



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



PHILOSOPHIA

2/2009

S T U D I A

UNIVERSITATIS BABEȘ–BOLYAI

PHILOSOPHIA

2

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

CUPRINS – CONTENT – SOMMAIRE – INHALT

DOSSIER: Phenomenology: Between Constitution and Constructivism

DIETER LOHMAR, Die Entwicklung des husserlschen Konstitutionsmodells von Auffassung und Inhalt	3
CHRISTIAN FERENCZ-FLATZ, Quasi-Konstitution und Möglichkeitsbewusstsein bei Husserl.....	21
PETER A. VARGA, Phenomenology between Ego-Split and Infinite Regress: The Debates of Transcendental Reflection around 1930	35
LUIS NIEL, Das Problem des Urprozesses in den <i>Bernauer Manuskripten</i> Edmund Husserls	45

VARIA

ALEXANDRU MATEI, Phénoménologie de la communauté chez Jean Echenoz.....	55
GABRIEL CHINDEA, Pour une histoire analogique de l’analogie: une discussion autour de l’origine de l’idée thomiste de connaissance analogique de l’être.....	67

ALEXANDRA DOBRA, Plato's Political Philosophy: The Ideal State in <i>The Republic</i>	83
DANIEL FĂRCAȘ, <i>Bilde, Entbildung, Entmythologisierung</i> . Image et discours chez Maître Eckhart.....	93
MARA RAȚIU, How To Approach Contemporary Art? Aesthetics and Art Sociology	111
ȘTEFAN-SEBASTIAN MAFTEI, Art as Unfulfilled Utopia: The Experience of the Political in Dada's Redefining of Art.....	119

DIE ENTWICKLUNG DES HUSSERLSCHEN KONSTITUTIONSMODELLS VON AUFFASSUNG UND INHALT

DIETER LOHMAR*

ABSTRACT. I will discuss the characteristics, guiding concepts and rules as well as the merits and flaws of the Husserlian constitution-model of apperception and contents apperceived in the *Logical Investigations* (1900/01). Then I will present some extensions, corrections and modifications up to the year 1920. For example, the revision of the lectures on the phenomenology of internal time-consciousness leads to important insights: into the relativity of the contents apperceived, in the concept of non-sensual representants and that constitution in the lowest level must follow a different pattern. Beside this I will examine whether the well known self-critical notes in the lectures on time-consciousness really lead to a complete rejection of this model. In my view this is not the case. To argue for this I will delineate the use and the slight modifications of the model apperception-content apperceived in Husserls late writings.

Keywords: *Konstitution, Auffassung, Deutung, Interpretation, Darstellung, Synthesis, Typus, Sinnüberschuss*

Ich möchte zunächst die Eigenarten des Konstitutionsmodells von Auffassung und aufgefasstem Inhalt darstellen und analysieren, und zwar zuerst so, wie es in der 1. Auflage der *Logischen Untersuchungen* (1900/01) dargestellt und verwendet wird (1). Dabei sollen die verschiedenen Teilkonzeptionen, die in diesem Konstitutionsmodell enthalten sind, sowie die wichtigsten Regeln, die die Verwendung des frühen Konstitutions-Modells bestimmen, formuliert werden.¹ Ausserdem werde ich die Stärken und die systematischen Schwächen dieses ersten Modells diskutieren. Dann werde ich (2) einige Erweiterungen, Korrekturen und Modifikationen dieses Konstitutionsmodells

* Husserl-Archiv der Universität zu Köln, Universität zu Köln, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln, Deutschland. Homepage: <http://www.husserl.uni-koeln.de/> E-mail: dieter.lohmar@uni-koeln.de

¹ Um dieses Programm durchführen zu können, muss ich die wirklich eingehende Diskussion des Konstitutionsmodells von Auffassung und Inhalt auf die Wahrnehmung begrenzen. Ich habe bereits an anderer Stelle die Leistungen und die Angemessenheit dieses Modells in der Konstitutionsstufe des inneren Zeitbewusstseins und der kategorialen Anschauung gezeigt. Vgl. dazu meine Beiträge *Synthesis in Husserls Phänomenologie. Das grundlegende Modell von Auffassung und aufgefasstem Inhalt in Wahrnehmung, Erkennen und Zeitkonstitution*. In: *Metaphysik als Wissenschaft. Festschrift für K. Düsing*, Hrsg. V. D. Fonfara, Freiburg 2006, 387-407 und *Kategoriale Anschauung* (VI. Logische Untersuchung, §§ 40-66). In: *Edmund Husserl, Logische Untersuchungen*, hrsg. von Verena Meyer in der Reihe *Klassiker auslegen*, hrsg. von O. Höffe, Bd. 35, 209-237.

herausarbeiten, die sich in der Zeit nach den *Logischen Untersuchungen* bis etwa 1920 ergeben haben. Die im Jahr 1917 begonnene (nicht ganz erfolgreiche und dann abgebrochene) Redaktion der *Vorlesungen über das innere Zeitbewusstsein* erbringt dann mehrere wichtige, neue Einsichten: Die Relativität der aufgefassten Empfindung, die Konsolidierung der Konzeption nicht-sinnlicher Repräsentanten und die Einsicht, dass Konstitution zumindest auf ihrer tiefsten Stufe einem anderen Modell folgen muss (3). Dann werde ich (4) prüfen, ob die bekannten selbstkritischen Bemerkungen hinsichtlich des Modells von Auffassung und Inhalt - wie Boehm und Sokolowski behaupten -, wirklich zu einer völligen Verwerfung des Modells geführt haben. Meiner Ansicht nach ist dies nicht der Fall. Dazu werde ich die Verwendung des Auffassung-Inhalts-Modells in allen späteren Schriften kurz skizzieren. Dann werde ich auf die Entwicklung des genetischen Begriffs von Begriff, d.h. des Typus eingehen (5) und darauf, wie sich das Konstitutionsmodell hierdurch in der *Krisis* wieder verändert (6) hat.

1. Wahrnehmung als Auffassung von reellen Daten - Deutung und Synthesis

Wahrnehmung ist nach Husserl die intentionale Auffassung von sinnlich Gegebenem, z.B. von Empfindungen. Empfundenes wird hierdurch zu wahrgenommenen Eigenschaften an einem Gegenstand. Die sinnlichen Empfindungen, die wir durch unsere Augen, Haut, Nase und Geschmack erhalten, weisen von sich aus noch nicht auf eine Gegenständlichkeit hin, sondern sie müssen in einer aktiven Leistung als Darstellung eines intentionalen Gegenstandes interpretiert werden, damit sie für uns Gegenstände präsentieren können. In einer kantianisierenden Formulierung könnte man sagen, dass die reellen Inhalte dazu in die Funktion der Darstellung eines Gegenstandes aufgenommen werden müssen.² Husserl bezeichnet sie als reelle Inhalte des Bewusstseins (später: Hyle), die wir nicht verändern können und die sich uns von sich aus aufdrängen. Sie sind das sinnlich Gegebene, von dem aller Gegenstandsbezug ausgehen muss.³ Wahrnehmung ist demnach eine deutende und sinnstiftende Tätigkeit, die auf der Grundlage sinnlich gegebener reeller Inhalte ausgeübt

² Vgl. den Hinweis Kants in der *Kritik der reinen Vernunft*: "Weil aber jede Erscheinung ein Mannigfaltiges enthält, mithin verschiedene Wahrnehmungen im Gemüthe an sich zerstreuet und einzeln angetroffen werden, so ist eine Verbindung derselben nöthig, welche sie in dem Sinne selbst nicht haben können. Es ist also in uns ein thätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannigfaltigen, welches wir Einbildungskraft nennen, und deren unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung ich Apprehension nenne *). Die Einbildungskraft soll nämlich das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen; vorher muss sie also die Eindrücke in ihre Thätigkeit aufnehmen, d.i. apprehendiren." (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Aufl., 1781, AA4, 89).

³ Vgl. 5. *Logische Untersuchung* (Hua XIX/1). Husserls Schriften werden nach der *Husserliana* (Hua) zitiert, seine Schrift *Erfahrung und Urteil* (im folgenden abgek. *EU*) (1939) redigiert und hrsg. von L. Landgrebe, Hamburg ⁴1972. Zu Husserls Theorie der Auffassung reeller Inhalte, vgl. A. Aguirre: *Das intentionale Geflecht des Bewusstseinslebens*. In: *Die erscheinende Welt. Festschrift für K. Held*. Hrsg. von H. Hüni und P. Trawny, Berlin 2002, 651-674.

wird. Ich sehe z.B. etwas Gelbes mit einer charakteristischen Form vor mir auf dem Tisch und ich nehme es als eine Zitrone wahr. Diese Deutungstätigkeit nenne ich das *hermeneutische Teilmodell (HT)* des Auffassung-Inhalts-Modells der Konstitution.

Oft sind die darstellenden Elemente eines Gegenstandes im gleichen Sinnesfeld gegeben, aber voneinander getrennt, oder sie liegen sogar in verschiedenen Sinnesfeldern. Wenn ich die Zitrone sehe, könnte z.B. ein leichter, fruchtiger Geruch in der Luft zu bemerken sein, den ich bereitwillig zu der Darstellung der Zitrone hinzunehmen werde. Es kann aber auch vorkommen, dass ich denselben Gegenstand, z.B. einen Baum, durch zwei Flügel eines Fensters sehe und ihn – obwohl eine sinnliche Verbindung fehlt – als ganzen Gegenstand wahrnehme. Es gibt also oft Gegenstände, die einander nicht angrenzende Teildarstellungen haben, oder sogar solche, die in verschiedenen Sinnesfeldern liegen. Diese müssen als geeignete Darstellung *ausgewählt* und dann *synthetisch* zur Wahrnehmung eines einheitlichen Gegenstandes *verbunden* werden. Dieses zweite Teilmodell - ich nenne es hier das *Synthesis-Teilmodell (ST)* - des Konstitutionsmodells von Auffassung und Inhalt bleibt in den *Logischen Untersuchungen* aber eher unauffällig im Hintergrund.

Anregungen zu einer solchen Interpretation der Gegenstandskonstitution konnte Husserl bei allen Vertretern des britischen Empirismus finden, insbesondere bei Locke und Hume, und auch bei Kant in der Deduktion der 1. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, die er bekanntlich immer bevorzugt hat.

Dennoch besteht Wahrnehmung *nicht nur* in der Auswahl und anschließenden synthetischen Verbindung sinnlicher Gegebenheiten zur Darstellung eines Gegenstandes. Dies bemerkte schon Locke in seiner Analyse der roten Billardkugel, die wir als gleichmäßig rot wahrnehmen, obwohl sie uns in der Sinnlichkeit nicht so erscheint. Es gibt z.B. Glanzlichter und Schatten, die aber nicht zu den Eigenschaften des Gegenstands selbst gezählt werden. Wahrnehmung ist also immer auch eine *Interpretation* der sinnlichen Gegebenheiten, welche sich hier im Unterschied zwischen Empfindungsfarbe und der intendierten Gegenstandsfarbe zeigt. Wir nehmen das abgedunkelte Rot der Unterseite nicht als dunkle Stelle der Kugel wahr, sondern interpretieren sie aufgrund unserer Erfahrungen mit der Beleuchtung als Schatten. Interpretation und synthetische Verbindung gehören also beide zur Konstitution hinzu. Beides - Deutung (HT) und Synthesis (ST) - sind Handlungen des Geistes mit dem sinnlichen Material, die die *Herstellung einer Darstellung* leisten.

Der Sinn des Wahrgenommenen reicht aber oft weit über das hinaus, was die Sinne nahelegen und was sie überhaupt erfüllen können, so sagt Locke, dass wir eine rote Kugel als räumlich wahrnehmen, die sich jedoch im visuellen Sinnesfeld als „flach“ gibt (oder bei der Apperzeption eines sich bewegenden Körpers als Leib eines anderen Subjekts). Eigentlich müssten wir auch herausfinden, was denn diese besonderen Hinzufügungen berechtigt und woher wir wissen, dass wir sie zu einem bestimmten Gegenstand hinzufügen dürfen, zu anderen aber nicht (z.B. zu dem ausgesprochenen Satz eines Papageis „Du bist ein Dummkopf“ werden wir nicht ein Subjekt hinzufügen).

Man könnte aus dem unterschiedlichen Stellenwert der Deutung und der Synthesis im Konstitutionsbegriff der *Logischen Untersuchungen* sogar eine *erste Regel der Konstitution* formulieren: Der Aspekt der Deutung überwiegt in der Konstitution von Gegenständen eindeutig den der Synthesis (R_0).

In den *Logischen Untersuchungen* gibt es also vorwiegend Darstellungen der Auffassung von aufgefassten Inhalten, die an dem Modell der Interpretation bzw. der Deutung dieser vorgegebenen, sinnlichen Materialien orientiert sind: Wahrnehmung und bedeutunggebende Akte. Die Tätigkeit der Deutung der sinnlichen Bestände „als“ etwas, als eine Darstellung des Gegenstandes ist also zutreffend. Schon das Beispiel Lockes, die rote Billard-Kugel, zeigt uns auf einfachste Weise, dass die Wahrnehmung nicht einfach in einer Aufnahme dessen besteht, was uns die Sinne bieten. Es ist immer auch erforderlich, das Gegebene zu interpretieren, damit es als ein „darstellendes Element“ von etwas dienen kann. Der aus der Gestalttheorie bekannte Hasen-Enten-Kopf kann dies auch verdeutlichen: Wenn ich den linken Teil der Zeichnung als einen Schnabel interpretiere, dann wird eine Ente dargestellt, indem die anderen Teile entsprechen gedeutet werden. Interpretiert man ihn als Ohren, dann können es nur Ohren eines Hasen sein.

Ausserdem macht das Deutungs-Teilmodell verständlich, warum es auch bei gleicher Sinnlichkeit gelegentlich zu einem vollständigen Wechsel der Auffassung kommen kann. Ein solcher Auffassungs-Wechsel liegt z.B. im Fall der bekannten Puppe im Spiegelkabinett vor. Sie kommt mir zuerst wie eine Dame vor, d.h. ich nehme sie als eine solche wahr, sie stellt sich dann aber auf der Basis der gleichen Sinnlichkeit als eine Puppe aus Papier, Farbe und Stoff heraus. Auch die Möglichkeit der kontinuierlichen Wahrnehmung, die einen und denselben Gegenstand immer aus neuen Perspektiven zeigt, beruht auf der starken Deutungs-Charakteristik der Konstitution: Wir nehmen dasselbe Ding wahr, obwohl es sich manchmal als ganz verschieden zeigt. Diese Eigenschaft der Auffassung zeigt deutlich, dass sie kein kausales Geschehen ist, wie viele Psychologen des 19. Jahrhunderts glaubten, und sie ist auch kein Schluss aus vorangegangenen Informationen, der ebenfalls immer in gleicher Weise verlaufen müsste.

Die Deutung ist nicht nur auf der ‚obersten Stufe‘ der Konstitution in der Wahrnehmung notwendig, sondern auch auf jeder ‚tieferen Stufe‘ einer Teilleistung, d.h. wenn wir uns auf die Einzelheiten der Wahrnehmung einlassen, entdecken wir auf jeder niedrigeren Stufe wiederum die Notwendigkeit der Deutung. Stellen wir uns einen Baum vor und verstehen wir die Wahrnehmung des Baumes heuristisch als eine Suche nach den „wesentlichen Bestandteilen“ des Baumes, d.h. den Stamm, die Äste, Blätter usw. Wenn wir diese gefunden haben, dann dürfen wir den Baum sehen. Aber was macht es aus, einen Ast zu sehen? Zumindest die Blätter gehören ebenso dazu, d.h. wie müssen, um einen Ast sehen zu können, auch die Blätter und deren Umrisse sehen. Das ist aber von Ferne nicht möglich, so dass wir die Details immer nur vorstellen können. Wenn wir die Leiter der Makro-Gestalten sozusagen weiter ‚hinunter gehen‘, müssen wir immer den Prozess der Deutung einbeziehen.

Die erste Schwäche, die bei der Konzeption der Wahrnehmung in den *Logischen Untersuchungen* auffällt, ist, dass die Aktivität, die in einer kontinuierlichen Wahrnehmung liegt, in diesem Modell weitgehend ungerichtet erscheint. Husserl tut so, als ob es ganz klar sei, wohin sich der Blick wendet, wenn man einen Gegenstand weiterhin sehen will. Auch, was man in der Sinnlichkeit aufgreift und als Darstellung nimmt, scheint vorweg schon bestimmt zu sein. Kant hätte gesagt, dass wir hierfür zumindest den Begriff des Gegenstandes brauchen. Aber Husserl besaß in den *Logischen Untersuchungen* noch keinen eigenen phänomenologischen Begriff von ‚Begriff‘, dieser ergibt sich erst in der genetischen Phänomenologie mit dem Typus.

Darin liegt aber auch, dass die tätige Aktivität im Rahmen des Wahrnehmens nicht ganz verständlich wird. Wenn wir etwas sehen, z.B. einen Baum, dann müssen wir in der Wahrnehmung irgendwie entscheiden, was zu diesem Baum gehört und was nicht dazu gehören kann. Diese Entscheidung begründet zu treffen ist ein Erfordernis dafür, dass wir das Wahrnehmen überhaupt als eine Handlung und damit auch als Synthesis verstehen können. Der Handlungscharakter der Wahrnehmung fordert auch, dass wir irgendwie ‚wissen‘ wie die Darstellung des Gegenstandes am besten zustande kommt, d.h. was dazu gehört, dazu gehören kann und was nicht, was wesentlich ist und was nicht usw. Die synthetische Aktivität bedarf also einer Leitung. Somit ist der Synthesis-Charakter der Wahrnehmung in der frühen Sicht auf den Charakter der Konstitution in der Hinsicht vernachlässigt worden, dass die Leitungsfunktion nicht ausgefüllt ist.

Dies sind Mängel der einseitig als Deutung interpretierten Konstitution (R_0) die das Paradigma der Konstitution, d.h. die Wahrnehmung selbst betreffen. Wir werden aber bald sehen, dass es weitere Mängel gibt, die vor allem durch die Berücksichtigung anderer Fälle von Konstitution (Phantasie und Erinnerung) deutlich werden.

Weitere Probleme entstehen durch eine naheliegende Folgerung aus dem Vorherrschen der Deutungs-Charakteristik, die man als ein Gesetz über die ‚Richtung‘ der Konstitution verstehen kann: Die ‚Richtung‘ der Konstitution ist einsinnig (R_1), d.h. das sinnliche Material muss vorgegeben sein und dann kommt die inhaltliche Deutung dazu. Die Richtung der Ereignisse scheint damit vorgegeben zu sein, dass es sich um eine *Deutung* bzw. eine Interpretation handelt: Zuerst ist das Material da, dann kommt eine Deutung dieses Materials zustande. Natürlich ist dies eine falsche Verallgemeinerung aus den zuerst bevorzugten Fällen der Wahrnehmung, der Erkenntnis und der bedeutunggebenden Akte.

Eine wichtige Erweiterung erfährt die Konzeption der Konstitution durch die Analysen der 6. *Logischen Untersuchung* zur kategorialen Anschauung. Auch diese wird als eine Auffassung von Inhalten gedeutet. Die Inhalte, die hierbei als Darstellung von Sachverhalten gedeutet werden, sind aber nicht sinnliche Inhalte, sondern sie bestehen weitgehend aus sogenannten *Deckungssynthesen*, die sich zwischen willentlich inszenierten, schlichten Akten (z.B. Wahrnehmungen) einstellen können. Hiermit wird deutlich, dass das Material für die gegenständliche Deutung zumindest

‚nach oben‘ hin, d.h. bei allen höherstufigen Schichten von Konstitutionen seinerseits das Ergebnis einer Konstitution ist. Man könnte sagen: Das Material der gegenständlichen Auffassung ist konstituiert, zumindest in allen höheren Stufen der Konstitution (R_2).

Die Analyse der kategorialen Anschauung gemäß dem Modell von Auffassung und aufgefasstem Inhalt zeigt aber noch eine wichtige Einsicht an: Es ist hier nicht diesselbe Art der Konstitution wie in der Wahrnehmung, die Inhalte sind andere, die synthetischen Aktivitäten sind andere. Aber dennoch gibt es einige wesentliche Gemeinsamkeiten, die es noch erlauben, bei aller sichtbaren Verschiedenheit beides unter einen Begriff zu fassen: ‚Das‘ Modell von Auffassung und aufgefasstem Inhalt gibt es nicht, es ist lediglich ein Meta-Modell, das die merklichen Gemeinsamkeiten verschiedener Fälle von Konstitutionen benennen soll.

Ich fasse die wichtigsten Charakteristika des Meta-Modells von Auffassung und aufgefasstem Inhalt in der 1. Auflage der *Logischen Untersuchungen* noch einmal zusammen: Konstitution besteht in der Deutung (HT) und der synthetischen Verbindung (ST) von vorgegebenem, anschaulichem Material zu der Darstellung eines neuen, (im Vergleich zum Material) höherstufigen Gegenstandes. Dazu gelten folgende Regeln:

Der Aspekt der Deutung überwiegt in der Konstitution von Gegenständen eindeutig (R_0).

Die ‚Richtung‘ der Konstitution ist einsinnig (R_1), d.h. das sinnliche Material muss zuerst vorgegeben sein und dann kommt die inhaltliche Deutung dazu.

Das Material der gegenständlichen Auffassung ist konstituiert, zumindest in höheren Stufen der Konstitution (R_2).

2. Entfaltung, Modifikation und Korrektur des Konstitutionsmodells nach den *Logischen Untersuchungen*

Nach den *Logischen Untersuchungen* kommt es zu einer Folge von Bestätigungen und Erweiterungen des ursprünglichen Konstitutionsmodells, aber auch zu Selbstkritik, Präzisierung und Modifikation. Diese Geschichte versuche ich hier nachzuzeichnen. Die Analysen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, die sich in den Vorlesungen von 1904/05 und 1906/07 finden, zeigen auf, dass auch die (dauernden) sinnlichen Daten konstituiert sind. Sie sind Ergebnis einer tieferstufigen Synthese, nämlich ihrer Konstitution im inneren Zeitbewusstsein. Hiermit ist vor allem eine naheliegende Erweiterung des Grundregel der Konstitution (R_2) ‚nach unten hin‘ suggeriert, die bisher nur ‚nach oben hin‘ galt, und zwar im gleichen Sinn ‚nach unten‘ hin: Jedes vorgegebene Material einer Konstitution ist Resultat einer tieferstufigen Synthese (R_2'). Diese Verallgemeinerung ist sicher nicht zutreffend (unter Anderem wegen des drohenden Regresses), aber dennoch ist diese Vermutung naheliegend.

In den 1913 erschienenen *Ideen I* finden sich einige Präzisierungen der Konzeption der *Logischen Untersuchungen*, die vor allem mit der Entdeckung der Horizontintentionalität zusammenhängen. So gilt für die pointierte Wahrnehmung ‚Das Erfassen ist eine Herausfassen‘ aus einer dinglichen Umgebung (Hua III/1, 62/71). Auch der Stil der Wahrnehmungsevidenz wird durch die Horizontintentionalität

genauer bestimmt: Immer weitere, andere Perspektiven desselben Dings gehören wesentlich dazu. Es gibt eine fortschreitende Synthesis und eine fortschreitende (Neu-)Deutung des Wahrgenommenen, so dass sich Deutung, Enttäuschung und Neudeutung aneinanderreihen, ehe sich eine relativ stabile, aber immer nur präsumptive Evidenz ergibt.

In der 1913 erfolgten Umarbeitung der *Logischen Untersuchungen* für die 2. Auflage kommt Husserl bekanntlich nur bis zur 5. *Logischen Untersuchung*, (die 6. *Logische Untersuchung* bleibt weitgehend unverändert). Aber die 5. *Logische Untersuchung* wird stark und eingreifend verändert, wobei unter anderem auch die Bezeichnungen des „Deutens“ und des „Interpretierens“ für den Prozess der Auffassung *fast vollkommen - aber dennoch nicht ganz - aus dem Text entfernt werden*. Dies zeigt, dass sich auch bei der Konzeption der Auffassung eine wesentliche Veränderung ergeben hat: Das hermeneutische Modell ist jetzt nicht mehr vorrangig vor dem Synthesis-Modell. Also gilt R_0 nicht mehr. Andererseits zeigt dies aber auch, dass der Deutungs-Charakter der Auffassung (HT) nicht völlig wegfällt. Dies ist entscheidend, damit die bemerkbare Freiheit, die z.B. im Auffassungswechsel liegt, verständlich bleibt. Auffassung ist kein logischer Schluss und sie ist auch kein kausales Geschehen. Diese Grundeinsichten gelten weiter.

Husserls kritische Auseinandersetzung mit dem Modell von Auffassung und aufgefasstem Inhalt wird insbesondere hinsichtlich der Phantasievorstellungen von 1904/05 bis zum Anfang der 20er Jahre weitergeführt.⁴ Die Phantasma, die die Phantasien erfüllen, sind der Phantasie nicht vorgegeben und werden in ihr nur gedeutet, sondern sie sind schon von der Intentionalität der Phantasie gestaltet. Diese Überlegungen werden zugespitzt in der Behauptung: „‘Bewusstsein‘ besteht durch und durch aus Bewusstsein, und schon Empfindung so wie Phantasma ist ‚Bewusstsein‘“ (Hua XXIII, 265). Die Verallgemeinerung der ‚Richtung‘ der Konstitution, die in R_1 liegt, ist also keineswegs sinnvoll. Zumindest im Fall der *Phantasie* ist es offensichtlich, dass sich hier die sinnliche Erfüllung in Form von Phantasma nach der inhaltlichen Vorstellung richtet. Hier ist also das quasi-sinnliche Material der intentionalen Auffassung nicht ‚vorgegeben‘, sondern ‚nachkommend‘.⁵ D.h., das erfüllende quasi-sinnliche Material muss sich in diesem Fall nach der zunächst leeren Intention ‚richten‘, und unsere Einbildungskraft muss Phantasmata produzieren, die diese Inhalte verbildlichen. Dasselbe ist wohl auch im Fall der *Erinnerung* richtig, denn auch hier sind es spontan in der Einbildungskraft gebildete Phantasma, die die Erinnerung ausfüllen. Allerdings sind hier die ausfüllenden Bilder nicht so frei zu wählen, wie im Fall der Phantasie.

Es ist also keineswegs falsch, dass zu einer inhaltlichen Auffassung immer auch eine sinnliche Erfüllung gehört, aber die ‚Richtung‘ der Abhängigkeit ist nicht einsinnig. Es kann durchaus vorkommen, dass das erfüllende sinnliche Material

⁴ Vgl. hierzu die Darstellung von E. Marbach in seiner *Einleitung* in: Hua XXIII, LX-LXXVI

⁵ Hierin scheint mir der wesentliche Grund für die Bedenken Husserls an der Angemessenheit des Modells im Fall der Phantasie zu liegen: „[...] vielmehr gilt dieses Schema präsentierender Inhalt und beseelende Auffassung nur für gewisse Akte. Schon bei der Phantasie versagt es [...]“ (Hua XIX/2, 884). Vgl. die *Einleitung* von E. Marbach zu Hua XXXIII, LX ff.

von der vorhergehenden Intention abhängig ist. Im Fall der Phantasie hängt es von der Phantasievorstellung ab, welche Phantasmata wir erzeugen, um diesen Phantasiegegenstand auch sinnlich erfüllt zu haben.

Daher ist es sinnvoll, ein Modell zu verwenden, das beide Arten von Richtungen umfassen kann. R_1 fällt also nicht weg, sondern muss modifiziert werden: Beide Richtungen der Folge zwischen Material und Intention sind gleichermaßen möglich (R_1'). In beiden Fallklassen (Wahrnehmung und Erkenntnis auf der einen Seite, Phantasie und Erinnerung auf der anderen) geht es nämlich darum, dass eine Darstellung des Gemeinten aktiv hergestellt wird. Dies bedeutet also im Fall der Wahrnehmung, dass wir die Aktivität, die im Durchlaufen der Sinnlichkeit liegt, auch als eine bereits geleitete Aktivität verstehen: Wir suchen uns in der zur Verfügung stehenden Sinnlichkeit aktiv dasjenige zusammen, das geeignet ist, diesen Gegenstand darzustellen. Dieselbe Modellbildung umfasst auch den Fall der Phantasie. Auch hier wird gemäß einer Vorstellung so etwas wie Sinnlichkeit aktiv herbeigeführt, nämlich als Phantasma.

Auch hinsichtlich der Regel R_2 ergibt sich bald eine deutlich sichtbare Grenze: Auf der *tieftsten Stufe der Konstitution* kann es nicht wieder (im gleichen Sinne) konstituiertes Material geben. Wenn wir die Konstitution im inneren Zeitbewusstsein als diese unterste Stufe der Konstitution annehmen, dann heisst das, dass deren Material, die formlose Hyle, die pure und ungedeutete Sinnlichkeit (Sinnlichkeit ohne Dauer) nicht wieder im gleichen Sinne konstituiert ist, wie es das Auffassungs-Inhaltsmodell besagt. Die Hyle zeigt sich nur, man könnte sagen, sie konstituiert sich im Sinne dieses ‚sich zeigens‘, aber nicht als Resultat einer interpretierenden und auswählenden Synthesis. Diese Einsicht bestätigt einerseits die Regel R_2 , aber andererseits begrenzt sie diese auch: Das anschauliche Material jeder Konstitution ist konstituiert (in den meisten höheren und vielen niedrigen Schichten der Konstitution wiederum im Sinn einer Auffassung von Inhalten), aber auf der tiefsten Stufe der Konstitution ist es nicht in derselben Weise konstituiert wie in den höheren Stufen (R_2').

3. Neue Einsichten: Die Relativität der aufgefassten Empfindung und die Konzeption nicht-sinnlicher Repräsentanten

Dieses Problem, nämlich ob das Material, das für die tiefste Stufe der Konstitution notwendig ist, sich seinerseits wieder einer Konstitution gleicher Art verdankt oder nicht, beschäftigt Husserl dann im Jahr 1917 bei der Redaktion der *Vorlesungen über das innere Zeitbewusstsein* und in vielen der danach geschriebenen *Bernauer Manuskripte* (1917/18) noch weiter.⁶ In diesem Zusammenhang ergibt sich aber auch eine wichtige Einsicht in die Relativität des ‚empfundenen‘ Materials der Auffassung. Was genau besagt diese Einsicht?

Für alle höheren Stufen der Konstitution gilt (weiterhin), dass sie sinnstiftende Auffassung eines ‚Materials‘ sind, die jeweils in einem neuen ‚Produkt‘ resultieren. Dieses ‚Produkt‘ wird auf der nächsthöheren Stufe der Konstitution jedoch wieder

⁶ Vgl. hierzu insbesondere die Texte des III. Abschnitts der *Bernauer Manuskripte*, Hua XXXIII.

zum Material, das zu neuen Produkten synthetisiert wird usw. Auf diese Weise wird die Vorstellung eines ‚empfundenen Inhalts‘, der durch Auffassung zu einem ‚wahrgenommenen Aspekt am Gegenstand‘ wird, „relativiert“. Das ‚Material‘ der höheren Stufen kann zugleich ‚Produkt‘ einer vorhergehenden Konstitution sein. Husserl formuliert diese Einsicht in der bekannten Anmerkung der *Vorlesungen*:

Empfunden wäre dann also Anzeige eines Relationsbegriffes, der in sich nichts darüber besagen würde, ob das Empfundene sensuell, ja ob es überhaupt immanent ist im Sinne von Sensuellem, m.a.W. es bliebe offen, ob das Empfundene selbst schon konstituiert ist, und vielleicht ganz anders als das Sensuelle. - Aber dieser ganze Unterschied bleibt am besten beiseite; nicht jede Konstitution hat das Schema Auffassungsinhalt-Auffassung.⁷

Husserl zieht hiermit eine Konsequenz aus seiner Analyse der Konstitution, nämlich die Einsicht in die Relativität des ‚Empfindungs-Materials‘ der jeweiligen ‚Auffassung‘.⁸ Ausserdem konsolidiert er auf diese Weise seinen Begriff des Repräsentanten, denn dieser Repräsentant muss - zumindest in höheren Stufen der Konstitution - nicht mehr unbedingt ein sensueller Inhalt sein. Diese Erweiterung ist sinngemäß und geschieht wohl in erster Linie im Hinblick auf die besonderen Repräsentanten der kategorialen Anschauungen, Husserl identifiziert sie als Deckungssynthesen zwischen intentionalen Akten, die zwar in dem Zusammenspiel von sinnlich fundierten Wahrnehmungsakten entstehen, die aber keineswegs sinnlicher Natur sind.⁹

Aus dem Gesamtmodell der aufeinander aufbauenden Stufen von Konstitutionen (deren Produkt auf der nächsthöheren Stufe wieder Material höherstufiger Synthesen wird) ergibt sich - wie wir bereits sahen -, dass es eine unterste Stufe der Synthesis geben muss. Deren Ausgangsmaterial verdankt sich nicht wiederum einer synthetischen Leistung. Dennoch ist das anströmende hyletische Material der untersten Stufe anschaulich gegeben. Wir können sagen, ‚es zeigt sich‘, und somit ist es bereits in einem ersten, wichtigen Sinn konstituiert. Hier zeigt sich ein neuer Sinn der Rede von Konstitution bei Husserl.¹⁰ Das Material der Urhyle konstituiert sich *passiv* im Sinne von ‚es zeigt sich‘. Aber es ist nicht schon im eigentlichen Sinne einer sinnstiftenden Auffassung konstituiert, d.h. einer *aktiven synthetischen* Leistung des Subjekts.

Der zweite Satz der oben zitierten selbstkritischen Anmerkung bezieht sich daher wohl zielgenau auf diese unterste hyletische Schicht der passiv-sinnlichen Konstitution: „Nicht jede Konstitution hat das Schema Auffassungsinhalt –

⁷ Vgl. Hua X, 7, Anm. 1.

⁸ Auch sinnliche Daten sind schon ein ‚Produkt‘, nämlich Produkt der Konstitution im inneren Zeitbewusstsein auf der Basis des anströmenden hyletischen Materials.

⁹ Vgl. hierzu meine Darstellung: *Kategoriale Anschauung* (VI. Logische Untersuchung, §§ 40-66). In: *Edmund Husserl, Logische Untersuchungen*, hrsg. von Verena Meyer, Klassiker auslegen, Bd. 35, Berlin 2008, 209-237.

¹⁰ Vgl. zu diesem doppelten Sinn von Konstitution E. Ströker: *Intentionalität und Konstitution. Wandlungen des Intentionalitätskonzepts in der Philosophie Husserls*. In: *Dialectica* 38 (1984), 191-208.

Auffassung.“¹¹ Damit aber nicht der falsche Eindruck entsteht, Husserl habe das Modell der Auffassung von Inhalten ganz verlassen - eine bekannte These, die ich gleich diskutieren werde -, sollten wir noch einmal mit anderen Worten sagen, was mit dem Satz „Nicht jede ...“ gemeint ist: Nicht alle, aber die meisten synthetischen Konstitutionsleistungen folgen diesem Modell.

Bemerkung zur Erweiterung des ABC der Konstitution durch die Konzeption der passiven Synthesis:

Natürlich gibt es noch weitere, nicht so eingreifende Modifikationen des Konstitutionsmodells, auf die ich hier nicht alle eingehen kann. So ergeben sich z.B. in der bekannten *Vorlesung über transzendente Logik* vom WS 1920/21 (Hua XI) wichtige Erweiterungen des ‚ABC der Konstitution‘ durch die Entdeckung der vorprädikativen Erfahrung (einer Zwischenstufe zwischen Wahrnehmung und Prädikation) und der Konstitution der Abgehobenheiten im Rahmen *passiver Synthesen*. Die Besonderheit der Letzteren besteht darin, dass sie nicht wie z.B. die intentionale Auffassung von erfahrungsgegründeten begriffsähnlichen Funktionen (Typus) geleitet werden, sondern sich ihre Leitung passiv und rein in der Sinnlichkeit ergibt. Zugleich wird damit eine wichtige konstitutive Zwischenstufe zwischen der Konstitution dauernder Daten im inneren Zeitbewusstsein und der intentionalen Apperzeption in der Wahrnehmung aufgezeigt.¹² Wahrnehmung stützt sich nicht nur auf Sinnesdaten, sondern die Sinnlichkeit wird hier in einer bereits vereinheitlichten Form genutzt, die aus geformten Linien, Flächen, Gestalten, usw. besteht. Diese Abgehobenheiten heben sich für uns in den verschiedenen Feldern der Sinnlichkeit durch passive Synthesen der Homogenität und Heterogenität ab, und zwar ohne dass diese Synthesen durch ein Vorwissen um den Gegenstand geleitet werden müssten. Das Rohmaterial für diese passiven Synthesen (die auch dem allgemeinen Modell der Konstitution folgen) sind sinnliche Daten, allerdings Daten, die bereits dauern, also auch einen Zeitcharakter haben.

4. Die Boehm-Sokolowski These von der späteren völligen Verwerfung des Auffassungs-Inhalts-Modells

Die selbstkritischen Bemerkungen aus den Jahren 1917/18 in den *Vorlesungen über das innere Zeitbewusstsein* (S. 7, Anm*), sowie die vergleichbare Kritik in den *Vorlesungen über Phantasie und Wahrnehmung* (und auch die kritischen Diskussionen in den *Bernauer Manuskripten*) haben einige Interpreten zu der Ansicht geführt, Husserl habe das Modell von Auffassung und aufgefasstem Inhalt später ganz und für alle

¹¹ Vgl. Hua X, 7, Anm. 1.

¹² Vgl. mein Überblick *Grundzüge eines Synthesis-Modells der Auffassung. Kant und Husserl über den Ordnungsgrad sinnlicher Vorgegebenheiten und die Elemente einer Phänomenologie der Auffassung*. In: Husserl Studies 10 (1993), p. 111-141.

Formen der Konstitution verworfen.¹³ Diese Interpretationen stellen Husserls verbale Zuspitzungen der hier ausgeführten, systematisch begründeten Einschränkungen und Modifikationen des Modells von Auffassung und aufgefasstem Inhalt ins Zentrum ihrer Beweisführung, und versuchen, sie als eine vollkommene Zurückweisung dieses Modells zu interpretieren. Diese Interpretation ist jedoch falsch. Das hat einerseits bereits unsere Diskussion von Husserls präzise systematisch motivierten und begrenzten Modifikationen des Modells gezeigt. Die von Rudolf Boehm und Robert Sokolowski zuerst (und danach von vielen anderen) vertretene These von der völligen Aufgabe des Modells lässt sich aber auch relativ einfach direkt widerlegen: Wenn das Modell vollständig verworfen worden wäre, dann dürfte es in späteren Phasen von Husserls Denken nicht mehr vorkommen. Husserl verwendet das Konzept der Auffassung von gegebenen Inhalten jedoch in den *Cartesischen Meditationen* (1930), in *Formale und transzendente Logik* (1929), der *Krisis* (1936) und in *Erfahrung und Urteil* (1939).

In den *Cartesischen Meditationen* findet es sich in der Thematik der „analogisierenden Auffassung“ des Körpers des Anderen, seiner Gesten und seines Verhaltens als Grundlage der Intention auf die Subjektivität des Anderen, auf sein Bewusstseinsleben, seine Wollungen und Gefühle.¹⁴ In den *Cartesischen Meditationen* wird der Terminus ‚Apperzeption‘ öfter synonym mit ‚Auffassung‘ verwendet:

Es ist von vornherein klar, dass nur eine innerhalb meiner Primordialsphäre jenen Körper dort mit meinem Körper verbindende Ähnlichkeit das Motivationsfundament für die ‚analogisierende‘ Auffassung des ersteren als anderer Leib abgeben kann. Es wäre also eine gewisse verähnlichende Apperzeption, aber darum keineswegs ein Analogieschluss. Apperzeption ist kein Schluss, kein Denkakt.¹⁵

Die Auffassung eines Gegenstandes als Etwas geschieht hier - im Kontext der voll ausgeprägten genetischen Analyse - aber immer bereits mit einem Vorwissen, das im Typus des Gegenstandes liegt. Wenn ich einen Gegenstand als etwas sehe, dann übertrage ich auf ihn den Sinn ähnlicher Gegenstände, die ich bereits zuvor gesehen habe. Ich erwarte bei ihm dieselben Sinnelemente, die ich auch bei den anderen gesehen habe, das, was sich noch nicht gezeigt hat, ist in antizipierenden Erwartungen lebendig, und wenn es sich dann im Gebaren des Anderen genauso zeigt, wie ich es erwarte, dann bestätigt sich damit die Richtigkeit meiner Apperzeption:

¹³ Vgl. zu dieser Interpretation R. Boehm: *Einleitung* zu Hua X, XXXIII ff. und R. Sokolowski: *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Den Haag 1970, 54-58, 177 ff.

¹⁴ Vgl. Hua I, 141ff.

¹⁵ Vgl. ebd., 140f., vgl. auch Hua I, 55, 76, 113f., 116, 130f., 134, 137-150, 154, 158. In der *Krisis* wird der Begriff Auffassung fast ausschließlich in einem trivialen Sinne gebraucht, also als Meinung, Ansicht usw. nur an einer wichtigen Stelle wird Auffassung wieder in einem technischen Sinne verwendet, vgl. hierzu hier Teil 6.

Auch die uns unbekanntes Dinge dieser Welt sind, allgemein zu reden, ihrem Typus nach bekannte. Wir haben dergleichen, obschon gerade nicht dieses Ding hier, früher schon gesehen. So birgt jede Alltagserfahrung eine analogisierende Übertragung eines ursprünglich gestifteten gegenständlichen Sinnes auf den neuen Fall, in seiner antizipierenden Auffassung des Gegenstandes als den ähnlichen Sinnes. (Hua I, 141)

Auch in *Formale und transzendente Logik* wird das Modell der hyletischen Bestände als Grundlage der gegenständlichen Apperzeption verwendet.¹⁶ Ferner wird mit Hilfe dieser Begrifflichkeit auch die Gegenüberstellung von psychologisch-mundaner und transzendenter Apperzeption der Subjektivität erläutert.¹⁷ Auf derselben Grundlage wird die Entstehung eines weiterhin apperzeptiv wirksamen Typus in der Urstiftung in ursprünglicher anschaulicher Gegebenheit erklärt¹⁸ und ebenso die Leistung des apperzeptiven Einfalls, der erst auf dieser Grundlage möglich wird.¹⁹

In der *Krisis* findet sich das Modell unter dem Titel der Apperzeption in den Varianten Welt-, Fremd- und Selbstapperzeption (Hua VI, § 58 f.), und noch einmal im Rahmen der Diskussion derselben Themen in dem dritten Teil über das Verhältnis von Phänomenologie und Psychologie (Hua VI, § 71). Es gibt aber auch eine sehr aufschlussreiche und eher technische Diskussion der Apperzeption im Rahmen der Darstellung der Wahrnehmung (Hua VI, § 45 ff.). Auf den letzten Kontext komme ich gleich noch einmal zurück.

Auch in *Erfahrung und Urteil* wird das Modell weiterhin verwendet. So findet sich z.B. der Hinweis: „Die ursprüngliche Konstitution eines Wahrnehmungsgegenstandes vollzieht sich in Intentionen (bei der äusseren Wahrnehmung in apperzeptiven Auffassungen) [...]“²⁰

Wir sehen also, dass sich Husserls selbstkritische Äußerungen zum Modell von Auffassung und aufgefasstem Inhalt aus der Zeit 1917/18 auf klar umgrenzte Problemfälle richten. Diese lassen sich zudem präzise den systematisch vorhersehbaren Anwendungsschwierigkeiten des Modells gestufter Konstitution zuordnen: 1. Der tiefsten Stufe der Konstitution im inneren Zeitbewusstsein, deren anschauliches Material nicht wieder in der gleichen Weise konstituiert sein kann und 2. der Phantasie und der Erinnerung, bei der die Richtung vom Material zur Intention umgekehrt ist. Ausserdem ist die Phase kritischer Prüfung des Modells begrenzt, in der Spätphänomenologie findet man es wieder an entscheidender Stelle. - Darüber hinaus sollten wir nicht die Einsicht der *Logischen Untersuchungen* vergessen, dass es sich nicht um ‚ein und dasselbe‘ Modell in allen Fällen der Konstitution handelt, sondern um eine Bezeichnung für die gemeinsamen Züge von ansonsten sehr verschiedenen Konstitutionsleistungen.

¹⁶ Vgl. Hua XVII, 34.

¹⁷ Vgl. ebd., § 99.

¹⁸ Vgl. ebd., 316 f.

¹⁹ Vgl. ebd., 320-325.

²⁰ Vgl. EU, 98. Zur Authentizität dieses Werks vgl. meine Darstellung: *Zu der Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk ‚Erfahrung und Urteil‘*. In: Husserl Studies 13 (1996), 31-71.

5. Der Typus als Leitfaden der Wahrnehmung in *Erfahrung und Urteil*

Eine weitere und folgenreiche Revision des Modells der Konstitution als Auffassung von Inhalten ergibt sich innerhalb der Ausarbeitung der genetischen Phänomenologie. Husserl entwickelt hier einen spezifisch genetischen Begriff von Begriff, nämlich den Typus. Mit Hilfe des Typus wird es dann möglich, die Zielgerichtetheit und die Leitung der wahrnehmenden Aktivität besser zu verstehen, als dies in den *Logischen Untersuchungen* möglich war. Erst mit der Hilfe dieses genetischen Begriffs von Begriff wird das Teilmodell der Synthesis in der Konstitution (ST) voll verständlich werden können.

