’s finger would lead to the absurd consequence that, if the whole person is destroyed, except for one finger, the person can be said to still exist (as or in his/her finger) (Hershenov, Delaney, 2010). This would amount, in Hershenov’s terms, to a non-reflected animistic metaphysical claim. Put differently, to claim that giving up one’s organs would amount to eliminate one’s rational character would in turn mean that “we should deny human nature and therefore any rights to all human beings who lacked even a single organ – even a single tooth” (Merle 2000: 95).

### **Other Useful Kantian Ideas**

In another attempt to offer a nuanced understanding of Kant’s condemnation of tooth transplant, Kerstein (2009) makes use of two related Kantian formulas: the Mere Means Formula (tooth transplant and transplant in general would mean treating the donors as mere means) and the Value-Based Formula (living tooth

transplantation as disrespecting the value of humanity as an end in itself in donor's case). He offers several lines of argumentation focusing on the idea that a donor who agrees to sell a healthy tooth for financial comfort is, for that specific period, contributing to a devaluation of human worth:

“A key claim in this argument is that in Kant's cultural context selling a tooth to increase one's comfort is a type of action that would tend to promote or encourage the idea that a person lacks value that transcends price... Whether the claim is true is an empirical question. But in Kant's context it is plausible.” (Kerstein 2009: 161)<sup>11</sup>

The relevance and validity of Kerstein's argument lays in this underlined phrase: *in Kant's cultural context*. Thus, he takes out the Kantian condemnation out of the universal realm of morality and places it in the changing world of empirical, fact-based acts. If Kerstein is right, than not only the issue of tooth selling, but the status of body parts in general may be discussed not only in the moral terms, but in epistemological ones as well. We are going to explore this in the remaining of the paper, but not without some considerations corroborated from other Kantian texts.

Thus, a much more profitable Kantian idea that we would like to discuss in our paper is the well-known distinction between metaphysical ideas vs. rational concepts. As we are familiarized from both *Critique of Pure Reason* and *Critique of Practical Reason*, there are several different ways in which the human person can acquire knowledge. One can either reach things via sensible intuitions, or via intellectual concepts, that can be subjected to critical scrutiny. The third possibility that Kant dismisses is via metaphysical ideas, which go beyond senses or concepts. Metaphysical ideas are important in morals, where they guide action, but are particularly troublemakers in logical knowledge, forcing reason to fall into antinomies. Thus, one is saved from contradictions when one distinguishes between the knowledge faculty of intellect and the practical faculty of the will<sup>12</sup>.

We believe these distinctions, coupled with Kerstein's analysis, could provide some guidelines on the controversies of the status of body parts. This bodily status is surely a moral issue with important practical consequences – but also an epistemological one, and they should be carefully separated. However, this separation was not considered as an issue, and, as a result, the metaphysical assumptions of the body have crossed the border between their moral status and their knowledge status. The status of one's body parts has become an intellectual dispute between

---

<sup>11</sup> Kerstein uses several imaginary model cases (The Entrepreneur, The Transplant Tourism and The Regulated Market) in order to test the inflexibility of Kantian condemnation of organ sale, as presumed by other Kantian commentators. By carefully re-reading Kant, he shows that Kantian texts do not seem to prohibit organ sale in The Entrepreneur case.

<sup>12</sup> For a view that attempts to unify the metaphysical and moral realms, in Kant and especially post-Kant, see Yildirim (2010, 107-131).

various positions, ignoring the fact that it was an entirely metaphysical issue. However, Kant warned us about the fact that, on metaphysical issues, one's reason can only fall into antinomies – contradictory statements that could be either all false or all true, depending on the way one is positioned.

Concerning the issue of the status of one's body parts, there is no way one can logically prove that they are either properties, and/or surplus, and/or gifts and/or resources. Thus, using the tools of reason to argue in favor of any of them would inevitably lead to paradoxes. This distinction seems sometimes not to be followed by Kant himself, as the language he uses (e.g. "a person *cannot be* a property...") is sliding unnoticed from the moral discussion to the epistemological realm.

If we think about the well-known Kantian antinomies, and about their respective solutions, we see that some of them were solved through a "neither-nor" logic, and some via an "and-and" logic, with the mention that those solved following the last formula were both true, but in different respects. Thus, the idea of freedom was both the initial impetus that got out from the causal determination (in the moral realm), and non-existent in the knowledge realm, where all causes necessarily determined their effects.

The way out of the freedom dilemma could provide an indication for the possible solution for the status of one's body parts. Thus, bodies and body parts are primarily metaphysical constructs that may share contradictory features in the knowledge realm. In terms of the four contradictory possibilities of body parts, one is not necessarily requested to choose between them and pretend the choice to have universal value. Instead, depending on various contexts, the most suitable definition of body parts could be embraced.

As for the moral consequences of this "compromise", we can only presume the ways Kant would approach the current system of organ donation and transplantation. Although some authors are quite categorical in generalizing Kant's dismissal of organ donation (Gerrand), some are more flexible about his reputed condemnation of this phenomenon. Thus, more authors are involved in attempting to find other possible loci in Kantian texts that could offer some moral ground for current transplantation practices (Merle 2000, Papadaki 2011 etc.).

## **Conclusion**

In this text we have argued that it is more useful to consider one's body and body parts as metaphysical constructs rather than epistemologically-loaded concepts entailing endless controversies. Using Kantian understanding of the solution for antinomies, we argue that the various proposals for settling the status of the body parts – that are usually split between property and/or gift and/or resource – are better addressed when one understands their metaphysical load and are interpreted within their particular contexts.