Husserl findet erst durch die Entwicklung der genetischen Phänomenologie (ab ca. 1912-1928) seine eigene Lösung des Problems der Leitung dieser Synthesis: Der Prozess der Auffassung wird jetzt als *typisierende Apperzeption* verstanden, also als Synthesis, die auf der Grundlage eines Typus stattfindet. Der Typus ist eine Verbindung von Vorstellungen sinnlicher Gegebenheiten, die ich bereits zuvor in einem anderen Gegenstand oder in vielen anderen Gegenständen zusammen wahrgenommen habe. Er wird in Erfahrungen erworben und in gemeinschaftlicher Korrektur geprägt. Der Typus ist kein diskursiver Begriff. Ein diskursiver Begriff verweist lediglich von einem in Worten zu fassenden Begriff auf weitere andere Begriffe (wie in einem Wörterbuch), aber nie auf eine Anschauung.

Die Apperzeption als zielgerichtetes Aufsuchen und interpretierendes und selektives In-die-Funktion-der-Darstellung-Aufnehmen muss von einem *Vorwissen* über den wahrgenommenen Gegenstand geleitet werden. Dieses Vorwissen in Form des Typus ist somit eine Art ‚Werkzeug‘, welches es mir erst möglich macht, die Vielfalt der jetzt gerade in mir anströmenden sinnlichen Bestände nach darstellenden Elementen des Gegenstandes zu durchsuchen. Weiterhin ermöglicht der Typus eine begründete Auswahl aus den Gegebenheiten der Sinnlichkeit, die sich mir als mögliche ‚Kandidaten‘ für die anschauliche Darstellung eines Gegenstandes bieten. Denn: Ich kann nicht einfach alles, was mir die Sinnlichkeit gerade bietet, zur Darstellung eines Gegenstandes hinzunehmen. So empfinde ich das Gewicht meines Körpers, aber diese Empfindung nähme ich nicht zur anschaulichen Darstellung einer gesehenen Zitrone hinzu. Dagegen kann ein leichter, fruchtiger Geruch als Element der sinnlichen Präsentation dienen. Die Motivation dafür, darstellende Elemente in der Anschauung zurückzuweisen oder aufzunehmen, richtet sich nach der typischen Vorstellung einer Zitrone. Typisierende Apperzeption ist also die Handlung, in der ich aus den in allen Sinnesfeldern gebotenen Elementen diejenigen herausnehme und als Darstellung eines Gegenstandes in der Anschauung interpretiere, die nach Auskunft des Typus zu dieser präsentierenden Funktion geeignet sind. Genetisch verstanden ist Auffassung die Herstellung der Darstellung eines Gegenstandes aus dem anschaulich gebotenen Material mit Hilfe der leitenden Funktion des Typus.

Das Vorwissen über den wahrgenommenen Gegenstand wird in *Erfahrung und Urteil* auch wieder terminologisch als intentionale „Auffassung“ bezeichnet, deren Elemente sich in dem normalen Fall der widerspruchsfreien Wahrnehmung immer weiter einstimmig erfüllen (EU, 94). In diesem Kontext wird auch der Terminus „Wahrnehmungsauffassung“ geprägt (EU, 98 f.). Die inhaltlich genau bestimmt

erwarteten Elemente des Gegenstandes können sich manchmal auch nicht erfüllen, d.h ihre Erfüllung kann ausbleiben oder sie können durchstrichen werden. Dann wendet sich die wahrnehmende Aktivität dem Anschaulichen mit einem neuen Typus in einer neuerlichen typisierenden Auffassung zu, und versucht dann, diese in der weiteren Wahrnehmung zu erfüllen (EU, 97).

Die ursprüngliche Konstitution eines Wahrnehmungsgegenstandes vollzieht sich in Intentionen (bei der äusseren Wahrnehmung in apperzeptiven Auffassungen), die ihrem Wesen nach jederzeit durch Enttäuschung des protentionalen Erwartungsglaubens eine Modifikation annehmen können; diese hat in eins statt mit der hierbei wesensmäßig eintretenden Überlagerung gegeneinander gerichteter Intentionen. (EU, 98)

Daher wird auch das Thema des Auffassungswechsels, d.h. der Möglichkeit der inhaltlich anders ausgerichteten Auffassung auf der Basis derselben anschaulich gegebenen Inhalte hier wieder aufgenommen.²¹ Wenn wir eine Schaufensterpuppe eine Zeit lang für einen lebendigen Menschen halten, dann kann es durchaus auch eine Phase des Schwankens und des Streites zwischen diesen beiden Auffassungen geben (EU, 103). Jede der beiden Auffassungen mit Hilfe eines Typus (von mir bekannten anderen Dingen) fordert zu ihrer Erfüllung sozusagen etwas anderes, z.B. im Anfassen das Gefühl von warmen Fleisch oder von Holz und Stoff, welches beides allein beim Ansehen zeitweilig auf dieselbe Weise erscheinen kann.

Die Auffassung geschieht mit Hilfe eines Typus in verschiedenen Graden der Allgemeinheit, der (zunächst vage und ungefähr) angibt, was für Elemente zu diesem Gegenstand und zu dessen Umgebung gehören. Die intentionale „Gegenstandsauffassung (und auch der sonstigen Auffassung nach Region, nach Art, Typus u. dgl.) [hat] einen besonderen Sinn erhalten, den eines vorweg schon, aber ‚unabgegrenzt‘, ‚vage‘, ‚verworren‘ darin Beschlossenen;“ (EU, 140).

Der normale Ablauf zwischen Explikation und Auffassung mit Hilfe eines Typus ist der, dass zuerst die typisierende Apperzeption geschieht, und dabei auf weitere sich demnächst noch zeigende Elemente vorgreift. Diese Wahrnehmung mit Hilfe des Typus kann dann einfach ungestört weiter fortlaufen oder - im Gegenfall - gestört werden, weil etwas, was zu dem Typus des wahrgenommenen Gegenstandes gehört, sich in der Sinnlichkeit nicht oder anders zeigt.²²

Der Ausgangsfall ist natürlich der der ursprünglichen Explikation: ein Gegenstand wird ganz neu bestimmt. Immer ist er aber, wie wir sahen, im voraus apperzeptiv so und so aufgefasst, als Gegenstand dieses und dieses Typus. Der Auffassungssinn impliziert von vornherein Bestimmungen, die an diesem Gegenstand noch nicht erfahren worden sind, die aber gleichwohl einen bekannten Typus haben, sofern sie auf frühere analoge Erfahrungen an anderen Gegenständen zurückweisen. (EU, 143)

²¹ Vgl. EU, 94, 97-101, 103, 109, 111, 132f., 138ff. u.ö.

²² Auch die „Auffassungsinhalte“ werden weiterhin in der Analyse verwendet. „Diese Kontinuität ist eine beständige Synthesis der Deckung, die sowohl die Auffassungsinhalte betrifft als die Aktivitäten selbst; das tätige Erfassen und Gerichtetsein auf das "Ganze" oder, richtiger gesprochen, auf das Substrat S ist implizit "mit"-gerichtet auf die a . . . , und im "Auftreten" des a wird das S "in Hinsicht auf" das a erfasst, entfaltet.“ (EU, 133 f.).

Schon in der Darstellung der Position von *Erfahrung und Urteil* zeigt sich aber, dass es in den Jahren, in denen die Texte geschrieben (1910-1936) worden sind, irgendwann eine Veränderung der Konzeption des Modells der Konstitution im Fall der *Wahrnehmung* gegeben hat. Aus der bloß deutenden bzw. interpretierenden Auffassung von Inhalten wurde die gezielte Aufsuchung und Zusammensetzung von anschaulich gegebenen Sinnelementen des Gegenstandes, der - wie es jetzt bevorzugt heisst - mit Hilfe eines Typus apperzipiert wird.

Wir finden also hier eine Antwort auf die vielen in den *Logischen Untersuchungen* noch offen gebliebenen systematischen Fragen hinsichtlich der Auswahl dessen, was zur sinnlichen Darstellung des Gegenstandes herangezogen wird: Wie können wir wissen, dass ein bestimmtes Geräusch zu einem gesehenen Gegenstand gehört, bzw. ein bestimmter Geruch. Wie können wir wissen, was *nicht* zu einem Gegenstand gehören kann, dass z.B. Bezingeruch nicht zu einer Zitrone gehören kann. Zusammengefasst geht es um das ‚Wissen‘, darum, was in der Sinnlichkeit zu der Darstellung des Gegenstandes in der Sinnlichkeit gehören kann und was nicht. Dieses Wissen bestimmt, was wir in die intentionale Funktion der Darstellung aufnehmen müssen und aufnehmen können, wenn wir einen bestimmten Gegenstand wahrnehmen wollen. Auch die Frage, woher dieses ‚Wissen‘ denn stammt, lässt sich beantworten: Aus der vorangegangenen Erfahrung.

Ebenfalls erhalten wir durch die Theorie des Typus einen Hinweis darauf, auf welche Weise der Gebrauch des *prinzipiellen Sinnüberschusses* geregelt ist. Es geht dabei darum, wie die Zudeutung von Sinnbestandteilen, die prinzipiell über das hinausgehen, was die Sinnlichkeit geben kann, geregelt wird. In dem Gegenstand der Auffassung sind immer auch Sinnelemente mitgemeint, die sich in der Sinnlichkeit gar nicht finden lassen, bzw. die die Sinnlichkeit nur zum Teil wirklich erfüllen kann. Die systematisch wichtigsten dieser Zudeutungen sind die einheitliche Beziehung aller Teile und Eigenschaften auf einen Gegenstand (Einheit) und die Annahmen hinsichtlich der Vergangenheit und Zukunft des Gegenstandes. In diesen beiden Sinnelementen kann man ohne Mühe die Kategorien der Substanz und der Kausalität erkennen. Man könnte dies die These vom notwendigen Sinnüberschuss nennen. Die Subjektivität des Anderen ist ebenfalls eine solche Zudeutung. Darüber hinaus gehen noch die kulturellen Sinn-Zusätze, die sich in der Normierung des Typus durch diejenige Gemeinschaft ergeben, in der eine Person lebt. Ob ich z.B. einem Tier Subjektivität oder einen Wert zuschreibe, hängt sehr von der Gemeinschaft und deren Normen hinsichtlich solcher über-sinnlichen Sinnelemente ab. Zudem scheint es eine enge Verbindung und einen fließenden Übergang zwischen den Leistungen der Wahrnehmung und der explikativen Sinnbereicherung zu geben.

6. Die Darstellung des genetischen Synthesis-Modells der Apperzeption in der *Krisis*

Eine erstaunlich klare Darstellung des späten, genetischen Modells der Konstitution eines Gegenstandes in der Wahrnehmung (und auch des fließenden Übergangs zur Sinnbereicherung in der Explikation) findet sich im § 45 der *Krisis*. Hierin wird Deutung (HT) und Synthesis (ST) als Teilhandlung in einem einheitlichen, genetisch interpretierten Prozess der Auffassung verbunden, welcher durch den Typus geleitet ist.

Husserl beginnt seine Darstellung mit einer skeptisch klingenden Ausgangsproblematisierung. Er sagt: Wahrnehmen heisst, etwas sehen, es tasten, es riechen, es hören usw. und er fügt hinzu: „und in jedem [Sinn] habe ich Verschiedenes“ (Hua VI, 160). Im Gegensatz zu dieser offensichtlichen Verschiedenheit des ‚Wie‘ der Gegebenheit eines Gegenstandes, steht jedoch meine alltägliche Überzeugung, dass ich in allen Perspektiven immer dasselbe Ding wahrzunehmen glaube.

Zunächst scheint hier also nur der deutliche Interpretations-Charakter der Wahrnehmung im Vordergrund zu stehen: Ich muss, was mir die Sinne geben, zuerst interpretieren, es ‚als etwas‘ wahrnehmen. Diese Interpretationen können - beschränke ich mich dabei jeweils auf ein einziges Sinnesfeld - auch verschieden sein.

Dies zitiert auf kryptische Weise das bekannte Beispiel der zehn Blinden aus den Veden, das dort die Relativität aller individuellen und regionalen Sichtweisen erläutern soll. Ein Elefant wird von zehn Blinden wahrgenommen und jeder beschreibt den Elefanten anders: Der erste sagt, er ist wie eine dicke Schlange, der nächste sagt, er sei eher wie ein Baum, der dritte meint, er wirke eher wie eine grosse Kugel, der nächste meint, er sei wie ein Wedel, ein weiterer meint, er sei wie eine Trompete (er hat ihn nur gehört) und derjenige, der ihn nur gerochen hat, meint, er sei so etwas wie ein Pferdestall usw.

Dieses Problem der Identität desjenigen, was wir in ganz verschiedenen Sinnesfeldern wahrzunehmen glauben, wird in alltäglichen Situationen normalerweise durch eine *synthetisierende und damit zugleich Einheit-schaffende Interpretation* der verschiedenen Arten von Gegebenheit gelöst. Die beiden scheinbar so gegensätzlichen Teilmodelle der Konstitution, das hermeneutische (HT) und das Synthesis-Modell (ST) gehören also untrennbar zusammen. Jede der verschiedenen Ansichten desselben Gegenstandes und jede seiner Gegebenheitsweisen in einem Sinnesfeld präsentiert für mich nur einen Teil *von ihm* und nur deshalb kann ich sie als Teilpräsentationen synthetisch vereinigen.

Hierbei werden Sinnesfelder synthetisch verbunden: Wenn wir aus dem Fenster heraus auf der Straße ein fahrendes Auto sehen und zugleich auch ein Geräusch hören, dass zu einem solchen Auto passen könnte, dann verbinden wir beides synthetisch zur Darstellung von einem Gegenstand, indem wir beides als Darstellung von Teilaspekten des Gegenstandes (oder Ereignisses) interpretieren.

Neben der offensichtlichen Verschiedenheit der Interpretation des in verschiedenen Sinnesfeldern jeweils sinnlich Gegebenen bietet sich aber noch eine zweite systematische Frage. Ich beschränke mich auf den Gesichtssinn, d.h. ich sehe

den Gegenstand, aber in immer wieder wechselnden Perspektiven und Abständen zu mir. In jeder dieser Ansichten glaube ich, dass es derselbe Gegenstand ist, der mir gegeben ist. Indem ich während des sinnlichen Wandels dennoch denselben Gegenstand sehe, habe ich eine Identifikation vollzogen, welche alle die verschiedenen perspektivischen Gegebenheiten *von ihm* zur Ansicht eines und desselben Gegenstandes verbindet. Hierin liegt eine Art von gleichmachender Deutung als Grundlage der synthetischen Verbindung. In ihr ‚weiss‘ ich, während ich eine neue Seite des Dinges sehe, dass ich noch *dasselbe* Ding sehe wie zuvor, aber von einer anderen Seite. Jede Perspektive gibt mir etwas „von demselben Ding“ (Hua VI, 161).

In dem kontinuierlichen Wandel der Gegebenheitsweise desselben Gegenstandes hat aber doch jede der perspektivischen Präsentationen einen eigenen Beitrag zu meiner hierdurch entstehenden Kenntnis des Gegenstandes. Wahrnehmungen laufen nicht einfach ab und es bleibt kein Ergebnis zurück. Im Gegenteil, jede der Teilwahrnehmungen hat einen Beitrag: „Im kontinuierlichen Wandel des Sehens hört eben die gesehene Seite zwar auf, wirklich noch gesehen zu sein, aber sie wird ‚behalten‘ und mit den von früher fortbehaltenen ‚zusammengenommen‘, und so ‚lerne‘ ich das Ding ‚kennen‘.“ (Hua VI, 160).

Dies ist eine treffende Umschreibung des Übergangs von der Wahrnehmung zur Explikation (vgl. EU, § 24), die in einem Kennenlernen des Gegenstandes und seiner verschiedenen Aspekte besteht. Es geschieht also eine Identifikation des Gegenstandes in einer Deutung seiner Perspektiven als Perspektiven. Über diese Identitäts-These hinaus gibt es auch noch eine Bestimmungs-These, die z.B. besagt: Diejenige Eigenschaft, die ich zuvor an diesem Ding sah, wird von demselben Ding behalten, auch wenn ich mich schon einem anderen Aspekt des Dinges zugewendet habe und sogar dann, wenn ich sie nicht mehr aktuell sinnlich gegeben haben kann. Im kontinuierlichen Wahrnehmen und dem darin zugleich vor sich gehenden Durchlaufen von Perspektiven ereignet sich eine „fortschreitende Sinnbereicherung und Sinnfortbildung“ (Hua VI, 161), bzw. ein „Niederschlag habitueller Kenntnisse“ (EU, 137). Dies ist ein Teil der Theorie der vorprädikativen Erfahrung, so wie sie in §§ 24 f. von *Erfahrung und Urteil* vorgestellt wird. Da diese Schrift in den Jahren 1925-1935 von Husserl und Landgrebe komponiert und bearbeitet worden ist und der erste Entwurf bereits 1928 fertig war, darf man diese Deutung einbringen.

Die verschiedenen Weisen, in denen der Gegenstand mir in Teilwahrnehmungen erscheint, werden zu einem einzigen Gegenstand verbunden, sie werden sozusagen durch Deutung synthetisch vereint. So werden die anfangs eher als widerstreitend empfundenen Elemente der Deutung und der Synthesis in der Konstitution eines Wahrnehmungsdinges positiv in einem Modell aufgenommen. Das genetische Modell der Konstitution trägt aber auch der Verschmelzung aller konstitutiven Leistungen miteinander Rechnung: Eine Wahrnehmung ist nie nur eine Wahrnehmung, sondern sie geht tendenziell immer darüber hinaus, indem sie schon - gleichsam teleologisch - einen vorprädikativen Erfahrungszuwachs erstrebt und ermöglicht, der wiederum auf eine mögliche Prädikation vorverweist.

QUASI-KONSTITUTION UND MÖGLICHKEITSBEWUSSTSEIN BEI HUSSERL

CHRISTIAN FERENCZ-FLATZ*

ABSTRACT. The article comments upon Husserl's attempts to outline, in a brief text dated 1922/23, the concept of *Quasi-Konstitution*. With its help, Husserl wishes to address the way objects are and can be constituted in the realm of pure phantasy. In discussing the various strata of their constitution, he reaches several problematic issues, concerning concordance, individuality, inter-subjectivity or reality. However, the chief aspect that governs Husserl's reflections is the questionable relation between phantasy and the manifold senses of "possibility".

Keywords: *quasi-constitution, possibility, phantasy, identification, individuality, objectivity*

Die folgende Auslegung bezieht sich vornehmlich auf Husserls Aufzeichnungen zur *Reinen Möglichkeit und Phantasie*, die als Text 19, samt dazugehörigen Beilagen, in Band XXIII der Husserliana veröffentlicht wurden. Die genannten Aufzeichnungen stellen Husserls Versuch dar die Idee einer einheitlichen und einstimmigen Gestaltung von individuellen Gegenständen in der Phantasie zu erwägen. Es geht indes darum das eigentümliche Phänomen der „Konstitution von reinen Möglichkeiten“ zu erläutern und es, gegenüber den bloßen Erscheinungen der Phantasie, einerseits, sowie der „wirklichen“, impressionalen Konstitution in der Wahrnehmung, andererseits, zu umgrenzen. Dabei kommt der Begriff der Konstitution hier zunächst bloß in dem weiteren, aber schliesslich auch in dem engeren Sinne, von denen in *Ideen I* (§135)¹ gesprochen wird, in Betracht; der weitere Sinn betrifft, wie bekannt, die einfache Entstehung von gegenständlichen Einheiten in Bewusstseinszusammenhang, während der engere Sinn sich auf *wirkliche* Gegenstände bezieht. Im Spannungsfeld zwischen diesen beiden Bedeutungen, werden in den genannten Aufzeichnungen vier wesentliche Punkte aus dem Problembereich der Konstitution berührt, auf die hier näher eingegangen werden soll:

* Romanian Society for Phenomenology, Bd-ul Mihail Kogalniceanu nr. 49, ap. 45, 050104 Bucuresti, Romania. Homepage: <http://www.phenomenology.ro/index.php/christian-ferencz.html>, E-mail: ferenczchristian@yahoo.co.uk

¹ Vgl. *Hua* III/1, S. 313: „In unserer Rede von der noetisch-noematischen ‚Konstitution‘ von Gegenständlichkeiten, z.B. Dinggegenständlichkeiten, lag also eine Zweideutigkeit. Vorzüglich dachten wir bei ihr jedenfalls an ‚wirkliche‘ Gegenstände, an Dinge der ‚wirklichen Welt‘ oder mindestens ‚einer‘ wirklichen Welt überhaupt. [...] Im *weiteren* Sinne aber ‚konstituiert‘ sich ein Gegenstand – ‚ob er wirklicher ist oder nicht‘ – in gewissen Bewusstseinszusammenhängen, die in sich eine einsehbare Einheit tragen, sofern sie wesensmäßig das Bewusstsein eines identischen X mit sich führen.“

- 1) Die kontinuierliche Synthesis von identischen „Gegenständen“, d.h. *Einstimmigen Einheiten* von mannigfaltigen Erscheinungsweisen, im Bereich der Phantasie;
- 2) Die *Individualisierung* von rein phantasierten Gegenständen;
- 3) Die Frage der „*Wirklichkeit*“ einer solchen Konstitution;
- 4) Die *intersubjektive* Identifizierbarkeit der phantasierten Gebilde;

1) Husserls Aufzeichnungen gehen von der Feststellung einer eigentümlichen Möglichkeit der Phantasie aus: die Phantasie kann von ihrem noematischen Sinn, d.h. von ihrer Richtung auf eine bestimmte Gegenständlichkeit, „abfallen“ und in einen andern noematischen Sinn „hineinfallen“, und zwar so dass die Sinnesmomente sich ineinander „abwandeln“². Ein in der Phantasie vermeinter Gegenstand kann sich schlicht und einfach in einen anderen Gegenstand umwandeln. Das Wesentliche besteht nun darin, dass diese Abwandlung nicht als eine zu der Einheit eines einzigen noematischen Sinnes gehörige Veränderung aufgefasst wird³. Wenn ich z.B. früher eine roten Ball phantasierte und ich jetzt hingegen einen grünen Ball oder sogar eine graue Strassenbahn darin vermeine, so ist diese Umwandlung keineswegs *als* eine Transformation im Bereich eines selben gegenständlichen Sinnes verstanden, d.h. ich phantasiere nicht einen Ball der, gemäss dem Sinn der Phantasie selbst, *zu einer Strassenbahn geworden ist*, sondern der erstere Sinn ist einfach weggefallen, während der neue an seiner Stelle getreten ist. Die Transformation selbst liegt ausserhalb des phantasierten Sinnes. Falls es dabei nicht um eine gänzliche Gegenstands-Änderung geht, also nicht um einen ganz und gar neuen Gegenstand, sondern bloß um bestimmte Sinnesmomente die einer derartigen Abwandlung verfallen – wie im Falle des roten Balles der zu einem grünen geworden ist, oder eines blonden Mannes der nun dunkelhaarig ist usw. – so „übermalen und ersetzen“⁴, laut Husserl, die jetzigen Momente die früheren, ohne dass dies als eine „gegenständliche und *quasi* erfahrene Veränderung“ gemeint wird.

Wenn nun der frühere Gegenstand und seine Bestimmungen „festgehalten“ würden, so entstünde aus dieser Sachlage ein „Widerstreit“ oder eine „Unverträglichkeit“⁵, denn ein Gegenstand kann freilich nicht mehrere sich ausschliessende Bestimmungen vereinen: der Ball kann nicht zugleich und in derselben Hinsicht sowohl ganz rot als auch ganz grün sein. Laut Husserl charakterisiert sich nun aber die Phantasie gerade dadurch, dass in ihr keinerlei Zwang besteht den gegenständlichen Sinn festzuhalten, sondern das Vermeinte kann jederzeit, ganz oder nur zum Teil, ohne jeden Widerstreit, fallen gelassen, ersetzt oder übermalt werden. Dies betrifft sowohl das willkürliche *aktive* Phantasieren, deren gegenständlicher Sinn beliebig

² Vgl. *Hua* XXIII, S. 546.

³ *Hua* XXIII, S. 547.

⁴ *Hua* XXIII, S. 547.

⁵ *Hua* XXIII, S. 547.

umgewandelt, bestimmt und substituiert werden kann, als auch das, gleichermaßen willkürliche, *passive* Phantasieren, worin jederzeit eine neue Phantasiegestalt auftauchen kann um die frühere zu ersetzen und sich bald so, bald anders auszubauen⁶.

Gerade auf Grund dieser wesentlichen Eigentümlichkeit der Phantasie aber, kann nun, andererseits, der gegenständliche Sinn ebensogut auch festgehalten werden um, ebenfalls willkürlich, als derselbe in Identitätsdeckung weiterbestimmt zu werden. D.h. er *kann* aber er *muss* nicht fallen gelassen werden, so wie er auch festgehalten werden *kann* aber nicht *muss* – das Ganze unterliegt der freien Willkür. Der Gegenstand kann, also, identisch festgehalten werden um weiterhin, sowohl auf passiver als auch auf aktiver Linie, ausgestaltet zu werden. Das bedeutet, *auf passiver Seite*, dass die auftauchenden Phantasiegestalten übernommen und ihre sich anbietenden Abwandlungen eben als gegenständliche Veränderungen aufgefasst werden und, andererseits, auf aktiver Seite, dass sie willkürlich näherbestimmt, weiter- und umgestaltet werden, und zwar alles in der Weise einer „fortgehenden *quasi* Erfahrung“. Anders ausgedrückt: ich erhalte einen synthetisch einheitlichen Gegenstand in Identitätsdeckung eben und nur wenn ich „das passive Gehenlassen“ der Phantasie und ihre „aktive Gestaltung“, willkürlich, *als* einheitlich-einstimmige betreiben will.

Im selben Sinn kann dann der identisch phantasierte Gegenstand auch als derselbe wiedererinnert und nachträglich weitergestaltet werden⁷. Dabei geht es gar nicht darum ob der wiedererinnerte phantasierte Gegenstand „wirklich“ derselbe oder vielleicht nur ein „gleicher“ ist, denn es genügt dass ich in der zweiten Phantasie die Gegenständlichkeit der ersten „widersehen *will*“ um ihr die Bedeutung einer Wiedererinnerung zu verleihen, und somit den „selben“ Gegenstand als Sinn zu haben.

Somit wird also, laut Husserl, zwar nicht ein wirklicher, aber ein „möglicher einheitlicher Gegenstand“ oder eine „Möglichkeit“⁸ erhalten. Dabei ist festzuhalten dass Möglichkeit und Phantasie für Husserl keinesfalls schlechthin gleichzustellen sind. In den ersten Aufzeichnungen des Textes 19 scheint er zu meinen dass, um einen „möglichen Gegenstand“ zu erhalten, zwei wesentliche Schritte der Konstitution über die einfache Tätigkeit der Phantasie hinaus notwendig sind⁹: zum ersten, das identische *Festhalten* einer Richtung auf einen Gegenstand, als identischer noematischer Sinn der Phantasie, und zum zweiten, die *freie Tat der Bestimmung* dieses gegenständlichen Sinnes, d.h. die willkürliche Erfüllung oder Ausweisung seiner unbestimmten Horizonte in der Weise einer fortgehenden und einstimmigen *quasi* Erfahrung. Diese freie Bestimmung betrifft sowohl den eigenen Inhalt des vermeinten Gegenstandes, als auch seinen individuellen zeitlichen Zusammenhang.

⁶ *Hua* XXIII, S. 547.

⁷ *Hua* XXIII, S. 549.

⁸ *Hua* XXIII, S. 548.

⁹ *Hua* XXIII, S. 547-548.

Wichtig ist hier jedenfalls, dass es sich nicht bloß um Phantasietätigkeit handelt – denn Phantasie ist laut Husserl direkt „zu keiner konstitutiven Leistung befähigt“¹⁰ – sondern um ein freies, gezieltes Verfahren im Rahmen der Phantasie, denn ob ich die Phantasiegestalt eigens hervorbringe, oder bloß übernehme, ob ich sie willkürlich weitergestalte oder mir ihre Entwicklung bloß passiv gefallen lasse, darin liegt grundsätzlich in beiden Fällen kontrollierte Willkür. Und eben deshalb spricht Husserl bezüglich einer solchen Konstitution gleichermassen von einer „Konstruktion“¹¹, denn eine „Einheit einstimmigen Sinnes“, d.h. eine Möglichkeit, kann in der Phantasie bloß dank einer gezielten gestaltenden Erzeugung entstehen, in demselben Sinne in dem in der *Formalen und transzendentalen Logik* von einem „Erzeugen“ der logischen Gebilde gesprochen wird¹². Möglichkeiten konstituieren sich also mittels einer Konstruktion, wobei wir von „reine“ Möglichkeiten erst dann sprechen, wenn der vermeinte Gegenstand „ausschliesslich durch Phantasie-Erfahrung“¹³ konstituiert oder eben konstruiert wird, d.h. wenn darin gar keine individuelle Wirklichkeit mitspielt.

Die Tragweite dieses Gedankens wird nun bezüglich der zweiten Frage, derjenigen der *Individualisierung* von Phantasiegegenständen, zu erwägen sein. Bevor wir aber dazu kommen, wollen wir noch kurz den bemerkenswerten Ausblick erwähnen den diese Feststellungen in Richtung auf eine phänomenologische Erforschung der Traumleistung bieten. Der Traum ist, einerseits, durchaus passiv konstituiert. Wir nehmen hier im Rahmen eigentlicher *quasi* Erfahrung, d.h. wie Husserl sagt in „Traumverlorenheit“¹⁴, das was sich uns darbietet entgegen. Dabei geht die Traumverlorenheit, anders als die bloße Phantasieverlorenheit, so weit in Richtung der Als-ob-Erfahrung, dass es zu wirklichem Glauben, d.h. zur Einstellung eigentlicher Erfahrung kommt: im Traum fürchten wir uns wirklich setzend, wir freuen uns wirklich setzend usw. Zugleich, aber, besteht im Traum noch immer die Möglichkeit den vermeinten Sinn oder einige der vermeinten Sinnesmomente einfach fallen zu lassen, d.h. Abwandlungen eben nicht als *quasi* Erfahrene Veränderungen entgegenzunehmen: eine Traumgestalt ist plötzlich zu einer anderen geworden, ohne dass Zwang besteht dieses „anders“ als gegenständliche Transformation irgendwie auszulegen. Damit bewegen wir uns im Traum offenbar, seinem eigenen Sinn gemäss, nicht eigentlich auf dem Boden der Erfahrung, sondern noch immer auf dem der Phantasie und ihrer eigentümlichen Zwanglosigkeit.

2) Wenn es nun, zur Konstitution einer reinen Möglichkeit, notwendig ist denselben noematische Sinn willkürlich in der Phantasie festzuhalten, um ihn dann, ebenfalls frei, einstimmig näherzubestimmen, so kann diese Näherbestimmung selbst, so wie auch im Falle eines jeden Gegenstandes der Erfahrung, in zwei wesentlichen Richtungen erfolgen: in Richtung auf seinen inhaltlichen Sinn, einerseits,

¹⁰ *Hua* XXIII, S. 558.

¹¹ *Hua* XXIII, S. 547.

¹² Vgl. *Hua* XVII, §63, S. 175-176.

¹³ *Hua* XXIII, S. 547.

¹⁴ Vgl. *Hua* XXIII, S. 548 oder auch 573.

und auf seinem zeitlichen Zusammenhang, andererseits¹⁵. In beiden Richtungen liegen im Allgemeinen, für Gegenstände überhaupt, Horizonte bestimmbarer Unbestimmbarkeit. Diese Horizonte sind nun aber, bei den Gegenständen der Phantasie, ganz anders zu erfüllen als jene der Erfahrung und deshalb bringen sie es mit sich, dass Gegenstände die rein im Rahmen der Phantasie konstituiert werden, laut Husserl, als „notwendig unbestimmt“¹⁶ zu erachten sind.

Was zunächst den *gegenständlichen Sinn* betrifft, so bleibt die Phantasie als „Vergegenwärtigung verschiedener Klarheitsstufe“¹⁷, wie Husserl sagt, d.h. als eine Vorstellung die, anders als jede Wahrnehmung, wesentlich einen schwankenden Klarheitsgrad zulässt, immer durch einen Unterschied, durch eine *Distanz*¹⁸, von der entsprechenden Wahrnehmung getrennt. Eine Phantasie baut sich als *quasi*-Wahrnehmung auf, und eben im Verhältniss zu dieser von ihr reproduzierten Wahrnehmung, die ihren eigentlichen gegenständlichen Sinn angibt, charakterisiert sie sich durch Unbestimmtheit. Diese Unbestimmtheit ist nun ganz anderer Natur als jene der Wiedererinnerung¹⁹, da bei der letzten der Gegenstand als bestimmter *gemeint* ist, auch wenn er unbestimmt vergegenwärtigt wird, während bei der Phantasie der Sinn selbst, und nicht nur seine anschauliche Erfüllung fließend ist. Die Wiedererinnerung „meint“ ein identisches Selbst, das als solches vorfindlich und nicht frei erfindbar ist; d.h. die Intention der Erinnerung geht auf ein bestimmtes Einzelnes und seine bestimmten Eigenschaften– z.B. auf jenen bestimmten Ausdruck den X damals hatte, auch wenn ich ihn mir jetzt nicht genau veranschaulichen kann. Dagegen vermeint die Phantasie – und zwar handelt es hier um die reine Phantasie, bzw. um Gegenstände die ausschliesslich in der Phantasie aufgebaut werden – bloß etwas *dem Allgemeinen nach festes*²⁰.

Dieses „Allgemeine“ bezieht sich für Husserl ausdrücklich nicht auf eine *begriffliche* Allgemeinheit²¹, sondern darauf, dass die in reiner Phantasie erstellten Gegenstände nicht bis ins letzte bestimmt sind, d.h. dass sie bloß „ungefähr“ Eigenschaften haben (z.B. rot, im Falle eines roten Balles), aber nicht bis in die letzte Differenz fixierte oder gar fixierbare (z.B. die letzt bestimmbare Nuance von rot). Und gerade weil die Gegenstände der Phantasie notwendig ungefähr sind in ihrer Bestimmtheit – d.h. gerade weil sie nie eigentliche individuelle Bestimmungen erhalten können sondern bloß fließende, bloß „*Formen der Variabilität*“²², wie Husserl sie nennt – eben deshalb sind reine Möglichkeiten wesentlich *offen* und behalten die Unbestimmtheit ihres anschaulichen Sinnes trotz aller Näherbestimmung. Denn, als „*Formen der Variabilität*“, sind die Bestimmungen von reinen Gegenständen der Phantasie eben *quasi*-individuelle Bestimmungen.

¹⁵ Vgl. *Hua* XXIII, S. 551.

¹⁶ *Hua* XXIII, S. 550.

¹⁷ *Hua* XXIII, S. 550.

¹⁸ Vgl. *Hua* XXIII, S. 550.

¹⁹ Vgl. *Hua* XXIII, S. 551.

²⁰ *Hua* XXIII, S. 550.

²¹ *Hua* XXIII, S. 550.

²² *Hua* XXIII, S. 550.

Wie schon früher bemerkt, besteht zwischen Phantasie und Erfahrung, d.h. sowohl Wahrnehmung als auch Wiedererinnerung, der grundlegende Unterschied darin, dass die Näherbestimmung in der Phantasie nicht vorgezeichnet sondern willkürlich ist. Dieser Unterschied betrifft natürlich auch die Gestaltung des anschaulichen Sinnes, aber hauptsächlich die Einordnung des Gegenstandes in seinen *zeitlichen Zusammenhang*²³. Wenn, bei der Wiedererinnerung, eine Gegenwart im Modus des „wieder“ reproduziert wird, so ist in ihrem Horizont prinzipiell vorgezeichnet wo genau jene Gegenwart zeitlich einzuordnen ist. Eine unbestimmte Wiedererinnerung bestimmen bedeutet demnach nicht anderes als dieser vorgezeichneten Einordnung nachzugehen, die sich durch den Sinn des Gegenstandes selbst bekundet, und zwar sowohl durch die Tatsache, dass er als solcher ein schon „bekannter“ ist, als auch durch seinem bestimmten Orientierungsmodus in der Zeitlichkeit, durch seinen bestimmten Charakter des „Vergangen“.

Ganz anders steht, hingegen, die Sachlage im Falle der Phantasie²⁴, denn hier ist der Zeithorizont nicht nur unbestimmt sondern als solcher beliebig auszufüllen. Dies drückt Husserl passend dadurch aus, dass er die Phantasie mit einer Erinnerung vergleicht, deren zeitliche Einordnung nicht nur unbestimmt, sondern wesentlich unbestimmbar ist. Bei einer Phantasie ist, mit den Mitteln der Erfahrung, prinzipiell nicht herauszufinden um „welche Gegenwart“ es sich handelt, d.h. wo genau jene Gegenwart ihre wahre Stelle in der Zeit hat. So wie es sinnlos ist den Bestimmungen eines Phantasiegegenstandes erfahrungsmäßig nachzujagen, da sie eben nicht vorgezeichnet, sondern bloß frei erfindbar sind, so ist es ebenfalls sinnlos der zeitlichen Bestimmung einer Phantasie erfahrungsmäßig nachzufragen, denn der Zeithorizont einer Phantasie ist eben auch nicht vorgezeichnet, sondern bloß durch Phantasie zu erfüllen.

Dieser Unterschied ist bedeutsam, denn, laut Husserl, liegt die Urquelle der Individualität, d.h. der absoluten Bestimmtheit, zwar in der Urimpression, aber diese ist was sie ist bloß an ihrer Stelle im Zeitzusammenhang. Die Konkretion einer jeden Individualität beruht demnach gerade auf ihr Eingebettetsein in einem sie immer neu bestimmenden Zeitstrom und eben dies ist es was ihren „Charakter des lebendigen Daseins“²⁵ ausmacht. Gerade diese Zugehörigkeit fehlt aber der Phantasie, in ihrer eigentümlichen Unbestimmtheit, denn eine solche Zugehörigkeit ist in ihrem Falle nicht nur nicht vorfindlich, sondern *sie lässt sich auch nicht erfinden*. Deshalb behauptet Husserl ausdrücklich, dass sich ein Individuum eigentlich nicht voll und ganz fingieren lässt, denn obwohl der Zeithorizont eines phantasierten Gegenstandes streckenweise bestimmt, d.h. hier erfunden werden kann, so steht dennoch alles geradewegs in der Luft und bleibt horizonthaft unbestimmt, wenn es nicht durch das zukünftige, lebendige Fortschreiten des Zeithorizontes immer neu bestimmt und getragen wird. Individualität konstituiert

²³ Vgl. *Hua* XXIII, S. 551-552.

²⁴ *Hua* XXIII, S. 552.

²⁵ *Hua* XXIII, S. 552.

sich bloß in der lebendigen Zeit. Es geht hier also nicht nur darum, dass auf der einen Seite die Näherbestimmung vorgezeichnet, und auf der anderen frei erfindbar ist, sondern darum, dass im Falle echter Individualität der konkrete, lebendige Zeithorizont die Bestimmung als solche trägt, während bei der Phantasie ihr unbestimmter Horizont ganz anderer Natur ist und bloß „einen Index für beliebige Möglichkeiten der Erfüllung der *Form* der Zeitkonstitution“ bietet.

Wir haben also auch hier, so wie bei der Näherbestimmung des inhaltlichen Sinnes, bloß *Form der Individualität* und nicht eigentliche Individualität, d.h. einerseits nur eine „Form der Variabilität“ anstatt eigentlicher fester Differenz der anschaulichen Eigenschaft, und andererseits bloß eine „mögliche Erfüllung der *Form* der Zeitkonstitution“ statt einer eigentliche Einordnung im lebendigen, konkreten Zeitzusammenhang. Aus dieser Feststellung ergeben sich für Husserl zwei wesentliche Folgen bezüglich der Konstitution von Gegenständen in der Phantasie²⁶: 1) Eine individuelle „Möglichkeit“ kann bloß dadurch gewonnen werden, dass ein *in der Erfahrung* konstituiertes Individuum als solches in der Phantasie übernommen und umgestaltet wird; dies kann sich sowohl auf das inhaltliche Umfingieren eines erfahrenen Gegenstandsinnes beziehen (wobei stets ein fest bestimmter Gegenstand gemeint ist), als auch auf einen umfingierten erfahrenen Zeitzusammenhang (der ebenfalls *dank der Erfahrung* horizonthaft vorgezeichnet ist). Eine derartige individuelle Möglichkeit ist allerdings nicht mehr eine „reine“ Möglichkeit, d.h. sie ist nicht mehr ausschliesslich in der Phantasie konstituiert. Phantasie kann nicht individualisieren, sie kann bloß schon Individualisiertes einbeziehen. 2) Eine reine Möglichkeit die nichts aus der Erfahrung überträgt bietet also nie selbst Individuelles, sondern bloß „die Form eines Individuellen“. Rein in der Phantasie konstituierte Gegenstände sind demnach nicht Individuen, sondern wesentlich *Formen von Individuen*, oder, wie Husserl es ausdrückt: „etwas von diesem und diesem anschaulichen Gehalt“²⁷.

3) Festhalten und Näherbestimmung der „reinen Möglichkeit“ waren beides als Taten der Freiheit zu verstehen. Nun ist aber, laut Husserl, die Konstitution eines rein phantasiemäßigen Gegenstandes zwar frei in dem Sinne, dass Schritt für Schritt eine Wahl der Näherbestimmung getroffen wird, die als solche nicht vorgezeichnet, sondern erfunden ist. Aber, da es darum geht einen einstimmigen Gegenstand als identischen zu konstituieren, so ist unsere Wahl zugleich wesensgesetzlich gebunden²⁸. Wir erfinden Schritt für Schritt weitere einstimmige Bestimmungen eines Gegenstandes, aber dadurch dass wir eine bestimmte Wahl treffen, schliessen wir zugleich andere Bestimmungen aus, infolge einer wesensgesetzlichen Unverträglichkeit. Wir gestalten den Gegenstand allerdings frei, aber das heisst nur dass wir nicht an vorgegebene Bestimmungen angewiesen sind, denn erfundene Bestimmungen unterstehen auch

²⁶ Vgl. *Hua* XXIII, S. 553.

²⁷ *Hua* XXIII, S. 553.

²⁸ *Hua* XXIII, S. 558.

gewissen Gesetzen der Verträglichkeit überhaupt. Und gerade diese Tatsache ist es, die Husserl hier bewegt von „Möglichkeiten“ zu sprechen, trotz aller Bedenken ob Möglichkeiten ohne weiteres den Gegenständen der Phantasie gleichzustellen sind²⁹. Der Wortgebrauch wird in mehreren Aufzeichnungen bezweifelt, doch scheint seine Rechtfertigung zum Teil gerade in der Tatsache zu liegen, dass ein identischer Phantasiegegenstand zwar nicht wie ein Ding der Erfahrung vorgezeichnet ist, aber doch einer Wesensgesetzlichkeit einstimmiger Gegenstände überhaupt, und d.h. eben „möglicher Gegenstände“, untersteht. Eine Möglichkeit ist dann ein „quasi-Erfahrenes“ das „in einer zweiten *quasi*-Erfahrung als *quasi* seiender Gegenstand desselben Sinnes oder als *quasi* derselbe *quasi* erfahren werden kann“³⁰.

Gerade daran ist aber für Husserl eine wichtige Doppeldeutigkeit gebunden, denn einerseits wird hier „die *wirkliche* Identität zweier Möglichkeiten“ konstatiert, d.h. eine aktuelle Synthesis vollzogen, und andererseits geht es bloß um eine „*quasi*-Synthese in der Phantasie“, d.h. eine „*mögliche* Identität zweier Möglichkeiten“³¹. Die Frage ist nun welches Verhältnis zwischen diesen beiden Synthesen besteht und zugleich zu welchen der beiden der Begriff der Möglichkeit eigentlich passt. Denn, *als* reine Möglichkeit verstanden, ist ein möglicher Gegenstand offenbar ein gesetzter: die Möglichkeit als Möglichkeit ist Gegenstand eines wirklichen Glaubens, und zwar eines Glaubens eben an das mögliche Sein. Die Phantasie hingegen charakterisiert sich dadurch, dass sie allen Glauben aufhebt und in die Modifikation des Als-ob überträgt; in der Phantasie stehen allen Seinsmodalitäten – Möglichkeit miteinbezogen – entsprechende Modalitäten des „Seins als-ob“ entgegen. Somit ist aber der unmittelbare Gegenstand der Phantasie offenbar nicht geglaubt und somit offenbar nicht eine „Möglichkeit“.

Um die Setzung der reinen Möglichkeiten, und dadurch die *wirkliche* konstitutive Leistung der Phantasie zu klären, greift Husserl nun auf eine wesentliche Feststellung, die in ihren Grundzügen zwar im ersten Band der *Ideen* schon vorgezeichnet war, aber dort eine durchaus verschiedene Deutung erhielt. Es handelt sich um den Unterschied zwischen dem „*Leben in der Phantasie*“ und dem *Betrachten der bloßen Noema der Phantasie*. In den *Ideen*³² wurde dieser Unterschied als ein einfacher *Blickwandel* im Rahmen einer gestuften Bewusstseinsweise ausgelegt, da intentionale Stufengebilde so wie die Reproduktionen eben mehrfache Blickweisen zulassen. Jetzt aber spricht Husserl von einer doppelten *Einstellung*³³: *einerseits*, die naive Einstellung des „Als-ob“, in welcher das Ich, selbst als Phantasie-Ich verstanden, Als-ob Seiendes in Phantasieverlorenheit vermeint, und

²⁹ Vgl. *Hua* XXIII, S. 567, N. 2: „Im voraus gesagt, man gerät in Unklarheiten, wenn man Phantasien ohne weiteres für Möglichkeiten nimmt.“

³⁰ *Hua* XXIII, S. 548.

³¹ *Hua* XXIII, S. 549.

³² *Hua* III/1, §101, S. 236-237.

³³ Vgl. *Hua* XXIII, S. 560, oder auch S. 562-563, S. 571 u.a.

andererseits die „nüchterne“ Einstellung, in der das Ich „im Jetzt Posto nimmt“³⁴ und als „wirkliches Subjekt“ das Vergegenwärtigte eben in der Charakterisierung als „Vergegenwärtigtes“ ansieht.

Der konstituierte Gegenstand, nun, sowie die reflexiv gegebene konstitutive Leistung selbst sind im Rahmen der beiden Einstellungen grundverschieden charakterisiert (was in der Auslegung der *Ideen* noch nicht der Fall war). In der phantasierenden Einstellung, einerseits, sind Wirklichkeiten-als-ob *quasi*-erfahren, d.h. als-ob-mäßig im Modus der Erfahrung konstituiert, wobei ich, phantasieverloren, Reflexion in der Phantasie üben kann, um mich dieser quasi-konstitutiven Leistung hinzuwenden. Andererseits, aber, wird im Rahmen der *aktuellen Einstellung* „eine aktuelle konstitutive Leistung“ vollzogen, die eben in dem „Annehmen und Durchhalten des Phantasieeinfalls“, sowie in der aktuellen Gestaltung seiner Leerhorizonte usw. besteht. Der Gegenstand dieser Einstellung ist nun nicht mehr eine als-ob-erfahrene *quasi*-Wirklichkeit sondern ein schlechthin „erfahrbares Sein“ (S. 563). Und eben auf dieses erfahrbare Sein bezieht sich nun der Begriff der „Möglichkeit“, der somit „wirkliche Phantasiegegenstände“ oder „wirklich seiende Möglichkeiten“ (*idem*) bezeichnet.

Konstitution besagt demnach zweierlei in der Sphäre der Phantasie. Zum einen, bezieht sich der Begriff auf eine als-ob-modifizierte erfahrungsmäßige Leistung, kraft derer *quasi*-Wirklichkeiten samt einem sie *quasi*-wahrnehmenden *quasi*-Ich gegeben sind. Zugleich aber wird eben und nur durch diese *quasi*-Leistung eine, auf der Stufe einer zweiten Einstellung erfassbare, wirkliche Konstitution geleistet, die laut Husserl ihre eigene konstitutive Vernunft hat und zu der wir, wie aus dem zweiten Teil der Forschungsvorlesung zur *Ersten Philosophie* ersichtlich, erst mittels einer doppelten Epoche gelangen, eine wirkliche und eine im Modus des „*quasi*“³⁵. Der *quasi*-Konstitution in Phantasieverlorenheit entspricht also eine wirkliche Konstitution für das aktuelle Ich, und zwar die Konstitution einer „wirklichen Möglichkeit“ oder einer „gedachten Wirklichkeit“³⁶, wie Husserl sie nennt. Der letztere Ausdruck bezieht sich offenbar auf die Tatsache, dass es sich hier wohl um „gesetztes Sein“ handelt, aber noch immer nur um Seiendes im Sinne eines „bloßen Korrelates der Phantasie“, also um Gegenstände die nur „aus der Willkür meiner In-Geltung-Setzung und meiner In-Geltung-Haltung“ als „transzendente Dauergegenstände“ anzusehen sind³⁷. Diese Tatsache wird in Ansicht des letzten Punktes, d.h. der Frage der *Intersubjektivität*, durchaus einsichtig.

4) Die Frage selbst ist vermutlich seltsam, denn Phantasiegegenstände charakterisieren sich bekanntlich eben dadurch, dass sie nicht *intersubjektiv identifizierbar* sind, d.h. dadurch, dass sie nicht von mehrere Subjekte als dieselben vermeint werden können. Für Husserl, jedoch, steht die Sache bei weitem nicht so

³⁴ *Hua* XXIII, S. 560.

³⁵ *Hua* VIII, §44, S. 112-119.

³⁶ *Hua* XXIII, S. 563, N. 2.

³⁷ *Hua* XXIII, S. 565.

einfach. In erster Linie ist hier nämlich die entscheidende Tatsache zu beachten, dass Phantasien auf eine doppelte Subjektivität hinweisen: auf ein *phantasiertes* Ich, einerseits, dem bloß *quasi*-konstitutive Leistungen zuzuschreiben sind, und auf ein wirkliches, *phantasierendes* Ich, dem *gerade dadurch* eine wirkliche Konstitution eignet.

Husserl versucht in den besprochenen Aufzeichnungen mehrmals eine mögliche Intersubjektivität der Phantasiegegenstände zu bestimmen. Eine der leitenden Fragen ist dabei jene ob Gegenstände der Phantasie, als „bloß subjektive“, auf ein wirkliches, faktisches Subjekt zurückweisen oder nicht³⁸. Als reine Möglichkeiten – glaubt Husserl zunächst entscheiden zu können – sind sie gewiss *nicht* von einer bestimmten Subjektivität abhängig, da jedes Subjekt, mittels der gleichen konstitutiven Zusammenhänge, dieselbe Möglichkeit erkennen müsste. Dies versucht Husserl dadurch zu beweisen, dass er auf ein Deckungsbewusstsein zwischen den verschiedenen „Ichmöglichkeiten“ des phantasierenden Subjektes zurückgreift³⁹; d.h. er stellt die Frage ob nicht etwa, im Falle da das phantasierende Ich sich als ein anderes Ich umfingiert, um sich nun als solcher die gleiche Möglichkeit, z.B. den gleichen Zentaur, vorzustellen, dadurch ein Bewusstsein der Identität, der Deckung, zwischen den zwei Subjekten, bezüglich demselben Gegenstand entsteht. Dies, so muss Husserl zugeben, ist aber nicht der Fall, da der beiderseits *gleich* fingierte Zentaur, dadurch noch keineswegs als *derselbe* identifiziert ist.

Husserls nächster Versuch geht von einer weiteren Frage aus: könnten wir uns nicht, fragt er, „vereinbaren“ denselben Gegenstand vorzustellen?⁴⁰ Gewiss, klingt die Antwort, nur was somit erreicht wird, ist bloß eine mitfingierte Intersubjektivität: ich kann natürlich, mit dem Gegenstand selbst, zugleich auch andere Subjekte phantasieren, die ebenfalls auf den Gegenstand, als denselben, Bezug nehmen, und erhalte so eine intersubjektive Phantasie. So wie, auf dem Boden der Erfahrung, „Gegensubjekte“ erfahren werden die sich auf denselben, als identisch gesetzten Gegenstand beziehen, so gibt es nun, andererseits, auch intersubjektive Phantasien die *im Rahmen der Phantasie* genau entsprechendes leisten. Natürlich betrifft aber diese Intersubjektivität bloß das phantasierte Ich und *seine* Gemeinschaft mit anderen, gleichermassen phantasierte Subjektivitäten, aber keinesfalls die „gesetzten“ Möglichkeiten selbst, d.h. die wirkliche Leistung des aktuellen Ich, die als solche an eine einzelne Subjektivität gebunden zu sein scheint.

Eben diese Bemerkung birgt jedoch für Husserl wichtige *logische Konsequenzen*⁴¹. Denn wenn wir, wie selbstverständlich, zwischen *Wesen* von Phantasiegegenständen (z.B. das Wesen Zentaur), einerseits, und *individuelle* Phantasiegegenstände (d.h. ein bestimmter Zentaur, *hic et nunc*), andererseits, unterscheiden – wobei sich die Individualität hier bloß auf das Verhältnis zu dem Allgemeinen bezieht, unerachtet der Tatsache, dass es streng genommen, so wie

³⁸ Vgl. *Hua* XXIII, S. 566-567.

³⁹ *Hua* XXIII, S. 567.

⁴⁰ *Hua* XXIII, S. 567-568.

⁴¹ *Hua* XXIII, S. 568.

früher bemerkt, keine letzt-individualisierte reine Phantasiegegenstände geben kann – so muss festgestellt werden, dass wir in dem Umfang des Individualbegriffes „Zentaur“ zwar „jeden möglichen Zentaur“, aber nicht den gleichen von mir und von einem anderen vorgestellten als zwei verschiedene Möglichkeiten auffassen, sondern eben als eine einzige, und somit notwendigerweise als eine intersubjektiv gültige Möglichkeit.

Die Frage führt Husserl auf eine tiefere Scheidung zwischen Phantasie und reiner Möglichkeit – und somit zwischen wirklicher und phantasiemäßiger Konstitution im Bereiche der Phantasie. Husserl muss nun feststellen, dass reine „Phantasiertheiten“ nicht bloß an das Subjekt überhaupt, sondern an die Phantasieerlebnisse selbst gebunden sind⁴². Als „immanentes Noema“ des Phantasieerlebnisses sind sie stets neu und können als solche eventuell „das Gleiche“ vorstellen, aber nie *wirklich* ein „ideal Identisches“. Die Bemerkung betrifft nun offenbar die Gegenstände der zweiten Einstellung, d.h. die Phantasiegegenstände aus Sicht des aktuellen Ich, und nicht die *quasi*-erfahrenen Gegenstände der Phantasieverlorenheit, die natürlich denselben Gegenstand wiederholt *quasi*-vermeinen können, denn es geht jetzt um die *wirkliche* intersubjektive Konstitution und nicht um jene nur *phantasierte*. Aus dieser Sicht können nun bloße Phantasiertheiten zwar als gleiche, aber nicht als *dieselben* „wirklich“ gelten.

Husserls Lösung bringt nun die ganze Mehrdeutigkeit der Rede von „Möglichkeiten“ in diesem Zusammenhang zum Vorschein. Da individuelle Möglichkeiten, so wie Husserl sie denkt, als ideal identisch aufgefasst werden, so können sie dies eben nur dadurch sein, dass sie als „möglich seiende Gegenstände“⁴³, und zwar dank eines Ansatzes, zur Geltung kommen. Es geht hier aber nicht mehr um einen Phantasie-Ansatz – denn Husserl nannte ja öfters auch das Festhalten des noematischen Sinnes in der Phantasie, was wir früher besprochen haben, einen „Ansatz“ – sondern um einen wirklichen Ansatz, kraft dessen das Phantasierte „auf die Seinssphäre aufgetragen“ wird. Der Ansatz der Phantasiegestalt als möglich „im Zusammenhang meines wirklichen Daseins“⁴⁴ ergäbe nun laut Husserl eine „individuelle Möglichkeit“ die als solche durchaus nicht mehr an ein einzelnes Subjekt gebunden, sondern eben intersubjektiv als möglich erfahrbar wäre.

Diese Lösung beruht nun offensichtlich auf den vielschichtigen Mehrdeutigkeiten des Möglichkeitsbegriffes in denen sich Husserl hier verstrickt. Der Begriff verweist zunächst, in den ersten Aufzeichnungen des Textes 19, einfach auf einen synthetisch und kontinuierlich-einstimmig in der Phantasie konstituierten Gegenstand. Aus Sicht der Individualität ist demnächst Möglichkeit als eine „Form der Variabilität“ verstanden, während der Begriff später im Zusammenhang der „Verträglichkeit“ von Bestimmungen überhaupt eingeführt wird. Er taucht ebenfalls im Ausdruck „Möglichsein“ auf, wobei damit eine

⁴² *Hua* XXIII, S. 569.

⁴³ *Hua* XXIII, S. 569-570.

⁴⁴ *Hua* XXIII, S. 570

doxische Modalität gemeint wird, sowie auch in jenem der „Ichmöglichkeiten“, wodurch sich Husserl auf „Ichvarianten“ bezieht. Schliesslich wird eine individuelle Möglichkeit als Glied des Umfanges eines Individualbegriffs bestimmt (der Begriff „Zentaur“ umfasst „jeden möglichen Zentaur“), um zuletzt als eine durch einen Ansatz auf die Seinssphäre aufgetragene Phantasiegestalt definiert zu werden. Dabei schwebt die Voraussetzung mit dass eine Möglichkeit, als Umfangsglied eines Individualbegriffes, zum Unterschied von einer einfachen individuellen Phantasiegestalt, notwendigerweise objektiv und also intersubjektiv erkennbar sein muss. Die Frage der reinen Möglichkeiten bezeichnet demnach hier Husserls Bestreben der Phantasie einen Bereich eigentlicher Objektivität und somit eigentlicher Konstitution abzugewinnen.

Husserls kommt zwar, in den verschiedensten Zusammenhängen, öfters dazu die Mehrdeutigkeiten des Möglichkeitsbegriffs festzustellen⁴⁵. In den *Ideen I* unterscheidet er, z.B., im Bereich der Erfahrung, zwischen *motivierten* und *leeren* Möglichkeiten⁴⁶, wobei bloß die ersteren „Gewichte“ haben und somit als Korellate eines eigentlichen Möglichkeitsbewusstseins, dass Husserl auch als „Angemutetsein“ bezeichnet, fungieren können. Diese Unterscheidung nennt Husserl in einer Fussnote „eine der wesentlichsten Äquivokationen des Wortes Möglichkeit“⁴⁷, wozu er auch noch die „formal-logische“ und die „mathematisch-formale“ Möglichkeit hinzuzählt. In der Vorlesung des SS 1925, *Phänomenologische Psychologie*, bespricht Husserl, im Zusammenhang eines längeren methodologischen Absatzes zur „eidetischen Variation“, den Unterschied zwischen „reinen Phantasiemöglichkeiten“, einerseits, als welche er die Varianten der Variation bezeichnet, und „wirkliche Erfahrungsmöglichkeiten“ andererseits, die als möglichseiend im Seinshorizont der Welt aufgefasst werden⁴⁸. Dabei bemerkt Husserl ausdrücklich dass eine Phantasiemöglichkeit versteckterweise noch immer als „erfahrungsmäßig möglich“ angesehen werden kann und dass also eine Phantasiemöglichkeit nicht unbedingt eine „reine“ ist⁴⁹.

Von all diesen Unterscheidungen verbleibt aber wenig in den Forschungsmanuskripten des Bandes XXIII, und hauptsächlich im besprochenen Text 19⁵⁰. Die früher angezeigten Bedeutungslinien des Begriffs beziehen sich hier

⁴⁵ Vgl. J. N. Mohanty, *Husserl on „possibility“*, in J. N. Mohanty, *Logic, truth, and the modalities from a phenomenological perspective*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1999, S. 152-167.

⁴⁶ Vgl. auch, in den *Analysen zur passiven Synthesis*, die Unterscheidung zwischen „offenen“ und „anmutlichen“ Möglichkeiten, *Hua* XI, S. 43-44.

⁴⁷ *Hua* III/1, S. 325, N. 1.

⁴⁸ *Hua* IX, S. 74.

⁴⁹ *Idem*. Dieselbe Unterscheidung zwischen „Erfahrungsmöglichkeit“ und „Phantasiemöglichkeit“ ist auch in Text 18, *Hua* XXIII, S. 522, zu finden.

⁵⁰ P. Volonté will zwischen der reinen Phantasiemöglichkeit und der motivierten Möglichkeit folgenden fraglichen Unterschied sehen: „Die reine Möglichkeit ist demnach Korrelat des Satzes ‚Es kann sein, dass die Sache sei‘. Offene und anmutliche Möglichkeiten sind dagegen Korrelate des Satzes ‚Die Sache ist möglich‘“, obwohl Volonté selbst weiter unten eine Aufzeichnung Husserls zitiert in der er offensichtlich schwankt ob Möglichkeiten im Allgemeinen als Seinsmodalitäten aufzufassen sind oder nicht. Vgl. P. Volonté, *Husserls Auffassung der konstitutiven Leistung der Phantasie*, in *Recherches Husserliennes* 6 (1996), S. 146.

zunächst auf die synthetische Verträglichkeit von Bestimmungen und somit auf den „formal-logischen“, formal-ontologischen oder auch materiell-ontologischen Begriff von Möglichkeit (Möglichkeit als formelle oder materielle Widerspruchslosigkeit); dieser Möglichkeitsbegriff spielt eine bedeutende Rolle in der oben besprochenen Diskussion der kontinuierlichen Synthese der Phantasie. Husserls Text beansprucht dann ebenfalls einen doxischen Möglichkeitsbegriff, wobei unbestimmt bleibt ob von leeren oder motivierten Möglichkeiten die Rede ist; damit ist das modale Korrelat der Anmutung, oder des doxischen Möglichkeitsbewusstseins gemeint (Möglichkeit als Möglichsein im Wirklichkeitszusammenhang), auf welches sich Husserl hier, in den Aufzeichnungen zu dem intersubjektiven Ansatz der Phantasiegestalten bezieht. Am bedeutendsten scheint aber freilich hier jener Begriff der „Phantasiemöglichkeit“ zu sein, den Husserl in seinen Betrachtungen zur eidetischen Variation bemüht. Damit ist freilich nicht etwas wirklich Möglichseiendes gemeint⁵¹, denn es geht ja eben darum die Variante von jeder Bindung an Faktisches zu lösen, aber auch nicht einfach eine bloß formelle oder auch materielle Widerspruchslosigkeit; möglich ist in diesem Sinn was ein gleichberechtigtes Glied einer Variationreihe darstellt (Möglichkeit als „Gleichmöglichkeit“). Dieser letzte Begriff spielt offensichtlich in Husserls Rede von den „Ihmöglichkeiten“ mit, aber er bestimmt ebenfalls die ganze Problematik der Individuation im Bereich der Phantasie und die Frage der Konstitution eines phantasiemäßigen Individuums. Denn, wenn Phantasie wesentlich bloß „Formen der Variabilität“ und nicht eigentliche Individuen konstituieren kann – wobei die Tatsache beachtet werden muss, dass für Husserl „individuelles Sein jeder Art [...], ganz allgemein gesprochen ‚zufällig‘“⁵² ist – so ist Phantasiegestaltung als solche prinzipiell und zugleich an Variation, Willkür und Gleichmöglichkeit gebunden. Die Zufälligkeit des individuellen Seins beruht darauf dass es „auch anders sein kann“ und d.h. eben dass es ideell Glied einer Variationsreihe und somit im Wesen gleichmöglich und gleichberechtigt ist mit seinen phantasierten Varianten. Dieser Möglichkeitsbegriff ist somit nicht auf den Seinshorizont der Welt doxisch bezogen, sondern er bestimmt eine eigentümliche Charakteristik der Phantasie, und eben deshalb ist Phantasiemöglichkeit keineswegs mit formeller Widerspruchslosigkeit zu verwechseln: der Bezugspunkt der beiden Bedeutungen ist ein anderer (sowie auch die Frage nach dem Verhältnis zwischen phantasiemäßigen Individualbegriffen und ihrem Umfang einen ganz anderen Bezugspunkt des Möglichkeitsbegriffes einführt).

Diese mehrschichtigen Bedeutungsunterschiede des Möglichkeitsbegriffs laufen nun in Husserls Aufzeichnungen des Textes 19 öfters durcheinander. Was hingegen feststeht ist Husserls Absicht mit Hilfe dieses Begriffs in der Sphäre der Phantasie eine eigentliche und eine uneigentliche Konstitution zu scheiden, und somit der offensichtlichen *quasi*-Objektivität der Phantasie einen Bereich wirklich geltender, einstimmig-einheitlicher, intersubjektiv geltender Gegenständlichkeit

⁵¹ Vgl. *Hua* XI, S. 47: „Eine Anmutung bezieht sich auf Spielräume von Möglichkeiten, und diese Möglichkeiten sind nicht bloß Phantasiemöglichkeiten.“

⁵² *Hua* III/1, S. 12.

abzugewinnen. Die vier besprochenen Fragen erörtern in gewisser Weise verschiedene Schichten desselben Problems: Phantasie selbst synthetisiert nicht kontinuierlich-einheitliche Identitäten und individualisiert sie nicht bis zum letzten, sie setzt nicht Wirklichkeiten und verleiht ihnen keine intersubjektive Geltung. Und dennoch lässt oder müsste sich wenigstens all dies in der Phantasie irgendwie leisten lassen, auch wenn zunächst bloß im Modus des „als-ob“. Denn die Als-ob Modifikation ist auch, laut Husserl, wie jede ander Modifikation „*Bewusstsein-von*“ und sie muss als solche tatsächlich ihre „*konstitutive Vernunft*“ haben⁵³, d.h. sie muss mehr leisten können als bloß Konstitution vorspielen. Gerade das Korellat dieser Leistung galt es, unter dem mehrdeutigen und problematischen Titel einer „reinen individuellen Möglichkeit“ näher zu bestimmen.

LITERATURVERZEICHNIS

A. *Husserliana* – Edmund Husserl. Gesammelte Werke, Den Haag bzw. / Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff

- Bd. III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Text der 1.-3. Auflage, neu hrsg. von K. Schuhmann, 1976.
- Bd. VIII: *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, hrsg. von R. Boehm, 1965.
- Bd. IX: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, 2. verb. Auflage, hrsg. von W. Biemel, 1968.
- Bd. XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, hrsg. von M. Fleischer, 1966.
- Bd. XVII: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hrsg. von P. Janssen, 1974.
- Bd. XXIII: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, hrsg. von E. Marbach, 1980.

B. Sekundärliteratur:

- J. N. Mohanty, *Husserl on „possibility“*, in J. N. Mohanty, *Logic, truth, and the modalities from a phenomenological perspective*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1999, S. 152-167.
- P. Volonté, *Husserls Auffassung der konstitutiven Leistung der Phantasie*, in *Recherches Husserliennes* 6 (1996), S. 136-160.

⁵³ *Hua* XXIII, S. 559.

PHENOMENOLOGY BETWEEN EGO-SPLIT AND INFINITE REGRESS: THE DEBATES OF TRANSCENDENTAL REFLECTION AROUND 1930

PETER A. VARGA*

ABSTRACT. I intend to map the historical debates about the Husserlian notion of transcendental reflection around 1930. This notion is essential for Husserl's project of transcendental phenomenology. The easiest interpretation, based on Brentano's notion of secondary perception, is represented by Rudolf Zocher's critique of Husserl. Zocher's critique is attacked by Eugen Fink, Husserl's last assistant. His defence however contains very strong claims concerning the feasibility of the transcendental reduction, and the different kind of egos it involves. I investigate, whether his point of view could be attributed to Husserl. A detailed theory of transcendental reflection is found in Fink's *Sixth Cartesian Meditation*, but it is possible to track down its Husserlian origins. I examine some common sense objections, as represented by a critique which originates from Roman Ingarden, Husserl's former student. I intend to show that it is possible to delineate a specifically Husserlian approach to the problem of transcendental reflection, which is less prone to the objections that could be levelled against Fink's exposition.

Keywords: *phenomenology; reflection; transcendental ego; infinite regress; Husserl, Edmund; Fink, Eugen; Zocher, Rudolf; Ingarden, Roman; Landgrebe, Ludwig*

Introduction

The goal of this study is to map (albeit in the form of a brief review) the historical debates about transcendental reflection around 1930. In that period, several authors have discussed Husserl's notion of transcendental reflection, thereby forming a rich and surprisingly well-connected phenomenological debate. Besides its inherent historical interest, this debate also bears on the *architecture* of the Husserlian phenomenological philosophy. Let us first consider this aspect of the notion of reflection.

At first glance, the reflection does not occupy a central role in Husserl's phenomenology, and the analysis of reflection seems to be only a regional problem in phenomenology, since the acts of reflection belongs to the natural attitude (as the reflection is burdened with natural apperceptions, like that of the natural "I" etc.). It is usually emphasized therefore that phenomenology is not a simple reflective enterprise.

* Institute for Philosophical Research, Hungarian Academy of Sciences (MTA), E-mail: varga@webmail.phil-inst.hu, Homepage: <http://www.phil-inst.hu/~varga>

While it is undeniable true, it only begs the question: No doubt that natural reflection is buried under natural apperceptions, but the question of reflection re-emerges in the phenomenological attitude. In the *Ideas I* Husserl was keen to assign a central role to transcendental reflection in his phenomenology: “Durch reflektiv erfahrende Akte allein wissen wir etwas vom Erlebnisstrom und von der notwendigen Bezogenheit desselben auf das reine Ich.”¹

Consequently it is now generally accepted to speak about transcendental reflection as such reflection where – as the recently published *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* has put it – “die natürlichen Setzungen von Sein und Nichtsein des reflektierenden Subjekts nicht mitvollzogen werden.” (458). Moreover, this concept of transcendental reflection is usually assigned a role in the methodology of transcendental phenomenology.

I will first examine a critical contemporary investigation of Husserl’s notion of transcendental reflection. Then I will contrast it with other interpretation, which try to spell out the methodological role of the transcendental reflection. Finally I will attempt to relate back this investigation to Husserl’s philosophy.

A critique of Husserl’s notion of reflection by one of his contemporaries

Rudolf Zocher (1887-1967) was a late proponent of Neokantianism after the war, and in his early works he undertake the reconciliation of immanence and objective validity. As a part of this reconciliatory project, he has directed a sharp and extensive critique against the contemporary representatives of what he has called the “philosophy of immanence.” Zocher had proclaimed his intentions already in his habilitation work², and in his first major monograph³ he has turned towards two main figures of the contemporary philosophy: Wilhelm Schuppe and Edmund Husserl.

The thrust of Zocher’s argument is already captured by his subtitle: “*Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzidee*” In other words, Zocher’s main claim is that phenomenology reduces the sense structures to pure intuitional contents that belong to the ontology of consciousness (cf. p. 220). He termed this position as “*intuitionistischer Ontologismus*.”

However Zocher’s critique undergoes a further complication as he claims that the phenomenological reflection (which he considered to be the main device of the phenomenologists) is unable to deliver on its promise. Let us take a closer look at this point!

¹ Hua III/1 168 – The volumes of the critical edition of Edmund Husserl’s works (Husserliana and it sub-series) are cited according to the standard abbreviations.

² Cf. R. Zocher: *Die objektive Geltungslogik und der Immanenzgedanke. Eine erkenntnistheoretische Studie zum Problem des Sinnes* [Habilitationsschrift, Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen] (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte (hrsg. Ernst Hoffmann und Heinrich Rickert) Heft 6 (J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen)) Tübingen, Druck von H. Laupp jr., 1925, p. 8.

³ R. Zocher: *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik. Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzidee*. Ernst Reinhardt Verlag, München, 1932

Zocher is clearly aware of the difference between the reflection in natural attitude (which he calls “psychological reflection”) and the reflection that is characteristic to Husserl’s phenomenology. He also acknowledges that the psychological reflection adheres to the “general thesis of the natural attitude.” For Zocher, the general thesis of the natural attitude is “based on the constituting «consciousness of something».” (cf. p. 211). This is so far sounds as an admissible interpretation of Husserl’s *Ideas* (i.e. that the natural attitude is an unthematic constituting functioning), but then Zocher proceeds to claim that therefore the phenomenological reflection is not constituting, and he takes it to mean that the phenomenological reflection is not intentional either.

This latter claim of Zocher seems to rest on some confusion, but it is not immediately clear for us what the confusion really consist in, and how the constituting nature of the phenomenological reflection should be spelled out. Zocher also admits that his latter conclusion contradicts to Husserl’s own intentions, and that Husserl wants to secure the original givenness of the experiences. In order to satisfy Husserl’s intentions, Zocher then turns to an admittedly Brentanoian⁴ concept of intentional experience:

Die Sache liegt so, daß in jedem intentionalem Erlebnis das Bewußtsein gewissermaßen einen doppelten Inhalt hat, erstens: das Objekt des intentionalen Erlebnisses (den intentionalen Inhalt) und zweitens: das Erlebnis selbst (den schlichten, nicht-intentionalen, unmittelbaren, implicit reflektierten Inhalt) (222)

Zocher then claims that Husserl’s concept of phenomenological reflection – or at least that component of the phenomenological reflection which underlies the phenomenological descriptions – is basically this direct, plain givenness of the content of experience.

Zocher has thereby accomplished his mission: to prove that the phenomenological reflection finally leads to a validity based on “einem schlichten, intuitiven Gehalt, aus dem alle Dynamik der Geltungsanalyse eo ipso ausgeschaltet ist, und der nun noch einen rein ‚ontischen‘ Sinn hat.” (223).

But besides Zocher’s single-minded obsession to reduce Husserl’s phenomenology to a doctrine of pure immanence, his analysis raises serious questions concerning the relation between constitution and reflection and concerning the interpretation of reflection itself.

It is clear that the Brentanoian concept, proposed by Zocher is plausible. According to that, phenomenology is a science of the immediate self-givenness of intentional acts. The givenness of an intentional object is accompanied by the givenness of the intentional act itself. However if one rejects the introduction of such secondary perception, the phenomenological reflection becomes hard to explain – exactly because phenomenology has demonstrated that the ordinary psychological reflection (the so-called inner perception) is burdened with natural objectivations, and thereby psychological reflection is ineligible to serve as a foundation of phenomenological psychology.

⁴ Cf. Zocher’s comment in n. 13 on p. 222.

Fink's reply to Zocher

Zocher is known among the phenomenologists mainly because of a seminal article on Husserl's mature philosophy by Eugen Fink in the *Kant-Studien*⁵ (in 1933), the aim of which is to refute the Neokantian critique of Husserl as represented by Rudolf Zocher and Friedrich Kreis.

Husserl's late philosophy is peculiarly interwoven with the philosophy of his young assistant, Eugen Fink. Fink became Husserl's assistant in 1928, later his daily walking, dinner and philosophizing partner. This peculiar relationship has remained intact during Husserl's growing political isolation, and has resulted in works of ambiguous authorship.⁶ (In the Crisis period, Husserl has kept more distance from Fink.)

The prime candidate for ambiguous authorship is Fink's aforementioned essay *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik*. It is preceded by a controversial two-pages long statement of Husserl, where Husserl claims that all of his critics have totally missed the point of his phenomenology, and – what is similarly embarrassing – that he has read through Fink's essay and “ich freue mich, nun sagen zu können, daß in derselben kein Satz ist, den ich mir nicht vollkommen zueigne, den ich nicht ausdrücklich als meine eigene Überzeugung anerkennen könnte.” (320)

This statement is bold enough, and the publishing house of the *Kant-Studien* has promptly used it for advertising the offprint of Fink's article⁷ during two consecutive issues of the journal. Although Husserl's statement was not always accepted at its face value, it has nonetheless added weight to Fink's claims in the eyes of many later phenomenologists, including Ricoeur and Merleau-Ponty. I am not willing to put forward here any hypothesis concerning the authorship of this essay (albeit not each of its contemporary readers was so inclined to take Husserl's endorsement on face value⁸);

⁵ E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* In: *Kant-Studien* 38 (1933) No. 3-4 pp. 321-383

⁶ During his cooperation with Husserl, two expository essays on Husserl's philosophy have been published under Fink's name: (1) *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* (see notes and), and (2) *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?* In: *Die Tatwelt* 10 (1934) pp. 15-32. For the latter, a manuscript containing Husserl's notes and directions (“Unterlage”) is preserved in the Husserl-Archive (cf. Hua XX/1 critical apparatus p. 337). A univocal judgement on the authorship of the former essay is yet to be made (cf. Ronald Bruzina (hrsg.) *Eugen Fink Gesamtausgabe. 1/3 Phänomenologische Werkstatt Teilband 2* (Karl Alber, Freiburg: 2008) n. 6 on p. 88). Fink has also participated in a number of Husserl's literary projects. One of its documents, the so-called *Sixth Meditation* was already disseminated in Husserl's lifetime, without clear information regarding its authorship (cf. Guy van Kerckhoven: *Mundanisierung und Individuation bei E. Husserl und E. Fink . Die VI. Cartesianische Meditation und ihre „Einsatz“* (Königshausen & Neumann, Würzburg: 2003) esp. p. 79sqq).

⁷ E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik* Pan-Verlagsgesellschaft, Berlin: 1934 (an unaltered offprint, which carries the same typographical mistake: see the numbering of the footnote on p. 6.)

⁸ J. Patočka has written in 1934: “Husserl betont in einem gesondertem Vorwort, daß bei Fink keinen Satz gebe, den er nicht unterschreiben würde. Dennoch liegt in Finks Ausführungen eine gewisse Zweideutigkeit, die kritisch untersucht werden müßte, damit die Beziehungen zwischen Hegel und Husserl ins Licht gerückt werden. [...] Ist es Fink tatsächlich gelungen, überall den Intentionen seines Meisters treu zu bleiben [...]?” (J. Patočka: *Rezension von E. Finks „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“* Originally appeared in *Ceská mysl*, 30.4.1934 (16) pp. 239-240 [in Czech]. In: *Eugen Fink und Jan Patočka. Briefe und Dokumente 1933-1977* (hrsg. M. Heitz – B. Nessler) (Alber-Oikumene, Freiburg/München-Prag, 1999) pp. 39-41 (translation of the editors), p. 40)

but regardless its authorship, the essay has a position of its own, which I would like to examine. Especially because some of its strangest threads are, I believe, connected to the conception of reflection that is present in the essay.

According to the essay, the Neokantian critics have misunderstood Husserl's idea of the phenomenological reduction (which, Fink admits, is partly due to the inadequacies of its presentation in the *Ideas I*). That is so far undeniable, but Fink has a peculiar explanation for what the misunderstanding consists of: Namely the misunderstandings rest on the "Verkennung des ausschaltenden Ichs" (354): More precisely, they have mistakenly assumed the simple identity of the "I" before and after the reduction. "Diese Identität ist keine Selbigkeit des schlicht fungierenden Ich, das ‚bisher‘ im naiven Vollzug seiner Setzungen lebte, und ‚von nun an‘ den Vollzug aussetzt, [...] sondern ist die eigentümliche *Identität der drei Iche* der phänomenologischen Reduktion" (355)

Moreover, we learn that the distinction between the egos is a consequence of the different kinds of reflections involved here: "Grundsätzlich ist aber die transzendente Reflexion verschieden von jeder natürlich reflexiven Einstellung. [...] Die transzendente Einklammerung der Welt [...] ermöglicht erstmals die Etablierung eines Reflexionsich, das nicht von vornherein in den Selbstapperzeptionen des Menschseins steht, sondern ‚außerhalb‘ ihrer ist." (355) Furthermore, there is also a third kind of ego in play: "Die Ausschaltung der Welt aber ist nicht nur die Ermöglichung der Bildung eines nichtweltlichen Reflexionsich, sondern [...] die Entdeckung des eigentlichen ‚Subjekts‘ des Weltglaubens: der die Welt in Geltung haltenden ‚transzendentalen Subjektivität‘." (355-356)

Fink calls these three egos (1) "das weltbefangene Ich" (356), (2) "das transzendente Ich" (356), and (3) "der Epoché-vollziehende Zuschauer." (356). It is striking, how unconcealed Fink's statements are in what was considered by many as an authentic piece of Husserl's philosophy.⁹

However for my purposes, it is more interesting to pinpoint the role of the notion of reflection in influencing the doctrine of three egos: Not only that natural reflection differs radically from transcendental reflection (thereby separating the "world-captured I"), but Fink is also inclined to posit something that he calls "Reflexionsich." It seems to me that he is led to distinguish between the ego² (i.e. the transcendental I) and the ego³ (i.e. the spectator), basically because he is convinced that reflection (at least the transcendental reflection) always requires an "I" that is radically separated from upon what it reflects.

In order to closer examine the role of the notion of reflection, let us turn to the so-called *VIth Cartesian Meditation*, written one year earlier, where Fink has expounded his ideas in more detail.

⁹ See also p. 382 for motivating the transcendental reduction, p. 381 for the transcendental appearance, pp. 382-383 for the unavoidable equivocations when speaking about phenomenology.

The role of the reflection in Fink's *Sixth Cartesian Meditation*

Albeit the *Sixth Cartesian Meditation* (Hua (Dok) II/1) does not carry any endorsement by Husserl like the Kant-Studien essay, it was also considered by some phenomenologist, including the early Merleau-Ponty to be more or less a work of Husserl. It was intended as the closing piece of the *Cartesian Meditations*, and its emphasis is on exploiting the idea of a methodology of the transcendental phenomenology.

The preceding five *Meditations* were supposed to present the transcendental phenomenology, i.e. to disclose to the constituting life of the transcendental ego. Fink calls this part the “transzendente Elementarlehre.” (12).

Who is then the subject of the “transzendente Elementarlehre”? Here comes a crucial feature of Fink's system: The subject that discloses the constitutive functioning of the transcendental ego is somehow different from the transcendental ego. Quite interestingly, an underlying concept of reflection becomes operative in this claim:

Aber mit dem Vollzug der phänomenologischen Reduktion hat sich innerhalb des transzendentalen Seins eine *radikale Spaltung* vollzogen. Das phänomenologisierende Reflexionsich steht in einem *tieferen Kontrast* zu dem transzendentalen Leben, [...] als je ein Reflexionsich in der natürlicher Einstellung zu dem reflektiv erfassten Ichleben. (12)

Here Fink seems to claim that the reflective situation of phenomenology is somehow different from the default case of reflections. Let us take a closer look at this claim! Luckily, Fink dedicates the subsequent paragraphs (§§ 3-4) to its explanation.

At first glance, says Fink, it would seem that the reflection that is in question here is similar to the natural reflection. In the general case of reflection, the reflecting “I” is initially not thematic, and becomes known only through the reflection. “Die Reflexion vergegenständlicht nur das vordem unthematische Sichselbstwissen des Ich.” (14)

However the case of the transcendental methodology is different, according to Fink, since the phenomenologising “I” is already reflecting, namely it is reflecting upon the constituting “I”, whose functioning it discloses in the “transzendente Elementarlehre” (i.e. in the previous five *Meditations*). The transcendental methodology is therefore more like a higher-order reflection: it reflects upon something that is already reflecting.

Higher-order reflections, Fink admits, are not exclusive to the transcendental methodology. There are other, quite normal sciences, which are similarly related back to themselves, and the self-relatedness (“Selbstbezogenheit”) does not cause any problem there. Fink mentions here three examples: a) The historical knowledges recognises itself as being also a historical knowledge. b) The aim of logic is to provide principles for the sciences, but the functioning of logic itself is also governed by the same principles. c) The psychology intends to investigate the mental phenomena, but its observation belongs to the same domain.

In all the above cases, the higher order self-relatedness proves to be relative harmless. However Fink believes that the self-relatedness of transcendental methodology is something special. He tries to signal that the transcendental methodology is beyond the categories of constitution: “Aber ist das konstitutiv befragende und aufklärende Tun, die Konstitutionsenthüllung selbst ,konstituierend“? Und ist die Reflexion auf dieses

Tun eine Reflexion auf ‚Seiendes‘ [...] ? Hat die reflexive Zurückwendung auf das Phänomenologisieren dieselbe aktintentionale Struktur [...] wie eine in der transzendentalen Elementarlehre aufgeklärte Reflexion [...] ?” (24)

On his way, Fink encounters two more obstacles: On one hand, his construction is endangered by an infinite regress, since the higher-order reflection could be iterated in infinitum. Fink however denies such iteration leads to *regressus infinitum*: “Denn der Zuschauer des phänomenologisierenden Zuschauers ist kein Ich von einer differenten transzendentalen ‚Seinsweise‘, es besteht zwischen den beiden keine Kluft wie zwischen dem konstituierenden Ich und dem ‚unbeteiligten‘ Zuschauer.” (29)

On the other hand, the transcendental methodology is in a special hermeneutical situation: “Die transzendente Methodenlehre *setzt sich selbst voraus*, wir können nur ihren Begriff gewinnen, wenn wir sie schon einem gewissen Sinne betätigen.” (30) However Fink perceives here no need for further clarification.

Now Fink is able to delineate the goals of the transcendental methodology¹⁰, which he will pursue in the remaining part of the work. I will not follow him in that. Instead, we are now in the position to fully understand our first quotation from the *Sixth Meditation*: The constitutive structure of the transcendental reflection is really exceptional: “Normal” phenomenology (i.e. disclosing the constitutive functioning) is done by a separated reflective “I” (“Reflexionsich”). It differs from the “I” that constitutes – in fact it is *beyond constitution* –, and the whole *Sixth Meditation* is the presentation of this “I” by this “I” itself. This presentation is called by Fink the “transzendentes Für-sich-Werden”(16).

Fink’s thought apparently gravitates around Hegel, but in which extent did Husserl share Fink’s ideas?

Husserl and the ideas of the VIth Meditation

Already before the beginning of the philosophical cooperation between Fink and Husserl, back in 1926, Husserl has entertained such ideas that bear a striking similarity to the ideas of the *Sixth Meditation*. Besides the similar themes, a similar concept of reflection also underlies Husserl’s texts. These texts (Hua XXXIV Nr. 1-5) were written during Husserl’s vacation in Silvaplana, on the occasion of his revived interest in psychology.

Husserl draws a distinction between the I’ that belongs to the reflections of the a priori psychology (which is yet in natural attitude) and the “I” of the transcendental phenomenology.

He calls the former “das gewöhnlich reflektierende beteiligter Zuschauer,”(9) and the latter “«unbeteiligter» Zuschauer.” (9) Concerning the relationship between the two egos, Husserl also speaks about “split ego” (gespaltene Ich) (which he has tough later lightly crossed out (cf. n. 2)).

¹⁰ “A. Thematisierung des in der transzendentalen Elementarlehre phänomenologisierenden Lebens 1. als reduzierendes; 2. als regressiv analysierendes; 3. <als>, konstitutiv-phänomenologisierendes”. B. Thematisierung des phänomenologisierenden Lebens, abgesehen von seinem jeweilig bestimmten, Wie‘ des Fungierens [...]” (30)

The similarity with Fink's terminology is striking, and there are also systematic similarities. In natural reflection there is a certain continuity between the reflected act and the act of the reflection. "[D]ie Modifikation ist eine solche, welche ihren Setzungssinn erhält, ihn in einer Weise modalisiert, dass das Geltende, der Setzungsinhalt [...] bleibt, was er war. [...] Als Vollzugs-Ich der Geltung bin ich dasselbe ich, darin habe ich mich nicht geändert." (10) The constancy of the "I" of the natural reflection radically differs from what is the case at the transcendental reflection: "Als Ich der Epoché habe ich mich aber wesentlich geändert. Ich versage jedem Weltglauben, jedem weltkindlichen Akt den Vollzug der Geltung [...] Damit bin ich nicht mehr natürliches Ich. Nicht bloß, dass ich Reflexioneinstellung habe; ich bin als Ich nicht mehr dasselbe." (10)

The transcendental reflected thereby radically differs from the natural reflection as the "I" of the transcendental reflection is radically separated from upon what it reflects. Husserl is now determined to call the result of this process an ego-split: "Ich vollziehe eine Ichspaltung, in der ich zum 'uninteressierten Zuschauer' werde." (11)

The transcendental reflection, like any reflection, can be iterated: "Das transzendente Leben wird dann selbst wieder zum Thema transzendentaler Reflexion – oder kann es werden, und *in infinitum*." (12) But the iteration of the transcendental is itself transcendental reflection: "Aber hier ist eben schon und immer wieder rein Subjektives Thema, und ins Unendliche wird Thema die Subjektivität in allen Reflexionen." (12)

The Iteration of transcendental reflections and the Justification of Phenomenology

The idea of ego-split also surfaces in the *Cartesian Meditations*, written in 1929 (cf. Hua I² § 15, p. 73). Besides that, the *Meditations* also demonstrates Husserl's conviction that the investigations of transcendental phenomenology should be supplemented with a higher-order critique of this investigation itself (cf § 13, pp. 67-68). He has first arrived at this recognition in 1906 (cf. Hua XXIV 200), and he has given it a concise formulation at the end of the *Formal and Transcendental Logic*, written immediately before the work on the *Cartesian Meditations*: "daß alle Kritik der Evidenzen [...] nicht nur [...] im Rahmen der Phänomenologie zu vollziehen ist, sondern daß alle diese Kritik zurückführt auf eine letzte Kritik in Form einer Kritik derjenigen Evidenzen, die die Phänomenologie der ersten, selbst noch naiven Stufe geradehin vollzieht." (Hua XVII 294-295).

The phenomenological justification is therefore to be iterated, and this is done by the iteration of the transcendental reflections. But does it lead to the ego-split and other consequences envisaged by Fink?

Ingarden's common-sense objections

So far I have mainly avoided critical commentary. However, it is relatively easy to raise common-sense objections against such ideas. Even the minimal effort of formulating the objections could be spared, since an early reader of Husserl's

Cartesian Meditations, Roman Ingarden has assembled a set of critical commentaries, which he has sent to Husserl, and a selection of which has been later published (Hua I² pp. 203-218). Ingarden's critical comments concern both Husserl's idea of iterative justification of phenomenology and the Husserl-Fink idea of ego-split.

Ingarden's first objection concerning the iterative justification of phenomenology is that *the promised higher-order justification is simply missing*.¹¹ Furthermore, adds Ingarden, not only that the task of higher order justification is uncompleted, but the proof is also missing that the higher level justification would not need another justification and so on.

Ingarden is also sceptical concerning the feasibility of the split between the egos: On one hand, we are inclined to assert (some form of) identity of the different egos, but it is hard to conceive, how it would be possible, since the constituting and the constituted egos evidently carry incompatible attributes. It could be a solution to deny the existence of (say) the constituted ego, but that would inevitably lead to a form of idealism, which Ingarden is not willing to impute to Husserl. Furthermore, it is also hard to really separate the two egos as they should exist in a common framework.

I am not willing here to enter this debate and evaluate the conclusiveness of Ingarden's common sense objections. On one hand, a more detailed look into the *Sixth Meditation* would show Fink has devised several distinctions and complications in order to cope with arguments such as that of Ingarden..

On the other hand, what Ingarden has done is basically voicing of common sense against Fink's far-fetched speculations. I think that in this respect most of Fink's contemporary readers would side with Ingarden. It must be further kept in mind, that Fink's primary aim was to invent a *metaphysic*. This is already clear from his subsequent published writings, but the true extent of Fink's metaphysical ambitions were revealed by the recently undertaken critical edition. Fink's aim was to disclose a region of being, called "me-on", that is beyond being.

Instead of following him on his way, I want to turn now back to Husserl.

Epilogue

The manifest question is what Husserl's apparent endorsement of the project of justifying phenomenology by iterated transcendental reflections really involves: i.e. whether it shares the direction of Fink's thought, and how it could escape Ingarden's common sense objections.