## Acknowledgement

*The work of MF and CG was supported from the grant POSDRU/89/1.5/S/61879, titled „Studii postdoctorale în domeniul eticii politicilor de sănătate”.*

## REFERENCES

- \*\*\* „'I Want My Kidney Back' Says Doc”, Sky News, January 8, 2009 <http://news.sky.com/skynews/Home/World-News/US-Doctor-Richard-Batista-Wants-Kidney-Donated-To-Wife-Back-After-She-Cheats-And-Files-For-Divorce/Article/200901215199346> (accessed on July 13, 2011).
- Balogh, L. 2009. The Public Debate on the Religiosity of the Public Debate of Bioethics in the USA, *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 8 (23): 3-12.
- Beauchamp, Tom and James Childress. 1994. *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Billier-Adorno, Nicole and H. Schauenburg. 2001. It's only love? Some pitfalls in emotionally related organ donation, *Journal of Medical Ethics*, 27;162-164.
- Blackwell, M. 2004. “Extraneous Bodies”: The Contagion of Live-Tooth Transplantation in Late-Eighteenth-Century England. *Eighteenth-Century Life*, 28 (1): 21-68.
- Campbell, C.S. 1992. Body, Self, and the Property Paradigm. *The Hastings Center Report*, 22, (5): 34-42.
- Dunham, C.C. 2008. "Body Property": Challenging the Ethical Barriers in Organ Transplantation to Protect Individual Autonomy. *Annals Health Law*, 17, 39-65.
- Emson, H.E. 2003. It is immoral to require consent for cadaver organ donation. *Journal of Medical Ethics* 29:125–127.
- Eyal, Nir. 2009. Is the Body Special? Review of Cecile Fabre, “Whose Body is it Anyway? Justice and the Integrity of the Person”, *Utilitas* Vol. 21, No. 2, June 2009: 233-245.
- Frunza, Mihaela, Sandu Frunza, Ovidiu Grad, and Catalin Vasile Bobb. 2010. Altruistic living unrelated organ donation at the crossroads of ethics and religion. A case study. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 9 (27): 3-24.
- Gavrilovici, C. 2003. Cadaveric organ procurement: moral, social, legal or medical problem? *Romanian Journal of Bioethics* 1 (2).
- Gavriluta, Cristina. 2003. *Socioantropologia fenomenului religios*. Iași: Editura Fundatiei Axis
- Gavriluta, N. 1998. Ritualurile darului in mentalul social traditional si modern. In: Gavriluta, Nicu. *Mentalitati si ritualui magico-religioase*, Iasi: Editura Polirom, 111-139.

- George, A. 2001. Property in the Human Body and Its Parts. Reflections on Self-Determination in Liberal Society, *EUI Working Paper Law*, No. 2001/8, Badia Fiesolana, San Domenico.
- Gerrand, N. 1999. The misuse of Kant in the debate about a market for human body parts. *Journal of Applied Philosophy* 16(1): 59–67.
- Guttman, Thomas and Walter Land. 1997. The Ethics of Organ Allocation: The State of Debate. *Transplantation Reviews*, 11(4): 191-207.
- Harris, J. 1975. The Survival Lottery. *Philosophy*, 50 (191): 81-87.
- Harris, J. 2003. Organ procurement: dead interests, living needs. *Journal of Medical Ethics* 29: 130–134.
- Hershenov, David B. and James J. Delaney. 2010. The metaphysical basis of a liberal organ procurement policy. *Theoretical Medicine and Bioethics* 31: 303-315.
- Hilhorst, M., Wijsbek, H., Erdman, R., Metselaar, H., van Dijk, G. and Zuidema, W. 2011. One Donor, Two Samaritan Transplantations: An Unrelated Donor should be Allowed to Donate Twice. In: *Organ Transplantation: Ethical, Legal and Psychosocial Aspects. Expanding the European Platform* (pp. 378-384), Weimar, W.M.A. Bos, and J.J.V. Busschbach (eds). Lengerich: Pabst Science Publishers.
- Ioan Beatrice Gabriela and Vasile Astarastoe. 2007. Autonomy in the Romanian law on tissue and organ Transplantation. *Romanian Journal of Bioethics*, 5(1): 81-88.
- Jung, Harald, Egyed-Zsigmond Emeric, Hecser László, Siklodi Palfi Katalin, Csiki Gabor and Klara Brinzaniuc. 2011. Organ Donation and Transplantation: What Do the Upcoming Medical Doctors Think About? *Romanian Journal of Bioethics*, 9(3): 91-97.
- Kant, Immanuel. 1991. Metafizica moravurilor. In: *Scieri moral-politice*, București: Ed. Științifică, 63-328.
- Kant, Immanuel. 1995. *Critica rațiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*. Bucuresti: IRI.
- Kerstein, S.J. 2008. Treating Oneself Merely as a Means. In: *Kant's Ethics of Virtue* (pp. 201-218), Betzler, M. (ed). Berlin: Walter de Gruyter.
- Kerstein, S.J. 2009. Kantian Condemnation of Commerce in Organs. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 19 (2): 147–169.
- McKay, Dave. April 06, 2002. Some of our Beliefs on Kidney Donation. <http://jesus-teachings.com/jc-kidney-articles/245-some-of-our-beliefs-on-kidney-donation> (accessed September 25, 2011).
- Merle, J.-C. 2000. A Kantian Argument for a Duty to Donate One's Own Organs. A Reply to Nicole Gerrand. *Journal of Applied Philosophy* 17 (1): 93-101.
- Munzer, S.R. 1990. *A Theory of Property*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Munzer, S.R. 1994. An Uneasy Case against Property Rights in Body Parts. *Social Philosophy and Policy* 11(02): 259-286.

- Murray, T.H. 1986. Who Owns the Body? On the Ethics of Using Human Tissue for Commercial Purposes. *IRB: Ethics and Human Research* 8(1): 1-5.
- Murray, T.H. 1987. Gifts of the Body and the Needs of Strangers. *The Hastings Center Report* 17(2): 30-38.
- Papadaki, L. 2010. Kantian Marriage and Beyond: Why It Is Worth Thinking about Kant on Marriage. *Hypatia* 25(2): 276-294.
- Papadaki, L. 2011. Bodies, persons and respect for humanity: A Kantian look at the permissibility of organ commerce and donation, paper presented at Zagreb Applied Ethics Conference, Zagreb, 16-18 June.
- Roos, N.H.M. 1996. On Property without Properties. An Inquiry into the Metaphysical Foundations and the Coherence of Property Law. Property Law on the Threshold of the 21st Century (pp. 161-212). *Proceedings of an International Colloquium 'Property Law on the Threshold of the 21st Century'*, 28-30 August 1995, Maastricht G. E. v. d. W. van Maanen, A. J. Antwerpen, METRO.
- Savulescu, J. 2003. Death, Us and Our Bodies. Personal Reflections, *Journal of Medical Ethics* 29;127-130.
- Scheper-Hughes, N. 2007. The Tyranny of the Gift: Sacrificial Violence in Living Donor Transplantation. *American Journal of Transplantation* 7: 507-511.
- Spital, A. and C.L. Jacobs. 2007. The beauty of the gift: the wonder of living organ donation. *Clinical Transplantation* 21(4): 435-440.
- Sykora, Peter. 2009. Altruism in Medical Donations Reconsidered: the Reciprocity Approach. In: *Altruism reconsidered: exploring new approaches to property in human tissue* (p. 13-50), Steinmann, M.; P. Sýkora, and U. Wiesing (eds.), Surrey: Ashgate.
- Sykora, Peter. 2011. Altruism: Reciprocity/Solidarity Approach. In: *Organ Transplantation: Ethical, Legal and Psychosocial Aspects. Expanding the European Platform* (pp. 365-369), Weimar, W., M.A. Bos, and J.J.V. Busschbach (eds). Lengerich: Pabst Science Publishers.
- Titmuss, Richard M. 1970. *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy*. London: George Allen & Unwin.
- Veatch, Robert M. 2000. *Transplantation Ethics*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Waldby, Catharine and Robert Mitchell. 2006. *Tissue Economics. Blood, Organs and Cell Lines in Late Capitalism*. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- Warren, M.A. 1973. On the Moral and Legal Status of Abortion. *Monist* 57 (1): 43-61.
- Yildirim E. 2010. Return of the Spirit and the Demise of Politics. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 9 (27): 107-131.





## GLOBAL INJUSTICE: WHAT IS KNOWN, WHAT IS ASSUMED AND WHAT IS PROMISED?

ANA BAZAC\*

**ABSTRACT.** It is about a criticism of global justice theory, by raising the problem of time in front of facts of global injustice. These facts have agglomerated during the recent period, but are not at all new. To the old warnings born in the 19<sup>th</sup> century related to social injustice, some theories have responded with the epistemological detour concerning the quantitative and qualitative cognoscibility of social injustice and its aspects. The paper suggests some solutions to the epistemological problem of the possibility to treat global injustice in a non-emotional manner.

But in fact the counter-arguments of relativism are continuous, once they support the dominant policies. This theoretical legitimization of status quo is important: the concrete practice to minimize global injustice depends upon the permanent counteraction to relativist arguments that are certainly ideological. The theoretical debate concerning global injustice contains just these arguments and counteraction, global justice theory being a main participant in debates. But, even with its contrary position to that of relativist standpoints, the present global justice theory does not have enough explanatory power to win over its partners of dialogue<sup>1</sup>. One cause of the wasted time in front of the dangerous facts of global injustice consists just in the inertia of the epistemological “doubts” concerning the phenomenon of social and global injustice. And an implicit form of this inertia manifests through the present global justice theory that is based on the principle of “donating to the poor”.

The paper focuses on some theoretical realizations. In this respect, to remember the redistribution of responsibilities at the level of corporations, the Human Development Index and the Human Development Reports, the concept of Gross National Happiness and the Conferences related to it, the concepts and measurements of values and human rights would not be superfluous. All these theories, concepts, efforts are considered as steps toward global justice. However, there are also more challenging standpoints regarding the problem.

**Keywords:** global justice theory, global injustice, time, present capitalism, ontology of human society.

---

\* PhD, Professor, Polytechnic University of Bucharest, ana\_bazac@hotmail.com

<sup>1</sup> It is contrary to them, but not contradictory.

## Warning

There is certainly an objective background of social injustice worldwide: the historical level of technology that required until now a social division of the labor force (physical and subordinated workers and intellectual and dominant technical leaders). This low level of technology was intertwined with *rarity* as ontological constituent<sup>2</sup> of the human being, and they were the ultimate reason of the domination over the labor force. The present scientific and industrial revolution is overthrowing this ultimate reason, supporting *abundance* as ontic/ontological environment of man, but we all witness the coexistence of these two types of ontological conditions of the social organization (as well as of political, i.e. super-structural effort: to brake the rhythm of technical or objective transformations of the productive and work relations).

These objective fundamental features were transfigured under many ideological<sup>3</sup> veils legitimizing them and becoming deeply internalized beliefs and thus criteria of social judgment and action. Theories, even like that of global justice, are, before being inquiries into the contradictory states of things and a basis for putting them under question, thus instruments of knowledge, such an ideological mediation between the ultimate objective reason of exploitation, domination and alienation and, on the other hand, people's beliefs and reasons of behavior.

But theories are constructed by intellectuals, by professional academics and so-called public intellectuals speaking *in the name* of truth and/or of the many, and they should be familiar with the facts and information related to these constructs. We cannot imagine an intellectual who *doesn't know*: we trust him just for what he knows. If so, a theory like that of global justice is the mirror of its creators.

In what follows, the present theory of global justice is confronted with facts of global injustice: a conclusion concerning the present intellectuals obviously results.

## Global and social justice

First of all, the recent theory of global justice – that of Thomas Pogge, whose logo and ultimate solution, beyond all the critiques of world poverty, is *Giving What We Can*<sup>4</sup> –, has in view the *world system* as it has developed and become visible

---

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique. I. Questions de méthode*, Gallimard, Paris, 1960.

<sup>3</sup> I take this notion not in the first Marxian meaning – as false consciousness – but in its consolidated sense (Marxian too), as representation of society from a concrete social position. The ideology of those in a dominant position tends to legitimize the relationships which generate and support this position.

<sup>4</sup> This is the name of Pogge's society encouraging people in long-term donation to the most efficient charities regarding excessive poverty in developing countries.

"Pogge's institutional approach is not nearly as demanding as one might initially think. It does not require us to disassociate from all institutions that harm others, nor does it even require us to fix the harmful institutions to which we contribute. More minimally, it requires only that so long as we contribute to the design or imposition of unjust institutions, we compensate for our fair share of the avoidable deprivations they produce and make reasonable efforts toward institutional reform", [http://en.wikipedia.org/wiki/Thomas\\_Pogge](http://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Pogge) (retrieved 28 June 2012).

under the overwhelming impact of the First World War, and more, of the Second World War. This world system challenged both the relativist moral arguments constituted from within the nation-states, and the abstract universalism nevertheless framed by these arguments.

But the main theories of international relations have continued to treat the world system from the point of view of separated and opposed interests of the nation-states, and do not supply many reasons to conceive of the present process of “mundialization of the world” as “creation of one great communal world in which the I and the other become a ‘we’”<sup>5</sup>. In its turn, from the theory of global justice arise cosmopolitan arguments (the best of this theory) which highlight the limits of a global order that does not transcend the social order inside a state, but does not yet address them in a radical manner. However, besides the reasoning supporting “humanitarian” interventions for the sake of some individual human rights related to the interests of Western states, and besides selective critiques of the infringement of human rights<sup>6</sup>, it has counter posed a passionate advocacy of the eradication of severe poverty<sup>7</sup>.