What is clear is that Husserl has maintained his position throughout his late philosophy. He has written as late as in 1936 (i.e. one-and-a-half year before his last working period has ceased), while working on a draft for the *Crisis*:

¹¹ "[...] ist es aber notwendig, daß diese letzte Auswertung in der Kritik der transzendentalen Erfahrung tatsächlich kommt, was aber im Rahmen der *Méditations cartésiennes* tatsächlich nicht der Fall ist." (212)

Es muß dann zur Einsicht geführt werden, daß hier zwar eine Unendlichkeit möglicher Reflexionen besteht, daß aber die wesensmäßig mögliche Rückfrage und Erschließung der anonymen Subjektivität nicht *in infinitum* auf neue Wesensformen führt, sondern nur einmalige Reflexion genügt. Das entscheidende für die Philosophie ist also die Rückfrage von der Welt auf die transzendente Subjektivität und dann die auf die transzendente, phänomenologisierende Subjektivität. (Hua XXIX 170)

Thus it cannot be said that the justification of phenomenology by iterated transcendental reflections is a position which Husserl has “overcome”. It does not necessarily involve however that, in order to carry out iterated reflections on phenomenology, Husserl (or a phenomenologist following him) should conceive the nature of iterated reflections like Fink did.

I think that it is closer to Husserl’s intentions if we understand his calls for the iterative reflections not in terms of a stratification of egos like Fink did (albeit Fink’s attempt, as we have seen, has had a predecessor among Husserl’s research manuscripts), since this attempt in the case of Fink have finally led to metaphysical speculations about the “me-on”; Instead we should understand Husserl’s repeated call for iterative justification of phenomenology along the lines of the “beständig mitgehende Erkenntniskritik” of the *Formal and transcendental Logic* (cf. e.g. Hua XVII 134), i.e. that the iterative justification is not a hermetically separated higher level (meaninglessly iterated *in infinitum*), but a *deepened questioning* that can commence anytime and which can cease anytime, just like the modificational reflection can always follow a plain act.

Maybe then the nature of the phenomenological enterprise is then better captured by someone else, who has also confronted Rudolf Zocher’s charges in the same volume of the *Kant-Studien* as Fink did, just one issue earlier.¹² This man was an other assistant of Husserl, Ludwig Landgrebe, less known, who has written in a much shorter review article:

Mit dem Immanenzkriterium ist die Aufgabe einer „transzendentalen Selbstkritik“ der Subjektivität gestellt, *einer Stufenweise tiefer dringenden Aufsuchung des konstitutiven Ursprungs* von Transzendenzen auch in dem Bereich, der zunächst als Immanenz abgegrenzt wurde, von „Transzendenzen in der Immanenz.“ (237, my italicisation)

Landgrebe then accuses Zocher of “schlechte Dialektik” (237). Given the fruitless nature of Fink’s iterative transcendental reflection, this charge might be also levelled against Fink.

¹² L. Landgrebe: [*Besprechung von*] Zocher, Rudolf: *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik...* In *Kant-Studien* 38 (1933) No. 1-2 pp. 236-237. (Cf. BW IV 294, 301.)

DAS PROBLEM DES URPROZESSES IN DEN *BERNAUER* *MANUSKRIPTE*N EDMUND HUSSERLS

LUIS NIEL*

ABSTRACT. **The Problem of the Originary Process in Husserl's Bernau Manuscripts.** In Edmund Husserl's philosophy, experience is the result of some intentional processes that stand on the platform of hyletic givenness. These processes are globally called "constitution" and are articulated in lower and higher levels according to their grade of complication. This paper focuses on the lowest level of constitution, *i.e.* time consciousness, as resulted from Husserl's 1817–18 manuscripts (archived under the signature "L") and written in the Bernau mountain resort. It argues for the existence of a so-called originary stream of time consciousness, which has a specific role in the order of constitution, and it states that its constitutional-intentional status is highly instable.

Keywords: *Husserl, "originary stream" (Urstrom), constitution of time, intentionality, consciousness*

Für Edmund Husserl ist die Erfahrung ein Ergebnis von subjektiven intentionalen Prozessen auf der Grundlage hyletischer Gegebenheit. Diese Prozesse werden, 'Konstitution' genannt; diese Konstitution wird in einem Stufenbau von den unteren bis zu den höheren Leistungen vollzogen. Für Husserl gilt die Konstitution der Zeit als unterste Konstitution, nämlich als die fundierende Grundlage für jede weitere Bewusstseinsleistung. Die folgende Arbeit konzentriert sich auf das Problem der untersten Konstitution der Zeit im Zeitbewusstsein im Rahmen der *Bernauer Manuskripte* (BM)¹ Husserls aus den Jahren 1917-18.² Es werden dabei die folgenden Thesen verteidigt:

* Husserl-Archiv der Universität zu Köln, Universität zu Köln, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln, Deutschland, Homepage: <http://www.husserl.uni-koeln.de/>, E-mail:

¹ Alle Zitate entstammen den *Bernauer Manuskripten* (Edmund Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, Husserliana XXXIII, Dordrecht 2001), somit verweisen alle in Klammern gesetzten Seitenzahlen darauf, sofern nicht anders vermerkt ist.

² Es ist zu beachten, dass es sich hierbei um Forschungsmanuskripte handelt, die weniger systematische Ergebnisse präsentieren, sondern eher lebendige und sich entwickelnde Gedanken widerspiegeln. Es gibt deswegen unter ihnen viele Texte, in denen die Untersuchungen einen bloß experimentellen Charakter aufweisen (bisweilen mit aporetischen Ergebnissen), in denen versucht wird, verschiedene, 'Denkexperimente' durchzuführen, die oft nur als *reductio ad absurdum* gelten. Laut Bernet: „[L]es manuscrits de Bernau sont loin d'apporter une seule et définitive réponse“ (Rudolf Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris 2004, 126).

(1) Sowie in den früheren Untersuchungen Husserls zur Konstitution der Zeit wird auch hier eine Unterscheidung der Konstitutionsstufen durchgeführt, d.h. die Konstitution der Zeit wird in verschiedenen aufeinander fundierten Stufen vollzogen.³

(2) Diese Unterscheidung lässt sich als Antwort auf die Schwierigkeiten einer allzu generalisierten Anwendung des Schemas Auffassung / Auffassungsinhalt als Konstitutionsmodell für die letzte Konstitution im Urprozess⁴ verstehen. Die Anwendung des Schemas für die unterste Konstitution der Zeit ist ein undurchführbarer Versuch, den Urprozess durch die übliche und höherstufige Begrifflichkeit der Aktintentionalität bzw. der Intentionalität der Akte (Konstitution, Intentionalität, Bewusstsein im Sinne der Korrelation Akte-Objekte) zu beschreiben.

(3) Die Unterscheidung der Konstitutionsstufen ermöglicht eine präzise Abgrenzung der Stufe der zeitlich konstituierten immanenten Einheiten von der Stufe des zeitkonstituierenden Urprozesses, wo es weder Gegenständlichkeiten noch Zeit gibt, sondern das absolute Urerleben jeder zeitlich konstituierten Einheit.

(4) Zur Auslegung des konstituierenden Urprozesses wird zunächst der Urprozess als unbewusst bezeichnet und die Konstitution als Reflexion bzw. als aktive Erfassung verstanden. Das besagt, dass man nur von einer eigentlichen Konstitution sprechen kann, wenn eine aktive Erfassung erfolgt. Diese Beschreibungsmöglichkeit, nämlich die Konstitution als Reflexion, ist die notwendige Folge einer generalisierenden Interpretation der Aktintentionalität für den Urprozess.

(5) Das führt die Analyse zu einer alternativen Beschreibungsmöglichkeit des Eigenartigen des Urprozesses selbst vor jedem Auftritt der Reflexion: Dabei wird der Status⁵ des Urprozesses als Konstitutions-, Bewusstseins- und Intentionalitätsprozess in Frage gestellt. Die Abgrenzung von der Sphäre der Aktintentionalität führt zur Enthüllung des Eigenartigen der letzten Stufe der Erfahrung, nämlich des Urprozesses als unterstufiges, vorkonstituierendes, urbewusstes und stromintentionales Erleben. Das heißt, es geht dabei um, Urprozesse', die nur im analogischen Sinne mit den objektivierenden Leistungen der Aktintentionalität zu verstehen sind, die aber keineswegs gleichzusetzen sind.

(6) Abschließend werden wir die Frage nach dem Problem eines phänomenologischen Zugangs zu dieser Ursphäre der Erfahrung formulieren, nämlich die des Urprozesses.

³ Vgl. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Husserliana X, Den Haag 1966, 73, 76, 286-287, 358.

⁴ Die in den BM eingeführten Begriffe des, Urprozesses' bzw. des, Urstromes' bedeuten so viel wie die früheren Begriffe des, absoluten Bewusstseins' bzw., absoluten Flusses' (vgl. Hua XXXIII, Einleitung, XXXV).

⁵ Vgl. Alexander Schnell, *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Hildesheim 2004, 194 ff.

1. Die Bedeutung der Unterscheidung der Konstitutionsstufen und das Problem des Schemas Auffassung / Auffassungsinhalt

Die Bedeutung der Stufenunterscheidung in den letzten Konstitutionsstufen ist ein viel diskutierter Punkt in der auf Husserl spezialisierten Forschung. Sowie in seinen früheren Untersuchungen zur Zeitkonstitution (aber auch in seinen späten Texten, wie etwa den C-Ms.)⁶ unterscheidet Husserl in den BM zwischen der Naturzeit als ‚objektiver‘ Zeit (d.h. der Zeit der Uhren, der Welt, der Physik, nämlich der Zeit, die man messen kann), der phänomenologischen Zeit und ihren Gegenständlichkeiten als ‚transzendental-,subjektiver‘ Zeit (d.h. meiner subjektiven Zeit, nämlich der Zeit meiner Erlebnisse bzw. der erlebten Zeit) und dem hinter der subjektiven Zeitsphäre liegenden Urprozess, d.h. der ‚Sphäre von, Erlebnissen‘ (ebenfalls neuer Stufe und neuen Sinnes), in denen sich diese [subjektive] Zeitlichkeit konstituiert“ (184), anders gesagt: dem zugrunde liegenden Erleben aller zeitlich subjektiven Erlebnisse. Diese Urerlebnisse des Urprozesses sind „aber nicht selbst zeitliche (...), weder objektiv-zeitliche noch zeitliche als Vorkommnis jener transzendentalen Zeit erster Stufe“ (184, vgl. auch 191). Kurz gefasst: Es liegt somit eine dreistufige Unterscheidung vor, und zwar zwischen der Naturzeit der Dinge (diese Stufe muss durch die Reduktion ausgeschlossen werden), der subjektiven bzw. phänomenologischen Zeit der immanenten konstituierten Einheiten, nämlich der Zeit des Nacheinanders meiner subjektiven Erlebnisse, und dem letzten, unzeitlichen Urprozess als überzeitlichem bzw. allzeitlichem Erfahren meiner Subjektivität, das jede zeitlich konstituierte Einheit aus der ständigen absoluten Aktualität erlebt. Die phänomenologische bzw. die immanente Zeit, als „umfassende Form individueller Erlebnisse“, „erscheint“, d.h. wird durch die „anderen Erlebnisse“ des Urprozesses bzw. durch dieses „tiefer[s] strömende[s] Leben“ (185) konstituiert.

Diese Unterscheidung ermöglicht Husserl einen Ausweg aus den Schwierigkeiten, die sich aus der Verwendung des Schemas Auffassung / Auffassungsinhalt ergeben. Wenn das ganze Bewusstseinsleben als eine Akt-Auffassung verstanden wird, nämlich im Sinne der Aktintentionalität (als Akt-Objekt-Modell), dann besteht die Gefahr eines unendlichen Regresses, denn die Konstitution wird eben durch Akte vollzogen, die entweder nicht-konstituiert sind oder von einer anderen Stufe konstituiert werden. Der Akt breitet sich aber in der Zeit der Erlebnisse aus; dann ist er also auch zeitlich konstituiert. Wenn dieser von einem weiteren Akt konstituiert wird, kommen wir wiederum zur Frage nach der Konstitution dieses neuen Akts usf. Ein Akt ist also eine zeitlich konstituierte Einheit, welche zur Stufe der immanenten Zeit gehört. Dies verlangt das weitere Fragen nach seinen Konstitutionsquellen.

⁶ Vgl. Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Materialien VIII, Dordrecht 2006, 4, 297, sowie Edmund Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926/1935)*, Dordrecht 2002, 115-116, 118f., 180 Anm.

Die richtige Auslegung der Stufenunterscheidung hat Husserl insofern geholfen, die eigenartige Bewusstseinsleistung bei jeder Stufe der Konstitution einsehbar zu machen, insbesondere die letzte Stufe der Konstitution. Dadurch können die Aporien bei der Verwendung des Schemas der Aktintentionalität (Akt-Objekt) für den Urprozess überwunden werden. Mit dem Schema erklärt man die Akt-Konstitution einer Einheit als Auffassung eines Inhaltes im Rahmen der Akt-Intentionalität. D.h. durch die ‚Beseelung‘ von auffassenden Akten auf die Empfindungsinhalte entsteht die Wahrnehmung eines Gegenstandes als Konstitutionsprozess. Dieses Modell lässt sich auf eine höhere Stufe der Konstitution anwenden, nämlich die der Objektkonstitution durch Akte. Die Auffassung ist eine höhere Leistung des Bewusstseins, durch welche aufgrund der erlebten hyletischen Einheiten die Gegenstände der Erfahrung konstituiert werden. Die Verwendung dieses höherstufigen Schemas für die Beschreibung der Konstitution der vorintentionalen Einheiten führt zum oben erwähnten unendlichen Regress. Diese Schwierigkeit ergibt sich aus einer unbeschränkten Generalisierung der Begrifflichkeit der Aktintentionalität für jede Stufe der Erfahrung. Das Problem besteht nämlich darin, dass es im Rahmen des Urprozesses weder um Objekte noch um Akte, die jene Objekte konstituieren, geht, sondern um das Bewusstsein sowohl von diesen Objekten als auch von jenen Akten sowie deren zeitlicher Sukzession. Der Urprozess ist keine zeitlich konstituierte Einheit, sondern das konstituierende Bewusstsein der Zeit und der Zeitobjekte. Als Bewusstsein der konstituierten Einheiten steht es selbst nicht innerhalb der intentionalen, zeitlichen Beziehung zwischen Akt und Objekt.

Mittels der Unterscheidung der Stufen der Konstitution kommt Husserl also allmählich zur ‚Überzeugung der ‚Unverwendbarkeit‘ des von jenem Schema geprägten Begriffes von Konstitution für den untersten Urprozess.⁷ Das führt zur Notwendigkeit, den Urprozess in seiner Eigenart anders zu verstehen, d.h., die allmähliche Überwindung des Schemas sowie der Begrifflichkeit der Aktintentionalität für den Urprozess haben Husserls Analyse zum nachfolgenden Aufweisen der eigenartigen, tieferen Sphäre bzw. Stufe des Urprozesses ermöglicht. Wie kann aber der Urprozess konzipiert werden? Husserls Forschungen gehen zunächst der Frage nach der Art und Weise der Konstitution der Zeit und der zeitlichen Einheiten im Urprozess und des Prozesses selbst nach: Was also heißt ‚Konstitution‘ hier? Zur Auslegung der eigenartigen Konstitution beim Urprozess erörtert Husserl zwei ‚Möglichkeiten‘ (vgl. Beilage V):

⁷ Gemäß der hier dargestellten Interpretation liegt an dieser Stelle keine ‚Auflösung‘ oder ‚Überwindung‘ des Schemas Auffassung / Auffassungsinhalt vor, wie viele Interpreten behaupten (vgl. Rudolf Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, Den Haag 1968, 226-227; Robert Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Den Haag 1970, 104; John Brough, „The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness“, in: *Husserl. Expositions and Appraisals*, Elliston und McCormick (Hrsg.), 91. Wir verstehen Husserls folgende Behauptung: „nicht jede Konstitution hat das Schema Auffassungsinhalt – Auffassung“ (Hua X, 7, Anm.) vielmehr als eine Bestätigung, dass die unterste Konstitution der Zeit nicht im Sinne des Schemas verstanden werden sollte, und keineswegs als kategorische Ablehnung dieses höherstufigen Konstitutionsmodells.

In der *einen* konstituiert der Urprozess ständig die zeitliche Anordnung der Erlebnisse ohne irgendein aktives Erfassen. Eine ‚Wahrnehmung‘, d.h. ein konstitutiver Prozess von Erlebnissen in der phänomenologischen ersten Zeit, liegt hier ohne aktives Erfassen dieser Erlebnisse vor. Der Prozess des Ichlebens wird also hier als „*ein beständiges, Wahrnehmen‘ von Erlebnissen, ein beständiges Konstituieren von Zeit mit zeiterfüllenden immanenten Gegenständen*“ (203, m. H.) verstanden. In der *anderen* liegt ein passiver Strom des Lebens vor, der aber nicht bewusst ist, wobei doch die Konstitution von bewussten Erlebnissen in der Zeit erst durch den Eintritt der aktiven Richtung der Reflexion vollzogen wird. Es geht also hier darum, dass der Strom des ursprünglichen Lebens verläuft, „ohne Erlebnisse im Sinn zeitlich konstituierter Einheiten aktuell konstituiert in sich zu tragen“ (203-204). Das besagt: Im Urprozess liegt keine Konstitution vor, welche erst *durch die Reflexion⁸ als Erfassung vollzogen wird*. Kurz gefasst: Die eine Möglichkeit beschreibt eine Art passive Konstitution und die andere Möglichkeit eine Art reflexiv-aktive Konstitution (vgl. Text Nr. 10, Bei V, Text Nr. 12).

2. Konstitution als aktive Reflexion

So formuliert führt die erste erwähnte Möglichkeit notwendig wiederum zum Problem des unendlichen Regresses, denn Konstitution *als Wahrnehmung* impliziert das Schema Auffassung / Auffassungsinhalt, nämlich einen Akt, der sich auf einen Inhalt richtet. Die Schwierigkeiten dieser ersten Möglichkeiten führen uns also zur zweiten Beschreibungsmöglichkeit, die davon ausgeht, dass beim Urprozess keine Konstitution der Zeit als Wahrnehmung und keine Intentionalität als ‚Bewusstsein-von‘ vorliegt. Das impliziert, dass der Urprozess unbewusst strömt, d.h., wir haben kein Bewusstsein vom Urprozess, wenn es keine Wahrnehmung des Urprozesses gibt, weil keine Einheiten konstituiert werden., ‚Konstitution‘ bedeutet hier soviel wie, ‚aktive Leistung‘, nämlich eine reflexive Tätigkeit, eine Reflexion, die zum ursprünglichen, unbewussten Leben zurückkehrt. Konstitution gibt es nur bei der Reflexion, und *erst dann* kann man von Bewusstsein sprechen. Allerdings liegt im Hintergrund der aktiven Leistung eine Potentialität. Diese Potentialität impliziert aber keine echte Zeitkonstitution: Dies besagt, dass die Zeitkonstitution „nicht schon vorher [nämlich vor der Reflexion] war“ (204), was soviel bedeutet, dass es vor der reflexiven Zuwendung des Bewusstseins eigentlich *nichts* gibt., ‚Nichts‘ besagt aber hier soviel wie, ‚Nichts-Konstituiertes‘. Was aber hier, ‚ursprüngliches Leben‘ als Potentialität heißt, d.h. vor der Reflexion bzw. vor der Konstitution, oder was es überhaupt ist, wird keinesfalls deutlich, wobei vielleicht sogar die Frage nach dem *was* (als Frage nach einem, seienden‘ Was) womöglich auf dieser untersten Stufe keine Bedeutung mehr hat.

⁸ Wir finden zumindest zwei verschiedene Bedeutungen des Begriffes der Reflexion in den BM vor: einerseits als nachträglichen methodischen Blick der phänomenologischen Beschreibung (vgl. 90, 94, 95, 100) und andererseits als aktive Erfassung, nämlich als Wahrnehmung „im Lockeschen Sinn“ (113, vgl. 111, 225). Hierzu vgl. Luis Niel, *Absoluter Fluss – Urprozess – Urzeitigung. Eine Untersuchung der untersten Stufen der Konstitution in Edmund Husserls Phänomenologie der Zeit*, Dissertation Köln 2009, 112-114.

Diese Auslegung der Konstitution als aktive Reflexion entspringt aus den Schwierigkeiten der Anwendung des Schemas und der Aktintentionalität für den Urprozess⁹: „Die Schwierigkeiten versuche ich zu lösen in folgender Form: Der Urprozess vor der Reflexion (...), vor dem Walten jedes aufmerkenden Erfassens ist ein bloßer Prozess des Urentstehens und Abklingens ohne jede Auffassung bzw. Repräsentation, so wenn Empfindungsdaten unbemerkt auftreten und ablaufen“ (245). Allerdings stoßen wir aber hier auf mindestens zwei Punkte, die beachtliche Schwierigkeiten verursachen können. *Erstens*: Im Urprozess gibt es vor der Reflexion *nur* unbewusste Vorstellungen (vgl. 205 Anm.). *Zweitens*: ‚Konstitution‘ ist *nur* aktive Konstitution als Erfassen durch die Reflexion. ‚Zeitkonstitution‘ heißt also hier reflexive Erfassung eines unbewussten Etwas, nämlich aktive Zuwendung, aktive Spontaneität: Die Zeit ist dann ein Produkt aktiver konstitutiver Funktionen (vgl. 248). Es ist also klar, dass *diese Interpretation eines, unbewussten Etwas‘, das erst durch eine aktive Leistung konstituiert ist, immer noch im Rahmen der Aktintentionalität bleibt*. Diese Interpretation ist sogar eine Radikalisierung der Aktintentionalität. Die „wirkliche Konstitution“ (204) ist Auffassung der Daten (vgl. 244-245), und diese Konstitution wird also nur durch den Einsatz der Reflexion vollzogen; davor aber liegen nur unbewusste Prozesse: Vor der „Reflexion auf das immanente Erlebnis erster Stufe“ und den Auffassungen gibt es einen unbewussten Prozess als Urfolge von hyletischen Momenten, die also nicht selbst Bewusstsein-von sind (vgl. 200).¹⁰

Fassen wir das alles zusammen: Konstitution liegt erst bei Auftreten der Wahrnehmungen vor, welche die unbewussten Inhalte bzw. Daten konstituieren. Diese Daten bleiben vor der Konstitution unbewusst bzw. unkonstituiert. Das setzt jedoch das Interpretationsschema der Aktintentionalität voraus, und dies reduziert das ‚Bewusstsein‘ auf das ‚Bewusstsein-von‘ und die ‚Konstitution‘ auf ‚aktive Leistungen des Bewusstseins-von‘. Wir stellen hier also die folgenden Gleichsetzungen fest: Konstitution = Wahrnehmung (*qua* Auffassung eines unbewussten Inhaltes) = Bewusstsein-von-einem-Etwas = Aktintentionalität. Diese Identifizierung impliziert das Unbewusstsein-von-sich-selbst des Urprozesses und von-den-hyletischen-Einheiten vor jeder Aktivität des Bewusstseins. Wir stehen also immer noch inmitten des Paradigmas der Subjekt-Objekt-Konstitution bzw. des Interpretationsschemas Akt-Objekt-Intentionalität.¹¹ Wir werden nun die Folgen dieser Interpretation noch

⁹ Für Alexander Schnell kommt die Phänomenologie zum Urprozess (für Schnell die Sphäre der prä-immanenten Zeitlichkeit) nur mittels „une purification progressive (...) de tout résidu de la théorie de l'*intentionnalité d'acte*“ (Schnell, *op.cit.*, 246).

¹⁰ Vgl. hierzu bei den früheren Forschungsmanuskripten (aus 1911) die Frage nach der Möglichkeit eines zugrunde liegenden, unbewussten Bewusstseins' (vgl. Hua X, Text Nr. 54, 382).

¹¹ Zahavi bemerkt treffend: „Husserl apparently takes his analysis of the constitution of objects as paradigmatic and then indiscriminately applies those results elsewhere“ (Dan Zahavi, „Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts“, in: *Husserl Studies* 20, 2004, 106). Husserl „remains stuck in the subject-object model“ (ebd., 105). Manche Texte aus den BM bestätigen diese Meinung, wie etwa; „Zeitkonstitution ist stetige Auffassung von Auffassungsdaten, also von ähnlicher Struktur wie sonstige, etwa äußere Apperzeption“ (199).

weiter radikalisieren und die Möglichkeit einer, andersartigen' Beschreibung des Urprozesses aufzeigen.

Gemäß der oben erwähnten Auslegung muss man vor der zeitlichen Konstitution von, unbewussten' Prozessen sprechen. Diese Deutung ist jedoch nicht unproblematisch, denn es wird doch immer ein vorgegebenes, Etwas', so unbestimmt es auch sei, vorausgesetzt. Husserl behauptet sogar, dass diese reflexive Wahrnehmung bzw. Konstitution nicht im „untersten Sinne“ (113) verstanden werden darf. Dies würde zugleich bedeuten, dass es eine, andersartige' und, unterstufige' Wahrnehmung gibt, die nicht mit der erfassenden Wahrnehmung zu identifizieren wäre. Was ist denn diese, *andersartige Wahrnehmung'*, wenn es sie überhaupt geben sollte? Da die „wirkliche Konstitution“ (204) erst bei der erfassenden Wahrnehmung erfolgt, dürften wir eine solche, andersartige Wahrnehmung' keineswegs als Konstitution im eigentlichen und strengen Sinne betrachten. Dennoch setzt die bloße Voraussetzung eines, Etwas' vor der Reflexion und ihrer Konstitution *ipso facto* eine Grenze der Reflexion und fordert eine andersartige Betrachtung von dieser, Wahrnehmung'. So liegt an der Grenze der Konstitution als Reflexion ein, Ewas', das sich für Husserl im Zuge einer Verschärfung und Vertiefung der Analyse als ein, ursprüngliches andersartiges Bewusstsein' herausstellt, das sich nicht auf das Schema der Aktintentionalität beschränken lässt. Die neue Einsicht ist folgende: Die Tatsache, dass sich dieses unterste, Bewusstsein' bzw. dieser Urprozess unter den üblichen Begriffen der, Intentionalität', des, Bewusstseins' und der, Konstitution' nicht verstehen lässt, bedeutet keineswegs, dass es hier um ein bloßes, Nichts' geht. Im Urprozess, geschieht etwas'; dieses, geschehende Etwas' ist gewissermaßen eine Grenze der Konstitution durch Reflexion und ist generell eine Grenze der Aktintentionalität. *Dies verlangt zugleich ein breiteres Verständnis von Intentionalität*: „Wie kommt die Gleichstellung der Erfassung bzw. des Gerichtetseins auf ein intentional Bewusstes und auf etwas, das nicht intentional ist, sondern, einfach ist', zum Verständnis? Also da kommen wir nicht weiter. Wer hier keinen Anstoß nimmt, der hat das Eigene der Intentionalität nicht verstanden“ (225).

Eine richtige Beschreibung des Urprozesses sollte weder am Verständnisparadigma der Aktintentionalität hängen, noch das Bewusstsein auf die aktive erfassende Reflexion begrenzen. Diese Interpretation ist übrigens nicht mehr als die notwendige Schlussfolgerung der, Universalisierung' des Verständnisses der Aktintentionalität. Die Interpretation der, Konstitution', des, Bewusstseins' und der, Intentionalität' als eine aktive Leistung hat uns zumindest *ex negativo* beigebracht, wie die unterste Sphäre des Urerlebens verstanden werden sollte, und zwar als ein „Urerleben, das weder zeitlich ist noch zeitliche Gegenständlichkeit in sich bewusst macht“ (196). Das Urerleben muss dementsprechend, *anders'* beschrieben werden. Im Bewusstseinsleben ist nicht alles Reflexion, sondern vor dem Eintritt der Reflexion, geschieht' ein ganz unterstufiges Etwas, nämlich das Urerleben, das, im eigentlichen Sinne' keine Konstitution ist, sondern dessen, Leistungen' in einem anderen Sinne zu verstehen sind. An dieser, neuen Alternative' sollten wir, keinen Anstoß nehmen' und damit versuchen, das Eigenartige der Intentionalität dieser untersten Stufe der Konstitution aufzuzeigen.

3. Das Eigenartige des Urprozesses

Aufgrund der Ergebnisse der Radikalisierung der Analyse der Konstitution als Reflexion eröffnet sich *ex negativo* die Möglichkeit einer andersartigen bzw. einer alternativen Richtung in der Beschreibung des Urprozesses. Die Frage richtet sich also darauf, was dieser Urprozess *vor* der aktiven erfassenden Konstitution ist. Es ist jedenfalls klar, dass etwas vorliegt, worauf sich die Reflexion richtet, auch wenn man die Konstitution lediglich als Reflexion versteht. Anders gesagt: Es, geschieht' etwas, nämlich Prozesse laufen bereits ab, vor dem Auftreten der Reflexion. Die Frage sollte deshalb anders formuliert werden: Was für Bewusstseinsleistungen liegen im Urprozess vor? Husserl sagt: „[E]s trete ein Urdatum auf und reize das Ich zur Erfassung“ (246). Damit will er ausdrücken, dass dieses vor der Konstitution, *geschehende Etwas'*, wovon wir bisher nicht viel wissen, gewissermaßen etwas, leistet' in dem Sinne, dass es das Ich zur Erfassung motiviert. *Dieses, geschehende Etwas' geht also meiner konstituierenden Erfassung immer voraus*, „weil, Sinnlichkeit' aller Funktionalität vorhergeht“ und die sinnlichen Daten ihren Reiz ausüben und „schließlich das Erfassen erzwingen“ (ebd.). Dieses unterstufige, *geschehende Etwas'* führt uns zu neuen Einsichten, die alternative Beschreibungen fordern.

„Etwas' wird also *vor* der Reflexion, geleistet', das im strengen Sinne weder eine aktive Leistung noch eine Konstitution im üblichen Sinne ist. Die Unterscheidung der Stufen der Konstitution hat uns bereits geholfen, diese andersartige Dimension der Erfahrung, nämlich die des Urprozesses, zu skizzieren. Das Eigenartige bzw. die, Andersartigkeit' der im Urprozess geschehenden, Leistungen' bzw., Urleistungen'¹² lässt sich nicht mit den höherstufigen Konstitutions-, Bewusstseins- und Intentionalitätsbegriffen beschreiben, wobei, Urleistung', ursprüngliche Leistung des Urprozesses' bedeutet. Dieser Begriff ermöglicht eine Abgrenzung mit der, Leistung' *sensu stricto* als aktivem Vollzug eines Aktes im Bewusstsein. So sollten wir eher von einer Art, Vor-Konstitution' beim Urprozess sprechen. Sie ist eine Art „Uobjektivierung“ (217), Voraussetzung jedes intentionalen Sich-Richtens, wobei die, eigentliche' Objektivierung bzw. Konstitution erst durch jene Erfassung bzw. Reflexion vollzogen wird. Aus dem Unterschied zwischen, Vor-Konstitution' und, Konstitution' ergeben sich im Bereich der, Bewusstseinsleistungen' folgende Differenzierungen: Urbewusstsein / Aktbewusstsein; Stromintentionalität / Aktintentionalität; Urzeit¹³ des Urprozesses / immanente Zeit.

In den BM sehen wir, dass es, trotz der zuweilen verwirrenden und komplizierten Beschreibungen der Konstitution der Zeit und des Urprozesses, Indizien einer allmählichen Entwicklung der phänomenologischen Forschungen und einer dafür geeigneten Sprache gibt. Auf diese Weise versucht Husserl die

¹², Urleistung' besagt so viel wie, Leistung des Urprozesses'. Mit diesem Ausdruck wird zwischen der, Leistung' im strengen Sinne, nämlich als aktivem Vollzug eines Aktes, und dem Urgeschehen im Urprozess unterschieden.

¹³ Es ist zu beachten, dass die, Urzeit' des Urprozess im strengen Sinne keine Zeit ist, weil sie die eigentümliche, Urzeit' der ständigen Aktualität des Urerlebens ist, nämlich kein diachronisches Nacheinander, wie bei der subjektiven Zeit, sondern vielmehr die synchronische (im Sinne von, immer aktuellen') Modifikation der Urphasen des Urprozesses. Vgl. hierzu Luis Niel, *op. cit.*, 58–64.

Beschränkungen der Aktintentionalität (als Akt / Objekt Modell) zu überwinden. Somit müssen Begriffe wie, Konstitution' und, Zeit' in diesem Kontext *anders* verstanden werden, nämlich als, analogische Begriffe', welche die Urphänomenalität bzw. die Präphänomenalität¹⁴ des Urprozesses so weit wie möglich widerspiegeln müssen. Das Verständnis dessen, was, Bewusstsein' heißt, wird damit entscheidend modifiziert: ‚Bewusstsein' ist nicht nur eine aufmerksame aktive Leistung, sondern es umfasst auch viel elementarere Dimensionen der Erfahrung. So können wir von einer Art vor-reflexivem und vor-attentionalem, Urbewusstseins' in Bezug auf den Urprozess im Unterschied zum Aktbewusstsein sprechen. Das ist eben das immer in meiner Erfahrung laufende Bewusstsein, auch wenn ich keine Akte vollziehe. Es handelt sich aber keineswegs um entgegengesetzte Bewusstseinsarten, sondern um komplementäre Dimensionen bzw. Stufen der Konstitution, d.h. zwei verschiedene Bewusstseinsleistungen, die sich wesentlich aufeinander beziehen und aufeinander fundiert sind. So ist das erfassende (höherstufige) wahrnehmende Bewusstsein auf das Urbewusstsein fundiert. Das können wir durch ein Beispiel erklären: Das Sehen eines Filmes als aktive Wahrnehmung fundiert sich auf einer Vielfältigkeit von hyletischen Feldern, wie etwa visuelle, akustische Empfindungen, die mein ursprüngliches Erlebnisfeld ausmachen. Der wahrnehmende Akt und sein Korrelat (der Film) setzen diese erlebten hyletischen Einheiten voraus. Diese hyletischen Einheiten sind ihrerseits konstitutive Ergebnisse der zugrunde liegenden Ur-Synthesen bzw. Ur-Leistungen des Urprozesses.

Somit müssen wir zwischen einem Bewusstsein als aktivem aufmerksamen Erfassen und einem andersartigen Bewusstsein als im Hintergrund sich abspielendes Urbewusstsein unterscheiden, welches „[b]ewusst', aber nicht, bemerkt (erfasst)“ (197, Anm.) ist. Das bedeutet, dass sich der urströmende Vorgang „in der phänomenologischen Zeit abspielt und als solcher bewusst ist, ohne dass irgendwelches Bemerkende ihn erfasst, er spielt sich im ‚Hintergrund' ab und ist doch dabei bewusst“ (197). Die Aktintentionalität beschränkt sich auf eine bestimmte Dimension der Erfahrung, nämlich die Gegenstandskonstitution. Eine neue Dimension wird also von der Dimension des aktintentionalen, Bewusstseins-von' abgegrenzt, nämlich das vor-aktive Urleben des Urprozesses. „Es bestehen hier also Schwierigkeiten in dem Verständnis des ursprünglichen, Bewusstseins' oder des ursprünglichen Ichlebens, die von großer Bedeutung sind, da hier auch mit die Frage entschieden wird, ob im strengsten Sinn alles und jedes konkrete Ichleben den Charakter eines Bewusstseins-von hat, also notwendig Gegenständlichkeit konstituierendes ist“ (199). Die Frage richtet sich also darauf, ob jede Stufe des Ichlebens im Sinne der Aktintentionalität verstanden werden sollte, nämlich als Bewusstsein von einer Gegenständlichkeit. Die Frage präzisiert sich, wenn das unterstufige, Wahrnehmen' des Urprozesses ins Spiel kommt (vgl. 199). Will man nach der Art und Weise dieses anderen, Wahrnehmens' als innersten Bewusstseins fragen, muss man es im

¹⁴ Wir sprechen hier von ‚Urphänomenalität' bzw. von ‚Präphänomenalität', weil es beim Urprozess eben nicht um ein zeitlich konstituiertes phänomenales Etwas geht, sondern um das Urerleben jeder Phänomenalität.

eigenartigen Sinne der Stufe des Urerlebens verstehen: „Das Urleben des Ich wäre danach sein ursprünglicher Lebensstrom, der nicht ein Strom von Apperzeptionen, von Wahrnehmungen, von Erlebnissen wäre, die schon den Charakter des Bewusstseins von haben müssen“ (251).

Der ursprüngliche Urstrom kann selbstverständlich bei einer höheren Bewusstseinsleistung *nachträglich* objektiviert und als Gegenstand durch Erfassung bewusst werden (vgl. 251). Diese nachkommende reflektierende Objektivierung setzt aber die Urobjektivierung des Urprozesses voraus. Auf der Stufe der Urphänomenalität finden sich keine Gegenstände im strengen Sinne und *eo ipso* keine erfassende Konstitution, sondern einfach, *Urerleben* von sich selbst und von den (vor)konstituierten Einheiten. Das bedeutet, dass die *Ursprünglichkeit* dieser stets, fungierenden Vor-Konstitution im Urprozess (von sich selbst und von den immanenten Einheiten) *erlebt* wird; d.h. sie wird *nur* erlebt, ist aber im üblichen Sinne der Gegebenheit im Rahmen der Aktintentionalität nicht gegeben. Wir kommen somit auf eine tiefer liegende Sphäre der Erfahrung, und zwar auf den Urprozess in seiner ursprünglichen, Urphänomenalität bzw., Präphänomenalität; diese Urphänomenalität ist keine erscheinende Phänomenalität im Sinne der Aktintentionalität. Diese neue Dimension der Erfahrung ist ein Urerleben, das sich aber in seinem ursprünglichen Urerleben nicht als eine Phänomenalität bzw. als intentionale objektive Gegebenheit (im Sinne der Aktintentionalität) fassen lässt. Wir stoßen in diesem Kontext auf ein grundlegendes, Ur-Phänomen, das nicht direkt anschaulich gegeben werden kann und in seiner Ursprünglichkeit, d.h., als solches, nicht zugänglich ist. Wie kommen wir also phänomenologisch, d.h. durch die anschauliche Beschreibung der eigenen Erfahrung, auf die Gegebenheit der Ursprünglichkeit dieses Urerlebens, das keine Intentionalität und kein Bewusstsein im üblichen Sinne ist, und keine Konstitution leistet? Wenn wir darauf jedoch *nur* durch die Reflexion kommen können, so stellt sich die Frage, wie wir davon *wissen* oder wie wir es *beschreiben* können, ohne es *ipso facto* in das Netz der reflexiven Aktintentionalität einzubeziehen. Diese Fragen können wir hier leider nur formulieren und lassen sie für weitere Untersuchungen offen.

PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA COMMUNAUTÉ CHEZ JEAN ECHENOZ

ALEXANDRU MATEI*

ABSTRACT. New metropolitan areas, without borders and incessantly extended, contain traces of what Jean-Luc Nancy calls “absent community”, of people living for a longtime in same spatial frameworks. We try in this article to point out the way recent French literature, through Jean Echenoz (Goncourt prize 1999) novels *Un an* and *Au piano*, represent the breaking of the communitarian tissue into small marginal spots of communitarian life at the margin of new Occidental towns, practiced as a cultural regression in sort of an original, natural way of living. New French literature may be thus considered as realizing what Jean-Luc Nancy calls the “literary communism” as an aesthetic project originated in a repressed desire or community nostalgia, impossible to realize otherwise than as artistic creation or philosophical thinking. These two French novels are in a way a farewell addressed either to a idyllically communitarian Europe, nowadays entirely transformed by the capitalist runaway and to the communist project, deserted as a fake Paradise to which everybody prefers the misadventures of freedom.

Keywords. *Community, absent community, Jean-Luc Nancy, French literature, Jean Echenoz, communism*

Notre étude a deux points de départ que nous voudrions articuler dans une réflexion sur la représentation littéraire de la conscience sociale à l’heure de la post-modernité. Le thème que nous avons choisi est celui de la communauté. Nos références sont : d’une part, la pensée de la communauté à l’époque de l’après-communisme déployée par le philosophe français Jean-Luc Nancy, dans un livre publié premièrement en 1986 et repris en 1990: *La Communauté désœuvrée*¹ et, de l’autre, deux fragments pris à deux romans de Jean Echenoz, un romancier français qui publie aux éditions de Minuit depuis 1979 et qui, au cours tout particulièrement des romans parus pendant les années 1990, met en scène deux types de communautés humaines dans la société occidentale contemporaine : il s’agit des romans *Un an* (1997) et *Au piano* (2003).

* Faculty of Foreign Languages, Spiru Haret University, 13, Ion Ghica, sector 3, București.
Homepage: E-mail: amatei25@yahoo.com

¹ Le livre a été traduit en roumain en 2005 par Emilian Cioc avec le titre *Comunitatea absenta* (Cluj, Idea).
Nous renverrons aussi à cette édition.

Nous allons suivre deux façons de penser la communauté. Il s'agit tout d'abord de l'approche phénoménologique de Jean-Luc Nancy, à l'intérieur d'une typologie binaire où la communauté fermée, dotée d'une identité forte, toujours aux aguets face aux dangers de morcellement qu'elle peut courir, engagée dans un combat pour la suprématie spécifique des communautés politiques, idéologiques, religieuses, nationales et de classe de la modernité s'oppose à la « communauté désœuvrée ». Nous allons voir ce que le philosophe français entend par ce syntagme qu'il avoue lui avoir été inspiré par les pensées de Georges Bataille et de Maurice Blanchot². De l'autre part, il y a une pensée à déduire d'une figure littéraire de la communauté, dans les romans de Jean Echenoz écrits après et avec l'expérience du Nouveau Roman, entre le moderne et le postmoderne³, qui thématisent une « communauté » sans lieu, vaste et floue, atomisée et donc morte ou, au contraire, restreinte mais asociale, à l'extrémité de la civilisation.

Le premier volet de notre réflexion reprend à son compte celle de Jean-Luc Nancy sur l'être de la communauté au seuil de la fin des idéologies : *La Communauté désœuvrée* est un essai qui remet en question les significations du mot « communauté » pour essayer de faire entendre la trace qu'il a laissée après l'extinction du « communisme réel », dans le monde occidental contemporain. Le rapport entre communauté et communisme se trouve d'ailleurs au centre de la réflexion de Nancy. Certes, il prend soin à enlever un premier malentendu : le communisme qu'il vise n'est pas ce qu'il appelle le « communisme réel », le régime politique effectif que certains Européens ont subi, mais le nom d'une volonté de communauté qui a dominé la modernité européenne. La communauté sans communisme serait ainsi le premier événement historique qui ait mené à la réflexion sur la « communauté désœuvrée ». Ce n'est sans doute pas le lieu d'approfondir les significations de ce que le philosophe français appelle « communisme sans communion des êtres singuliers »⁴, mais il y a lieu de croire que le syntagme renvoie au divorce entre un mot et une chose, à savoir le communisme et la réalité cachée sous ce mot : la communauté définissable selon le critère discriminatoire de la classe sociale, de la race, de la gent, du sexe etc. versus le « communisme » des humains toujours exposés à leur propre limite – leur singularité – et, parce que suspendus à elle, « sans communauté ».

Le communisme est, pour Jean-Luc Nancy, un désir : celui d'une communauté comme désengagée, sans visée politique ou métaphysique aucune, jamais réalisée comme telle, car jamais opposable à une autre par rapport à laquelle elle se refermerait et lutterait pour la suprématie.

² Voir la préface de l'édition roumaine qui reprend celle de l'édition espagnole. Jean-Luc Nancy, *Comunitatea absentă*, Cluj, Idea, 2005, p. 5.

³ Voir le titre de la thèse doctorale de Petr Dytrt, *Le Postmoderne des romans de Jean Echenoz. De l'anamnèse du moderne vers une écriture du postmoderne*, Filozofická fakulta Masarykovy University v Brne et Faculté de Lettres et Philosophie, Université de Bourgogne, Brno, Dijon, 2005.

⁴ Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, p. 180.

Le mot « communisme » représente le désir d'un lieu de la communauté trouvé ou retrouvé aussi bien par-delà des divisions sociales que par-delà l'asservissement à une domination techno-politique et du coup par-delà les étiolements de la liberté, de la parole ou du simple bonheur, dès que ceux-ci se trouvent soumis à l'ordre exclusif de la privatisation et, en fin, plus simple et plus décisif encore, par-delà le rabougrissement de la mort de chacun, de cette mort qui, pour n'être plus que celle de l'individu, porte une charge insoutenable et s'effondre dans l'insignifiance⁵.

Or, « cet emblème n'a plus cours »⁶. Une autre pensée de la communauté devrait commencer à partir d'une autre idée de l'homme, une idée différente de celle sur la base de laquelle le communisme « réel » a imaginé la communauté: l'homme comme producteur, comme son propre producteur. La perspective de Jean Echenoz se place au point insoutenable de la rencontre entre le désir de communauté par-delà « l'ordre exclusif de la privatisation » et la disparition de tout modèle de le réaliser, ce qui revient à l'idée de l'inclusion de tout lieu communautaire pensable à l'intérieur de l'ordre de la privatisation. Le désir de communauté est toujours un désir de réduction et d'oubli : réduction à la communauté et oubli de la mort individuelle. Or, le sujet des romans échenoziens essaye de concilier le désir de communauté avec la conscience de son irréductibilité (à quelque chose de communicable) et de l'illusion de l'oubli (l'oubli est en effet impossible). Le personnage échenozien oscille entre assumer et fuir les deux types de rapports de la conscience au réel, le désir et l'irréductibilité plus la mémoire, il les fuit et obéit tour à tour à l'un ou à l'autre et les fuit par y obéir quand bon lui semble, comme pour se jouer de l'objet de cette obéissance.