The difficulty of global justice comes from the lack, to a great extent, of *social* justice as such, thus within the borderlines of a state and not only on a world scale. Global justice theory – therefore treating justice in a non-emotional manner – insists on the duties toward the less fortunate if these duties realize “without sacrificing anything of comparable moral importance”, and are understood as charity<sup>8</sup> or rather to be charitable as a duty.

Consequently, there were also discussions concerning the metric used for the comparative advantage of individuals (“*the individual rates at which persons with diverse*

---

<sup>5</sup> In Suk Cha, *The Mundialization of Home: Toward a Great Community*, [http://www.zmk.uni-freiburg.de/Online\\_Texts/in\\_suk\\_cha.htm](http://www.zmk.uni-freiburg.de/Online_Texts/in_suk_cha.htm) (accessed April 12, 2012).

<sup>6</sup> China must not legalize “disappearances” and ‘two-track justice’. 07 March 2012, <http://www.justicefortheworld.org/> (accessed March 10, 2012).

<sup>7</sup> See for example Steven A. Cook, “It’s Time to Think Seriously About Intervening in Syria”, *The Atlantic*, January 17, 2012, <http://www.theatlantic.com/international/archive/2012/01/its-time-to-think-seriously-about-intervening-in-syria/251468/> (accessed March 10, 2012). But things are more complicated: see Michel Chossudovsky, “Syrie : La prochaine guerre « humanitaire » de l’OTAN? ”, 17 février 2012, <http://www.mondialisation.ca/index.php?context=va&aid=29351> (accessed March 10, 2012); Michel Chossudovsky and Finian Cunningham, “Syria: Clinton Admits US On Same Side As Al Qaeda To Destabilise Assad Government”, February 27, 2012, <http://www.globalresearch.ca/index.php?context=va&aid=29524> (accessed March 10, 2012); Bahar Kimyongür, “Syrie : l’envers du mouvoir”, 29 février 2012, [http://www.lesoir.be/debats/cartes\\_blanches/2012-02-29/syrie-l-envers-du-mouvoir-900056.php](http://www.lesoir.be/debats/cartes_blanches/2012-02-29/syrie-l-envers-du-mouvoir-900056.php) (accessed March 13, 2012); Jürgen Todenhöfer, (Interview by «Welt Online», Carolin Brühl), “Des forces étrangères soutiennent l’insurrection”, <http://www.horizons-et-debats.ch/index.php?id=3163> (accessed April 17, 2012); Nicolas Dot Pouillard, “Syria divides the Arab left”, 16 August 2012, <http://www.cetri.be/spip.php?article2718&lang=en> (accessed September 1, 2012).

<sup>8</sup> Peter Singer, “Famine, Affluence, and Morality”, *Philosophy and Public Affairs*, 1, no. 1 (Spring 1972): 229-243 [revised edition], <http://www.utilitarian.net/singer/by/1972.htm> (accessed February 24, 2012).

*physical and mental constitutions can convert resources into valuable functionings*<sup>9</sup>), thus a metric for global justice. All these moral analyses are very important in order to legitimize it, but they take place within the system of reference outlined by the moral principle of “at least...”<sup>10</sup> / “at least now...”<sup>11</sup> – au fond (thus letting alone the ethical foundation) suggesting to the wealthy-offs that if they/their states transfer 1 or 2% to the eradication of poverty, the purchasing power per capita of the 46% of world population, now exterior to the world market, will increase, and also the world demand – and by the stability presupposition of the “best of all possible worlds”. As a consequence, they contribute to informing citizens of the developed world about hunger and grinding poverty, they could even be subversive by keeping attention on the obligation of intellectuals “to make clear to citizens how dramatically their own moral view differ from those officially set forth in their behalf”<sup>12</sup>, but generally they weep over the lack of international obligations of the states and political actors<sup>13</sup> and weep over the state of things.

### **A fugitive stop on the philosophical significance of the present global justice theory**

Although it states that there is a global inequality arising from the structure of international relations favorable to the rich states and strongly supported by them, the global justice theory promoted by Thomas Pogge has a subterranean presumption: that of the impossibility and ineffectiveness of the transformation of the basic social order in every country and globally. Au fond, this social order is the expression of social reasonableness – reflecting different and opposed abilities and merits that would arrange people in their different social positions (the structural power relations not being but the result of these different given capacities), thus changing this order would lead to the anarchical counter-productive stopping of the human civilization –: only some excessive or visibly uncomfortable injustices have to be attenuated. The presumption is thus ridiculously contradictory: the world is as it should be, ordered according to the “logos”, and within this just world there are revolting injustices.

---

<sup>9</sup> Thomas Pogge, *Can the Capability Approach Be Justified?*, [http://www.etikk.no/globaljustice/papers/GJ2003\\_Thomas\\_Pogge\\_Can\\_the\\_Capability\\_Approach\\_Be\\_Justified.doc](http://www.etikk.no/globaljustice/papers/GJ2003_Thomas_Pogge_Can_the_Capability_Approach_Be_Justified.doc) (accessed February 3, 2012).

<sup>10</sup> Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Polity Press, Cambridge, 2002.

<sup>11</sup> Thomas Pogge, “Introduction” In *Global Justice*. edited by Thomas W. Pogge, Blackwell Publishing, Oxford (2001), 2004, p. 4: “why are these governments doing so very little toward the eradication of severe poverty abroad even while they are prepared to spend billions on other humanitarian initiatives, such as the NATO bombing of Yugoslavia?”

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 2.

But are these injustices scandalous? Obviously, everybody is nowadays informed about what happens in the world, but the conscience of the flagrant is somehow foreign to the mainstream or dominant pattern of the Western *ideology*<sup>14</sup>: this pattern is constructed by/on the above-mentioned presumption, and thus the idea to annul injustice (and not only to correct it) is exterior to the ideal world or theories based on this pattern. In other words, this idea follows from this pattern, but does not change it.

Philosophy has developed – with its grand themes and ability of reasoning in the European world – as a Western creation. But the West was not only the ground of philosophy, but also of the dominant ideological pattern according to which social injustice would be only a secondary feature, a phenomenal appearance of a world essentially rational.