Un second volet de cette étude articule cette pensée de la communauté avec une représentation littéraire du sujet du monde occidental post-totalitaire qui y renvoie. Il s'agit de ce que, depuis les années 1990 en France, s'appelle « minimalisme » et paraît sous l'égide des éditions de Minuit. A la même époque où Jean-Luc Nancy se penche sur le destin de la post-modernité de la communauté, un courant littéraire dans la prose française que d'aucuns appellent « minimalisme » – notamment Fieke Schoots dans un livre de référence qui mettent ensemble les œuvres de Jean Echenoz, Jean-Philippe Toussaint, Marie Redonnet et Patrick Deville⁷ – thématise une représentation du monde dont le sujet est un être désengagé et les sociétés l'espace d'un désœuvrement qui touche à tout ce qui jadis était censé faire œuvre : le politique, l'économique, l'esthétique, le spirituel. Le minimalisme peut être défini comme une « esthétique de la brièveté » et de l'équivoque qui reprend le fil interrompu pendant quelques décennies avec la narration et les personnages tout en y projetant un regard ironique : les contours de l'un et de l'autre s'en trouvent effacés, car l'heure est aux identités floues, à l'expérience des limites entendues non pas comme limites de l'endurance, de la vie, mais bien comme limites de l'identité. Le minimalisme

⁵ *Idem*, pp. 11-12.

⁶ *Idem*

⁷ Fieke Schoots, *Passer en douce à la douane. L'écriture minimaliste de Minuit*, Amsterdam, Rodopi, 1994.

littéraire réside dans un regard circonspect projeté sur le monde, une attitude scripturale polie mais appartenant d'autant plus à un sujet dont tous les efforts vont vers la dérobage et l'esquive. Intégré à la tradition d'une stylistique culturelle nationale, le minimalisme littéraire français définit bien une littérature de l'essoufflement, de la perte de la foi dans la rédemption de masse – qu'a nourries la littérature elle-même – et, par conséquent, du retranchement du sujet qui écrit à l'intérieur de la réflexion sur sa propre condition d'écrivain et dont le fondateur peut être considéré Samuel Beckett.

La communauté de la littérature. « Communisme littéraire » et liberté

Selon Jean-Luc Nancy, il y a un type de communauté qui domine la modernité et qui peut être définie comme

Communauté humaine, c'est-à-dire la communauté des êtres produisant par essence leur propre essence comme leur œuvre et qui plus est produisant précisément cette essence *comme communauté*⁸ (l'auteur souligne).

Ce type de communauté est celui pratiqué depuis toujours par les gens soumis à une instance régulatrice, à la Loi transcendant le libre arbitre individuel sinon le monde humain en entier. Mais le propos de Nancy déborde les formules générales pour s'arrêter sans ambages sur le destin de la communauté d'après le communisme :

En un sens, toutes les entreprises d'opposition communautaire au « communisme réel » sont désormais épuisées ou abandonnées : mais tout se passe comme si, au-delà de ces entreprises, il n'était même plus question de penser la communauté.⁹

L'essence de soi comme produit de cette communauté, comme ce que la communauté a à produire « intégralement » est le point de convergence du « lien économique » avec « l'opération technologique » et la « fusion politique (en un corps ou sous un chef) ». ¹⁰ Or, « désormais » ¹¹, « tout se passe comme si le problème de penser la communauté ne pourrait plus se poser. » La remarque du philosophe est correcte : comment peut-on repenser la communauté du moment où l'idée de communauté-œuvre a été abandonnée ? A l'heure de la mondialisation, le type moderne de la communauté doit être re-pensé pour deux raisons. La première est que, si une volonté régulatrice existe encore aujourd'hui, elle sait se cacher très bien et laisser croire que tous les actes individuels sont libres. La seconde est que, par conséquent, si l'acte individuel est vraiment libre, il ne l'est que pour autant qu'il reste strictement individuel. L'idéal de la liberté s'est restreint jusqu'à occuper le territoire strict de l'individualité et la liberté a ainsi cessé de pouvoir être diffusée comme tout idéal.

⁸ Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 14.

⁹ *Idem*, p. 15.

¹⁰ *Idem*, p. 15.

¹¹ On est encore en 1986.

L'autre type de communauté, la « communauté désœuvrée », est conçu en dehors du principe d'identité, essentialiste, qui préside à la pensée moderne. Le sens même de « communauté » y est mis en question. Sa définition pourrait être mieux cernée à travers l'un des essais publiés dans le volume de Jean-Luc Nancy : *Le Communisme littéraire* avec un syntagme repris à Georges Bataille, que nous allons expliquer tout à l'heure. Avant tout, il est nécessaire de fournir une définition négative de la communauté désœuvrée par rapport à ce que nous venons d'appeler « communauté-œuvre » : la communauté « désœuvrée » n'a pas d'origine ou bien son origine est à venir ; ce n'est pas une communauté institutionnalisée ou institutionnalisable. Ce qui la distingue avant tout de n'importe quelle communauté est l'absence de limite constitutive : la communauté désœuvrée n'est pas délimitée comme un objet à part et c'est avant tout en cela qu'elle est des-œuvrée.

Le Communisme littéraire pense ensemble la littérature et la communauté après le mythe et après la communauté moderne. La littérature y est vue comme l'espace de la communauté du mythe interrompu, de l'« interruption » que l'écriture mettrait dans la réalisation de la littérature comme mythe : « la littérature s'interrompt (p. 102). La littérature, moderne il va de soi, est, selon Nancy, un phénomène de la communauté désœuvrée. En l'absence de l'inscription de la littérature dans la limite de la communauté désœuvrée, elle « est une littérature de divertissement ou un mensonge » (p. 110). Ce qui équivaut, pour la pensée de Nancy, à la défense de l'idée d'une littérature véritable non pas pour plaire, mais bien pour dire la une vérité dont le caractère est de n'être pas à portée de la main. L'écriture interrompt la voix, elle relègue dans le passé le réel pour en préserver la trace. Elle fait revivre un mythe précisément pour avoir à finir avec la présence de ce mythe : on ne raconte que ce qui n'est pas là. La communauté désœuvrée comme figure que prend la littérature est vue tout d'abord comme une interruption de l'œuvre vers laquelle tend toute communauté autarcique : en ce sens, le degré zéro de la littérature – qui est la littérature par excellence, comme la limite de ce qui à partir de là devient in-scriptible – rejoint le degré zéro de la communauté comme une autre limite, la limite de ce qui à partir de là peut communier. En ce moment d'interruption, que Nancy préfère désigner par des termes spatiaux – « suspension » –, la littérature devient le lieu – sans lieu désigné – de la communauté comprise comme partage, comme ce qui constitue le soubassement de toute communication sans égards à ce qui est communiqué. Un partage de singularités, un partage de ce qui ne peut pas se communiquer :

La fonction du message concerne la société, elle n'a pas lieu dans la communauté. (C'est pourquoi la grande majorité des critiques adressées au caractère « élitaire » des œuvres n'a aucune pertinence : de l'écrivain à celui qui, faute d'information et de formation, ne peut même pas être son lecteur, la communication n'est pas celle d'un message – mais elle a lieu.¹²

¹² *op. cit.*, p. 181.

La littérature manifeste donc la communauté désœuvrée dans la mesure où elle ne livre pas de message (communautaire-iste ou communiste) mais circule librement en interrompant les limites définissant les communautés données et se donne elle-même en partage comme « impartasanie » : elle préside à la communicabilité de ce qui est libre, de ce qui ne se soumet à nulle loi. Ce dont se compose la communauté n'est pas l'individu mais l'homme, un homme qui n'a rien à voir avec l'être projeté et chéri par les Philosophes du XVIIIe siècle¹³. L'homme, pour Nancy est toujours une limite :

C'est la limite qu'est l'homme : son exposition – à sa mort, à autrui, à son être-en-commun. C'est-à-dire toujours, pour finir, à sa singularité : son exposition singulière à sa singularité.¹⁴

La singularité de l'homme c'est distingué de l'individu : une communauté d'hommes est une communauté à concevoir en dehors du commun que tous les hommes partagent à titre d'exemplaires de la même chose.¹⁵ Par ailleurs, on pourrait appeler la singularité par un nom plus prestigieux dans l'histoire de la pensée : la finitude. Seul l'homme, comme singularité, est fini, tandis que l'individu est, comme nombre, infini.

La littérature qui s'écrit à l'époque de la communauté désœuvrée est la littérature où la communauté désœuvrée se dit comme « communauté de ceux qui sont sans communauté »¹⁶ : expression, par une pensée qui la ramène à son origine, de la liberté.

La liberté comme hors-la-loi, comme dés-œuvrement au sens d'abandon d'une œuvre mythique à achever pour s'y projeter, désengagement d'une activité qui ne vaut plus de gage et comme désaffection de ce qui ne peut plus toucher de façon égale un certain nombre d'individus, n'apparaît pas pour la première fois dans le roman français minimaliste. Un premier moment où la littérature française ait thématiquement le désengagement a déjà eu lieu : l'existentialisme camusien de l'*Etranger* ou de la chute. Mais il s'agissait là d'un faux suspense, il y allait de la révolte qui est, certes, une forme, extrême s'il en est, d'engagement : un engagement en creux mais non moins une adhésion. Le personnage des romans de Camus est quelqu'un avide de l'expérience-limite de l'engagement, réalisée dans le refus obvie : l'œuvre est, pour lui, à venir. La mort est encore un sacrifice, quoique sur un autel que d'aucuns pourraient

¹³ « Nous étions tous égaux: nous le sommes encore / Avoir les mêmes droits à la félicité, / C'est pour nous la parfaite et seule égalité. » Voltaire, *Discours en vers sur l'homme*, 1734. <http://perso.orange.fr/dboudin/VOLTAIRE/discours.html>.

¹⁴ Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 191.

¹⁵ La réflexion de Nancy a été encouragée par le thème que Jean-Christophe Bailly propose en 1983 pour une revue, *Aléa* : « La Communauté, le nombre ». Ce titre est à comprendre dans la dimension ontologique de chacun de ses termes : « que'est-ce qu'est donc que la communauté si le nombre devient son unique phénomène – voire la chose en soi – et si aucun « communisme » et aucun « socialisme », national ou international, ne supporte ni la moindre trace de communauté ». (Jean-Luc Nancy, *éd. rom.*, p. 7, *Préface*) Selon l'indication offerte par ce titre, nous pouvons présumer que l'homme c'est cet être-à-la-communion irréductible à l'individu.

¹⁶ Jean-Luc Nancy, *éd. rom.*, *Préface*, p. 8.

dire du nihilisme. A ce titre, le sujet existentialiste a l'expérience d'une liberté fondatrice de la communauté qui croit à la liberté, de tous ceux qui veulent la liberté comme objet d'un désir¹⁷. Il s'agit d'une liberté comme but d'un agir. L'agir canalisé n'est plus le fait de l'homme marqué par la conscience de sa et de la finitude. Or, le personnage de la littérature minimaliste ne croit plus à l'expérience collective de la liberté et il ne voit plus la liberté à la façon de ses prédécesseurs, comme un engagement. La liberté « minimaliste » est ce qui reste à vivre après la désaffection de l'engagement (c'est-à-dire la finitude, la singularité comme autant d'immanences). La question que le sujet minimaliste se pose à proprement parler est comment vivre, comment se laisser pénétrer de l'énergie vitale qui supplée à nos existences à titre d'êtres sociaux sans aucune autre appartenance qu'individuelle (et peut-être cette énergie s'emploie-t-elle précisément à s'octroyer un nom, c'est ce qu'il reste encore à faire après l'écroulement du principe d'identité).

L'homme, ce qui en reste après l'implosion des communautés fondées en esprit, est justement ce que la littérature minimaliste garde du personnage romantique et réaliste du XIXe siècle – une âme qui veut – et du personnage existentialiste, son pendant – une psyché qui veut en s'opposant : l'être qui peine à vivre là où il reste pour lui-même son seul horizon, pour lequel la communauté n'est plus le lieu du drainage de son vouloir mais celui d'un agréable passage entre un début et une fin aléatoires. Cet homme, on le retrouve dans les romans de Jean Echenoz.

Communauté de l'abri et communauté du domicile.

Le premier élément qui manifeste le désengagement de l'homme par rapport à l'œuvre censée le re-produire essentiellement est, dans les romans de Jean Echenoz, la représentation de l'espace domestique. Nous allons en dénombrer deux occurrences : l'abri et le domicile.

Le domicile est cet intérieur clos, offert par la société à condition que le domicilié accepte l'immatriculation et la soumission au regard de son œil panoptique¹⁸. L'abri, par contre, tout provisoire qu'il est et grâce précisément à son statut intérimaire,

¹⁷ « Le but lointain que nous nous fixons est une libération. Puisque l'homme est une totalité, il ne suffit pas, en effet, de lui accorder le droit de vote, sans toucher aux autres facteurs qui le constituent : il faut qu'il se délivre totalement, c'est-à-dire qu'il se fasse autre, en agissant sur sa constitution biologique aussi bien que sur son conditionnement économique, sur ses complexes sexuels aussi bien que sur les données politiques de sa situation. » Jean-Paul Sartre, *Situations II*, « Présentation des *Temps modernes* », Paris, Gallimard, 1948, p. 23.

¹⁸ *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 284. Nous empruntons à la préface de l'édition roumaine (Bucaresti, Humanitas, 1997) les traits du pouvoir foucauldien tels qu'ils ont été formulés par Sorin Antohi : Le pouvoir est positif (« sur le plan éthique, l'idée d'un pouvoir positif [...] transforme n'importe qui en 'collaborateur', n'importe quelle victime son propre bourreau. », p. 10) ; le pouvoir est extraterritorial (« il surgit dans un espace social discontinu et hétérogène, car il est diffus, potentiellement ubiquitaire, mais inassociable à un certain lieu et jamais global. », p. 10) ; le pouvoir est exercice (« stratégie plutôt que possession », p. 11) ; le pouvoir fonctionne simultanément au niveau macro et micro (« les 'micropouvoirs' négocient sans cesse leurs prerogatives et leur 'territoire', p. 11) ; le pouvoir et le savoir sont inséparables (« la transformation de l'être humain en sujet s'accompagne de la constitution du sujet en objet de savoir », p. 12).

représente pour le personnage échenozien un intérieur ouvert, apte à renforcer son intimité tout en préservant sa liberté. Sauf que, certes, un abri est le lieu d'une permanente négociation entre l'un et l'autre. Dans les termes de Nancy, ce qui s'y communique c'est l'intimité. Non pas les contenus de l'intimité, mais précisément l'intimité comme forme de relation. Selon Michel de Certeau, l'abri est « le lieu de l'autre », un espace que l'individu ne peut pas dire posséder, synonyme de ce que Jan Patočka appelle, come pour brouiller les pistes, domicile : « le domicile n'est pas individuellement mien; la communauté y appartient. »¹⁹ Pour le phénoménologue tchèque, « le domicile est refuge; c'est l'endroit auquel plus qu'à n'importe quel autre j'appartiens: j'en fais partie »²⁰. L'abri est, par rapport au domicile, le territoire de la « communauté désoeuillée », car il reste toujours ouvert à quiconque et exposé au pouvoir qui peut à tout moment le fermer. Fermer l'abri, c'est le détruire. Fermer un domicile, c'est le réaliser.

Les significations du rapport domicile-abri peuvent être étudiées dans le cas du lieu d'habitation de deux SDF, Castel et Poussin, dans le court roman *Un an*, peut-être le récit le plus engagé socialement de Jean Echenoz. Victoire, la protagoniste, est une fuyarde qui, après avoir tout perdu et suite à un accident routier, se retrouve aux côtés de deux SDF vivant dans la forêt. « Taisez-vous, enjoint un des deux hommes à la femme, ne parlez pas encore, restez tranquille. Vous êtes bien à l'abri ici. »²¹ la rassure l'un d'eux. Pour l'instant, le lecteur ignore tout de l'apparence de l'endroit. C'est après être identifié comme abri que l'auteur en dispense les détails:

Elle (Victoire, n.n.) reposait sur un matelas jeté à même un sol de terre battue, dans une petite pièce au plafond bas, genre de cabane aux murs faits de plaques assemblées d'Évérité²², de Placopatre et de fibrociment. Des images pieuses et des photos profanes extraites de magazines géographiques, pornographiques et sportifs ornaient leur surface en compagnie d'échantillons de papier peint. Le mobilier consistait en caisses de formats divers, avec un autre matelas plus grand poussé contre le mur d'en face, mais aussi quelques fauteuils et tablettes endommagés et raccommodes. Par terre traînaient autant d'ustensiles de cuisine que d'outils, des étoffes hésitant entre habit et chiffon, des sacs publicitaires sur des souliers, un réveil mécanique arrêté à onze heures, une radio surmontée d'une fourchette fixée dans le tronçon d'antenne par une de ses dents.²³

Tout cet abri est bricolé: c'est un «genre de cabane», dont les murs sont rafistolés à l'aide de différents types de plaques employées pour le gros oeuvre, sans finitions. Le recouvrement des murs est hétéroclite, car les images dont il est recouvert

¹⁹ Jan Patočka, *Le Monde naturel comme problème philosophique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976 (trad. fr. Jaromir Danek et Henri Declève), p. 80.

²⁰ *ibidem*, p. 81.

²¹ Jean Echenoz, *Un an*, Paris, Minuit, 1997, p. 85.

²² « Évérité » c'est une marque d'amiante-ciment. Le placopatre est un matériau de construction léger utilisé pour réaménager et redécorer des espaces bâtis.

²³ Jean Echenoz, *op. cit.*, pp. 85-86.

ont été elles aussi bricolées. Le sacré et le profane se côtoient et s'annulent l'un l'autre, tout comme le font les matières textiles traînant sur la terre. Avec le mobilier «endommagé», tout ce fatras d'objets récupérés, raccommodés et re-signifiés apparaît comme un dépotoir de la société occidentale avide et dans le même temps excédée d'objets:

Pour tout le reste on pouvait s'arranger dans le récupéré. Même les chaussures dont le monde se débarrasse souvent à moitié neuves, voire neuves de temps en temps, quoique ce ne sont pas forcément la bonne pointure.²⁴

C'est la présence des deux hommes, dont on apprend par là suite les prénoms – Poussin et Castel, mais non plus les noms –, qui oriente ce bric-à-brac vers la constitution de ce qu'ils appellent eux-mêmes un abri. La montre arrêtée à onze heures est par excellence un objet de monstration. Elle ne montre pas l'heure qu'il est pour signifier le désengagement chronologique : à l'extérieur de la société, l'écoulement du temps échappe à la comptabilité. L'abri forestier de Poussin et Castel n'est pas seulement un non-lieu mais, en coupant avec la convention chronologique terrestre, une de non-date.

Castel et Poussin avaient été embauchés dans une «entreprise de composants électroniques»²⁵ mais, mal rémunérés, ils avaient quitté leur boulot. C'est en se retirant de la société – de son espace et de son temps – qu'ils arrivent à «investir, consolider et aménager»²⁶ leur abri et s'adonnent à une vie primitive. Poussin et Castel ont quitté la ville pour de bon. Pour se nourrir, «Castel partait à la pêche, à la chasse, à la recherche des matières premières ou des restes qu'il revenait à Poussin d'accommoder.»²⁷ Victoire participe elle-aussi aux chasses rudimentaires de ses hôtes: «chasse au merle à l'arc, saisie du goujon à main nue, construction de pièges avec trois grosses pierres et deux brindilles en rupture d'équilibre»²⁸ et elle est informée au prix de quelles précautions on peut exercer de telles activités «sans permis». La vie sauvage dont elle doit prendre le pli n'est pas exempte de dangers, mais il ne s'agit pas des menaces qu'on peut présumer à l'exercice d'une vie sauvage – violences, viols, vols débouchant sur le crime – mais du seul danger des interdits régissant la vie sociale contemporaine. La chasse n'engendre pas de confrontations avec des ennemis qu'il faut éliminer, mais avec les hommes de la loi qu'il faut éviter pour ne pas perdre le droit à la chasse. Cette vie brute mais libre, vécue souvent

près d'un étang bordé de grands peupliers, (...) dans le fond de quoi circulent quantité de brochets, de black-bass, de sandres qui se menacent et se poursuivent sans trêve, s'accouplent et s'entredévorent sans merci²⁹

²⁴ *Idem*, p. 87.

²⁵ *Idem*, p. 89

²⁶ *ibidem*

²⁷ *idem*, p. 90

²⁸ *idibem*

²⁹ *Idem*, p. 93.

à la limite de la sauvagerie, ne dure pourtant pas. Les autorités avisent les trois hors-la-loi³⁰ et Victoire doit prendre, de nouveau, la fuite. Mais les quelques semaines passées par le personnage au milieu de la nature, auprès des deux homosexuels fraternels, mettent en contrepoint, par l'harmonie dont elle est la source, la vie souvent misérable des citoyens. La vie sauvage qu'elle mène lui fait valoir l'importance de la fraternité en exclusion, comme l'a très bien souligné Rainer Rochlitz:

Si elle ne s'était pas perdue, elle aurait été perdue, car elle était inhumaine, incapable de sentiments, prisonnière d'une bulle de confort qu'elle a déplacée, aussi longtemps que possible, sur les terres du tourisme hors saison. (...) Le voyage de Victoire hors domicile fixe a été pour elle instructif, il l'a humanisée.³¹

Au contraire de la précarité d'une telle communauté à couvert, la communauté réalisée comme œuvre, pour et en elle-même, définissant selon Nancy la modernité comme « totalitarisme »³² trouve son illustration dans un autre roman de Jean Echenoz, *Au piano*, où un pianiste tué dans une bagarre de quartier est ressuscité dans un purgatoire fictif placé aux confins de deux décors : un Enfer urbain qui ressemble jusqu'à l'identification à Paris et un Paradis monotone et pérenne dans sa substance homogène et immuable : un parc de papayes, infini, artificiel de part en part :

concert d'arbres et de plantes ou cohabitaient toutes les espèces poussant sous les climats les plus variés (...) comme on en voit dans certains jardins portugais mais en plus exhaustif encore (...) Au sein de cette vaste flore, naturellement, la faune n'était pas en reste. Des lapins détaient dans les buissons, furtifs comme des mécanismes (...)³³

Après avoir passé en revue une flore et une faune « exhaustives », la description s'attache à la dimension habitable du parc : il s'y trouve tous les types d'habitation recensés par les ethnologues. Mais ce n'était pas tout :

Elles présentaient toujours deux particularités. Chacune, d'abord, était de taille réduite, conçue pour n'abriter qu'une ou deux personnes tout au plus, et ensuite presque toutes semblaient rapidement démontables et remontables en peu de temps, quand elles n'étaient pas tout simplement montées sur roues. Comme Max s'étonnait, Béliard expliqua que la mobilité géographique était un mode de vie des occupants du parc, nomadisme que ses très amples dimensions permettaient.³⁴

Ce Paradis fait peur pour au moins deux raisons : les habitations y étaient conçues pour séparer les éventuels habitants, non pas pour les mettre ensemble : « Ils sont au calme, chacun chez soi dans son petit intérieur dont il a choisi le style. »³⁵ Vivre chez soi, au Paradis dystopique imaginé par Jean Echenoz, c'est accepter la déshumanisation au sens que Nancy confère à l'homme : être singulier.

³⁰ C'est à Castel et Poussin que s'applique à merveille l'appellation roumaine synonyme du SDF français: « bosquetaire ».

³¹ Rainer Rochlitz, *L'Art au banc d'essai. Esthétique et critique*, Paris, Gallimard, 1998, pp. 338-9.

³² Jean-Luc Nancy, *idem*, p. 16.

³³ Jean Echenoz, *Au piano*, Paris, Minuit, 2003, p. 137-8.

³⁴ *Idem*, p. 139.

³⁵ *Idem*, p. 140.

L'être singulier n'est ni l'être commun, ni l'individu. (...) Il n'y a pas de l'être singulier. Il n'y a pas d'être singulier, il y a, ce qui est différent, une essentielle singularité de l'être lui-même. (...) Mais la singularité de l'être est singulière à partir de la limite qui l'expose : l'homme, l'animal ou le dieu ont été jusqu'ici les noms divers de cette limite, elle-même diverse...³⁶

Les habitants de ces logements auront perdu cette singularité de l'être qui s'expose. Au Paradis, il n'y a pas de destin dans l'horizon duquel l'homme pourrait s'exposer. Cette absence, qui est le plus souvent interprétée comme un élément supplémentaire dans la configuration d'une existence idéale, entièrement sécurisée, est ce qui autorise la définition de la communauté moderne comme œuvre. L'homme qui vit dans cette absence « est l'homme mort ».³⁷

Ces demeures n'arrivent jamais à se laisser habiter à cause de leur flexibilité qui permet la mobilisation. Le nomadisme qu'elles permettent est rigoureusement le contraire de l'acception commune de la notion : on ne se déplace pas pour essayer de différentes identités en des endroits différents, mais c'est en quelque sorte l'endroit – le domicile – qui se déplace au travers d'un territoire homogène, pour rester toujours le même. Ces demeures dépliables interchangeable sont plutôt des gadgets.

Les forêts où vivent Poussin et Castel composent un territoire presque invisible : personne ne s'y aventure – et, en effet, l'explorer ce serait une aventure, car les volontaires y seraient exposés à maints dangers. La décision de vivre ici, à l'abri des espaces d'habitation régulière avait été sans doute la conséquence de l'échec dans la tentative d'intégration sociale normalisée. Ayant rompu tout contrat social, ils sont stipendiés par la nature, comme les primitifs, et coupables, comme tels, d'avoir quitté le champ de la visibilité sociale. Ils ont choisi donc de s'exposer à une existence dont ils sont les seuls maîtres tout en se déroband à l'exposition publique en échange de laquelle les gens « civilisés » reçoivent ce qu'on appelle très à propos « sécurité sociale ». De l'autre part, le Paradis placé sous haute surveillance – car tous les Paradisiaques y sont envoyés suite aux sanctions issues d'autant de jugements derniers. Dans le Paradis imaginé par Jean Échenoz, on assiste à « la disparition et à l'universalisation de l'étranger dans la globalisation ».³⁸ Dans le parc illimité dont Max Delmarc admire le panorama, les deux voies de recouvrement identitaire sont obstruées : exilé, le sujet n'est plus dans le monde, chez lui ; il ne peut ni même en être l'Autre, la « displaced person », car devenir Autre supposerait la présence et l'efficacité des frontières. Or,

ces habitations mobiles se tenaient le plus souvent à bonne distance les unes des autres bien que certaines, plus sédentaires, installées dans les arbres au milieu des branches, pussent former un réseau que reliaient des trottoirs suspendus, courant de platane en sequoia³⁹.

³⁶ Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 191.

³⁷ *Idem*, p. 37.

³⁸ Bernard Jensen & Elfriede Muller, « Vagabond ways. De la difficulté d'être nomade », in revue *Rue Descartes* no. 37, Collège International de la Philosophie, PUF, 2002, p. 64.

³⁹ Jean Echenoz, *Au piano, op. cit.*, p. 139.

Il y a plus : si l'Enfer se révèle l'hologramme de Paris enveloppé de smog, le parc, qui peut être visite, qui est bien là, à portée de main, est une circonscription de l'au-delà. Béliard, le gardien de Max Delmarc au Purgatoire, lui fait voir de plus près la structure, l'organisation et la texture du Paradis comme si tout cet espace n'était qu'un camp de concentration du bonheur dans toute l'envergure des lieux communs promus par le tourisme de masse: le calme, le confort, le climat chaud et humide, le nomadisme inscrit dans l'ordre social – bref, la solitude mitigée de sans-souci.

La communauté désœuvrée ne tente pas. Tout le monde fuit le désœuvrement. La communauté désœuvrée c'est l'Enfer : nul idéal ne la renforce, nul but ne l'anime. Elle est libre et ses membres ne s'y sont réunis pour *viser* la libération. Elle n'est pas communauté pour réunir des gens qui se reconnaissent en vertu de la même racine spirituelle.

Au demeurant, Castel et Poussin sont les ambassadeurs d'une communauté qui n'existe pas. Eux-mêmes, ils existent à partir du moment où la police les arrête et les ramène d'où ils étaient partis. Ils sont en effet un reste perdu après la fin du « communisme », car « l'homme accompli de l'humanisme, individualiste ou communiste, est l'homme mort. »⁴⁰ Ils auront survécu à la catastrophe et l'auront fait au prix du renoncement à l'œuvre. Ils vivent désormais sans projet de carrière sociale, au jour le jour et nulle part.

Jean-Luc Nancy et Jean Echenoz développent une même pensée de la communauté d'après la fin des communautés. La rencontre que nous constatons n'est pas fortuite et elle ne se justifie pas seulement par la co-présence biographique. Jean Echenoz est un des écrivains français les plus sollicités par l'espace académique français non pas en raison d'un succès commercial formidable, ni parce qu'il serait devenu un écrivain international connu. Loyal depuis le début aux éditions de Minuit, Jean Echenoz est l'héritier du discours littéraire français le plus représentatif : le Nouveau Roman, aux côtés de Jean-Philippe Toussaint, de Christian Oster, de Patrick Deville, d'Eric Chevillard et d'autres écrivains rangés sous la bannière du « minimalisme » non tant parce qu'ils se seraient constitués dans un groupe littéraire mais comme expression du désir de prolonger l'idée d'une école littéraire française. Jean Echenoz est, aujourd'hui, l'un des écrivains français les plus représentatifs de ce que la culture française considère être elle-même : une culture de la révolution – forgée dans l'horizon de la révolution politique, surréaliste, existentialiste, structurale – qui est entrée de force dans une époque post-révolutionnaire. Jean-Luc Nancy l'est tout autant, par le deuil qu'il fait du discours intellectuel français dominant au XXe siècle. *La Communauté désœuvrée* est un travail de deuil exercé sur la mort de l'image la plus forte de l'idéal révolutionnaire : l'homme libre – où la liberté est cet idéal diffusé de la modernité révolue –, égal – individualisable mais toujours représentatif dans les moindres détails de l'humanité – et fraternel – pénétré donc par la diffusion de l'idéal. Il était nécessaire qu'une philosophie et une littérature qui osent explorer l'après de la révolution se rassemblent autour des mêmes questions. Nous en avons montrées une et la façon dont elle est formulée à l'heure où les réponses, pour être saisies, pensées et évaluées attendent encore leurs questions.

⁴⁰ Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 37.

POUR UNE HISTOIRE ANALOGIQUE DE L'ANALOGIE: UNE DISCUSSION AUTOUR DE L'ORIGINE DE L'IDÉE THOMISTE DE CONNAISSANCE ANALOGIQUE DE L'ÊTRE

GABRIEL CHINDEA*

ABSTRACT. This paper aims to analyze some details related to the Thomism history of the analogy and specifically to analyze its Aristotelic origin. The paper treats as relative the importance of some philological arguments related to the existence of a historical profound discontinuity in the understanding of analogy between Aristotle and Thomas Aquinas. It's purpose is to identify the elements that could advocate on contrary for the acceptance of a more profound relationship between these two philosophers. Consequently, even if the author is conscious of the fact that the relationship between Thomas Aquinas and Aristotle is not so simple and univocal as per it was suggested by the traditionalists, he argues that this relationship is not based on any pure equivocality and proposes an analogical interpretation of the history of the analogy of being.

Keywords: *analogy, Aristotle, being, Thomas Aquinas*

1. Thomas d'Aquin et la doctrine de l'analogie de l'être

La connaissance analogique de l'être – ou, plus simplement, l'analogie de l'être¹ – est probablement l'une des plus connues, débattues, mais aussi mal interprétées parmi les idées de Thomas d'Aquin. La bibliographie du sujet est immense, ainsi que son histoire. Voilà pourquoi une courte présentation de cette théorie est, à notre avis, suffisante, notre but étant plutôt de discuter la manière dont il faut comprendre l'origine de cette doctrine thomiste et surtout sa liaison avec ce qui semble être une théorie semblable existante chez Aristote.

Rappelons donc que, pour Thomas, l'idée d'analogie représente surtout une réponse aux questions de nature théologique et philosophique concernant nos possibilités de connaître Dieu. Et cela parce que, selon Thomas, l'essence de Dieu est complètement inconnue de l'homme, ni mêmes des saints – pour ne pas parler des sages ou des philosophes, lesquels ne peuvent avoir pendant leur vie terrestre un contact direct avec l'être divin².

* Departamentul de Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Str. M. Kogalniceanu 1, 400084 Cluj-Napoca, Romania, email: gchindea@yahoo.fr, Homepage:

¹ Même si l'expression *analogia entis* ne se trouve pas comme telle chez Thomas.

² Une idée qui deviendra ensuite un sujet de forte controverse entre la théologie latine et la théologie grecque représenté par Grégoire Palamas qui soutiendra la thèse opposée, à savoir la possibilité de connaître Dieu, ainsi que la différence entre l'être divin et les énergies divines non créées. Quant à Thomas, voir *Summa theologica*, I, q. 12, a. 11.

D'autre part, la raison d'une telle position – bien que fondée sur de nombreux passages bibliques, ainsi que sur toute une tradition théologique de la connaissance négative de Dieu – est aussi philosophique, plus précisément aristotélécienne. Car, dans son état présent, où l'âme est unie avec le corps, l'homme arrive à ses concepts, à savoir aux formes intellectuelles par lesquelles il comprend la réalité par un processus d'abstraction qui part des images sensibles et donc des sensations nées d'un contact immédiat avec le monde matériel³. Or, Dieu n'est pas matériel. C'est pourquoi le contempler et ensuite le comprendre semble impossible.

Il est vrai, ainsi que Thomas lui-même l'admet, entre Dieu et les choses matérielles il y a toutefois une relation de causalité, parce que Dieu est le premier principe, la source de l'être du monde. Mais cela ne présuppose pas la transmission d'une forme commune de Dieu aux choses. Une forme qui, retrouvée ensuite d'une manière sensible et finalement intellectuelle par l'homme, lui permettrait de connaître Dieu même. Autrement dit, malgré le rapport de causalité qui lie le monde à son créateur, l'essence divine reste différente de l'essence des choses qui dérivent d'elle, car la causalité transcendante ne ressemble pas à la naissance, par exemple, d'un homme à partir d'un autre. L'image qui lui correspond est plutôt celle de l'action du soleil, qui produit sur la terre des effets divers (lumière, chaleur, etc.) et qui n'ont cependant pas la nature du soleil proprement dit. Plus encore, même si on admettait qu'au niveau transcendantal il y a une forme commune de la cause et de l'effet, la connaissance de Dieu par la forme créée resterait impossible, tant qu'il est évident que la forme n'est pas reçue par le récepteur de la même manière (*modus essendi*) où elle se trouve dans le créateur. Au contraire, il s'agit d'une différence qu'on voit, par exemple, entre l'image peinte d'une maison et la maison effective, dont la forme semblable n'empêche pas la différence – en réalité, fondamentale – entre leurs natures.

C'est une différence à laquelle contribue encore le caractère simple de la nature divine, si éloigné de la composition de la nature créée. Car, selon Thomas, toutes les créatures sont composées, même si le degré et le mode de leur composition ne sont pas les mêmes⁴. Par conséquent, une qualité qui, en Dieu, est subsistante et en même temps identique avec tous les autres attributs divins, est non subsistante dans les créatures et, de plus, différente des autres attributs qui ont la même origine divine qu'elle. Voilà pourquoi les formes qu'on retrouve dans la création et qu'on estime, d'ailleurs, à juste titre, avoir une nature divine sont ici séparées, distinctes conceptuellement, mais aussi réellement: par exemple, la

³ Pour comprendre la modalité de génération des concepts et la liaison entre l'intellect (même l'intellect agent) et la sensibilité, voir Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 5; *Quaestiones disputatae de anima*, q. 5; *De unitate intellectus*, c. 4.

⁴ La plus importante différence se trouve entre les réalités subsistantes immatérielles (les anges) – composées d'une essence formelle, spécifique pour chaque individu, et l'acte d'être, qui assure leur existence – et les réalités subsistantes matérielles (y compris l'homme) – dont l'essence, différente aussi par rapport à l'acte d'être, est composée de forme et matière. D'où, finalement, la différence qui existe dans ces dernières réalités entre la substance et l'accident.

sagesse, la puissance ou la vie qui, même si elles peuvent se rencontrer parfois dans la même chose, restent néanmoins différentes. Distinctes en tant que substance et accident ou en tant qu'espèces différentes à l'intérieur de la même catégorie, elles ne peuvent donc être transférées et attribuées d'une manière univoque à Dieu. De sorte que le discours et, par conséquent, la connaissance théologique de l'homme semblent condamnés à une indépassable équivoque dès qu'ils essaient d'utiliser les données du monde pour atteindre leur but⁵.

Cependant, le fait que les choses sensibles, à partir desquelles nous formons nos concepts, sont les effets de Dieu empêche Thomas de soutenir le caractère purement équivoque de la connaissance théologique. De telle sorte que, même si, selon lui, d'une manière indirecte, elles continuent à nous fournir une certaine compréhension de la nature divine, notamment parce que la démonstration de l'existence de Dieu se fonde toujours sur ces choses⁶.

En effet, on a vu que l'un des arguments les plus importants pour soutenir le caractère purement équivoque de la connaissance de Dieu était la simplicité divine. Or, quoique Dieu soit simple, les noms divins ne sont pas synonymes, autrement dit ils n'ont pas la même signification⁷. Et cela précisément parce que les choses naturelles qui reçoivent de Dieu les perfections exprimées par ces noms, les accueillent divisées et multiples, la sagesse, la vie ou la puissance, par exemple, étant, ainsi qu'on vient de le dire, différentes entre elles. Or, bien qu'unique en réalité, cela ne pourrait pas se passer si Dieu n'était pas néanmoins pluriel en raison⁸. Voilà pourquoi il faut présupposer que, même s'ils se trouvent en Dieu dans une unité parfaite, les attributs divins ne sont pas indistincts, chacun gardant sa propre signification. Ce qui veut dire que la différence radicale entre l'un et le multiple, c'est-à-dire entre Dieu et les choses, doit être atténuée en admettant non seulement une liaison, mais aussi une certaine ressemblance entre la créature et le créateur.

En conséquence, si dans le cas d'une équivoque pure (ou accidentelle) on a un nom commun qui a des significations complètement différentes, dans le cas de l'équivoque théologique ou transcendante il y a néanmoins une relation et un ordre entre les choses désignées par les mêmes termes, et donc aussi un sens commun. Car il y a un ordre hiérarchique (*ordo aut respectus unius ad alterum*) et un ordre causal (*ordo causae et causati*) entre Dieu et les choses. Il résulte donc que l'homonymie présente dans la tentative de nommer et de connaître Dieu de la même manière où on nomme et comprend les choses créées par lui n'est pas totalement accidentelle (*per accidens*)⁹. D'où finalement la possibilité d'une connaissance de Dieu, il est vrai, non

⁵ Pour les arguments soutenant l'équivoque, voir Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, I, 32. Cf. aussi *Summa theologica*, I, q. 13, a. 5.

⁶ Pour les cinq voies *a posteriori* de démonstration de l'existence de Dieu, voir *Summa theologica*, I, q. 2, a. 3.

⁷ Voir *ibidem*, I, q. 13, a. 4.

⁸ Voir *ibidem*, a. 5, ad 3.

⁹ Voir *Summa contra Gentiles*, I, 33; cf. aussi *Summa theologica*, I, q. 13, a. 5.

parfaite, mais obtenue au moins par analogie avec les choses créées par lui, comme une voie médiane entre l'équivoque et l'univocité¹⁰. Une connaissance très semblable, d'autre part, à la façon où, toujours par analogie, serait affirmé l'être (*ens*) au niveau de la prédication, à savoir quand il est exprimé dans des sens différents et pourtant non totalement équivoques, correspondant aux diverses catégories¹¹.

2. L'histoire de l'analogie. La contestation de l'origine aristotélicienne

Voilà donc les plus importants arguments qui se trouvent derrière l'idée thomiste d'analogie. D'autre part, une telle théorie ne semble pas complètement originale. Au contraire, présente déjà chez Albert le Grand, son origine est censée être plus ancienne encore, précédant tant la philosophie latine que la philosophie arabe, pour remonter finalement jusqu'à Aristote.

D'ailleurs, même le mot *analogia* est grec. Quant aux exemples fournis par Thomas pour illustrer son idée d'analogie – comme l'homonymie non accidentelle de certains termes, tel que *médical* ou *sain*¹², et, notamment, le rapport entre les catégories dans la prédication de l'être¹³ –, ils renvoient directement aux textes aristotéliciens.

Cependant, des études historiques plus récentes concernant l'histoire de l'analogie sont plutôt sceptiques quant à l'origine aristotélicienne de cette théorie thomiste, et donc quant à l'existence d'une théorie de l'analogie chez le Stagirite. Certes, elles ne contestent pas que, dans les écrits de Thomas sur l'analogie, il y a des références plus ou moins explicites à Aristote, ni le fait que Thomas aurait pu revendiquer lui-même une telle généalogie. En revanche, ce que nient ces études c'est que la lecture thomiste de l'aristotélisme serait correcte, en suggérant qu'en réalité il s'agirait de contresens et d'équivoques, et, à la limite, de deux séries de concepts à leur tour homonymes où, sous le même mot, se cacheraient des théories fondamentalement différentes. Et le meilleur exemple d'une telle interprétation historique est fourni par une importante étude de Pierre Aubenque qui, en opposition ouverte avec l'exégèse traditionnelle, y compris thomiste, de l'aristotélisme, soutient la thèse de la non-existence d'une théorie de l'analogie de l'être (*analogia tou ontos*) chez Aristote¹⁴, et cela pour plusieurs raisons.

Premièrement, il s'agit du terme même d'*analogia*, qui, bien que présent dans l'œuvre aristotélicienne, a néanmoins une signification plus restreinte et, finalement, différente de celle qui existe chez les philosophes plus tardifs et, notamment, chez Thomas d'Aquin. Car, pour le Stagirite, *analogia* était un concept emprunté aux mathématiques pour dénommer ce qu'on appelle aujourd'hui

¹⁰ Voir *Summa contra Gentiles*, I, 34; cf. aussi *Summa theologica*, I, q. 13, a. 5.

¹¹ Voir *Summa contra Gentiles*, I, 34.

¹² Voir, par exemple, *Summa theologica*, I, q. 13, a. 5.

¹³ Voir, par exemple, *Summa contra Gentiles*, I, 34.

¹⁴ Voir P. Aubenque, *Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être*, in *Les études philosophiques*, 2/1989, pp. 291-304.

proportion, à savoir « l'égalité des deux rapports entre quatre termes »¹⁵. Elle avait donc peu à faire avec la philosophie proprement dite et notamment avec l'ontologie, plus précisément avec l'être et avec l'étude de ses diverses significations, d'où partiront les théories postérieures de l'analogie. Certes, de même que Thomas, Aristote cherche lui aussi une unité pour les différentes significations de l'être. Toutefois, pour Aristote, cette unité n'est pas proprement analogique, car elle ne présuppose aucune proportion. Voilà donc pourquoi il serait impropre de parler d'une théorie de l'analogie de l'être chez Aristote.

Cependant, à notre avis, ce type d'opinions historiques qui, en invoquant des arguments philologiques, préfèrent insister sur les discontinuités que sur la continuité d'une certaine tradition doivent être regardées avec une certaine prudence. Il est vrai, l'histoire n'est pas si cohérente et univoque que veulent nous le faire accroire les traditionalistes, mais elle n'est pas non plus une simple série de malentendus, d'autant plus que, parfois, c'est toujours avec des arguments philologiques qu'on peut ébranler l'autorité de la simple philologie. Et c'est, à notre avis, le cas aussi du problème de l'analogie. Par conséquent, pour mieux comprendre les arguments de Pierre Aubenque, ainsi que pour nuancer éventuellement son opinion, nous allons faire tout d'abord un examen synthétique des textes aristotéliens concernant l'analogie, avec la question des significations de l'être et de son homonymie.

i) le problème des multiples significations de l'être chez Aristote

A l'origine de l'idée thomiste d'analogie semble se trouver l'existence de multiples significations de l'être, impossible à réduire à un genre unique malgré l'évidence d'une certaine unité de celles-ci, affirmée et analysée pour la première fois par Aristote. En effet, selon le Stagirite, « l'être (*to on*) se prend en de multiples sens [...]. Car il signifie, d'une part, l'essence (*to ti esti*) et une chose déterminée (*tode ti*), et d'autre part, la qualité (*to poion*) ou la quantité (*to poson*), ou l'un des autres prédicats de cette sorte »¹⁶.

D'autre part, le problème aristotélien qui naît de là est de savoir si toutes ces significations – et, notamment, les sens de l'être qui correspondent aux catégories – ont un contenu commun et si l'être peut être l'objet d'une science ou si, au contraire, derrière le même nom se cachent en réalité des contenus complètement différents. Car « l'être (*to on*) s'entend de plusieurs manières, et non pas d'une seule façon. Si donc le mot seul était commun (*homônymôs*) et rien d'autre, l'être ne tomberait pas sous une seule science, puisqu'il n'y a pas un seul genre pour ce type de <réalités>. En revanche, s'il y a quelque chose de commun entre ces significations, alors <l'étude de l'être> appartiendra à une seule science »¹⁷.

Contraint par cette situation, Aristote commencera à étudier donc le champ, en apparence plutôt linguistique, des homonymes. Et cela pour distinguer entre

¹⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, 3, 1131a 31-32.

¹⁶ Aristote, *Métaphysique*, VII, 1, 1028a 10-13.

¹⁷ *Ibidem*, XI, 3, 1060b 32-36.

l'homonymie pure ou accidentelle (*apo tyches*), où le nom commun correspond à des contenus totalement différents – par exemple, le mot “chien”, qui désigne tant un animal qu'une constellation –, et l'homonymie non accidentelle (*ouk apo tyches*) où la communauté de nom cache une certaine parenté, soit linguistique, soit conceptuelle et, par conséquent, a en même temps une certaine cause et justification. Ce qui correspondrait éventuellement aussi à la situation de l'être.

Un fait surprenant est, en revanche, que le philosophe ne semble pas trouver un nom approprié pour cette homonymie non accidentelle. Et cette absence doit être signalée, car c'est elle aussi qui conduira à quelques unes des innovations et des “trahisons” qu'on trouve chez les continuateurs d'Aristote¹⁸. Ainsi, la tradition péripatéticienne estimera parfois que ce type particulier d'homonymie correspondrait en réalité à la paronymie dont le Stagirite parle dans les *Catégories*. Et cela parce que les *paronymes* désignent un groupe de réalités, placées entre les synonymes – des choses avec un nom et un sens identique – et les homonymes proprement dits – des choses avec un nom identique, mais un sens différent –, étant donc des choses avec des noms voisins, mais aussi avec un sens très proche¹⁹.

Cependant cette solution ne s'imposera pas, parce que la paronymie était trop liée à l'idée de parenté grammaticale et non seulement sémantique des mots, étant définie comme une différence entre des noms « qui se distinguent généralement par une terminaison »²⁰. Ce qui ne pouvait pas correspondre à la situation où se trouvaient les différentes significations de l'être, qui n'étaient pas liées par des rapports strictement grammaticaux²¹.

C'est pourquoi, pour l'analyse et la classification des homonymes non accidentels, le texte aristotélicien de référence reste le passage de l'*Éthique à Nicomaque* où le Stagirite distingue trois types d'homonymes de ce genre: à savoir quand la dénomination commune se fonde sur une origine commune (*aph'henos*), sur une référence commune (*pros hen*) ou, enfin, sur l'analogie (*kat'analogian*)²².

D'autre part, de même que la paronymie, ces types d'homonymie auraient pu être interprétés à leur tour comme indiquant des réalités plutôt linguistiques et logiques, sans intérêt pour l'ontologie. Toutefois, si on analyse les exemples d'homonymie donnés par Aristote et les relations entre les objets dénommés par des termes homonymes non accidentels, on voit que le fait linguistique présuppose – précisément pour qu'il ne soit pas accidentel – un fondement ontique. « En effet,

¹⁸ Pour l'histoire de cette tradition aristotélicienne immédiatement postérieure au Stagirite, voir A. de Libera, *Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être*, in *Les études philosophiques (L'analogie)*, 2/1989, P.U.F, Paris, pp. 317-345.

¹⁹ Voir Aristote, *Catégories*, 1.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ En effet, la substance (*ousia*), la quantité (*to poson*), la qualité (*to poion*) et les autres catégories n'appartiennent pas à la même famille lexicale et n'ont pas une racine grammaticale commune.

²² « Car ces <termes> ne semblent pas être homonymes en vertu du hasard (*apo tychés*). <Faut-il donc admettre> qu'ils procèdent d'une seule <chose> (*aph'henos*); ou tendent tous vers une seule <chose> (*pros hen*); ou plutôt est-ce par suite d'une analogie (*kat'analogian*)? Car la vue joue pour le corps le même rôle que l'intelligence pour l'âme et ainsi de suite. » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 6, 1096b 26-30)

tout ce qu'on appelle "sain" (*to hygieinon*) se rapporte à la santé (*pros hygieian*), une <chose> parce qu'elle la conserve, telle autre parce qu'elle la produit, telle autre parce qu'elle est un signe de la santé, telle autre enfin parce qu'elle est capable de la recevoir. De même encore le mot "médical" (*to iatrikon*) avec la médecine (*pros iatriken*). Car une <chose> est appelée médicale parce qu'elle possède l'art médical, telle autre parce qu'elle y est naturellement propre, ou enfin telle autre parce qu'elle est l'œuvre de la médecine. Et nous pouvons prendre encore d'autres exemples semblables. »²³

En conclusion – et on le voit très bien dans le cas des mots *sain* et *médical* –, une homonymie non accidentelle s'explique nécessairement par l'existence d'un rapport (matériel, de causalité ou d'une autre nature) que les objets nommés de la même façon entretiennent réellement avec une référence commune – dans ce cas-là, *la santé* ou *la médecine*. Voilà pourquoi, par une sorte de transitivité, on pourra appeler homonymes d'autres réalités entre lesquelles on peut trouver des rapports et des liaisons similaires, même si elles n'ont pas un nom commun. D'où vient alors la possibilité de parler de l'homonymie des catégories de l'être.

En effet, l'être signifie tout d'abord la substance. Cependant, si, à part cela, l'être signifie aussi la qualité et la quantité, ainsi que toute autre catégorie, la raison n'est pas accidentelle, mais réside dans le fait que tant la qualité que la quantité ou les autres catégories ont une référence commune, à savoir la substance. Ainsi, « telles <choses> sont dites des êtres (*onta*) parce qu'elle sont des substances (*ousiai*), telles autres parce qu'elles sont des déterminations de la substance (*pathê ousias*), telles autres parce qu'elle sont la voie vers la substance (*hodos eis ousian*), ou des corruptions (*phthorai*), ou des privations (*sterêseis*), ou des qualités (*poiôtêtes*), ou des <causes> efficientes (*poiêtika*) ou génératrices (*gennêtika*), soit d'une substance, soit de ce qui est nommé relativement à une substance (*tôn pros ousian legomenôn*), ou enfin parce qu'elles sont des négations de ce qui a été dit avant ou de la substance; c'est pourquoi nous disons que même le non-être (*to mê on*) est non-être (*einai mê on*) »²⁴.

En conclusion, la situation ontologique de laquelle se revendique la théorie thomiste de l'analogie est présente sans aucun doute chez Aristote. Il s'agit du fait que l'être peut avoir plusieurs significations, dont l'unité n'est ni spécifique, ni générique et qui, à ce titre, relève plutôt de l'homonymie. Cependant, entre la doctrine aristotélicienne et la doctrine thomiste, la liaison n'est pas si directe ou simple. Car le terme effectif d'*analogia* n'est jamais utilisé par le Stagirite pour expliquer ou dénommer cette homonymie de l'être – ainsi qu'il se passera, en revanche, chez Thomas d'Aquin –, bien que l'analogie en tant que telle ait été présentée comme une des trois possibles raisons fondatrices de l'homonymie non accidentelle.

²³ Aristote, *Métaphysique*, IV, 2, 1003a 34-b 4.

²⁴ *Ibidem*, 1003b 6-10.

ii) le terme *analogia*

On l'a vu, le mot *analogia* n'est pas complètement absent chez Aristote. Plus encore, c'est précisément sa présence qui nous fait penser que, si Aristote l'avait vraiment voulu, il aurait pu l'utiliser, pour parler d'une *analogia tou ontos*. Mais il ne l'a pas fait.

En réalité, ainsi que l'on a déjà avancé, pour Aristote, le mot *analogia* signifie proportion géométrique. Et il est utilisé dans le même sens où il est définit, par exemple, dans les *Eléments* d'Euclide. Cependant, il y a des passages où, quoique comprise toujours mathématiquement, l'analogie devient aussi un instrument philosophique. Ainsi dans la définition de la justice distributive de l'*Éthique à Nicomaque*²⁵, vue comme égalité proportionnelle entre les mérites et les récompenses, l'analogie est utilisée précisément pour son sens technique de proportion géométrique (*analogia geometrikê*).

La même signification se rencontre ensuite dans le XIIe livre de la *Métaphysique*. Ainsi, en parlant des causes et des principes des choses, Aristote est obligé de constater leur grande diversité, qui pourrait décourager les recherches philosophiques. Car la semence d'une plante, par exemple, est différente de celle d'une autre, et le père d'un homme est différent lui-aussi du père d'un autre, etc. Certes, on peut dépasser facilement ces différences, pour parler d'une semence en général, ou d'un père en général, en identifiant donc des principes et des causes communs pour les espèces et même pour les genres. Pourtant, que se passe-t-il si on veut monter plus haut? Quel est-il l'élément commun qui pourrait apparaître entre la semence et le père? Ou, plus encore, entre la cause efficiente d'un être vivant et celle d'une chose inanimée, comme une statue par exemple?

Or la réponse renvoie précisément à l'analogie. Car ce qui est le père pour un homme ou la semence pour une plante est l'artisan pour une statue. Ainsi l'analogie nous permet de mettre en évidence l'identique entre les différents genres²⁶. Par ailleurs, en utilisant l'analogie, on peut aller encore plus loin, à savoir jusqu'à la correspondance entre les diverses causes qui existent dans le monde et les plus hauts genres de la réalité, c'est-à-dire ce qu'on a appelé les multiples significations de l'être. En effet, selon un passage de l'*Éthique à Nicomaque* précité, en parlant du bien, Aristote affirme qu'il « ne peut pas être conçu ayant une <nature> commune,

²⁵ Voir *ibidem*, V, 3, 1131a 29-33 et 1131b 4-13.

²⁶ « [...] les causes (*archai*) et les éléments (*stoicheia*) des substances (*tôn ousiôn*) qui n'appartiennent pas au même genre – couleurs, sons, substances, quantités – sont différents, sous la réserve d'analogie (*analogon*). Mêmes les <causes des choses> qui appartiennent à la même espèce sont différentes, non plus spécifiquement, mais en ce qu'elles sont différentes pour chaque individu: ta matière, ta forme et ta cause efficiente <ne sont pas> les mêmes, bien que, dans leur notion générale, elles soient les mêmes. » (Aristote, *Métaphysique*, XII, 5, 1071a 25-29) Ou: « Dans les choses ordonnées selon des genres différents, il faut chercher les similitudes surtout de la façon suivante: A et B se trouvent dans le même rapport réciproque que C et D; par exemple, la science est pour son objet comme la sensation pour le sensible; ou A se trouve en B de la même manière que C en D: par exemple, de même que la vue se trouve dans l'œil, de même l'intellect se trouve dans l'âme, et de même que le silence se trouve dans la mer, de même le vent se trouve dans l'air. » (*Topiques*, I, 17, 108a)

correspondant à une seule idée. Mais alors comment l'entend-on? Car <toutes les choses considérées comme bonnes> ne semblent pas être homonymes en vertu du hasard (*apo tychês*). <Faut-il donc admettre> qu'ils procèdent d'une seule <chose> (*aph'henos*); ou tendent-elles toutes vers une seule <chose> (*pros hen*); ou plutôt est-ce en raison d'une analogie (*kat'analogian*)? Car la vue joue pour le corps le même rôle que l'intelligence pour l'âme et ainsi de suite. »²⁷

On voit donc que certaines choses peuvent être appelées *bonnes* malgré leur différence de genre ou malgré le fait que le bien même n'est pas un genre, et que l'analogie est l'une des raisons de cette situation, quoique son rôle ne soit pas très bien expliqué ici par le Stagirite. En réalité, l'analogie assure l'unité du bien, au sens où ses différentes significations ont quelque chose de commun entre elles – et cela, encore une fois, en dépit de leur différence de genre –, d'une manière analogue aux différentes significations de l'être. L'analogie invoquée ici présuppose donc les catégories et l'être. C'est même le passage aristotélien où le rapprochement entre l'analogie et l'unité de l'être va le plus loin.

D'autre part, en dépit de ce rapprochement, l'analogie dont on parle ici ne concerne pas – ainsi que l'observe Pierre Aubenque²⁸ – la relation en tant que telle entre les diverses significations de l'être ou entre les diverses significations du bien. Car elle regarde seulement le rapport entre les significations de l'être et celles du bien. Autrement dit: substance/bien substantiel = qualité/bien qualitatif = quantité/bien quantitatif, etc, en s'agissant donc d'analogies avec l'être – plus précisément, d'une analogie entre l'unité des multiples significations du bien et l'unité des multiples significations de l'être, et non d'une analogie de l'être proprement dit.

La valeur de l'analogie comme instrument logique et philosophique reste cependant importante chez Aristote. Car « ce qui est un (*hen*), l'est ou selon le nombre (*kat'arithmon*) ou selon l'espèce (*kat'eidos*) ou selon le genre (*kata genos*), ou par analogie (*kat'analogian*) »²⁹. L'unité analogique semble donc appelée à sauver les liaisons et la cohérence de la réalité quand les autres types d'unité (individuelle, spécifique ou générique) deviennent inopérants. Elle représente la manière de marquer l'identité là où celle-ci ne peut plus s'exprimer par une forme unique, mais seulement par correspondance proportionnelle.

Toutefois, ainsi que nous l'avons dit, cela ne signifie pas qu'il y aurait une analogie entre les significations effectives de l'être, même si, d'autre part, c'est précisément cela que soutiendra Thomas d'Aquin. Voilà pourquoi pour Pierre Aubenque, la liaison historique entre l'analogie aristotélienne et les analogies présentes dans certaines théories postérieures, y compris la théorie

²⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 6, 1096b 25-30.

²⁸ P. Aubenque, *op. cit.*, p. 295.

²⁹ Aristote, *Métaphysique*, V, 6, 1016b 31-32. Cf., encore *Métaphysique*, V, 9, 1018a 12-13: « Différent se dit des choses qui, tout en étant autres, ont quelque identité, non pas selon le nombre, mais selon l'espèce, genre ou par analogie ».

thomiste, reste en réalité équivoque. De sorte que, si l'on acceptait l'existence d'une théorie de l'analogie chez Thomas, on ne pourrait plus parler, par rapport à celle-ci, que d'une "pseudo" théorie de l'analogie chez le Stagirite.

Certes, de même que Thomas d'Aquin, Aristote cherche lui aussi – ou lui d'abord – une unité des diverses significations de l'être. Mais cette unité n'est pas analogique dans le sens précis du terme, car elle ne se fonde pas sur une proportion, mais sur le dénominateur commun d'une série de rapports entre lesquels on ne peut établir aucune égalité proportionnelle. Bref, au lieu de $a/b = c/d = e/f$, comme il serait nécessaire pour une analogie, dans le cas de l'être aristotélicien il y a seulement une série: $a/b, c/b, e/b$; où b représente la substance, comme référence commune de toutes les autres significations de l'être, représentées par $a, c, ou e$. Car toutes ces autres significations sont, selon l'affirmation du Stagirite, soit des déterminations de la substance, soit des causes efficientes de celle-ci, soit d'autres principes qui y sont liés, pour former donc une sorte d'unité³⁰. Evidemment, une telle série de rapports, qu'on trouve dans le cas de l'être, peut être mise ensuite en correspondance proportionnelle avec d'autres séries de rapports, où le dénominateur commun serait différent, par exemple le bien (donc $x/w, y/w, z/w$, où w est le bien, de telle sorte qu'il résulte: $a/b = x/w, c/b = y/w, e/b = z/w$). Mais cela ne veut pas dire que la proportion mathématique apparaît dans la structure effective des diverses significations de l'être. Voilà donc pourquoi, si l'analogie signifie proportion, il semble impossible de retrouver une vraie analogie de l'être chez Aristote.

3. Pour une histoire analogique de l'analogie. Quelques arguments

En réalité, cette conclusion est trop forte. Et, ce qui est le plus important, elle n'arrive plus à expliquer, mais seulement à accuser l'histoire, c'est-à-dire toute une série de continuateurs d'Aristote – y compris Thomas – qui, en utilisant l'analogie dans leurs études ontologiques, se revendiquent néanmoins du Stagirite. Voilà pourquoi, selon nous, il faudrait contester cette équivoque radicale qui semble séparer Aristote et Thomas, même si les textes de ces deux philosophes ne disent pas la même chose. Ou, plus précisément, ne le disent pas de la même façon. De sorte que, sans aller jusqu'à affirmer leur univocité ou synonymie, nous voulons relativiser cette équivoque, en présentant quelques arguments et observations pour une possible interprétation qui pourrait être appelée elle-même analogique de la liaison historique entre la doctrine de la pseudo-analogie de l'être d'Aristote et celle de l'analogie de l'être de Thomas.

Quant à l'argument principal d'une telle interprétation, il réside dans le fait que, pour mettre en évidence l'équivoque entre Aristote et Thomas, une perspective radicalement critique de l'histoire de l'aristotélisme part d'une présupposition contestable. Plus exactement, elle laisse entendre que, dans leur lettre, tant Aristote que Thomas seraient totalement univoques, chacun s'exprimant dans des formules

³⁰ Voir Aristote, *Métaphysique*, IV, 2, 1003b 6-10.

complètes et bien précisées³¹, de telle sorte que toute différence de lettre qu'on peut trouver entre eux impliquerait immédiatement une différence de contenu.

Or, ainsi que nous allons essayer de montrer par quelques exemples, cette présupposition n'est pas totalement juste. Au contraire, le texte aristotélicien, de même que le texte thomiste ne forment pas des corps unitaires, parfaitement homogènes, mais des ensembles plus ou moins ouverts et imprécis, des réunions de formules qui essaient parfois de suggérer, et non pas de fixer certaines idées. Voilà pourquoi la convergence entre eux ne doit pas être complètement exclue, même s'il ne s'agit pas d'une convergence littérale. Car la lettre ne réussit pas toujours à circonscrire parfaitement et à épuiser son contenu, pour être donc représentative pour le thème – que nous appellerons “l'esprit”? – qui y se trouve derrière et provoque le penser.

Ainsi, n'oublions pas que chez Thomas, par exemple, *analogia* ne signifie pas seulement proportion – ce qui veut dire qu'elle n'est pas seulement proportionnelle –, mais aussi rapport, et donc qu'on ne peut parler d'une unique figure thomiste de l'analogie. Plus encore, rappelons-nous que derrière “l'analogie” thomiste ne se trouve pas un décor ontologique univoque, mais que, dans ce cas pareillement, il s'agit d'une situation équivoque. Ainsi, parfois – par exemple dans les *Sentences* – on découvre plutôt une ontologie de la participation, où la liaison entre les termes de l'analogie se fonde sur la participation d'une chose à une autre. En revanche, autrefois – par exemple dans *De veritate* – il s'agit plutôt d'une ontologie de la causalité, où le rapport entre les réalités analogues dérive du fait que l'une est l'effet de l'autre.

Certes, notre but n'est pas d'entrer dans les détails de l'évolution de la pensée thomiste et de reprendre toutes les raisons pour lesquelles une ontologie de la participation – vue comme trop formaliste, favorable à une trop grande ressemblance entre Dieu et les choses et donc négligeant la transcendance divine – est remplacée ou à tout le moins reconsidérée par une ontologie de la causalité³². En revanche, ce que nous voulons mettre en évidence, c'est le fait qu'il n'y a pas chez Thomas d'Aquin un schéma ontologique complètement précisé, à partir duquel une théorie de l'analogie serait élaborée.

D'autre part, au-delà du contexte ontologique qui se trouve derrière, l'analogie thomiste n'est pas elle-même formulée d'une façon univoque, de même qu'elle ne concerne pas les mêmes situations. Premièrement, il y a une distinction entre “l'analogie” prédicamentale et “l'analogie” transcendantale qui, par ailleurs, est visible

³¹ Et cela même si, selon Pierre Aubenque (voir *op. cit.*, p. 304), la situation est un peu différente parce que l'opposition entre Aristote et la tradition aristotélicienne postérieure résiderait plutôt en ce qu'Aristote serait un phénoménologue peu intéressé par la systématisation de sa pensée, tandis que les commentateurs l'auraient trahis en essayant de le systématiser. Néanmoins, il reste le présupposé qu'au moins les commentateurs auraient été univoques dans leurs affirmations, voire obsédés par l'univocité. Quant à nous, nous essayerons de montrer qu'en ce qui concerne Thomas, ce n'est pas vraiment comme cela.

³² Voir, en revanche, l'excellente analyse de cette question de B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, Louvain/Paris, 1963, pp. 42-60. Cf. aussi le livre de C. Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain, 1961.

parfois au niveau même de l'expression. Et cela parce que, au niveau prédicamental, la substance n'est pas elle-même l'être, bien qu'elle soit ontologiquement supérieure aux autres catégories tandis que, au niveau transcendantal, Dieu est l'être même. Car Dieu n'est pas seulement l'être dans un sens privilégié, mais aussi l'être sans reste – ce qui n'est pas le cas pour la substance. Ce qui explique encore la nécessité de formuler les deux analogies de manière différente.

Ce fait est visible, par exemple, dans les *Sentences*, où l'analogie transcendantale est intimement liée, ainsi que nous l'avons déjà dit, à l'idée de similitude (*similitudo*). Certes, ce n'est pas une similitude univoque – comme celle entre deux êtres possédant une même forme –, mais ce n'est pas non plus une absence complète de ressemblance – comme dans les réalités qui n'ont aucune forme en commun. Au contraire, l'analogie transcendantale est l'expression d'une relation de ressemblance due à la possession inégale d'une forme. C'est pourquoi Thomas l'appelle analogie *per essentiam et participationem*. Et cela tandis que, incapables, à leur tour, de former un genre, les catégories relèvent d'un autre type d'analogie, *per prius et posterius*, à savoir née d'un ordre semblable à une série de termes liés par leur référence commune au premier d'entre eux (la substance).³³

A son tour, le traité *De veritate* propose une autre typologie de l'analogie, même si l'analogie transcendantale reste toujours différente de l'analogie prédicamentale. Car la première est formulée maintenant – cette fois en concordance avec son sens étymologique – comme une analogie de proportion (*convenientia proportionalitatis*), tandis que la seconde comme une analogie de rapport (*convenientia proportionis*).³⁴

Enfin, la situation change encore dans les autres ouvrages thomistes – en fait, les plus importants – où l'analogie prédicamentale et l'analogie transcendantale arrivent à être exprimées de la même façon. Il s'agit de *Summa theologica*, *Summa contra Gentiles* ou *De potentia*³⁵ où les deux analogies – vues maintenant dans ce qu'elles ont en commun, à savoir le fait qu'elles sont intrinsèques – sont décrites par une formule identique pour être différenciées d'autres modalités d'analogie plutôt extrinsèques.

³³ Voir Thomas d'Aquin, *Sententiae*, I, d 35, q. 1, a 4.

³⁴ Voir Thomas d'Aquin, *De veritate*, q. 2, a. 11. D'autre part, la différence entre *De veritate* et les *Sentences* n'est pas sans explication. L'analogie de rapport est l'analogie existant entre plusieurs réalités qui ont une référence commune, qu'on peut formuler mathématiquement comme relation entre une unité et ses multiples (le double, le triple, etc.). Or, bien que convenable au niveau prédicamental (car les catégories ont une référence ou une base commune – à savoir la substance –, l'analogie de rapport semble néanmoins incompatible avec l'expression de la liaison transcendantale, étant donné que Dieu ne peut avoir une distance définie (*determinata distantia*) et une relation stricte (*determinata habitudo*) avec la créature, comme c'est le cas entre une grandeur multiple et son unité. Ce qui impose donc le deuxième type d'analogie, qui ne signifie que l'utilisation en régime théologique de la proportion mathématique de quatre termes. Celle-ci a l'avantage de supprimer toute relation directe entre les termes de l'analogie (*nulla determinata habitudo*), conformément au schéma: (être) fini/(créature) fini(e) = (être) infini/(créateur) infini.

³⁵ Voir Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, I, q. 13, a. 5; *Summa contra Gentiles*, I, 34, *De potentia*, q. 7, a. 7.

Ainsi, on peut appeler extrinsèque l'analogie existant entre deux termes qui ont quelque chose en commun (*multa habent respectum ad aliquod unum*), mais dont la référence se trouve en dehors d'eux: autrement dit, une analogie entre deux termes, fondée sur leur rapport avec un troisième (*duorum ad tertium*). Et les exemples de Thomas – pris d'Aristote – renvoient à des réalités (par exemple les choses saines) qui peuvent être mises en rapport, à cause d'une référence commune se trouvant en dehors d'elles (telle que la santé).

En revanche, l'analogie intrinsèque définit un rapport sans intermédiaire entre un terme secondaire et un terme principal qui n'ont donc plus besoin d'être mis en liaison avec un troisième terme (d'où aussi l'expression: *unius ad alterum*). Ce qui se passe au niveau prédicamental aussi bien qu'au niveau transcendantal, étant donné que l'être n'est pas quelque chose d'antérieur et de séparé de la substance et de l'accident, ou de Dieu et de la création. De sorte que, selon l'affirmation de Thomas, « il y a relation ou référence, chez les deux <membres de l'analogie>, non à quelque chose d'autre, mais à l'un des deux, de même que l'être est attribué à la substance et à l'accident en tant que l'accident a référence à la substance, et non point en tant que la substance et l'accident auraient référence à quelque tiers. C'est pourquoi ces noms [à savoir les noms divins] ne sont pas attribués à Dieu et aux autres choses selon l'analogie du premier mode [l'analogie extrinsèque]; car il faudrait alors quelque chose d'antérieur à Dieu; donc ils seront attribués selon l'analogie du second mode [l'analogie intrinsèque] »³⁶.

De tous ces exemples on voit assez clairement, nous semble-t-il, que, avant d'être une théorie proprement dite et surtout une théorie édifiée sur une action en force contre l'héritage aristotélicien, l'analogie thomiste est un thème de pensée dont la formulation n'est jamais catégorique et définitive. De sorte qu'on peut se demander s'il y a vraiment une "vraie" théorie de l'analogie de l'être, par rapport à laquelle les affirmations d'Aristote passeraient dans le domaine d'une pseudo-théorie. Et cela d'autant plus que, d'autre part, même si ce n'est pas d'une façon si évidente, le caractère indécis ou même équivoque des données textuelles concernant l'analogie se rencontre aussi dans la pseudo-théorie aristotélicienne.

En effet, l'un des arguments de la critique de Pierre Aubenque concernant l'absence de correspondance entre Aristote et la tradition aristotélicienne postérieure vient du fait que chez le Stagirite l'homonyme non accidentelle (*ouk apo tyches*) de l'être – qui se trouve, ainsi que l'on a vu, à l'origine de la future théorie de l'analogie – regarde seulement le domaine prédicamental (les catégories), de telle sorte que son extension ultérieure vers une analogie transcendantale serait illicite.

Cependant il n'est pas difficile d'observer que l'idée d'une homonymie non accidentelle de l'être visait déjà chez Aristote un domaine plus large que

³⁶ Voir Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, I, 34.

celui des catégories, de même qu'elle n'était pas centrée uniquement sur la substance et ses attributs. Ainsi, selon le passage que nous avons déjà cité, « telles <choses> sont dites des êtres (*onta*) parce qu'elle sont des substances (*ousiai*), telles autres parce qu'elles sont des déterminations de la substance (*pathê ousias*), telles autres parce qu'elle sont la voie vers la substance (*hodos eis ousian*), ou des corruptions (*phthorai*), ou des privations (*sterêseis*), ou des qualités (*poiôtêtes*), ou des <cause> efficientes (*poiêtika*) ou génératrices (*gennêtika*), soit d'une substance, soit de ce qui est nommé relativement à une substance (*tôn pros ousian legomenôn*), ou enfin parce qu'elle sont des négations de ce qui a été dit avant ou de la substance; c'est pourquoi nous disons que même le non être (*to mê on*) est non être (*einai mê on*) ».³⁷

On voit donc que, même s'il est intéressé par l'unité de l'être autour de la substance qui regarderait celle-ci de pair avec les autres catégories, Aristote envisage aussi un domaine plus étendu de l'être, qui couvrirait tout ce qui existe: à la limite, même l'être du non être. Voilà pourquoi "l'innovation" médiévale qui porte sur le rapport entre l'être créé et l'être divin, bien qu'expression d'une pensée néoplatonicienne et chrétienne, ne représente pas une aberration ou une déviation ontologique, car elle concerne encore des possibilités de déclinaison de l'être, même si, cette fois transcendantes.

Enfin, le fait que, chez Aristote, le genre de l'homonymie non accidentelle incluait aussi l'espèce de l'analogie³⁸, sans que le genre en tant que tel ait, à son tour, un nom précis, ouvrait – ainsi que cela c'est d'ailleurs passé effectivement – la possibilité de certains transferts lexicaux. Or, une telle possibilité, due à l'indétermination du texte aristotélicien, ne doit pas être interprétée comme une contradiction de celui-ci. Et cela d'autant plus que l'analogie au sens de proportion est encore distinguée par Thomas comme une espèce de l'analogie au sens plus large. Une espèce qui, à l'exception de *De veritate*, n'est même pas liée à l'être et à ses multiples significations. De telle sorte que, si on prenait l'analogie exclusivement au sens étymologique, l'idée thomiste d'analogie de l'être s'avérerait être elle aussi une théorie de la pseudo-analogie.

En conclusion, au niveau littéral il y a certainement une équivoque entre l'analogie aristotélicienne et l'analogie thomiste. Mais elle doit être relativisée justement à cause de l'équivoque où se trouve la lettre même qui exprime ces analogies, non seulement chez Aristote, mais aussi – et surtout – chez Thomas. En effet, nous avons essayé de montrer que, finalement il n'y a pas une formulation thomiste univoque, bien précisée, de la théorie de l'analogie. Et cela, soit parce que les termes par lesquels l'analogie est définie varient, soit parce que quand l'expression semble se stabiliser sous la forme de l'analogie *unius ad alterum*, son équivoque ne fait que s'agrandir, étant donné qu'elle arrive à exprimer de la même façon des contenus – prédicamental et transcendantal – qui

³⁷ Aristote, *Métaphysique*, IV, 2, 1003b 6-10.

³⁸ Voir de nouveau Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 6, 1096b 25-30.

continuent à être vus d'autre part comme différents.³⁹ C'est pourquoi il nous faut admettre qu'en ce qui concerne la théorie de l'analogie et sa transmission historique, la lettre ou les formules utilisées ne représentent pas toujours des références ou des critères absolus. Un fait important quand on veut juger la distance qui sépare ou unit Thomas et Aristote.

³⁹ Voir une fois encore Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, I, 34, où, malgré l'homonymie des deux analogies, leur différence de contenu est rappelée en permanence. Par exemple, dans le cas de l'analogie prédicamentale, l'ordre de la connaissance est conforme à l'ordre ontologique, tandis que pour l'analogie transcendantale, les ordres sont inversés. Plus encore, on peut dire que, tant que la forme dans laquelle était définie l'analogie prédicamentale était différente de celle dans laquelle était définie l'analogie transcendantale, entre la formulation de ces deux analogies on pouvait établir encore une relation proportionnelle du type: l'expression de l'analogie prédicamentale/la relation entre les catégories = l'expression de l'analogie transcendantale/la relation entre Dieu et la création. De sorte que, même si le genre de l'analogie n'était plus univoque, mais plutôt analogique, ses espèces semblaient néanmoins garder leur univocité, car chacune avait encore part à une formule propre d'analogie. En revanche, avec l'unification de la manière d'exprimer les deux analogies, alors disparaît tant l'univocité générique que l'univocité spécifique de l'analogie, et la forme dans laquelle celle-ci est formulée devient entièrement analogique.

PLATO'S POLITICAL PHILOSOPHY: THE IDEAL STATE IN *THE REPUBLIC*

ALEXANDRA DOBRA*

ABSTRACT. This paper aims to present Plato's political philosophy by focusing on his theoretical building of the Ideal State, presented in *The Republic*. The first three parts of the present paper corresponds to the three main points underlined after *The Republic*'s analyse. Through stressing, first, the depicting of the philosopher's portrait, second the analyses of structure of the Ideal State, third the focus on the causes of the degeneration of this state, these points contribute to the sustaining of the philosopher's promotion, in order to raise a political state *lambda* at the level of an Ideal State. Concerning the last raised point, it has as role to evince the tangible consequences inducted by the construction of the Ideal State.

Keywords: *Philosopher, Human soul, Ideal State, Harmony, Justice, Education, Degeneration.*

Introduction

Plato's *Republic* has been and continues to be a well for the philosophical analyse. One of the multiples analyses of the Ideal State (and its emergence) in *The Republic*[1] is focused around the concept of justice. According to Welzel[2], Platonic justice is as moral virtue and thus allows the common well-being. But moral virtue is not innate in all of us, only certain individuals (the components of aristocracy, in the etymological sense) are invested with it (but this virtue is at an embryonic stage). Thus, in order to achieve the well-being, moral virtue's cultivation must be favoured.

Now, this paper lays out an argument being in the straight continuity of the former one. Education offers the possibility of achieving this well-being. Indeed, education is a concept and characteristic which allows everyone to put the interest of the whole before the own self profit. Hence the promotion of harmony and well-being is ensured and the emergence of the Ideal State occurs. In addition, education in order to realize the former situation needs a social agent, who?

"The whole life, our environment is our education, and an educator both severe and dangerous."[3] What follows? It follows that education is endowed with ubiquity and polymorphism. This means that the positive exploitation of education must occur, and only a wise person, only a person with discernment, the philosopher,

* University of York UK, E-mail: ad574@york.ac.uk

is able to exploit it. Moreover, in *The Republic*[1], the Platonic assumption considers that the exercise of power requires education and therefore discernment. Since only the philosopher is able to do this, subsequently, the philosophers must become the ruling elite of the Ideal State.

Plato's portrait of the philosopher

The *distinguo* between semantic and characteriological approaches of the philosopher punctuates the cognitive and moral complexity of this latter and contributes to sustain his determinant role in the organization of the Ideal State. First, the Platonic definition of the philosopher depicts him as being endowed with moral values. The philosopher cares more about his own soul than about his physical personification, in order to improve his soul, in order to be better. This authoritarian relation by allowing the predomination of the soul over the body, of the immutable over the ephemeral, conduces to the realization of the philosopher's ipseity. Hence improvement and (self-) development are possible. The philosopher has, while using the Spinozian terminology, an innate *conatus* – which corresponds to the effort made by one for persevering in his/her own being- contributing to an increase of the power of thought and of action. Second, the philosopher is invested with intellectual aptitudes, which are vital in order to make him rule. Third, the philosopher tends always to reach the truth, key point for the promotion of an Ideal State.

The philosopher is competent because he knows (he is endowed with *scientia*) so he is not ignorant, but also because he despises power. The philosopher must be compelled to rule, because it is an action which goes against his desires, by imposing an “anti-nature” obligation. So, it is ensured that he will not proceed to abuses of power. Another characteristic of the philosopher is that he founds his knowledge on the experience. Hence, the philosopher does not limit himself to be only a theoretician, his thoughts are always followed by actions and inspired by experience, by facts. There is no factual or *conscient* applied dichotomy between the theoretical and the empirical. This alliance between theory and facts renders the philosopher's motivations more reliable and his actions more performative. In addition, the philosopher is endowed with a soul which knows the concept of Justice. This latter ensures that reason predominates, so “The philosopher is the only one for who experience is accompanied by wisdom”[1].

Furthermore, according to Schütz[4], each individual has an existing *habitual knowledge*. This sociological principle recovers the fact that for each self perception, judgement, decision, we are mobilizing, even if only in a prereflexive way, a preconstructed habitus which structures our attempts and interests. This preconstructivity implies that there is no clean slate in the human knowledge, knowledge comes also from traditional sources, such as the habit (*confere* Oakeshott[5]). This assumes that only the philosopher - because of the previous evoked characteristics - will be able to tend towards a factual perfectionism in the Ideal State.

Organisational approach to the Ideal State

For Plato, the organizational approach of the Ideal State has its roots in the human soul. The Ideal State is constructed after the effigy of the soul's structure hence imposing a tripartite state organization. Plato's omnipresent ambition is to organise the Ideal State in such ways, that its satisfaction of superfluous desires, does not lead to its destruction. Therefore, the solution is to distinguish the role of each particular class through promoting a division of tasks. There is an imperative of a predetermined territorialisation of the tasks which involves the respect of the *propre à chacun*. This latter is illustrated through Plato's axiological thought, which is centred (among others) around the refusal of an encroachment of functions among individuals. The state is like a soul, in the sense that the state is discomposed in three main parts, as the soul is, by obeying to a pyramidal structure. This latter's components are respectively, the reason, the courage and the desire and each of these soul's elements has an analogue in the Ideal State. Reason corresponds to the governors, courage to the soldiers and finally, desire corresponds to the craftsmen. In *The Republic*[1], this territorialisation is vital in order to promote justice. Being just, supposes that one accomplishes his/hers own mandated function. This functional delimitation is well illustrated via the myth of Er the Pamphylien[1], justifying that each individual occupies a determined place in the Ideal State. Likewise, the operational anatomy of the human soul contributes to highlight the importance of the *propre à chacun* tenet. Indeed, justice is the only principle enabling the harmonisation of the three virtues of the soul, hence allowing the unity of this latter. In the case of the Ideal State, by ensuring a division of tasks between the three main components – the governors, the soldiers, the craftsmen – the well-running of the state is therefore warranted.

The main aim of the Ideal State is the promotion of Justice, which leads to harmony. The Ideal State is made by heterogeneous but harmonised parts. The just state is the place in which every one is at his/hers own place and hence has an organic character, solidarity of functions (*adjutamenta hominum*) and reciprocal dependence of the social classes, avoiding any potential rise of anomy in the society. Therefore, the happiness of the Ideal State is not the equivalent to a sum of individual happinesses. A holistic view is applied, the totality is valorized to the detriment of the individual, because it is always through satisfying one individual (instead of satisfying the totality), through applying differentiated regimes (based on favouritism) towards the constitutive members of the society, that society destroys itself. The main aim of the Platonician state is to give birth to a society which runs like a harmonious unity, where elements coexist by "keeping throughout the time the same relation"[1].

Because justice is a central theme in *The Republic*[1], the emergence of a postulate of justice occurs. This postulate of Justice contributes to the institution of ruling philosophers. First, the Platonician concept of Justice must be unveiled. Justice is a moral and cardinal virtue. Justice corresponds to what maintains everything

at its own place in an order governed by the idea of the Good. It is an *idea* in the Kantian sense: an idea does not depend upon experience hence no sensible data can illustrate it. Of course, the obvious implication of the Platonic Justice is that its complete realization cannot occur. Although, it has the role of a model, it is a perfection which guides political actions, by its inherent transcendent character which eliminates any particularistic forms of justice. Subsequently, an ontological priority of the supremacy of Justice appears.

According to Plato, politics is a knowledge, a *techné* and as every knowledge in order to be well exercised, it must be mastered. The ship metaphor[1] illustrates the democratic city. The passengers killed the pilot of the ship in order to take the helm, by pretending that navigation does not suppose any knowledge, but while doing this, the ship sunk. Democracy corresponds to a place where everybody believes in his own competence and therefore has opinions about everything. But such a situation is impossible, because the *demos* is constantly led by (false) opinions and prejudices. Hence democracy is an illusion and raises incompetence at the political level. If the *demos* elect the governors, then either demagoguery (leading the *demos* by enticing its favour) or ochlocracy (if the *demos* exits the social and political constraints imposed by the political elected elite) will be instituted. Consequently, it is not rational (for the Ideal State) to let the *demos* to make the choice of the governors.

The Ideal State can be well governed only by those who know what Justice is, so by those who know what politics is. The Ideal State must be governed by those who accede to the knowledge of the Genuine Truths, of Ideas, of Essence and particularly by those who accede to the highest idea: that of the Good. For Plato, only the wise (endowed with *sapientia*) can afford to rule, in order to safeguard the promotion of harmony and happiness. The wise is the master of the State mainly because only he is able to realize the physical and intellectual possibilities of the human. The art of governing can be exercised only if the governors, who join their intellectual merits to their moral ones, have a just knowledge of the human, of the human nature and of the human scopes and ideals. The wise while accessing the truth and the justice, can therefore rule in a rational way.

Politics must be founded on the knowledge of intelligible essences, by escaping the cavern of senses and opinions (myth of the *cavern*[1]), as the philosopher does. Only dialectic, which signifies the intellection of ideas by and for themselves, protects politics from already made opinions, from false knowledge: the *doxa*. Thus, in order to build an Ideal State, beliefs must be destroyed and prejudices must be striven. Without the prime knowledge of the philosopher of what Justice and Good are, humans continue to perpetuate the reign of passions and egoism. So, wisdom is one of the supreme virtues of the State and the prerogative of the ruling class (of the philosophers). For avoiding intestinal fights between inhabitants of the Ideal State, the prime condition is the neutralization of the material interest. Trade, agriculture, money and inhabitants embedded with these material tasks are putted aside from the political realm.

The construction of an Ideal State requires harmony and therefore contributes to the raise of a Platonic communism, responsible for the establishment of the state's soldiers. As noted previously, the research of social harmony is vital for promoting an Ideal State. This harmony necessarily imposes a reduced satisfaction of superfluous material and sentimental desires. Therefore, Platonic communism has to be settled. The leading classes composed by the guardians and philosophers must be exogenous to any personal interest. These classes must not have any particularistic interest to satisfy.

Owing that the prime source of personal interest is the ownership, it follows that first guardians do not have personal material possessions (which create jealousy and conflict) second they do not have the right to have leisure (which menaces the virtue) third, they do not have sentimental ties (no personal family). By this way guardians have everything in common: house, meal, woman and children. A civic and ethical construction *via* a material limitation operates.

Guardians are formed with the aim to love noble values (Justice, the Good) within a normative frame. Through the love of noble and immutable ethical and moral values, guardians are responsible for the security and the good administration of the Ideal State and are able to fulfil these tasks.

The utopian consideration of the Ideal State

A consideration emphasizing the evil and perversion of unjust states

In Plato's *Republic*[1], the polybian law of anacyclosis engendering the degradation of the Ideal State is imputable to the human nature and is illustrated through this quote: "everything that is born is doomed to corruption"[1]. Because of the utopian character of its state, Plato himself did not believe that this Ideal State is realisable mainly because it is impossible to maintain a constant *status quo* of the social system. For Plato, promoting a social *status quo*, promoting an autarkic state, by implementing a static and immutable social class system, is the solution for the realisation of the Ideal State. A *status quo*, by avoiding changes, preserves therefore the ancient socio-economical system. Owing that this latter, was constructed in order to be perfect, any occurring change would lead to its degradation, to its destruction. "I would give all the landscapes in the world for that of my childhood"[6], by making the parallelism between the former sentence (depicting the aging and lost of ingenuity) and the ineluctable degeneration of a perfect Platonic State (into a non perfect one), the ephemeral character of the perfection at the state of tangibility, appears. Additionally, a constant *status quo* is impossible. Sooner or latter, changes occur and the main nature of changes is its socio-economical character. Indeed, because first the human is an anatomical constructed body and second because the human is a political animal, or a *homo-sociologicus*[7], he therefore needs to have material supplies and social contacts. The consequence of this inherent human nature is the introduction of the family, of

the ownership. All these introduced elements contribute to the end of the *status quo* and hence contribute to the end of the Ideal State. Lastly, because of the human's composite nature, common life supposes conflicts which degenerate in violent confrontations (“*Homo homini lupus*”[8]). Here the standpoint considers conflicts as negative externalities. Conflict is not seen as being a performative dialectic, in the sense that the interactions between competing forces lead to a higher degree of development, lead to the Hegelian *Weltgeist*'s movement. The outcome of violent confrontations is pure destruction, destruction reverberated at every scale. So, conflicts eliminate any form of possible palingenesis, any form of possible recovering, of regeneration.

In *The Republic*[1], while punctuating the importance of education, Plato also contributes to show the effects of its absence. The main evil in a state is the absence of education, principally because of its negative double-consequence absence. This latter corresponds to first, the slavery of the human (enclosing in a world deprived of intellectual intersubjective interactions) and second to the consecutive degeneration of the state. At the state of nature (deprived of any education), humans are dominated by their passions, having as consequence the reason's heteronomy. Their relationship towards the others is dominated by self-interest. Actions have exogenous goals to themselves and thence do not constitute moral acts. So humans see each other as being enemies or tools. For avoiding this egoistic instrumentalized relationship, politics must be reasonable, through giving to each one, what ought to be for him, in other words, to apply Justice. Only like that, harmony is ensured. For Plato, because of imperfect human nature, any other form of political life is defective, because it places the interest of one part before the general interest. A parallel with Occam's razor can be made: the superfluous desires must not be multiplied beyond a certain limit, thereby ensuring their mastery and hence ensuring that the personal will not overrule the general. In addition, even if according to Plato, “no one can want his own misfortune”[9], the absence of education leads to misfortune. Indeed, it hinders the human's liberation of the soul from the domination of its desires. Consequently, education, which constitutes *une fin en elle-même*, hence which is morally good, must be promoted, because it helps the human to be free from his unsatisfied passions and destructive desires. Education is able to realize the harmony between the body and the soul. Furthermore, in *The Republic*[1], education is vital to the blossoming, not only to the blossoming of one entity but also to the blossoming of the human community in general. This can be putted in parallel with Rabelai's abbey of Thélène[10], which *moto* was “In their rule there was only an existent clause: do what you want”. This stresses the confidence placed in the role of education and in its output, namely ensuring the blossoming of the Humanity. In addition, education also contributes to the occurrence of the Sartrian existentialist humanism, indeed education makes the subject responsible through raising him at the level of a Human entity.

In *The Republic*[1], Plato proceeds to a symmetrical relation between the nature of the human soul and the nature of the state. Hence, a parallel between human soul and state exists, while the soul is the micro representation of the state. Justice is the key component of the Ideal State and corresponds to the equilibrium of hierarchy between the different functions of the soul: intelligence, heart, instincts. The myth of the *winged charioteer*[11] represents this equilibrium. The soul is a chariot guided by a master with two horses. The first horse is docile and obedient, the second horse is restive and impetuous. The energy of the latter becomes source of evil if it sets free from the rational control of the master. Humans are prisoners of their passions and ignorance and become slaves of their own body. Thus, the equilibrium is no more respected and the Ideal State is damaged.

A happy life is therefore the life of a human soul who knows the Good, the justice etc... By knowing these abstract concepts, each component part of the soul (intelligence, heart, instincts) is able to exercise the task assigned to it, by a hierarchical relation which ensures the command of the reason. Hegemony of the reason over the body is crucial because only reason has an intrinsic capacity to command rationally, effectively. Conversely, the domination of soul's passions inevitably leads to dissatisfaction and consequently to misfortune. Yet humans are essential components of the state, the promotion and the safeguarding of an Ideal State depends upon them. Hence, the elevation of the human soul with the aim to tend towards the model of the wise is imperative.

The totalitarian charge with regard to the Platonic Ideal State

A charge lying on a justified foundation ?