This is the reason of the main focus of the theory of global justice on the problem of philanthropy or charity, on arguments and controversies related to the assistance of the poor. But philanthropy is just a feeling exterior to the idea of identity and *independent integrity* of the subject: it certainly comes from the abundant social experience of man, but for the mainstream Western philosophy the subject was always explained as *individual* conscience and body, society being an exterior environment to the integrity of the subject and formed by individual + individual + individual. The explaining structure of man in the Western philosophy is not the individual *within* society, but the individual (and his conscience) *and* society. In global justice theory also, the standpoint is that of the individual (or of an individual state) who donates to a “different world” from that of his own independent integrity. Even in the capability approach, capabilities belong to the individual as if they were natural and fatal characteristics of a given person and not the results of social relations. (This is the reason of the challenge of the discourse of capabilities with the one of the rights<sup>15</sup>).

---

<sup>14</sup> But the problem of time is very important here. See Thomas Pogge, *Historical Wrongs: The Two Other Domains*, [http://www.etikk.no/globaljustice/papers/GJ2003\\_Thomas\\_Pogge\\_Historical\\_Wrongs\\_The\\_Two\\_Other\\_Domains.doc](http://www.etikk.no/globaljustice/papers/GJ2003_Thomas_Pogge_Historical_Wrongs_The_Two_Other_Domains.doc) (accessed February 3, 2012), where he demonstrates that “historical wrongs do not affect our *ultimate* moral reasons; they only affect what our ultimate moral reasons are reasons to do concretely” and that “Past wrongs do not *strengthen* the moral reasons to refrain from and to prevent like conduct now and in the future, but they may *weaken* such moral reasons”; as well as that “the manner in which present social rules have once been instituted can affect present moral reasons for action in regard to these rules”.

See the same topic and the rejection of the theory of poverty as a non-imputable situation generated by past behavior in Ser-Min Shei, *On Morality-Based Reasons for Eradicating World Poverty*, 2003, [http://www.etikk.no/globaljustice/papers/GJ2003\\_Shei\\_Morality\\_Based\\_reasons\\_for\\_eradicating\\_poverty.rtf](http://www.etikk.no/globaljustice/papers/GJ2003_Shei_Morality_Based_reasons_for_eradicating_poverty.rtf) (accessed January 23, 2012).

<sup>15</sup> Hartley Dean, *Critiquing capabilities: The distractions of a beguiling concept*. 2009, [http://eprints.lse.ac.uk/24376/1/Critiquing\\_capabilities\\_%28LSERO\\_version%29.pdf](http://eprints.lse.ac.uk/24376/1/Critiquing_capabilities_%28LSERO_version%29.pdf) (accessed February 14, 2012).

The historical ground of this conception is clear, but its function has ultimately been to support the structural power relations in such a manner so as not to change them. This is the reason of continuity and, more, of increase of the distance between the mass culture and education (education of the many)<sup>16</sup> and, on the other hand, the high level of science, technology and human creativity: the marketization of education is only a (final?) form integrated within the market society full of advertising, of spectacle<sup>17</sup> and simulacra<sup>18</sup>, somehow treating the ordinary people as the slaves cared for by a benevolent master, but whose happiness depend “upon the complete perfection of their moral and mental degradation”<sup>19</sup>. By stimulating false needs<sup>20</sup>, the reasonable characteristic of society seems to be at least disputable<sup>21</sup>, and even though the level of civilization increases so that it could support post-materialistic values<sup>22</sup>, in fact, globally there is a huge split between social strata and places where the material values of survival exceed those of self-expression, and the advantaged layers worldwide. There is not only a cultural gap between them, as sociology describes it, but rather one of existential status, to which global justice theory does not contribute much to minimize.

A theory is only a theory, but the principle of global justice, as it is promoted by even its liberal (in the American sense of the word) supporters, is limited and somehow caricaturized: it would consist mainly in donations of the wealthy toward the poor<sup>23</sup>.

---

<sup>16</sup> Charlotte Thomson Iserbyt, *The Deliberate Dumbing Down of America (A Chronological Paper Trail)* (1999), Revised and Abridged Edition, Conscience Press, 2nd edition, 2011.

<sup>17</sup> Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, 1967, <http://www.marxists.org/reference/archive/debord/society.htm> and *Comments on the Society of the Spectacle*, 1988, <http://www.notbored.org/commentaires.html>.

<sup>18</sup> Jean Baudrillard, *Simulacres set simulation*, Editions Galilée, Paris, 1981.

<sup>19</sup> Frances Anne Kemble, *Journal of a Residence on a Georgian Plantation, 1838-1839*, 1863, <http://www.gutenberg.org/files/12422/12422-h/12422-h.htm> (accessed February 15, 2012).

<sup>20</sup> Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (1955), Beacon Press, Boston, 1974, pp. 74-105.

<sup>21</sup> André Gorz, *L'idéologie sociale de la bagnole*, 1973, <http://carfree.free.fr/index.php/2008/02/02/lideologie-sociale-de-la-bagnole-1973/> (accessed March 21, 2010).

<sup>22</sup> Ronald Inglehart, and Wayne Baker, “Modernization, Cultural Change and the Persistence of Traditional Values”, *American Sociological Review* 65, 2000, pp. 19–51, <http://my.fit.edu/~gabrenya/cultural/readings/Inglehart-Baker-2000.pdf> (accessed February 18, 2012).

<sup>23</sup> I do not speak here about *people* from the affluent societies and who do not apply in practice the moral (universalist) principles they seem to adhere to (see this problem presented by Pogge in his *World Poverty...* and analyzed by Thomas Mertens, *Kant, Rawls and Pogge on Global Justice*, [http://www.etikk.no/globaljustice/papers/GJ2003\\_Mertens\\_Kant\\_Rawls\\_Pogge\\_GJ.doc0](http://www.etikk.no/globaljustice/papers/GJ2003_Mertens_Kant_Rawls_Pogge_GJ.doc0) (accessed March 9, 2012), but about *theories*.