Despite that, according to Arendt, totalitarianism is reduced to contemporary history, Plato's *Republic* is considered as incorporating elements of totalitarianism. Does *The Republic*[1] offer an indigo regime of the totalitarian one?

“Modern history showed that modern utopia is the origin of all dictatorships”[12]. In *The Republic*[1], Plato tries to establish a cosmogony by creating a new State, the Ideal one offering the well-being of the entire population. The obvious aftermath of this cosmogony is the appliance of the eschatology (of the old, non-perfect State). Because of both of these elements – and what they imply – *The Republic*[1] is anathematized as offering a totalitarian model. This latter is reverberated by the denying of the three components of the humanist and liberal doctrine – egalitarianism (institution of privileges, eugenics and *dominatio unius*), individualism (priority given to communal rights and confiscation of civil liberties) and liberalism (omnipotence of the State).

Moreover, on a political plan, the State arises as a total State, which is an instrument for the realisation of a regenerated Humanity, by applying an eugenic model. Undeniably, in behalf of Plato's politics, which does not endeavour a reform of the society and an adaptation of the functions to the individuals, an elitist

model is implemented. For Plato, functions and human characters are invariable. This invariability means that since the birth, some individuals are more developed than others and therefore the importance of functions is positively correlated to the level of intelligence. Additionally, the elitist character of the Ideal State contributes to lead to the auto-perpetuation of the social and political structure. By recompensing the bests and by attributing them prerogatives, discrepancies are created. The arising elite is given as model and hence a repression towards the non-elite can occur. This might induce a risk of rational legitimating of repression, having as consequence eugenics. The elitist character inside the Ideal State – potentially leading to eugenics – can also be illustrated through the myth of Er the Pamphylien[1]. Indeed, after the one thousand years spent by the dead souls outside the terrestrial sphere, these souls are reincarnated and can choose the way of life they want. This point might be analysed as following, the *alpha* individuals will choose a leading function (while trying through their rule to reach the harmony of the State) and the *lambda* ones will choose an average function. Henceforth the choice of function, even if not imposed from an exogenous agent, is still not arbitrarily done because it depends on the social capital of each individual. This assumes that even after the one thousand years of death, individuals are not equal between them and this can contribute to the establishment of eugenics.

Concerning the individual plan, “[Plato] has for the individual and his/hers liberty as much aversion as for the diversity of the changing world”[13]. Indeed, throughout *The Republic*[1], the elements denying the individual and the liberty are clearly present (no right to leave the Ideal State before the age of forty years, imposed moralisation of the public life, high civic pressure etc...). Now, in order to seize at least superficially, the degree of totalitarian implication, a capital distinction must be operated: is the individuality or is it the individual as a self-reliant entity which is refuted? To this question the ultimate *desideratum* of Plato presents a possible answer. This *desideratum* is the perfection, which corresponds to the attainment of a unity of thought and of sensibility among individuals. If this unity is understood at *prima facie*, then the individuality is denied and on that account, *The Republic*[1] has obvious totalitarian implications.

Notwithstanding stigmatizing *The Republic*[1] as being principally totalitarian would denote a superficial and unidimensional reading of it. Thus, some elements antinomic to totalitarianism will be presented. First, on the plan of the individual, a moral reading[14] of *The Republic*[1] shows that justice is a morality and a doctrine of the individual virtue. If justice is purely individual then each human entity has his/hers own particular conception with which he/she is secluded. This implies that because of a plurality of conceptions, the individual and individuality are not denied. Second, on the plan of the omnipotence of the State, a reading of *The Republic*[1] under an educative-driven prismatic, highlights the benefits of a powerful State. The State has, among other functions, the role of being a global educator. In the Ideal State, in order to ensure the settling and the respect of the educative system of the State, this latter has as prerogative an absolute right of

interference into the private realm. Undoubtedly, this interference goes against the principle of the limited national State (as preached by the liberal doctrine). However, education is vital for the harmonious development of individuals. Hence, by favouring and establishing an unlimited State, the attainment of the individuals' development can be effectuated – on a temporal plan, the development will be faster, on a spatial plan, the development will target more individuals.

Conclusion

In the *The Republic*[1], Plato draws the portrait of how the Ideal State must be. “The object of the political art is the soul because the end of this art is what has the highest worth”[15]. The politics is the research of what is good for the human and therefore an “aristocracy” based on the merit (meritocracy) is advocated.

Nevertheless, we might stress a problem encountered by the Ideal State. Plato's Ideal State is not only a political construction but also a social, economical and “individual” construction. Moreover, Plato's research of the well-being is to be understood as a general and generalised (at all scales and areas) research. Because of the ambition of the well-beings' ubiquity and the multidimensionality of construction, at least some of the proposed targets can remain unreached, in practice. This point epitomizes the Ricoeurian[16] problem of the plurality of the ends of a State. Some of these ends, because of their repletion, can not occur.

REFERENCES

- Platon, *La République*, Paris, Flammarion, 2002
 Hans Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen, 1951
 Paul Valéry, *Variétés III, IV et V*, Paris, Gallimard, 2002
 Alfred Schütz, *Life forms and meaning structure*, New York, Routledge Kegan&Paul, 1982
 Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and other essays*, London, Methuen, 1962
 Emil Cioran, *Histoire et utopie*, Paris, Gallimard, 1987
 Raymond Boudon, *La logique du lien social*, Paris, Pluriel, 2001
 Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1660
<http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/hobbes/leviathan-contents.html>
 Platon, *Ménon*, Paris, Le livre de Poche, 1999
 François Rabelais, *Gargantua*, Paris, Editions du Seuil, 1996
 Platon, *Phèdre*, Paris, Belles Lettres, 2002
 Jacques Attali, *Fraternités – Une nouvelle utopie*, Paris, Le livre de poche, 2002

ALEXANDRA DOBRA

Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Vol. 1, London, Routledge, 2002

Julia Annas, *An introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon press, 1981

Platon, *Le Gorgias*, Paris, Flammarion, 1993

Paul Ricoeur, *L'Idéologie et l'Utopie*, Paris, Seuil, 2005

***BILDE, ENTBILDUNG, ENTMYTHOLOGISIERUNG.* IMAGE ET DISCOURS CHEZ MAÎTRE ECKHART**

DANIEL FĂRCAȘ¹

ABSTRACT. *Bilde, Entbildung, Entmythologisierung. Image and Discourse in Meister Eckhart's Works.* There is an obvious taste, in Meister Eckhart's works, for the figurative (non-historical) meaning of biblical texts; consequently, the Inquisition charged him for having read the biblical narrations as myths. Nevertheless, the Eckhartian hermeneutics differs essentially in some aspects from the hermeneutics of demythologization. On the other hand, the "desimaging" process (*Entbildung*), which opens up another ontological level, is somehow similar to the demythologization (*Entmythologisierung*). But Eckhart's mysticism is much more close to the essence of Christian revelation, as it acknowledges the centrality of the Logos (*Verbum Dei*), and not that of the myth.

Keywords: *imago / Bilde/phantasma, desimaging / Entbildung, demythologization / Entmythologisierung, word, tropes (figures of speech), allegory, literal meaning, historical meaning, figurative meaning.*

§1. Du sens littéral-historique au sens figuré

L'intériorisation du Verbe, de même que l'importance de la métaphysique de l'image mettent en place toute une doctrine exégétique implicite ou quelquefois même explicitée. Comme la plupart des œuvres de Maître Eckhart sont des commentaires bibliques, à savoir des ouvrages exégétiques, et des sermons (qui couronnent la démarche exégétique), il est évident que l'herméneutique régit l'ensemble de son œuvre. Bien que la pensée du Thuringien ne soit pas une théologie herméneutique, comme le sera après des siècles la théologie d'inspiration heideggerienne², le thème de l'interprétation suscite chez Eckhart quelques débats comparables aux disputes suscitées par la démythologisation (*Entmythologisierung*) et par la perspective mythologique sur les Saintes Ecritures. A cet égard, pendant le Procès de Cologne (1326-1327), les inquisiteurs lui reprochent l'intérêt préférentiel pour le sens figuré ou tropique des écrits saints, au défi du sens littéral. Il y a donc, dans les documents relatifs au Procès de Cologne, une accusation de *mythologisme* :

¹ Graduate Student of Philosophy, Babes-Bolyai University, Email: dani.farcas@gmail.com

² Sur le tournant herméneutique en théologie, sous l'influence heideggerienne, cf. A. C. THISELTON, *The Two Horizons : New Testament Hermeneutics and Philosophical Description*, Paternoster, Carlisle & Eerdmans, Grand Rapids, 1980.

« Il faut noter qu'ici il est clair que l'Écriture sainte expose de façon parabolique. Ainsi, à l'égard de ce qui est affirmé dans le 3^e chapitre, les saints et les docteurs glosent paraboliquement concernant le serpent (...). Par les affirmations ci-dessus on voit que, en respectant les autres commentaires des saints et des docteurs, on pourrait peut-être en parler historiquement ainsi que tropique ; car le sens tropique du serpent, de la femme et de l'homme, est lui-même historique et littéral »³.

Eckhart se voit ici imputer d'avoir diminué l'importance du récit fondateur de la Genèse et donc d'avoir ignoré la différence entre les niveaux sémantiques de la narration ou au moins le primat du sens propre – littéral et historique –, en faveur d'une lecture tropique. En effet, le récit mythique se soustrait à la temporalité historique et à la succession des événements, pour s'intégrer à un *illo tempore* des origines. Le *logos* créateur y est remplacé par l'*image* mythique et la voix est suppléée par l'empilement d'écritures mythiques ; à l'expressivité du verbe se substitue l'évanescence de l'image métaphorique. Pour la théologie de la démythologisation, il y a toujours un sens plus profond à saisir dans le texte soumis au travail herméneutique ; il y a toujours un sens qui se cache et dont le dévoilement n'est jamais actuel et complet (de cette façon, la temporalité du discours actualise la possibilité sémantique inépuisable synthétisée dans l'a-temporalité mythique)⁴. En bref, selon l'herméneutique de la démythologisation, le sens littéral renferme en soi (et exige) toujours un sens métaphorique qui l'emporte sur celui-là, le sens propre présuppose toujours un sens figuré.

³ *Manuscrit 33^b de la Bibliothèque de Sæst*, éd. Gabriel Théry, in *AHDLMA*, 1926-1927, Liste I^{ère}, 3 (*Genesis*), art. 1, p. 170 : « Notandum quod hinc manifeste apparet scripturam sacram parabolice exponendam. Ea enim que in hoc capitulo 3 dicuntur, sancti communiter et doctores exponunt parabolice per serpentem. (...) Hiis premissis videtur quod salvis aliis expositionibus sanctorum et doctorum, tam hystorice quam et tropologicæ posset dici probabiliter fortassis, quod sensus tropologicus serpentis, mulieris et viri, ipse est qui et historicus sive literalis est (...) ».

⁴ A propos de l'occultation du sens historique dans la théologie de la démythologisation, Oscar Cullmann affirme que Bultmann « entreprend la “dé-mythologisation” du Nouveau Testament, à savoir il dégarnit la proclamation chrétienne de sa réalisation dans l'histoire du salut » — cf. O. CULLMANN, *Christus und die Zeit*, Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag A.G. ; *Christ and Time*, trad. Floyd V. Filson, Philadelphia, The Westminster Press, (1945) 1964, éd. angl. p. 30. La théologie récente s'est penchée généreusement sur la métaphore comme figure propre au langage théologique — S. MCFAGUE, *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1975. Au deuxième chapitre (cf. 2^e chapitre : « Forms of Religious Reflection and the Tradition », le paragraphe : « The Near Tradition: Contemporary Theology »), McFague compare Karl Barth, pour lequel la prédication de l'Église est fondée sur l'aspect *objectif* de la Parole de Dieu, et Rudolf Bultmann, qui s'intéresse à l'appropriation *subjective* de cette Parole. Par conséquent, chez Bultmann, c'est la *Geschichte* qui prévaut sur la *Historie* (l'histoire objective, des événements), dans cette démythologisation du langage poétique. Selon l'auteur, il faut aller encore plus loin que Bultmann afin de voir que le cœur de la théologie est métaphorique. Dans un article, Hankey estime que la théologie de John Milbank développe le projet heideggerien, celui de transformer la théologie (*theoria*) en *poesis* et *praxis* — W.J. HANKEY, « “Theoria” versus “Poesis” : Neoplatonism and Trinitarian Difference in Aquinas, John Milbank, Jean-Luc Marion and John Zizioulas », in *Modern Theology*, 15 (4)/1999, pp. 387-415.

§2. Le discours et le non-discursif

Chez Eckhart, le mouvement ascendant vers Dieu, cet itinéraire vertical qui s'accomplit dans l'union mystique, est responsable d'une certaine dépréciation de la temporalité historique. Dans l'épistémologie théologique, cette dépréciation de l'histoire cautionne la préférence pour un regard mystique, à savoir atemporel sur la création, qui consiste dans la coïncidence de l'œil humain et de l'œil de Dieu. Dans la théorie du langage, cette prédilection se manifeste par l'*intérieurisation* du verbe, jusqu'au Verbe qui n'est pas prononcé (*Predigt 9*). Dans l'herméneutique, le dépassement de la temporalité des événements suscite une prédilection particulière pour le sens allégorique des récits bibliques. Cet accent qui marque toute la théorie de la connaissance revient à la propension de la métaphysique eckhartienne au retour en Dieu, qui non seulement rebondit sur le sensible (comme chez l'Aquinat), mais elle s'en dispense afin de s'accomplir dans une vision pure. Par conséquent, la temporalité – celle du discours et également celle de l'histoire – n'est pas une condition obligatoire de la connaissance que l'homme a de Dieu et donc le discours théologique s'accomplit dans une saisie non-discursive du sens. Selon le modèle donné par le corpus aréopagitique, devenu un lieu commun au Moyen Age, Eckhart envisage plusieurs niveaux du discours théologique. Dans l'*In Exodum* (§97), Eckhart distingue entre la prophétie, qui engage une connaissance par la médiation de l'image sensible (*phantasma*) et qui s'inscrit dans la théologie symbolique⁵, et, d'autre part, la connaissance directe (*comprehendere demonstrative*), en nous indiquant ainsi la différenciation discursive (*duo haec audivi*) de l'intelligible :

« Très souvent, nous voyons que quelqu'un, parce qu'il est loin ou à cause de son lieu ou de la faiblesse de l'ouïe, entend une voix ou un son de manière confuse et indistincte, il ne comprend pas les mots et leurs significations distinctement. Maïmonide dit que dans le mot " Je suis ton Dieu et tu n'auras pas d'autres <dieux> " – il y a « deux questions principales, à savoir que le Créateur est et qu'il est un » – "<cela> a été entendu par tout le peuple d'Israël » ('préparé' avec Moïse) « de la bouche de Dieu », puisque ces <mots> peuvent être compris de manière directe (*demonstrative*), par l'intellect humain (*ab intellectu humano*) ; il ne faut pas les attendre par l'intermédiation de la prophétie ou du prophète. Et "les sages ont expliqué ce sujet par l'affirmation de David : 'Dieu a parlé une seule fois et j'ai entendu ces deux', car la force est à Dieu" (...)»⁶.

⁵ Ce problème a déjà été développé par Albert le Grand — cf. ALBERT LE GRAND, *De anima*, III, 1, cap. 3, 14-15, p. 169. « Haec est causa, quod somnia, quae sunt prophetae futurorum, plerumque applicata ad imagines, fiunt illusiones et deceptiones » ; *Epistula IX*, 32, p. 528.

⁶ MAÎTRE ECKHART, *Expositio libri Exodi*, LW, II, §97, pp. 100-101 : « Frequenter enim videmus quod aliquis longe stans vel loco vel debilitate auditus audit quidem vocem sive sonum confuse et indistincte, verba autem distincte et ipsorum significationes non capit. Dicit tamen Rabbi Moyses quod hoc verbum " ego dominus deus tuus et non sit tibi alienus " — sunt " duae principalitates, scilicet quod creator est et quod unus est " — " audivit totus populus Israeliticus " 'paratus' cum Moysse " de ore domini ", eo quod ista possunt comprehendi demonstrative ab intellectu humano, nec oportet ipsa expectare mediante prophetia sive propheta. Et " hanc rationem sapientes traxerunt ad illud quod dixit David : ' semel locutus est deus, duo haec audivi ', quia potestas dei est " ». Sur le même propos, voir aussi *Expositio S. Evangelii secundum Joannem*, §158, pp. 286-287 ; Eckhart y distingue entre *credere* et *videre* (*perfecte cognoscere*) ou entre *opinio* et *demonstratio*, c'est-à-dire entre imparfait (*imperfectum*) et parfait (*perfectum*). Ainsi, « notre connaissance est partielle et partielle notre prophétie » (*ex parte cognoscimus et ex parte prophetamus*) — 1 Cor. 13:9-10. Sur le *semel locutus est deus*, voir par exemple *Expositio S. Evangelii secundum Joannem*, §73, pp. 149-150, où le dédoublement de l'écoute se réfère à la procession du Fils et respectivement à la procession de la créature.

Le passage distingue entre la théologie symbolique et la *via eminentiae* ; il s'agit du discours théologique, car on a affaire à la différenciation (*duo...*) et donc à une obnubilation partielle de la signification, de l'Un non-discursif. Mais, le paragraphe précédent (§96) de l'*In Exodum* pose de manière explicite le rapport entre le discours et le non-discursif, lorsqu'il parle de la suite des préceptes dont la fin est la charité ; celle-ci est le terme dernier de tous les préceptes et, en tant que précepte des préceptes, elle n'est plus un précepte (à compter parmi les autres), comme la fin éternelle du temps n'est plus temps (*finis temporis non est tempus*). Cependant, la charité, en tant que fin vers laquelle tend tout précepte se trouve dans chacun de ceux-ci et réciproquement chaque précepte se situe dans la charité comme dans son lieu (*locus*) propre⁷. L'ascèse mystique consiste ici dans une ascension qui commence au sein du discours et qui s'accomplit dans le non-discursif, ce qui est le dépassement de la temporalité historique (*finis temporis*). Dans l'*In Joannem* (§158), ce mouvement ascendant est poussé jusqu'à la vision directe : la prophétie et la foi – affirme-t-on – sont des degrés inférieurs de connaissance par rapport à la connaissance parfaite (*perfecte cognoscere*), à savoir par rapport à la vision parfaite (*perfecta visio*) ; ce n'est que par la vision parfaite que l'adoption de l'intellect se réalise pleinement. On oppose donc sans exception la connaissance partielle (*ex parte cognoscimus*) et la prophétie partielle (*ex parte prophetamus*), d'une part, et la connaissance parfaite, d'autre part. A ce niveau là, Dieu est compris en tant que l'*Un*, sans différenciation, par un *semell/simul* dans l'unicité de l'*ougenblick* (*Augenblick*) éternel. Chez Eckhart, l'idée de la connaissance sans différenciation et de la vision parfaite est exprimée en termes augustinien. En vérité, dans le livre XII^e de ses *Confessions*, qui comprend un bref commentaire du récit de la création de Genèse, Augustin⁸ se réfère au ciel intellectuel (*caelum intellectuale*), où « il est donné à l'intellect de connaître simultanément et non pas partiellement » (*intellectus nosse simul, non ex parte*) ou en énigme, ou comme dans un miroir ; c'est là que l'intellect peut « connaître non pas tantôt ceci, tantôt cela, mais (...) simultanément, sans aucune vicissitude de temps » (*non modo hoc, modo illud, sed, quod dictum est, nosse simul sine ulla vicissitudine temporum*), c'est-à-dire face à face (*facie ad faciem*)⁹. Tous les thèmes majeurs de ce fragment augustinien se retrouvent dans la mystique eckhartienne : le sujet de la simultanéité

⁷ La foi (*fides*) et l'espérance (*spes*) constituent ensemble (et avec la charité) la possibilité des préceptes (*praeambula*), mais sans qu'Eckhart attribue à la foi (*fides*) et à l'espérance (*spes*) la qualité de « lieu » des préceptes. La *fides* est la possibilité des préceptes sous le mode de la proclamation (*per modum denuntiationis*), tandis que la *spes* l'est sous le mode de la promesse (*per modum promissionis*) — cf. *In Exodum*, §96, p. 99.

⁸ Plus précisément, il s'agit des livres XI, XII et XIII des *Confessions*, auxquels Eckhart se rapporte lorsqu'il donne son commentaire de la Genèse — cf. MAÎTRE ECKHART, *Expositio libri Genesis*, §1, pp. 238-239.

⁹ AUGUSTIN, *Confessions*, XII, 13, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, trad. Joseph Trabucco, p. 291. « Caelum caeli, – caelum intellectuale, ubi est intellectus nosse simul, non ex parte, non in aenigmate, non per speculum, sed ex toto, in manifestatione, *facie ad faciem*; non modo hoc, modo illud, sed, quod dictum est, nosse simul sine ulla vicissitudine temporum, – et propter invisibilem atque incompositam terram sine ulla vicissitudine temporum, quae solet habere modo hoc et modo illud, quia ubi nulla species, nusquam est hoc et illud ».

(*simul*)¹⁰, la connaissance spéculaire (*In Gen.*, §27 ; *Pr.* 77, *Pr.* 78, *Ms.* 33b, II, 59)¹¹, le ciel intellectuel (*esse intellectuale in anima, quod per caelum intelligitur*)¹², le relatif (le *modus hoc et modus illud* – ou *hoc et illud* tout court – d’Augustin a comme pendant eckhartien des expressions comme *ens hoc et hoc, bonum hoc et hoc, unum hoc vel istud, verum hoc vel istud*)¹³. Les termes relatifs, dédoublés, appartiennent au discours, c’est-à-dire à la différenciation.

C’est dans l’intervalle qui se crée entre le discours (différenciation/dédoublement) et l’Un non-discursif ou ineffable que survient la nécessité de l’herméneutique. La double écoute témoigne de sa nécessité : le sens transcendant n’étant pas présent en dehors de la vision mystique dans le clin d’œil éternel, les deux (ou plusieurs) sens différents doivent le récupérer en suppléant l’un à l’autre ; les différentes écoutes constituent des *miettes* de signification et ce n’est que par leur synthèse que le sens plénier et inouï se fait entendre. Le travail herméneutique est donc exigé par ce dédoublement même de la parole divine. L’herméneutique a donc une tâche médiatrice entre les deux « écoutes » de cette unique parole divine. Au seuil de la connaissance plénière, l’herméneutique devient caduque. La double « écoute » est le dédoublement sémantique (en sens propre et sens figuré) et, d’autre part, le dédoublement temporel.

Le surgissement d’une herméneutique et surtout de la différenciation sémantique introduit une *fissure* dans le monisme d’inspiration parménidienne du Thuringien, monisme qui le fait courir le risque de l’univocité. Le langage n’a pas un seul sens, unique et absolu, mais il manifeste plusieurs niveaux sémantiques. Dans chaque occurrence d’un terme (à savoir avec chaque « écoute » d’un mot proféré), la signification est différente de la signification qu’il acquiert à l’occasion de n’importe quelle autre « écoute ». Ainsi, la signification est approfondie et la pléthore sémantique s’enrichit.

En ce qui concerne le support ontologique de la démarche, celui-ci relève de la philosophie de la temporalité. C’est l’*ougenblick* éternel qui, en tant qu’enveloppe universelle du temps, se différencie dans les instants de temps qu’il enveloppe. La génération du monde est instantanée, non pas successive (*instantanea, non successiva*). La création est un *καρπός*. L’existence temporelle manifeste un penchant eschatologique. Ce fait est affirmé à plusieurs reprises dans les œuvres du Thuringien (comme par exemple dans l’*In Genesim* – sur la procession du monde – et l’*In Joannem* – sur la

¹⁰ Cf. MAÎTRE ECKHART, *Expositio libri Genesis*, §18, pp. 268-269, où il s’agit de la création simultanée du ciel et de la terre (*deus simul creavit caelum et terram*), qui se réalise au commencement (*in principio*), à savoir dans l’intellect.

¹¹ Voilà les références complètes : *idem*, *Expositio libri Genesis*, §27, p. 65, *Pr.* 78, trad. J. Ancelet-Hustache, III, p. 123 (« miroir sans tâche » ; — l’expression a un sens christologique : la Sagesse ou le Verbe est miroir sans tâche) ; *Pr.* 77, III, p. 119, *Pr.* 81, III, p. 138 (« miroir ») ; *Ms.* 33b, liste II^c, art. 59, pp. 267-268 (*speculum*).

¹² *Idem*, *Expositio libri Genesis*, §25, pp. 276-277. Voir la référence au Psaume 135:5 (*Fecit caelos in intellectu*).

¹³ *Idem*, *Prologus in Opus propositionum*, §§2-3, pp. 72-73 et *passim*. Voir aussi l’*Expositio libri Genesis*, §211, pp. 524-527.

procession du Fils, qui, chez Eckhart, sont des processions parallèles). Prenons un exemple du *Prologue général à l'Œuvre tripartite* :

« (...) la création et toute œuvre de Dieu, au commencement même de la création, sont aussitôt à la fois (*simul*) parfaites et achevées (...). Car là où la fin et le commencement sont la même chose, c'est nécessairement en même temps (*simul*) qu'(une chose) devient et a été faite, c'est nécessairement en même temps (*simul*) qu'elle commence et qu'elle est achevée »¹⁴.

Le *semel* s'avère être le *simul* — la simultanéité des deux moments temporels (*duo*), devenus identiques dans le clin d'œil éternel. C'est là l'abolition de la différenciation, de la dualité par l'Un, dans l'éternité. De la même manière, dans l'*In Joannem*, §96, l'abolition de la loi (des préceptes) par la charité est comparable à la limitation de l'écoulement temporel par l'éternité (*finis temporis non est tempus*). En parlant de la charité comme fin des préceptes, Eckhart se voit pousser à changer le vocabulaire temporel contre une terminologie topologique : la charité est le lieu (*locus*) de tous les préceptes ; la fin du discours – objet temporellement distribué – est non-discursive et non-temporelle, elle est un *lieu* où les fragments de sens s'accablent (et traînent) pour refaire le sens plénier et originel. Pour le Thuringien, cette image du monde est christologique, car la génération du Fils dans l'éternité est concomitante avec la génération du monde :

« La génération se fait sans mouvement et ne se produit pas dans le temps, au contraire c'est la fin et le terme du mouvement, car elle regarde la substance et l'être de la chose. (...) S'il en est ainsi, le Verbe est toujours *dans le Principe*, car chez nous aussi : ôte le temps, et l'Occident est l'Orient ; et s'il est toujours dans le Principe, il naît toujours, il est toujours engendré »¹⁵.

La signification de l'éternité se trouve dissipée dans les instants temporels, le temps n'étant plus qu'un pli de l'éternité et les moments n'étant plus qu'une variation temporelle de l'instant éternel.

§3. Le sens figure et la tentation du mythe

En ce qui concerne le travail de la « démythologisation »¹⁶, il se sert du privilège net (voire l'exclusivité nette) que l'on accorde au sens figuré. De fait, le sens métaphorique ou allégorique d'un récit se situe sur un palier qui transcende son niveau historique. Pour cette raison, le sens littéral, qui concerne la temporalité

¹⁴ *Idem, Prologus generalis in Opus tripartitum*, §19, in *L'œuvre latine*, vol. 1, pp. 64-67 : « (...) creatio et opus dei in ipso principio creationis mox simul est et perfectum et terminatum (...). Ubi enim finis et initium idem, necessario simul fit et factum est, simul incipit et perfectum est ».

¹⁵ *Idem, Expositio S. Evangelii secundum Joannem*, §8, in *L'œuvre latine*, vol. 6, pp. 36-37 : « non est cum motu nec in tempore, sed est finis et terminus motus, substantiam rei et esse respiciens. (...) Quod si sic, semper est *in principio* – nam et apud nos : tolle tempus, occidens et oriens – et si semper *in principio*, semper nascitur, semper generatur ».

¹⁶ L'herméneutique eckhartienne n'est pas véritablement une herméneutique de la démythologisation. Comme nous allons voir, elle comporte maintes différences par rapport à la démythologisation. N'empêche que Maître Eckhart a été accusé – comme nous l'avons vu – d'avoir traité certains récits bibliques de mythes.

événementielle, est rejeté à l'arrière-plan. Son adhérence à l'histoire s'obscurcit et ainsi la narration perd peu à peu de sa capacité de s'intégrer au flux de la temporalité ; elle cesse de concerner des événements historiquement réels. Or, l'exégèse eckhartienne des textes bibliques trahit une pareille tendance, ce qui a suscité d'ailleurs l'inquiétude de ses inquisiteurs, comme il est évident dans la 1^{ère} proposition incriminée de la liste des articles tirés du commentaire de la Genèse (*manifeste apparet scripturam sacram parabolice exponendam*). Voilà quelques références aux écrits eckhartiens qui justifient partiellement les réserves des inquisiteurs :

– Notons au premier abord la prédilection de Maître Eckhart pour les livres poétiques. Aussi le maître prêcheur commente-t-il le livre de la Sagesse, le livre de l'Éclésiastique et le Cantique des cantiques. Par conséquent, il s'agit des commentaires de trois livres poétiques, contre les commentaires de trois livres historiques (à savoir de la Genèse, de l'Exode et de l'Évangile selon Jean). Ce rapport est suggestif, puisque l'Ancien Testament compte dix-sept livres historiques et uniquement cinq livres poétiques¹⁷, ce qui témoigne de la prédilection sans conteste du Thuringien pour la poésie biblique. En ce qui concerne le choix de l'Évangile de Jean (des cinq livres historiques du Nouveau Testament — les quatre Évangiles et les Actes), il se justifie par le caractère très symbolique de ce quatrième Évangile, qui justifie une interprétation qui va au-delà de son sens historique¹⁸. Le livre de la Genèse a suscité deux commentaires, dont un porte le titre suggestif de *Livre des paraboles de la Genèse* (*Liber paraboliarum Genesis*). Pour revenir à la préférence d'Eckhart pour les livres poétiques, il s'inscrit dans une tradition où le discours sur l'être est solidaire avec le discours poétique, l'ontologie est solidaire avec l'*odologie*¹⁹, comme c'est le cas de Parménide, dont le monisme a marqué décisivement l'œuvre du Thuringien. Dans l'*In Joannem* (§174 *sqq.*), Eckhart affirme qu'il y a deux types d'allégorie (*parabola*) : une où presque chaque mot acquiert un sens allégorique, comme dans le récit sur le rêve de Jacob sur l'échelle dressée vers le ciel (Genèse 28:12-13) ; dans l'autre cas, l'allégorie est compacte et elle signifie comme un tout narratif. Ce type d'allégorie serait utilisé dans presque tous les livres de l'Ancien Testament, mais Eckhart se réfère explicitement aux livres poétiques — les Proverbes de Salomon, l'Éclésiaste, le Cantique des Cantiques. En ce qui concerne l'Évangile

¹⁷ Cependant, la Sagesse de Salomon et l'Éclésiastique (Sagesse de Jésus fils de Sirach) sont des livres apocryphes.

¹⁸ MAÎTRE ECKHART, *Das buoch der götlichen troestung*, 3, DW, V, §5, p. 60, trad. J. Ancelet-Hustache, *Traité*s, pp. 136-137 : « Saint Jean annonce le saint Évangile à tous les croyants et aussi à tous les incroyants pour qu'ils deviennent croyants ; et pourtant il commence l'Évangile par *les choses les plus hautes qu'un homme puisse dire de Dieu ici bas* [nous soulignons – D.F.] ». L'Évangile de Jean ou au moins le Prologue de celui-ci donne un aperçu mystique, qui se situe au-dessus de l'histoire. Eckhart nous indique même qu'il s'agit d'un dépassement vertical du concret et des temps, selon l'axe polarisé entre le *plus haut* et ce qui est *ici bas*.

¹⁹ Cf. S. BRETON, « Est — Je suis. Parménide et Moïse », in *Revue philosophique de Louvain*, mai 2000, p. 237 *et sqq.*

selon Jean, ce type d'allégorie y est présent, dans la mesure où le texte signifie non seulement l'événement qui s'est produit (*ubi et res gesta est quae narratur*), mais il a aussi un sens caché (*tamen aliquid aliud latenter significat*). Aussi peut-on affirmer que le sens *odologique* se fraye son chemin par le sens littéral, en essayant souvent de prendre le dessus²⁰.

– En ce qui concerne le commentaire à l'Évangile de Jean, qui fait partie des livres historiques, le prologue (*in principio erat Verbum*) est susceptible de recevoir, selon Eckhart, six interprétations : l'interprétation par les réalités naturelles, qui consiste à distinguer entre les raisons (*rationes*) éternelles des choses dans le Principe et les choses en acte (§13 *et passim*), en donnant ainsi l'échafaudage ontologique de l'analogie ; la fonction créatrice du Verbe divin (§28), qui met en œuvre le principe de la similitude (*omne agens agit sibi simile*) ; le verbe est la quiddité des choses (§32) ; le Fils dans la divinité (§33) ; le sens littéral : la procession du Verbe à partir du Père, comme intellect de celui-ci (§35) ; le sens moral : le principe de toute notre intention et de toute notre action doit être Dieu (§51). Le poids de l'interprétation morale est ici négligeable et, d'autre part, les premières quatre interprétations se rapportent à l'interprétation littérale (la cinquième). De fait, Eckhart affirme que l'interprétation principale sera faite au moyen des réalités naturelles (*per illa naturalia*, cf. §3). Cependant, la relation naturelle entre la cause première et la création est spiritualisée, par exemple, par l'introduction de l'analogie du juste (§15) ; en vérité, il s'agit d'introduire une participation du salut ou mystique, qui n'est pas la participation naturelle (ou qui consiste dans une transfiguration de celle-ci). Ajoutons que l'expression en discussion (*in principio...*) porte sur un événement qui se soustrait à l'histoire événementielle, à savoir à l'écoulement temporel (le sens littéral n'est pas, chez Eckhart, le sens historique). Or, toute la pensée prend le *in principio* comme terme d'arrivée du mouvement d'intériorisation mystique. Par conséquent, le *in principio* constitue le paradigme herméneutique du Thuringien (voir les références au Principe dans les §§122, 134 etc.). Toutefois, Eckhart ne se livre pas à une interprétation qui ignore le sens historique ; il s'agit plutôt d'une préférence pour la signification non-historique, voir mystique des textes qu'il commente (par exemple, dans le §142, la vérité historique est reconnue, mais l'importance secondaire de celle-ci est évidente) :

« (...) tout ce qu'on vient de dire (...) s'est effectivement passé selon la vérité historique, mais (...) ce que nous poursuivons là c'est la vérité des réalités naturelles (...) »²¹.

– L'emploi abondant de métaphores, surtout dans les sermons allemands, atteste la prédilection du Thuringien pour une interprétation non-historique des textes auxquels il se rapporte : le mari de l'âme, c'est-à-dire l'étincelle de nature divine de l'âme ou la tête de l'âme (*Pr. 20a* – la syndérèse y est mentionnée

²⁰ Cf. MAÎTRE ECKHART, *Expositio S. Evangelii secundum Joannem*, §§174-176, pp.312-315.

²¹ *Ibidem*, §142, pp. 264-267 : « Notandum est quod haec omnia, quae nunc dicta sunt de Iohanne et Christo, res quaedam gesta historica veritate, sed in ipsis veritates rerum naturalium (...) ». Par contre, le paragraphe 86 insiste sur le sens propre de l'expression *lux vera*, en défaveur du sens métaphorique ou figuré (*non accipiat metaphorice sive figurative*).

explicitement, *Pr. 22, Pr. 37, Pr. 48*) ; la ville fortifiée vers laquelle se dirige le Sauveur, à savoir l'âme (*Pr. 18*) ; le vase d'or plein de pierres précieuses (*Pr. 16, Pr. 37*) ; l'étoile du matin, qui est l'intellect dans ce qu'il a d'incroyable (*Pr. 9*) ; le mari de la Samaritaine, qui est le vouloir libre (*Pr. 66*) ; le vin que l'on devrait goûter est Dieu (*Pr. 10, Pr. 82*) ; l'homme et la femme sont respectivement les puissances supérieures et inférieures de l'âme (*Pr. 16b*) ; la branche et l'arbre, métaphores de l'union mystique de l'âme à Dieu (*Pr. 16a*) ; les arbres, le soleil et la lune, métaphores de la noblesse des saints (*Pr. 16b*) ; le temple, signifiant l'âme humaine (*Pr. 1*) ; le soleil est Dieu (*Pr. 15*)²². Le penchant vers la théologie symbolique, évident dans les sermons allemands du Thuringien, atteste sa prédilection pour une interprétation parabolique des Écritures ou des autorités des Pères de l'Église.

– Les sermons allemands trahissent un intérêt particulier du Thuringien pour les paraboles évangéliques. Le cas exemplaire est la parabole de l'homme de haute naissance qui va dans un pays lointain, pour se faire investir de l'autorité royale, et qui répartit avant son départ à trois de ses serviteurs dix mines en leur demandant de les faire valoir jusqu'à son retour (cf. Luc 19:12 *sqq.* ; c'est le *Pr. 15* qui est tiré de ce texte). Eckhart n'y insiste pas sur le sens intentionné par le Christ, à savoir sur la manière dont les serviteurs ont su faire valoir la fortune du maître, ni sur la récompense des serviteurs fidèles ou sur la punition du serviteur infidèle. Eckhart s'intéresse plutôt à définir l'homme de haute naissance (*homo nobilis*) comme homme humble, qui, de par son *abaissement* (ou son humiliation) retrouve l'*altitude* du Royaume Dieu. Par conséquent, on n'insiste pas sur le portrait du serviteur, image du chrétien actif ; l'image du fidèle serait donnée plutôt par la condition de l'homme noble. L'homme noble réapparaît également dans les sermons 20a et 20b, qui se réfèrent à la parabole de l'homme qui donna un grand souper auquel il invita beaucoup de gens (Luc 14:16 *sqq.*)²³. L'homme est ici Dieu même (il s'agit de la divino-humanité du Christ), le maître de la maison qui donne un festin ; mais il est en même temps le pain qu'il rompt comme signe de la nouvelle alliance (l'image de l'eucharistie désignant l'union mystique : l'homme innommé, le Christ, « s'est couvert d'un vêtement sous la forme du pain »²⁴). Dans cette union, le fidèle est fait l'Homme qui est Dieu, l'invité est transformé en maître de la maison. De cette manière, l'âme tournée vers Dieu est homme, à la différence de l'âme tentée par les

²² Cf. *idem, Predigt 20a [Homo quidam fecit cenam magnam]*, trad. J. Ancelet-Hustache, I, pp. 174-175, *Predigt 37 [Vir meus servus tuus mortuus est]*, II, p. 42 et *Predigt 48 [Ein meister spricht]*, II, p. 114 ; *Predigt 16b [Quasi vas auri solidum...]*, I, p. 149 et *passim* et *Predigt 37 [Vir meus servus tuus mortuus est]*, II, pp. 42, 45 ; *Predigt 66 [Euge, serve bone et fidelis]*, III, p. 43 ; *Predigt 10 [In diebus suis placuit deo]*, I, p. 108 et *Predigt 82 [Quis putas, puer iste erit?]*, III, p. 147 ; *Predigt 16b [Quasi vas auri solidum...]*, I, p. 152 ; *Predigt 16a [Quasi vas auri solidum...]*, I, pp. 144-145 ; *Predigt 16b [Quasi vas auri solidum...]*, I, pp. 148-149 ; *Predigt 1 [Intravit Iesus in templum]*, I, p. 45 ; *Predigt 15 [Homo quidam nobilis]*, I, p. 140.

²³ Cf. *idem, Predigt 15 [Homo quidam nobilis]*, trad. J. Ancelet-Hustache, I, pp. 138-143 ; *Predigt 20a [Homo quidam fecit cenam magnam]*, I, pp. 170-176 ; *Predigt 20b [Homo quidam fecit cenam magnam]*, I, pp. 177-181.

²⁴ *Idem, Predigt 20a [Homo quidam fecit cenam magnam]*, I, p. 173.

choses matérielles, qui est symbolisée par la femme. En ce qui concerne le *Predigt 80*, dédié à la parabole de l'homme riche (*homo dives*) vêtu de pourpre et du pauvre Lazare (Luc 16:19 *sqq.*), *homo* y désigne tout être doué d'intellect. L'homme riche, qui n'a « pas de nom », peut être la Dèité mais également « toute âme délicate »²⁵. Il donc est évident que le maître colonais s'intéresse aux paraboles bibliques, qui n'ont pas de référent historique, mais qui désignent des réalités spirituelles, à savoir atemporelles. Dans le cas de la parabole, le dépassement de la temporalité (qui s'accomplit dans le caractère archétypal et donc délié d'un temps concret) se réalise très facilement, tandis que pour les récits historiques il est beaucoup plus difficile à donner une interprétation qui fasse abstraction de l'événement.

§4. Tropes, redoublements intensifs et mystique

Pour Eckhart, le dépassement du sens littéral et historique des autorités bibliques, y compris des récits présents dans les Saintes Ecritures, est déterminé par la tension ascendante de sa pensée. L'*In Joannem*, §195 constitue une illustration suffisamment bonne de ce principe de la tension verticale qui amorce l'herméneutique du Thuringien. En effet, outre le sens littéral et historique (*praeter sensum litteralem et historicum*), Eckhart évoque le sens mystique du verset en question (Jean 1:18 : « Personne n'a jamais vu Dieu ; l'Unique engendré... ») : Dieu est un Dieu caché (*deus absconditus*)²⁶.

Bien que le Thuringien n'ait pas contesté le sens littéral des écrits bibliques, ses œuvres attestent un intérêt soutenu pour le sens figuré ou allégorique des autorités en question. Cette tendance s'explique par le mouvement d'intériorisation verticale²⁷, qui dévalue en quelque sorte l'extériorité (l'événement objectif !) en faveur de la vie intérieure et le flux des moments temporels en faveur du clin d'œil éternel et de l'aperçu instantané. Le penchant mystique d'Eckhart le prédispose à une interprétation allégorique et à surenchérir le sens tropique. D'ailleurs, cette primauté du sens figuré – non-avouée ouvertement, mais évidente dans son œuvre – s'inscrit dans l'économie de la théologie négative : le glissement vers le sens figuré est lui-même une espèce de négation (ou de réduction) du sens littéral ou de la temporalité historique ; il s'agit donc d'appliquer la méthode de la théologie apophatique en herméneutique.

D'autre part, le sens propre de la narration biblique n'est pas supprimé. Par exemple, « lumière » (*lux*) est un nom qui revient à Dieu en propre, non pas au sens métaphorique ou figuré (*metaphorice sive figurative*) (cf. *In Joannem*, §86), et le nom « être » (*esse*) est le nom le plus propre par lequel Dieu pourrait être désigné

²⁵ *Idem*, *Predigt [Homo quidam erat dives]*, trad. J. Ancelet-Hustache, III, p. 132.

²⁶ Cf. *idem*, *Expositio S. Evangelii secundum Joannem*, §196, pp. 356-357.

²⁷ Cf. V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, p. 31 : « Cette recherche de Dieu qui s'achemine de l'extérieur, par l'intérieur, vers le supérieur n'est pas thomiste : elle appartient à la tradition plotinienne, christianisée par saint Augustin ». Voir AUGUSTIN, *Confessions*, III, 6, 11.

(cf. *In Exodum*, §§162-163, *In Genesim*, §137)²⁸. D'ailleurs, la recherche du nom propre de Dieu occupe chez Eckhart, comme chez la plupart des théologiens du XIII^e et XIV^e siècles, une position centrale (voir par exemple l'*In Exodum* et surtout la deuxième partie du commentaire — §145 *sqq.*). D'autre part, le plus souvent, le sens littéral ne coïncide pas, chez Eckhart, avec le sens historique : il y a là une tendance à considérer les choses du point de vue de l'éternité et l'histoire événementielle d'un point de vue eschatologique. Quoi qu'il en soit, la tension entre le sens propre et le sens figuré est conservée, comme la différence entre Dieu et sa créature l'est aussi, contre le danger de l'univocité et en dépit du plaidoyer évident pour l'union mystique. D'ailleurs, le rôle de la réduplication des noms humains est le même (« Marthe, Marthe » – *Predigt* 86 ; « Jacob, Jacob » – *In Genesim*, §302 ; « Pater mi, pater mi » – *In Genesim*, §125), à savoir celui de maintenir la différence qualitative entre la transcendance divine et l'immanence de la créature. En vérité, chez Eckhart, les deux appels du nom concernent respectivement l'homme dans ce qu'il a d'incrée et dans son action auprès des créatures (de la même manière dont la réduplication du nom divin concerne la vie trinitaire et respectivement son rapport avec la création). L'homme noble, bien qu'il vive dans le temps, participe en même temps à l'éternité ; ou, autrement dit, l'homme noble, bien qu'il voie les choses par l'œil de Dieu, agit également dans le temps. Que l'homme puisse avoir accès à une vision éternelle du temps et des choses temporelles, Eckhart considère comme fait certain, à la différence de l'Aquinat, selon lequel une telle vision est réservée aux bienheureux, à savoir après la mort, et aux anges. Par ce privilège, il peut éluder le temps et faire prévaloir sa dimension atemporelle, que le maître prêcheur regarde comme la situation normale et authentique de l'homme. Par conséquent, le privilège du regard divin auquel l'homme noble peut participer et l'affinité pour le sens figuré (ou, de toute façon, pour un sens non-historique) plus que pour le sens littéral vont de pair, comme deux illustrations différentes de lauspension mystique de la pensée du Thuringien.