But indeed, there is no fundamental difference between this theory and the old point of view of Saturnalia (obviously leaving aside the duration of the transfer of gifts to slaves, a week, 17-25 December, in Roman ancient times, while at present it ought to be practically permanent, according to global justice theory) see Lucian of Samosata, *Saturnalian Letters*, <http://www.sacred-texts.com/cla/luc/wl4/wl426.htm> (“31 (accessed March 21, 2012): “I must compel you to bestow on them

The theory – which pertains to *analytical philosophy* discussing the *moral arguments* of the supporters and opponents of global justice – *does not challenge the structural causes* of the *state of urgency* that requires these donations and, by aiming to convince both the possible donors and the conscience of self-esteem of its promoters, gives rise to the utopian belief that through a (world) politics of donation the entire society would change, would transform. It is a form of “liberal imagination”<sup>24</sup>, which could include even advice to corporations to share the responsibility of this politics, considering these corporations as new, non-state actors capable to participate in the formal system of global governance, sometimes more justly than the states<sup>25</sup>. In fact, neither the corporations nor the NGOs and the humanitarian private nets could substitute state and global solidarity, i.e. official developments of the equal human rights worldwide.

### **What is known but is separated from the problem of global justice**

Many aspects of the present world are discussed within the present social sciences and global justice theory benefits from them. But it sets aside some of them and thus it does not unit them into a comprehensive theory of global justice.

This epistemological lack follows from the ideological framework within which the theory of global justice occurs: the keystone of this frame is the standpoint of private property *fragmenting* the view of society and social relations<sup>26</sup>. The separated integrity of the subject has developed within Western philosophy in the framework created by the private property. And nowadays, from more than 30 years ago, when the strong foundation of the post-war human rights<sup>27</sup> – transposed into the politics of welfare state – was jolted by the neo-conservative politics (called neo-liberal in Europe) of transnational capitalism, global justice theory cannot but enter the game of questioning the rights (an always necessary endeavor, obviously) and at the same time urge towards a global politics in order to alleviate severe poverty.

---

any clothes that you do not require, or find too heavy for your own use, and also to vouchsafe them just a slight sprinkling of gold. If you do this, they engage not to dispute your right to your property any further in the court of Zeus. Otherwise, they will demand redistribution the next time he takes his seat”; “33. ...a liberality that costs you nothing appreciable will impress itself permanently by its timeliness on the memory of recipients”).

<sup>24</sup> Slavoj Žižek, *On Belief*, Routledge, New York, 2001.

<sup>25</sup> Andrew Kuper, *Redistributing Responsibilities. The UN Global Compact with Corporations*, [http://www.etikk.no/globaljustice/papers/GJ2003\\_Kuper\\_Redistributing\\_Responsibilities.doc](http://www.etikk.no/globaljustice/papers/GJ2003_Kuper_Redistributing_Responsibilities.doc) (accessed March 19, 2012).

<sup>26</sup> The standpoint of private property is related to the philosophical standpoint of the individual, and of states representing this viewpoint.

<sup>27</sup> *Universal Declaration of Human Rights*. 1948, <http://www.un.org/en/documents/udhr/>.



As a result, the problem of famine and hunger<sup>28</sup> is the main existential argument of the theory of global justice, but the individual standpoint directs argumentation toward the reduction of the distance between the deprived and the wealthy: both the negative and positive duties of the latter appear as necessary to cover this conspicuous distance.

However, there are not only starving to death, but also malnourished people and obesity of the poor<sup>29</sup>. There are people consuming healthy bio-food, and there are people eating unhealthy and damaging food. And there is also the *precarariat* (*précarariat*), a new infra-wage condition of the majority of wage-earners<sup>30</sup>, and not included within global justice theory. All of these have social roots and causes: the *fragmented* and *privately antagonistic* manner to treat society as a system and to treat the Other.

Global justice theory does not focus on these causes<sup>31</sup>, does not include alternative scientific solutions within its body (as those from Jean Ziegler's work; or

---

<sup>28</sup> Whose consequences were known more than 100 years ago (see Charles Gide, *Principes d'économie politique* (1883), Reprint, L. Lerose et Forcel, Paris, 1884, 415: in the same natural area, people from the poor strata live less than the rich, and the proportion and gravity of diseases are higher in the poor strata than in the rich ones).

And they are nowadays emphasized by scientific researches, Moshe Szyf, "The early life environment and the epigenome", *Biochim. Biophys. Acta*, 1790, 2009, pp. 878–885 and M. Szyf, "Early life, the epigenome and human health", *Acta Paediatrica*, 98, 7, 2009, pp. 1082-1084: insufficient food supply (especially during pregnancy and early childhood) generates later epigenetic aberrations and affects empathy and systemic happiness, both in individuals and societies as a whole.

<sup>29</sup> Obesity is not necessarily related to the waste of food, rather to the *malnourished* situation of the poor (working poor) and of impoverished middle classes (as well as to the unhealthy way of living, as sedentary or excessive regime of work, or as sedentary regime of entertainment of the unemployed).

<sup>30</sup> Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale*, Gallimard, col. Folio, Paris, 1999 ; Guy Standing, *The Precariat: The New Dangerous Class*. Bloomsbury Academic, London, 2011.

<sup>31</sup> Let us refer only to the increase of arms spending (while the global justice theory discusses only the reduction of aid of developed countries to the underdeveloped ones).

19 March 2012: *Rise in international arms transfers is driven by Asian demand*, says SIPRI (Stockholm, 19 March 2012) The volume of worldwide arms transfers in 2007–2011 was 24 per cent higher than in 2002–2006 and the five largest arms importers in 2007–2011 were all Asian states, according to new data on international arms transfers published today by Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI). <http://www.sipri.org/media/pressreleases/rise-in-international-arms-transfers-is-driven-by-asian-demand-says-sipri>.

But 27 Feb 2012: *Business as usual for top arms producers despite slowdown in arms sales*, says SIPRI (Stockholm, 27 February 2012): Sales of arms and military services by the largest arms-producing companies—the SIPRI Top 100—continued to increase in 2010 to reach \$411.1 billion, <http://www.sipri.org/media/pressreleases/27-feb-2012-Business-as-usual-for-top-arms-producers>.

Or <http://www.sipri.org/research/armaments/milex/resultoutput/trends>: "World military expenditure is estimated to have been \$1630 billion in 2010—a real-terms increase of 1.3 per cent over 2008 and of 50 per cent since 2001. This corresponded to 2.6 per cent of world gross domestic product (GDP) and \$236 for each person in the world". (All accessed March 18, 2012).

see<sup>32</sup>), and appropriates the presumption that there are ontological benefits brought about by late capitalism, specifically in its liberal-democratic form. In this respect, it is similar to global ethic “movement” (declarations, institutions and courses, journals, foundations) that seems to represent the hidden essence of the powerful who, au fond, would be permeable to the well-intentioned urges and thus at least convincing the individual and providing him with a code of moral values. In fact, it is not about new theoretical and ideological discoveries but about a new hypocrisy of intellectuals and political leaders who do not dare to question or to change the logic of capitalist system<sup>33</sup>. For this reason, they only declare moral commitments and legitimize them, although these commitments are beautiful when they involve resistance to the violation of rights to life, liberty or security<sup>34</sup>.

As a consequence, global justice theory has not a strong, or authentic, philosophical characteristic, since philosophy is “a laboratory, where is always brought to the proof, at abstract level, the fundamental problem of ideological hegemony, therefore the constitution of the dominant ideology”<sup>35</sup>. Or, maybe on the contrary, if being this laboratory, philosophy imposes the line of dominant thinking of worldview, global justice theory suggests to the present state of Western thinking the boundaries within which it would be profitable to move.

### Theories which support global injustice

Global justice theory is so criticized here for it has in subtext a wishful thinking that could lend expectations to naïve researchers who approach Western ideology. It could be seen as the best of this ideology.

But there are other, applied theories related to the problem of global justice that doubt the reason of social and global justice, thus criticizing global justice theory and, at the same time, emphasizing its limits.

---

<sup>32</sup> Nick Beams, “Free market” program boosts world poverty, 8 June 1999, <http://www.wsws.org/articles/1999/jun1999/imf-j08.shtml> (accessed March 30, 2012); Chris Williams, “Population, hunger, and environmental degradation. Are there too many people?”, *ISR* 68, November–December 2009, <http://www.isreview.org/issues/68/feat-overpopulation.shtml> (accessed October 15, 2011); Barry Mason, *International food crisis due to agribusinesses and speculation*, 10 June 2011, <http://www.wsws.org/articles/2011/jun2011/food-j10.shtml> (accessed February 14, 2012).

<sup>33</sup> *Toward a Global Ethic*, 1993, [http://www.parliamentofreligions.org/\\_includes/FCKcontent/File/TowardsAGlobalEthic.pdf](http://www.parliamentofreligions.org/_includes/FCKcontent/File/TowardsAGlobalEthic.pdf) (accessed February 11, 2012); *Universal Declaration of Human Responsibilities* (Proposed by the InterAction Council), 1997, [http://www.global-ethic-now.de/gen-eng/0c\\_weltethos-und-politik/0c-pdf/decl\\_human\\_respons.pdf](http://www.global-ethic-now.de/gen-eng/0c_weltethos-und-politik/0c-pdf/decl_human_respons.pdf) (accessed February 11, 2012).

<sup>34</sup> David Swanson, *Universal Declaration of Human Responsibilities*, March 12, 2012, <http://www.globalresearch.ca/index.php?context=va&aid=29700> (accessed March 21, 2012).

<sup>35</sup> Louis Althusser, «La transformation de la philosophie» 1976. In Louis Althusser, *Sur la Philosophie*. Gallimard, Paris, 1994, p. 169.

Generally, they are neo-conservative (or neo-liberal, in European meaning) theories, supporting the thesis of general improvement of civilization and standard of life as a result of free market, this one being not so free but dominated by the big world corporations. But this aspect, as well as the constitutive corruption, the competition to the death and the irrational destruction of nature and the cruel waste of creativity, all of these are not considered by these theories or they are seen as not so important just following the neo-conservative policies.

An example is the neo-liberal approach to poverty, visible also in the theoretical support of national and international policies. Another one is the elitist, cynical leadership and political regime, indifferent at present even to keeping up appearances, supported in the beginning by various theories, from Robert Dahl's *Polyarchy* to Rawls' *Law of Peoples*, and nowadays by different kinds of conservatism, including the compassionate conservatism and libertarian political philosophy. The result<sup>36</sup> is what Habermas criticizes as "post-democracy", from a utopian constitutionalist view that idealizes the period prior to the trans-nationalization of capitalism and considers a global community feasible and necessary to reconcile democracy with capitalism<sup>37</sup>.

In fact, though social phenomena – as relative poverty or natural resources crisis – are relative, one can integrate them within a coherent and unitary theory which does not avoid unitary, therefore structural measures for social and global justice<sup>38</sup>.

But there are epistemological shortcomings of the above-mentioned theories – including, to a significant extent, global justice theory –: the fragmented manner to consider the facts; the neglecting of some, i.e. the causes which are not at all introduced into analysis; and the relativist presumption according to which, because it's difficult to measure and compare different and absolutely opposed situations<sup>39</sup>, on the one hand, the role of common denominator to which they are reduced is taken over by universalist wishes and, on the other hand, they are analyzed in an isolated manner.

---

<sup>36</sup> Paul Craig Roberts, *Western Democracy: A Farce And A Sham*, November 03, 2011, <http://www.globalresearch.ca/index.php?context=va&aid=27447> (accessed November 23, 2011).

<sup>37</sup> Jürgen Habermas, *The Last European. A Philosopher's Mission to Save the EU*. interview by Georg Diez, 11/25/2011, <http://www.spiegel.de/international/europe/0,1518,799237,00.html> (accessed January 15, 2012): "Otherwise, as he puts it, we run the risk of a kind of permanent state of emergency".

<sup>38</sup> Takis Fotopoulos, "Disaster theories and the crisis: the peak oil case", *The International Journal of Inclusive Democracy* 7, No. 2/3 (Summer/Autumn), 2011, [http://www.inclusivedemocracy.org/journal/vol7/vol7\\_no2\\_3\\_takis\\_disaster\\_theories\\_peak\\_oil\\_crisis.html](http://www.inclusivedemocracy.org/journal/vol7/vol7_no2_3_takis_disaster_theories_peak_oil_crisis.html) (accessed February 15, 2012).

<sup>39</sup> That of the condition of those of the leading strata and that of the ruled; and that of different levels of poverty: this is why they insist on the eradication of severe poverty.

### Challenging global justice theory

Let us imagine a different philosophical presumption: not that of the isolated integral individual seeing the others as being outside his own human system – the only one that counts in this type of supposition –, but that of the main significance of the Other for the understanding and realization of my own humanness<sup>40</sup>.

This presumption is not altogether strange to the European philosophy. Instead, it lies in a “subterranean current”<sup>41</sup> that never really missed from within its body, and consists in the worth of the *exteriority of the oppressed*: as providing the actual “presence” of a perspective for me, perspective which, however, “is impossible for the system of domination without the help of the Other”<sup>42</sup>.

This different outlook of the Other – not as language, not as style of thinking, not as continuity of subjectivity, not as the “they”, but as concrete suffering because of the condition of the “wretched of the earth” (Franz Fanon) – represents a “fissure” of the exteriority, it surpasses the lens of proximity by changing it with the social condition of being dominated, and requires the liberation from the “oppression and exclusion from the ‘benefits’ of the totality”<sup>43</sup>. This *philosophy of liberation* deals with “the ‘we’ (a ‘Thou’ which is exterior to the dominating ‘us’) of the ‘people’, as a social block of the oppressed”<sup>44</sup> and as the subject of liberation which can no more expect social justice from those who consider that the social division, exploitation and domination would be natural<sup>45</sup>.

---

<sup>40</sup> See John Stuart Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill*, Volume VIII, A System of Logic Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation (Books IV-VI and Appendices), ed. J.M. Robson, Introduction by R.F. McRae, University of Toronto Press, Toronto, Routledge and Kegan Paul, London, 1974, Book VI, Chapter XII [http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com\\_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=247&layout=html#chapter\\_40043](http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=247&layout=html#chapter_40043) (accessed February 2008): “in the comparatively humble sense, of pleasure and freedom from pain, and in the higher meaning, of rendering life, not what it now is almost universally, puerile and insignificant – but such as human beings with highly developed faculties can care to have”.

<sup>41</sup> The expression belongs to Louis Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre. » (1982), In *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Textes réunis et présentés par François Matheron, pp. 553-591, Paris, Stock / Imec, 1994. (The term “materialism” is used by Althusser to signify that Necessity and Reason (as human representations or natural laws) are not accomplished facts, but processes/movements having at their beginning a non-world, that of an unreal something whose names – we understand only through names or concepts –, thus reality, are certified only within/through accidental movements, see p. 556).

<sup>42</sup> Enrique Dussel, *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*. Humanity Books, 1996, p. 7, <http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/apelin/cap1.pdf>.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>45</sup> As Rawls thinks, *A Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1972, p. 102.

Starting from the questioning of the condition of the poor, the paradigm of this philosophy is that of the *life of the human community*, and “liberation here means not only to subvert the practical-social relation (communicative action, political institution, ethical injustice), but also to locate oneself in a different manner in the productive relation of work itself (subsequent and necessary technological revolution)”<sup>46</sup>.

This view seems to be something more than the contemporary theory of recognition, going farther than Hegel: the aim to ensure personal dignity as inherent to the human person is promoted by this theory not by reflecting on the elimination of inequalities, but on preventing disrespect<sup>47</sup>. However, the fight for recognition is not so much a struggle for recognition of “cultural identity”, but for rights and legal guarantees to all citizens<sup>48</sup>. But would this be enough only at the level of a certain country with its citizens?

Certainly not: the present world involves “transcultural elements” which inherently create the experiential structures of the new life-world (Cha). In a certain country, “equality is, finally, the real essential of democracy” (and “Neither the current brands of neo-liberalism which emphasize individuality and competitiveness at the expense of the welfare state, nor any of the various strands of communitarianism which are being bandied about as being a 'third way' to achieve democracy, but which in fact promote a sense of community which excludes those who do not share the same communal traditions, are adequate to move developing countries to the place they need to be if they are to be solid players in a global community”<sup>49</sup>). And if we want to develop this essential of democracy, we have to consider human rights in a global citizenship<sup>50</sup>.

There are political transpositions of some researches related in a way or another to a more traditional or a non-conformist representation of global justice. Let us remember that, despite all their problems, the Human Development Index, as well as the Gross National Happiness concept, contribute to pressing towards global justice.

All of these may be understood from the standpoint of a profound philosophical term which continues and makes concrete the presumption of an indestructible

---

<sup>46</sup> Dussel, p. 13.

<sup>47</sup> Axel Honneth (Interview with Axel Honneth), Spring (April-June), 2010, <http://www.barcelonametropolis.cat/en/page.asp?id=22&ui=366> (accessed January 19, 2011), p. 3.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp.8, 9.

<sup>50</sup> Michael Hardt & Antonio Negri. *Empire* (2000), Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, England Tenth printing 2001, pp. 361-403.

relationship between me and the Other: *time*<sup>51</sup>. Indeed, justice means that I manage my lifetime, I expand it in the same duration through my rich manifestations of creativity, communication and feelings. But if my richness depends on the rich manifestations of the Other, the ultimate criterion of justice is the time of the Other given through actions and relations leading to the freedom of his creativity. Justice, even more if it is global, doesn't mean providing some aid to the disadvantaged of destiny and postponing some sufferings, but assuring the possibility of all to manage their *kairos*<sup>52</sup>. And to support this background of justice is more valuable than ever before. Consequently, to remain at the level of charities just in order to alleviate the too excessive and cruel face of the capitalist social order – and implicitly dreaming to the good old days of the post-war welfare state capitalism – means to enter in the logic of a servile ideology, thus to avoid philosophy and its tormenting questions.

---

<sup>51</sup> A strong tradition of the European philosophy, the individualist paradigm, consists in conceiving of man as struggling with only the finiteness of life of the speaker/narrator and as taking this finiteness only at the level of consume (of time): anxiety in front of the insufficient events man passes through and in front of acts man develops transforms into anxiety toward time. In its turn, this image arises from the also traditional conception which separates the relationship between man and time from the one between man and space. Clearer, through this separation philosophy can arrive rather to an abstract view about man: that of a philosophy horoscope, where every human being would have the same feeling concerning his/her insufficient time to live, irrespective of the spatial content of life/ the content of life "given" by the (social) space he/she lives in. As a result, the problem of increasing the time to live appears in individualism as only individual management of the individual time, namely as effort to experience more acts, but upon the basis of a fundamental sad conscience: that of the irremediable shortness of life.

Obviously, a dogmatic collectivist philosophy, that of the non-importance of the individual life in front of the infinite life of the species, is at the same time neglecting the above-mentioned problem and the ontological connection between the human time and space; and it issues from the same historical stage based on rarity and domination – subordination in order to manage one's own time on the expense of the others and, perhaps paradoxically, it ignores the time-space relationship related to the human life.

<sup>52</sup> Ana Bazac, « Le temps d'agir. » In *L'Action – penser la vie, agir la pensée*, Actes du XXIII<sup>e</sup> congrès international de l'ASPLF, Venise 17 août-21 août 2010, Vrin, Paris, 2012, pp. 307-310.