§5. Eckhart et la démythologisation bultmannienne

Par conséquent, la « démythologisation » avant la lettre du Thuringien consiste dans la récupération de la signification éternelle d'un récit à partir de sa différenciation discursive (différenciation qui est la narration même) ; cette signification éternelle va au-delà de la signification historique, bien que non pas contre celle-ci. L'herméneutique d'Eckhart rebondit toujours sur le sens littéral ou sur le sens historique, mais elle s'accomplit au-delà de l'histoire, dans l'éternité. Chez les classiques de la démythologisation (comme c'est le cas de Bultmann et de Ricœur), celle-ci consiste à relever un sens atemporel des écrits saints ; selon eux, il faudrait dépasser les événements historiques inassimilables à l'expérience de

²⁸ Cf. MAÎTRE ECKHART, *Expositio libri Genesis*, §137, pp. 416-417 ; *Expositio S. Evangelii secundum Joannem*, §86, pp. 172-173 ; *Expositio libri Exodum*, LW, II, §§162-163, p. 142.

l'homme moderne ou à sa *Weltanschauung*²⁹ (comme c'est le cas des miracles) et d'accorder aux événements historiques relatés dans la Bible un sens qui vise l'auto-interprétation de l'homme : l'individualité et l'unicité de l'événement historique est abandonnée, pour conférer au récit un sens atemporel, à savoir faire de lui une narration exemplaire, où tout individu humain puisse se retrouver³⁰. Par l'idée d'« histoire » exemplaire, l'histoire des événements est dépassée³¹. D'ailleurs, Bultmann avoue que la conception du temps des Grecs et des modernes diffère de la conception chrétienne biblique, dans la mesure où ni les philosophes grecs, ni l'homme moderne ne s'intéressent point à l'eschatologie comme fin de l'histoire, mais véhiculent une conception anhistorique, de la transcendance verticale et atemporelle³². Par conséquent, le sens littéral-historique est dépassé, dans la démythologisation de Bultmann de même que dans l'herméneutique d'Eckhart, au nom d'une tension verticale, qui s'oppose à l'horizontalité de l'écoulement temporel. Chez Bultmann, cette verticalité qui supprime le temps vise la compréhension de soi ; chez Eckhart, elle est l'itinéraire mystique, d'intériorisation ascendante³³, vers Dieu. Cette tension mystique de l'âme dans son ascension vers Dieu se fait sentir dans la tension herméneutique eckhartienne entre le sens historique et le sens mystique.

§6. *Bilde, phantasma, imago*. L'allégorie (*parabola*) comme image

Pendant ce mouvement d'intériorisation, le sens historique est dévalorisé, mais non pas nécessairement en vue d'accéder à l'atemporalité du dogme, mais au premier abord en vertu de l'image symbolique. Le mouvement d'intériorisation verticale fait advenir l'image sensible, qui est ici une image symbolique. En effet, la réalisation de la théologie symbolique met en place l'image sensible, mais

²⁹ Cf. R. BULTMANN, *Jesus Christ and Mythology*, New-York, Charles Scribner's Sons, 1958, p. 36 : « Il est évidemment vrai que la dé-mythologisation prend pour critère la vision moderne du monde ».

³⁰ Cf. *idem* *Jesus*, Tübingen, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, (1926) 1977 ; *Jesus and the Word*, London/Glasgow, Collins, 1958, p. 47 : « (...) le message eschatologique de Jesus, la prédication du Royaume de Dieu qui va venir et l'appel à la repentance peuvent être considérés seulement lorsqu'on a en vue la *conception sur l'homme* [nous soulignons – D.F.], qui, en dernière analyse, se trouve à la base de celui-ci » ; *idem*, *Jesus Christ and Mythology*, p. 19 : « La mythologie exprime une certaine *compréhension de l'existence humaine* [nous soulignons – D.F.] ».

³¹ Cf. *idem*, *Jesus Christ and Mythology*, p. 44 : « L'avènement du Royaume de Dieu n'est donc pas un événement *dans le cours du temps* [nous soulignons – D.F.] ».

³² Cf. *ibidem*, p. 25 : « Ils [= les Grecs – n.n.D.F.] ne partagent pas la conception de l'eschatologie comme un événement cosmique à la fin du temps ; on pourrait dire que la pensée grecque est plus semblable à celle de l'homme moderne qu'à la conception de la Bible (...) » ; p. 30 : « Platon conçoit le domaine de l'esprit comme un domaine sans temps et sans histoire, puisqu'il conçoit la nature humaine en tant que non-subordonnée au temps et à l'histoire ».

³³ MAÎTRE ECKHART, *Predigt 30 [Praedica Verbum]*, trad. J. Ancelet-Hustache, II, p. 244 : « Et quand je dis "le plus *intérieur*", je veux dire le plus *élevé*, et quand je dis "le plus *élevé*", je veux dire le plus *intérieur* de l'âme. Dans le plus *intérieur* et dans le plus *élevé* de l'âme, je veux dire les deux en un seul. Là où le temps ne pénétra jamais, où nulle image ne rayonna jamais : dans le plus *intérieur* et dans le plus *élevé* de l'âme » (nous soulignons – D.F.).

détachée de son référent temporel et historique concret. En vérité, chez Eckhart, l'image sensible a deux sens principaux : le phantasme, support de la conversion de l'intellect dans la tradition thomasienne de la conversion sensible de l'intelligible (*cognitio a posteriori, cognitio in phantasmate et per phantasma*, cf. *In Joannem*, §20) ; d'autre part, la parabole et la comparaison, de même que l'image prophétique sont des images sensibles. En ce qui concerne la valeur cognitive de l'image sensible, celle-ci est considérée comme modalité inférieure de connaissance. D'ailleurs, Eckhart croit pouvoir se dispenser du principe de la conversion au phantasme, qu'il considère souvent comme obstacle devant la connaissance (« intellectus ortum habet a sensibus, umbra phantasmatum, per quae et in quibus intelligit, obumbratur », cf. *In Joannem*, §83³⁴) : l'âme est entravée par les images et il doit s'en dégager afin de pouvoir regarder Dieu tel qu'il est (*Predigt 2*), car en Dieu il n'y a pas d'image ou de forme (*Predigt 6*). Quant à l'image symbolique, Eckhart s'en sert très souvent dans ses écrits et tout spécialement dans ses sermons. Pour des raisons didactiques, le Thuringien affirme deux fois dans un sermon très court comme le *Predigt 16a* : « Je vais vous en donner une comparaison »³⁵ (il y introduit l'exemple du miroir et respectivement celui de la branche qui jaillit de l'arbre, les deux exprimant la relation du fidèle avec Dieu). Dans l'*In Joannem* (§§174-175), Eckhart présente même une théorie de l'allégorie et de la comparaison, qui consiste toujours à faire appel à des similitudes (*similitudines*) grâce auxquelles un principe abstrait, un concept ou un précepte pourrait être illustré par l'image sensible, à savoir symbolique. L'insuffisance de cette méthode est avouée par le Thuringien, qui est très conscient du voilement (*occultatio*), voulu ou non, de la réalité symbolisée par le symbole même. Aussi conclut-il qu'on doit « connaître Dieu sans image, sans intermédiaire et sans comparaison » (*Predigt 83*)³⁶, puisqu'il n'y a pas de chose à laquelle Dieu soit comparable (*Predigt 20b*). Cependant, Eckhart sait que Dieu ne se laisse pas toucher, ni voir et que toute chose sainte ne peut pas se livrer sans être voilée (*Predigt 20a*) ; c'est, par exemple, le cas de l'eucharistie, où Dieu est présent caché par le voile du symbole.

Par conséquent, le Thuringien se trouve lui-même dans une situation paradoxale : d'une part, il insiste sur la nécessité de la « dés-ymagination » (*Entbildung*), d'autre part, il le fait très souvent en faisant appel à des images sensibles, à des symboles et à des comparaisons (c'est, par exemple, le cas du *Predigt 20a*, où le maître dominicain présente une « comparaison » prise aux réalités sensibles afin de souligner qu'il n'y a pas d'image sensible d'une créature quelle qu'elle soit qui soit comparable à Dieu³⁷).

³⁴ L'expression *ortum habet a sensibus* apparaît telle quelle dans le commentaire albertien du *Liber de causis*, cf. ALBERT LE GRAND, *De causis et de processu universitatis a prima causa*, II, 1, cap. 24, 42-43, p. 90.

³⁵ MAÎTRE ECKHART, *Predigt 16a [Quasi vas aurum solidum...]*, trad. J.-Ancelet-Hustache, I, pp. 144-145.

³⁶ *Idem*, *Predigt 83 [Renovamini spiritu mentis vestrae]*, trad. J.-Ancelet-Hustache, III, p. 153. Voir aussi le *Predigt 76 [Videte qualem caritatem dedit nobis pater]*, trad. J.-Ancelet-Hustache, III, p. 113 : « Si quelque image ou quelque similitude demeurerait en toi, tu ne deviendrais jamais un avec Dieu ».

³⁷ Cf. *idem*, *Predigt 20a [Homo quidam fecit cenam magnam]*, trad. J.-Ancelet-Hustache, I, p. 174 : « Je vais faire une comparaison. (...) Or comme toutes les créatures contiennent de Dieu en elles aussi peu que rien, elles ne peuvent non plus rien révéler de lui ».

Selon Wolfgang Wackernagel, il y a trois niveaux sémantiques du terme *bilde* (image) dans la philosophie du Thuringien : le premier concerne le Verbe-image du Père, dans son existence intra-trinitaire (c'est le sens absolu) ; le deuxième sens a une portée anthropologique, désignant la ressemblance de l'âme humaine avec Dieu ; le troisième sens se rapporte au monde sensible, au phantasme et à toute représentation imaginaire (il s'agit donc de la connotation négative de l'image). A cause de la pléthore de significations du terme *bilde* et de l'emploi de l'image à tous les niveaux de l'univers eckhartien, le terme *Entbildung* désignerait à son tour non seulement le « dés-ymager » ou la réduction de l'image, mais aussi le retour à l'image. Il s'agit évidemment du dépassement de l'image au troisième sens et de l'accès à l'image au premier sens, autrement dit de l'abolition de l'image sensible et de la découverte de l'image divine (celle-ci se rapporte à celle-là comme la non-image à l'image)³⁸. Mais, l'emploi de l'image sensible et la surabondance de symboles et des comparaisons partout dans l'œuvre du Thuringien fait partie de cette démarche de « dés-ymagination » : le symbole est déjà en lui-même le dépassement vertical du phantasme, dans la mesure où il change de référent, en quittant le référant matériel en faveur d'un autre référent, qui se soustrait à la réalité factuelle et historique. De cette manière, l'*In Genesim*, §175 présente l'épisode du rêve de Jacob (la fameuse échelle de Jacob) comme une allégorie de l'univers, en faisant ainsi abstraction de la réalité historique de l'événement en question. A cet égard, la prophétie – qui se sert d'images sensibles elle aussi, mais dans la mesure où celles-ci sont décrochées de leur référent sensible (elles ne sont plus considérées comme espèces sensibles des choses, mais dans leur signification spirituelle) – s'inscrit dans cette démarche d'intériorisation ou de séparation par rapport aux choses extérieures, en devenant ainsi le premier pas de l'*Entbildung*, le moment préliminaire du processus de « dés-ymagination ». Mais, le terme final de cette démarche est le dépassement complet de l'image sensible, y compris symbolique ou prophétique (*In Joannem*, §158, *In Exodum*, §97), afin d'atteindre la vision parfaite (*visio perfecta*), qui consiste dans un emploi de l'intellect qui ne nécessite plus une conversion au phantasme. Il s'agit cependant d'une vision qui consiste à voir l'image de Dieu par l'identification avec cette image, de manière que celui qui voit devient une seule chose avec elle par la transformation que l'âme même subit selon cette image.

§7. *Entbildung* et *Entmythologisierung*. Similitudes et différences

Entbildung, chez le Thuringien, et *Entmythologisierung*, chez les descendants de Bultmann, sont des mouvements quasi-parallèles, des mouvements d'intériorisation ascendante. Chez le Thuringien, il s'agit de se dispenser des choses extérieures en même temps que de leurs images sensibles. Le premier effet de cette démarche se manifeste, au niveau du discours propre du mystique dominicain, par le désintéret

³⁸ Cf. W. WACKERNAGEL, « *Ymagine denudari* ». *Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1991, pp. 109-110.

pour le référent événementiel-historique de l'image ; c'est le premier pas vers une vision des choses par leurs archétypes (*Urbilden*), qui se laissent saisir dans l'œil divin, c'est-à-dire dans une vision atemporelle qui pousse l'aspect historique et le caractère événementiel de la chose sur un plan secondaire. Chez les théologiens modernes, cette intériorisation consiste dans l'intérêt particulier que l'on accorde à l'auto-compréhension de l'homme lorsqu'il se trouve face au récit considéré mythique (non-historique !), comme c'est le cas chez Bultmann ; en ce qui concerne les symboles, Tillich y voit des produits de l'inconscient collectif, ceux-ci étant l'expression d'une situation interne de la communauté, et leur fonction est d'ouvrir un niveau supérieur de la réalité (« Every symbol opens up a level of reality for which non-symbolic speaking is inadequate »)³⁹ ; par conséquent, qu'il s'agisse du sujet qui réalise sa propre auto-affection ou de l'intersubjectivité qui produit le symbole et polarise la communauté, le référent du symbole ne peut pas être repéré – selon les théologiens du mythe – au niveau de l'histoire des événements. En accord avec ces théologiens, certains auteurs ont proposé une *interprétation méta-phorique* du fait dogmatique et historique, consistant dans une « poésie sur-déterminée culturellement » et qui est régie par une « analogie symbolique » ou une « analogie méta-phorique »⁴⁰.

Eckhart même court ce risque par le cadre théorique de son analogie. Lossky remarque ce fait lorsqu'il commente une analogie de proportionnalité métaphorique de l'*In Sapientiam*, où le Thuringien affirme que les accidents se rapportent à la substance de la manière où la créature, le Fils et l'Esprit Saint se rapportent au Père, dont ils procèdent. Ainsi, affirme Lossky, il s'agit d'une analogie métaphorique, car la physique d'Aristote joue partout chez Eckhart un rôle métaphorique⁴¹. Dans ce sens, la métaphore marque le dépassement de la physique, car, en vérité, la métaphore est « transposition ». Donc, la méta-physique eckhartienne se réalise par méta-phore (transposition). Il est ici question d'une analogie de proportionnalité métaphorique

³⁹ P. TILlich, *Theology of Culture*, New York, Oxford University Press, 1959, pp. 57-58. Tillich se situe, conformément à ce qu'il avoue, dans la même descendance heideggerienne que Bultmann. Sur le problème du symbole chez Tillich et sur son quasi-équivalence avec le concept médiéval d'analogie, voir G. McLEAN, « Symbol and Analogy : Tillich and Thomas », in *Revue de l'Université d'Ottawa*, Canada, vol. 28/1958, pp. 193-233.

⁴⁰ J.-P. RESWEBER, *La théologie face au défi herméneutique*, Bruxelles-Paris-Louvain, Vander-Nauwelaerts, 1975, pp. 330-333. « L'espace du discours théologique est la zone qui va du kérygme au mythe par la médiation des symboles » — p. 331 ; « La Résurrection du Christ correspond-elle à un fait authentique ? (...) il est impossible de trancher par oui ou par non, car l'énoncé kérygmatisé et, à plus forte raison, son développement mythique ne nous livrent qu'une *interprétation méta-phorique du fait* » — p. 331 ; « Que la théologie soit poétique, cela tient certes à la nature propre d'un langage qui ne parle qu'à partir du mystère et non sur un mystère qu'il ne domine pas, mais cela relève aussi de la *structure même du discours humain qui ne dit l'expérience qu'en interprétant*. Il est donc vain d'invoquer à ce niveau de profondeur poétique les droits de l'analogie auxquels a satisfait l'onto-théologie. Ici l'usage de ce vénérable principe est subordonné à celui de la *méta-phore* » — p. 332.

⁴¹ V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960, p. 373 (Lossky se réfère à l'*In Sapientiam*, AHDLMA, pp. 348-349, où le rapport physique est la métaphore d'un rapport intelligible).

qui n'a cependant pas de portée ontologique chez Eckhart, ce qui fait que le Thuringien recourt finalement à une analogie d'attribution, la seule qui soit légitime dans le discours eckhartien sur l'être. Rappelons cependant qu'elle est illustrée souvent par les images sensibles. Quoi qu'il en soit, chez Eckhart, le vrai lieu de la métaphore est la théologie négative, où le discours symbolique se fraie son chemin. La métaphore du cercle du vin (*circulus vini*) – le cercle placé sur le tonneau ou à l'entrée de la taverne indiquant qu'il y a du vin – est un exemple suggestif. En effet, pour le Thuringien, la théologie négative et la théologie symbolique s'entretiennent en quelque sorte⁴². La métaphore devient ainsi une hypostase de la négation.

Cependant, les deux démarches herméneutiques – celui de l'*Entbildung* et celui de l'*Entmythologisierung* – comportent également des différences importantes. Il est vrai, qu'il s'agisse de la comparaison eckhartienne ou de la métaphore et du mythe de la théologie libérale, l'histoire événementielle est dévalorisée, mais, pour celle-ci, elle l'est au nom de l'image mythique, pour celle-là, au nom de la métaphore, de la comparaison ou de la parabole. *Entmythologisierung* serait ainsi le travail interprétatif appliqué à l'image mythique afin d'en récupérer un sens à portée non-historique (le dépassement de l'histoire se réalise par l'image mythique et par la dissolution de l'image mythique, à savoir de la *Weltanschauung* afférente à celle-ci) ; *Entbildung* est le mouvement de dépassement de la connaissance par conversion au phantasme, d'ailleurs inutile lorsqu'il est question de la connaissance de Dieu, mouvement qui se réalise cependant au premier abord par des récits non-historiques (les paraboles, les allégories) et par des images sensibles dépourvues de leur référent matériel (aussi l'âme peut-elle être ville fortifiée, château fort, temple, œil, branche de l'arbre divin, vase contenant le vin de Dieu, étoile du matin, étincelle, miroir, et Dieu, arbre, soleil, vin etc., toutes ces métaphores ou, selon le cas, comparaisons étant des images qui veulent figurer de manière paradoxale le non-figurable !).

Une autre précision importante s'impose à propos de la différence entre *Entbildung* et *Entmythologisierung*. Il est essentiel de retenir que l'herméneutique de Maître Eckhart ne saurait être séparée de sa conception de l'union mystique. La « dés-ymagination » eckhartienne est aussi un instrument de l'ascension de l'âme vers Dieu. La rencontre personnelle de l'âme humaine avec Dieu, thème d'ailleurs propre aux théologies mystiques, se trouve au cœur de la pensée eckhartienne. Cela n'est pas le cas avec l'herméneutique de la démythologisation. L'*Entmythologisierung* est, pour les théologiens libéraux, une démarche qui doit compenser l'absence de

⁴² Sur la métaphore chez Eckhart, cf. aussi E.A. MARENHOLTZ, *Das glüchnisse Meister Eckharts: Form, Inhalt und Funktion. Kleine Studie zur negativen Mystik*, Peter Lang, Bern, 1981 ; W. WACKERNAGEL, « *Ymagine denudari* ». *Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1991, pp. 179-183. Largier a identifié un intérêt croissant des exégètes du dernier décennie du XX^e siècle pour la construction métaphorique et littéraire des textes eckhartiens — cf. N. LARGIER, « Recent Works on Meister Eckhart: Positions, Problems, New Perspectives, 1990-1997 », in *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 65/1998, p. 147 (voir par exemple M. EGERDING, *Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik*, 2 vol., Paderborn, 1997).

Dieu et de la rencontre personnelle avec lui. L'*Entmythologisierung* drapé ainsi l'incompréhension de la révélation textuelle par l'homme contemporain (dont le *Weltanschaaung* ne s'accommode pas avec les miracles bibliques, par exemple). En bref, l'*Entbildung* eckhartien marque l'itinéraire vers Dieu et vers un révélation face à face, tandis que l'*Entmythologisierung* marque l'éloignement d'une telle rencontre, en assumant que l'Auteur du texte sacré ne saurait être notre Interlocuteur.

HOW TO APPROACH CONTEMPORARY ART? AESTHETICS AND ART SOCIOLOGY

MARA RAȚIU*

ABSTRACT. Contemporary art, characterized by the co-existence of heterogeneous practices in continuous proliferation, is one of the most difficult research objects. Although it has been addressed by various disciplines in fervent competition, no satisfactory theoretical consensus has been reached. The lack of commonly shared norms for asserting what contemporary art is and what is not has an impact on the activities undertaken by individuals or by collective structures within the social world. Consequently, the present paper aims at transcending the conventional discipline division of tasks by scrutinizing comparatively the aesthetical and sociological approaches to art in view of the articulation of a new methodological platform able to account for the complexity of contemporary art.

Keywords: Contemporary art, methodological approaches, philosophical aesthetics, art sociology

Introduction

The aim of this paper is to investigate the legitimacy of the traditional theoretical approaches, mainly philosophical aesthetics, versus the profusion and influence of social sciences, principally art sociology, with respect to contemporary art. The hypothesis of the present enterprise is that the continuously reshaping contemporary art practices claim for a new theoretical fostering that transcends conventional discipline division of tasks. Consequently, a reflection on the methodologies implied by aesthetics and art sociology in relation to contemporary art will be undertaken in what follows, while the estimated result is to articulate a new theoretical platform combining the normative approach of philosophical aesthetics with the empirical and conceptual findings of art sociology.

At a first stage, there will be scrutinized the specificity of the philosophical aesthetics approach of the art versus the art-sociological one, as well as the convoluted historical relationship of the two discourses, articulated in the course of the eighteenth and nineteenth centuries. It is essential, at this stage of the research, that the art-historical discourse should be also scrutinized, in relation to the philosophical and sociological approaches to art. There will be argued that, despite the shared research

* PhD Candidate, Department of Philosophy, Babeș-Bolyai University, M. Kogălniceanu no. 1, 40084 Cluj-Napoca. Homepage: E-mail: ratiumara@yahoo.com

interests and the theoretical commonalities, the individual disciplines dealing with art have struggled, starting with the twentieth century, for developing independent perspectives and methodologies. One of the shortcomings of such development is, as there will be showed, the very discursive failure when contemporary art is at stake.

Secondly, there will be investigated the very object of the present research, that is contemporary art. The multitude of theoretical and practical difficulties related to it makes contemporary art a highly problematic research object and consequently a challenging one. The theoretical issues range from the incessant debate on methodological approaches to the very definitional process of contemporary art, whilst the practical matters concern all the actors of the social world, from individual artists to collective practices and structures such as professional bodies or local and national agencies responsible for public cultural policy.

The third stage of the present paper will address the idea of a new theoretical fostering that transcends conventional discipline division of tasks with respect to contemporary art. According to the results of the previous research stages, there will be argued that the analysis of the multifaceted phenomena incorporated into the contemporary art world requires a complex theoretical and methodological platform combining the normative approach of the humanistic discourse whose common term is aesthetics with empirical and conceptual findings of art sociology.

Aesthetics versus art sociology

According to Zolberg (1990), the fundamental difference between the humanistic approach to art and the sociological one consists in the dissimilarity of views with respect to art: aesthetics, art history and criticism analyze art from an internalist perspective, whilst sociology assumes an externalist one. Additionally, aestheticians and humanist scholars militate for a narrow definition of the arts, with emphasis on the fine arts, while sociologists “take on a broader gamut of art forms and examine them from an externalist view, as proxies for societal processes and conditions”¹.

There are two aspects that need to be emphasized here. On the one hand, Zolberg speaks from the point of view of the nowadays development of the academic disciplines. The sociological discourse, though it was created, as there will be showed, at the same time as the philosophical aesthetics and art-historical ones, became interested in art in a formalized manner much later, particularly at the beginning of the twentieth century and more systematically since the 60’s. On the other hand, one could notice that Zolberg opposes art sociology to the humanistic approach to art, including philosophical aesthetics and art history and criticism. In other words, for the American sociologist the internalist perspective is by definition aesthetical, while the externalist one is sociological.

¹ Vera Zolberg, *Constructing a Sociology of the Arts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. x.

Previous to scrutinizing the contemporary opposition between aesthetics and art sociology, it is essential that one should examine the historical development and relation of the two approaches. Such historical investigation should also take into consideration a third party: art history. The scrutiny of the differences and similarities of the three discourses would eventually provide the necessary arguments for the choice of aesthetics as counterpart of art sociology in the approach of contemporary art and practices.

As Tanner (2003) puts it, “aesthetics, art history and institutions such as museums were created as part of the process whereby art became increasingly autonomous from the religious and political institutions, such as church and state, which had previously controlled art production and consumption. Sociological writing took place within the same newly emergent sphere of civil society as aesthetics and art history writing”². In other words, philosophical aesthetics, art-historical and sociological discourses are the result of a larger process initiated in the course of the eighteenth century that led to the creation of autonomous frameworks for the different domains of the public sphere. In this sense, “eighteenth-century aesthetic philosophy – Baumgarten, Kant – is largely an attempt to articulate this new experience of <art as such>”³.

The tradition of philosophical and historical writings on art was initiated, as we all know, during the ancient world. Philosophical writings as those of Plato and Aristotle were normative while the writings of Duris of Samos or Pliny the Elder were mainly descriptive. However, the emergence of philosophical aesthetics and art-historical discourses in the eighteenth century brought with it a change in their approaches: the major interest of aesthetics becomes the definitional process of art and the relationship between the spectator and the works of art, while art history assumes a normative role by establishing artistic canons and focusing on the relationship between the artist and the work of art⁴.

During the course of the nineteenth century, philosophical aesthetics approach furthered the topics of art definition and aesthetic experience regardless of external intellectual influences, while art history moved slightly toward the sociological investigation. Thus, according to Tanner, “many of the classics of sociological and art-historical thought – for example Weber and Wölfflin – have commonalities both in their intellectual back-ground and in the kinds of intellectual problems in which they are interested: the relationship between collective structures and individual freedom, cultural evolution and the systematic character of processes of cultural change”⁵.

However, in the first part of the twentieth century, art history became “fundamentally opposed to genetic explanations or causal interpretative frameworks characteristic of disciplines such as sociology and psychology” and “sought not to explain actions or objects as products of actions but to decipher aesthetically given

² Jeremy Tanner, *The Sociology of the Arts: a Reader*, London, New York, Routledge, 2003, p.1.

³ *Idem*, p.5.

⁴ Natalie Heinrich, *La sociologie de l'art*, Paris, La Découverte, 2004, p. 5.

⁵ Jeremy Tanner, *idem*, p. viii.

meanings”⁶. Consequently, if at the end of the nineteenth century the art-historical approach was very sensitive to a contextual explicative framework, in the first part of the twentieth century art historians like Alois Riegl, Heinrich Wölfflin and Erwin Panofsky focused their researches on the finding of the irreducibly artistic dimension of the works of art: the aesthetic form.

As for the development of the philosophical approach to art during the twentieth century, the sociological influence proved to be essential, either under the auspices of the Marxist tradition or in the context of the Frankfurt School. As Heinich (2004) explains⁷, if both directions of research shared the idea that art should be analyzed in connection with the society, their solutions are different: the Marxist approach reduces art to external determinations, while the representatives of the Frankfurt School militate for the autonomization of art as a response to the alienation of the social. It is also important to note here that the above mentioned research traditions are considered today as the forerunners of contemporary art sociology and are often designated by the term of *sociological aesthetics*.

The historical and sociological approaches to art meet again, as Heinich puts it⁸, in the framework of the *social history of art* developed in the 50's, whose main characteristic was the investigation of the economic, social, cultural and institutional context of art production and reception from various epochs. However, from Heinich's point of view⁹, art sociology gained a real independent status when it ceased to analyze the art works selected by art history and became interested in art works created nowadays, regardless of any aesthetical judgment: the *empirical sociology*.

As one could see, the development of the humanistic and sociological approaches to art is a complex one, consisting in a permanent exchange of perspectives and ideas. The traditional discourses on art – philosophical aesthetics and art history – were highly influenced by art sociology, particularly in the course of the twentieth century. However, in spite of their intellectual commonalities, or maybe because of them, the three disciplines have struggled, in the last decades, to develop specialized approaches to art often by dismissing the views and methods of the other two.

Art sociology approaches art for different reasons than the humanities. According to Zolberg's point of view that was invoked in the first part of the present enterprise, art sociology is defined by its externalist perspective, while philosophical aesthetics and art history and criticism are defined by an internalist one. Within this internalist view upon art, one could notice that what aesthetic philosophy and art history have in common, despite their differences, is the normative approach to art, either through a definitional process or through establishing norms of good art. Therefore, when contemporary art is at stake, the three-party scheme could be reduce to two opposing perspectives: a normative aesthetical one versus an empirical sociological one.

⁶ *Ibidem*, p. 10.

⁷ Natalie Heinich, *idem*, pp. 16-25.

⁸ Natalie Heinich, *idem*, p. 26.

⁹ *Ibidem*, p. 40.

Contemporary art

Within the art world, contemporary art is undoubtedly the most debated and controversial practice. No other artistic activity has raised, in the last half a century, so many theoretical disputes nor been the source of so many public scandals. The scholastic perspectives range from intellectual perplexity and theoretical dismissal (Baudrillard: 1997) to integration and appraisal (Millet: 2006) or to deterministic explanations of contemporary art in terms of the “new world order” established after the end of the cold war (Stallabrass: 2004). Although the public reactions towards contemporary art have slowly smoothed in the last two decades, leading to a quasi-acceptance, contemporary art practices still provide ammunition for a long-lasting debate regarding its social function, particularly if public funding is at stake.

Consequently, new theoretical approaches of contemporary art are, on the one hand, nourished by the fascination towards such a challenging research object while, on the other hand, they are, explicitly or implicitly, informed by a certain academic prudence. Contemporary art is a highly risky research object and therefore any scholastic endeavor should consider the multitude of facts and discourses associated with this type of artistic practices. Accordingly, in what follows, there will be addressed the very problematic character of contemporary art: why is it problematic and for whom?

Contemporary art is commonly defined as a multiplicity of heterogeneous practices, characterized by the absence of hierarchy. If progression in modern art is understood as a dialectics of styles (Lucie-Smith: 1999), contemporary art takes the form of a continuous process of proliferation where artistic adversity is replaced by cultural tolerance. The pluralism at the heart of contemporary art is often seen as a result of the new social, economic and political paradigm installed in the 50’s and the 60’s – post-modernity – whose core-values are acceptance and integration.

This commonly shared definition of contemporary art raises a series of theoretical problems. First of all, such a definition overlooks the very discrimination act, specific to all definitions: what contemporary art is with respect to what is not. Stating that contemporary art is a continuous proliferation of heterogeneous practices does not automatically imply what it is not. One could assume – according to the above mentioned definition – that all visual arts practices produced today are to be considered contemporary art. Nevertheless, since the 70’s, the major task of theorists and social actors of the contemporary art world has been the articulation of a set of characteristics on the grounds of which one could differentiate contemporary art from other visual arts practices.

However, this type of theoretical endeavour is not an easy one. Theorists with various intellectual backgrounds have approached this issue in the last decades, producing a wide range of explicative and interpretative frameworks. The philosophical approach was either based on the postmodernism conceptual instruments or on the analysis of aesthetic judgements and aesthetic experience. The art-criticism

assumed a formalistic approach, informed mainly by the same postmodernist framework. The social sciences – sociology, economics, and political sciences – gained a lot of visibility because of their pragmatic perspectives, particularly starting with the 9th decade of the last century. All these approaches entered a fervent competition¹⁰ for discursive supremacy regarding contemporary art that led to little or no possibility of consensus.

This lack of consensus concerns, first of all, the definitional process: there are no commonly shared norms for asserting what contemporary art is. Nevertheless, though an internalist definition of contemporary art has not been reached at, the externalist definition of the French sociologist Raymonde Moulin is largely accepted. Moulin (1992)¹¹ talks about a new regime of contemporary art in the globalized world: contemporary art is by definition international and therefore all local / national practices should be analyzed in a global context. However, the international dimension does not solve all the problematic aspects of the definitional process of contemporary art especially when action and decision making are concerned.

Nonetheless, within the contemporary art world, choices and decisions are made all the time. This means that the social actors guide themselves after certain rules or norms on which the decision making process is based. But, despite the fact that, in practice, a series of protocols for artistic recognition have been detected, they give no guarantee that the recognition process will take place, so no or little prediction could be formulated within the contemporary art world.

Consequently, contemporary art is problematic not only for researchers as the intricacy of contemporary art requires an entire chain of approaches and methodologies that exceed any individual discipline, but also for the contemporary art world actors as they encounter great difficulty in directing and planning their activities. Additionally, the involvement of public powers risks being arbitrary as no commonly shared norms could be accounted for.

Aesthetics and art sociology

As it was showed, contemporary art is a highly risky research object. Furthermore, the lack of theoretical consensus affects the very activities within the art world in the sense that any discrimination process between what contemporary art is and what is not could be refuted as arbitrary. The fervent competition between the different discourses addressing contemporary art has not led to any advancement in the research. Therefore, a survey of the pros and cons of aesthetics and art sociology would give the basis for an articulation of a new methodological platform that would overcome the theoretical issues detected so far.

¹⁰ We mention here the French public debate of the 90's – “La crise de l'art contemporain” – that opposed philosophers, art critics and sociologists.

¹¹ Raymonde Moulin, *L'artiste, l'institution et le marché*, Paris, Flammarion, 1992 / 1997.

Art sociology's major asset is its capacity of accounting for the fact that art is socially and historically determined. Contrary to the aesthetical thought, the art sociological discourse rejects the essentialism that asserts that the value of art is transcendent. A consequence of this theoretical position is the refutation of traditional hierarchy of the arts that still informs the aesthetical discourse. By assuming axiological neutrality, sociology approaches art as any other element of the social world. As for contemporary art, the most relevant are sociology's research methodologies. According to Heinich¹², the empirical investigation – quantitative and qualitative – is decidedly valuable with respect to contemporary art practices.

The shortcoming of the art-sociological discourse consists in the fact that art sociology is less auspicious for an analysis of the art works as it neglects the aesthetical aspect of art in favor of its social function. Conversely, the advantage of aesthetics is particularly the fact that it is able to account for the aesthetical feature of the work of art.

The major flaw of aesthetics is that it ignores the fact that the concept of art is socially and historically determined. As Schaeffer (2000)¹³ puts it, philosophical aesthetics, at least a part of it, is still attached to metaphysics and therefore it instrumentalizes art in order to insure philosophy's legitimacy. Consequently, according to the same author, aesthetics should dismiss all evaluative judgments regarding art by directing the research towards the aesthetical facts in an analytical manner.

As for the definitional process specific to philosophical aesthetics enterprise, it was argued that it failed when contemporary art is at stake. Finding an essential characteristic that would define all the artistic practices gathered under the name of contemporary art proved to be an impossible task. The symbiosis of heterogeneous practices eludes any attempt of defining contemporary art from an internalist perspective. But, as indicated by Graham (2005)¹⁴, if the definitional process does not aim at *discovering* the distinction between art and non-art, then a definition of contemporary art in terms of *recommendation* could be envisaged. Thus, the aesthetical approach would be able to consciously suspend neutrality and establish recommendations concerning contemporary art, though relative to precise contexts. Consequently, aesthetics should focus not on what art is but on why is it valuable.

Conclusions

After such scrutiny, there can be argued that the analysis of contemporary art requires a new methodological platform based on the contributions of the aesthetical and art-sociological approaches. The result would be an improved theoretical framework for contemporary art researchers, combining the normative approach with the descriptive one that could lead to a better understanding of the phenomenon and, consequently, to more predictability for the contemporary art world actors.

¹² Natalie Heinich, *idem*, p. 42.

¹³ Jean-Marie Schaeffer, *Adieu à l'esthétique*, Paris, PUF, 2000, p. 2.

¹⁴ Gordon Graham, *Philosophy of the Arts. An Introduction to Aesthetics*, London, New York, Routledge, 2005, p. 244.

ACKNOWLEDGMENT:

This article is the result of research conducted with the support of the National University Research Council (CNCSIS) and the Executive Agency for Higher Education and Research Funding (UEFISCSU) in Bucharest, through the grant ID-2469 / 2009-2011, *Culture and creativity in the age of globalization: A study on the interactions between cultural policy and artistic creativity* (Nº 933/2009).

REFERENCES

- Jean Baudrillard, *Le complot de l'art*, Sense Et Tonka, 1997 / 2006
- Gordon Graham, *Philosophy of the Arts. An Introduction to Aesthetics*, London, New York, Routledge, 1997 / 2005
- Natalie Heinich, *La sociologie de l'art*, La Découverte, 2004
- Edward Lucie-Smith, *L'art aujourd'hui*, Phaidon, 1999
- Catherine Millet, *L'art contemporain. Histoire et géographie*, Flammarion, 2006
- Raymonde Moulin, *L'artiste, l'institution et le marché*, Flammarion, 1992, 1997
- Jean-Marie Schaeffer, *Adieu à l'esthétique*, PUF, 2000
- Julian Stallabrass, *Art Incorporated. The Story of Contemporary Art*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2004
- Jeremy Tanner, *The Sociology of the Arts: a Reader*, London, New York, Routledge, 2003
- Vera Zolberg, *Constructing a Sociology of the Arts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 / 1999

ART AS UNFULFILLED UTOPIA: THE EXPERIENCE OF THE POLITICAL IN DADA'S REDEFINING OF ART

ȘTEFAN-SEBASTIAN MAFTEI*

ABSTRACT. The paper speculates upon the relationship between art and politics within the artistic phenomenon that was named “Dada”. The main research target will be the examination of the presence of the political inside the Dada activities which emerged in Zürich and Berlin between 1916 and 1920. The study will try to locate the presence of the political in Dadaist reflections related to the notion of artistic utopia. The study reaches the conclusion that the Dada views on utopia support the Adornian notion of the “unfulfilled utopia”. In addition, the study suggests that the Dada notion of artistic utopia can be seen as a complement to the famous Dadaistic “negative” and radical redefinition of the notion of “art” at the beginning of the XX-th century.

Keywords: definition of art, art and politics, Dada, artistic utopia

Politics and History during the Years of “Dada” (1916-1920)

It is well-known today that the first Dada *soirées* of 1916, which began in Zürich, Switzerland, during World War I, were contemporary to Lenin's preparations for the Bolshevik Revolution of 1917. Actually, for a period of time, the Russian *émigré* Lenin was the neighbour of the Dadaists, residing at the same famous *Spiegelgasse* Street in Zürich.¹ Lenin arrived in Zürich in February 1915, and remained there for the year 1916, returning to Russia in 1917. During World War I, Switzerland has been a neutral country and, therefore, a crowded meeting place for all those to whom, for different reasons, war was something to be avoided. The Dada *Cabaret Voltaire*, at Spiegelgasse 1, the first Dada locale in Zürich, was just a few steps away from the room at Spiegelgasse 14, where Lenin was planning his famous Revolution.

In his book *Dada: Art and Anti-art*, Hans Richter mentioned that, to the Swiss police, *they*, the Dadaists, were the noisy rabble-rousers that should be kept under surveillance: “the Swiss authorities were much more suspicious of the Dadaists, who were after all capable of perpetrating some new enormity at any

* Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, str. M. Kogălniceanu, 1, 400084 Cluj-Napoca, Romania.
Homepage: E-mail: stmaftei@yahoo.com

¹ For a general view on the Dada avant-garde, see David Hopkins, *Dada and Surrealism. A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2004.

moment, than of these quiet, studious Russians.”² On the contrary, Lenin’s reaction is nicely captured by Solzhenitsyn in his famous narrative version of Lenin’s life, *Lenin in Zürich* (1976):

“[Lenin] hated cafés, these smoky breeding places of endless tirades, in which day and night the revolutionary ‘declamators’ prostituted themselves. During the war a whole crowd of unfathomable foreigners had come to Zürich: adventurers, wheeler-dealers, racketeers, students, deserters, and intellectual babblers, who rebelled with philosophical manifestos and artistic-protest actions against what-not. And they all met in the cafés.”³

After the first “Zürich Dada” group dissolved around 1918, some of its members joined the “Berlin Dada.” The “Berlin Dada,” on the other hand, as an artistic group formed later in 1918, has been labelled as the decisively “political wing” of Dada, emerging in the context of the outbreak of the German Socialist Revolution after the collapse of imperial Germany.

There were three centers of the political Revolution, which started in November 1918: Kiel, München, and Berlin⁴. Kiel was the beginning of the movement, with the sailor’s uprising at Wilhelmshaven, on October 30th. In München, the “Majority Socialists” started a worker’s meeting on November 4th and 7th. They wanted to create a “people’s state.” On November 8th, the “Independent Socialists,” represented by Kurt Eisner, organized a “Constituent Soldiers’ Workers’ and Peasants’ Council” and proclaimed the establishment of a separatist “Bavarian Democratic and Social Republic.” In Berlin, the two major issues were the armistice and the abdication of the Kaiser. The Left was composed of the Majority Socialists (SPD) (represented by Philip Scheidemann and Gustav Bauer), the Independents (who split from the Majority in 1914 after the SPD voted in favour of the war) and the Marxist “Spartacist League,” led by Karl Liebknecht and Rosa Luxemburg. On November 9th, ordering mass demonstrations, Scheidemann proclaimed the „Republic,” forcing the Kaiser and the Crown Prince to abdicate and to end the War. There were also fears that the Spartacists would prepare a Bolshevik-type *coup* or that Friedrich Ebert, another Majority Socialist, would want to restore the Monarchy. Actually it was Ebert that was proclaimed “Reich Chancellor” by the Prince, assuring the transfer of political office, but Scheidemann, pressured by the Independents and the street, declared the constitution of a “Republic.” A “Council of Peoples Representatives” was created on November 10th. All the dynastic rulers of the local states abdicated and were replaced by all kinds of revolutionary governments. The new government in Berlin signed the armistice dictated by Marshall Foch.

² Hans Richter, *Dada: Art and Anti-art*, London, Thames and Hudson, 1966, quoted by: Dafydd Jones (ed.), *Dada Culture: Critical Texts on the Avant-Garde*, Amsterdam: Rodopi, 2006, p. 14.

³ Solzhenitsyn, *Lenin in Zürich*, quoted by: Dafydd Jones (ed.), *op. cit.*, p. 13.

⁴ The presentation of the historical facts about that period in Germany follows the Wikipedia article on *The German Revolution of 1918–19* (www.wikipedia.org).

Karl Liebknecht and Rosa Luxemburg, leaders of the Spartacists, formed the KPD, the “Communist Party of Germany” in December 1918. The KPD was committed to a violent revolution, attempting to seize control of the government. Fearing the prospect of a Bolshevik *coup*, SPD defense minister Gustav Noske formed a series of Anti-Communist paramilitary divisions, the “*Freikorps*,” using demobilized war veterans. Due to the intervention of the *Freikorps* against the “Spartacist Uprising” in Berlin, Liebknecht and Luxemburg were captured and hastily executed (Luxemburg was killed by a bullet, and then tossed into a canal).

After the January 1919 KPD uprisings, the provisional government left the scene on February 10th, the Constituent National Assembly promulgating an emergency Constitution. The revolutionary period was over. This assembly had been elected in January and showed a significant increase in SPD (Socialist Democratic Party) seats over the last imperial Reichstag. The three parties of the Peace Resolution of 1917 – SPD, Center, and Progressives (now Democrats) – formed the republican “Weimar Coalition.” It was the beginning of the democratic Weimar Republic, which essentially lasted till the elections of 1930, when the NAZI Party won a number of 107 seats in the German Parliament. It was the first moment when the Right and Left extremists had a larger combined representation than the Social Democrats.

In 1918, Richard Huelsenbeck, who in the meantime had been made Commissioner for Fine Arts during the Revolution in Berlin, gathered a group under the name *Dada*, issuing two periodicals, *der dada* and *Club Dada*. Under the name of Berlin Dada we find, among others, Huelsenbeck, Raoul Hausmann, George Grosz, Franz Jung, Johannes Baader, Johannes Theodor Baargeld, John Heartfield (Helmut Herzfeld), Walter Mehring, Gerhard Preiss, the same Tristan Tzara, and Francis Picabia. Raoul Hausmann created the same type of typography in Berlin as he did in the Zürich cabarets: arbitrary letters enriched with disheveled layouts in which vignettes, Hebrew characters and ink-blots are scattered at random. Hausmann and Heartfield executed, with confused-genre techniques and media, collages of newspapers, photographs and photomontages. Grosz contributed with drawings and grotesquely deformed photographs. Insisting on destroying the existing notion of bourgeois authorship, Max Ernst and Hans Arp signed each other's paintings at random.⁵

Berlin Dada took on a “revolutionary” agenda, in their disapproval of bourgeois art practices. Berlin Dada created leaflets, mocked and sarcastically caricatured political opponents, organized lecture tours, opened a Dada cabaret, reaching its climax and decline in the same year 1920. As members of the KPD, they did not forget the bloody repression of the Communist uprisings a year before by the *Freikorps*, ordered by Neske. Their post-war agenda was set against the government of the Weimar Republic and against the terror regime imposed by the

⁵ Georges Hugnet, *Dada*, in: *The Bulletin of the Museum of Modern Art*, vol. 4, no. 2/3, 1936, p. 9 sqq.

Government upon the ones who declared themselves Communists. They considered that the German people felt betrayed by their own leaders who promised them a revolution but did nothing instead. “The people, who risked their lives for the revolution, see themselves betrayed by clever beer bellies” declared Huelsenbeck in a 1920 text named “*Deutschland muß untergehen*” (Germany Must Fall).⁶ In the same year, Hausmann wrote that “Dada is the proletarian machine gun that mows down the bourgeois Kant just as it does the profiteer Puffke. Dada is the energy of the intellectual sabotage of the emergency provisions of the Weimar beer-belly culture.”⁷ The “art-as-weapon” metaphor was common to the Berlin Dada. With it, the Dadaist aimed at the post-war pseudorevolutionary “beer-belly”, the miniaturized version of the German Weimar *bürgertum* and of the German traditional culture in general. It was also an occasion for the illustration of the Dada technique of montage. The Dada montage has been thus designated as a “surgery” or “violent vivisection” of the body politic, of the collective body, materialized by the “beer-belly” bodies of political leaders.⁸

In 1920, From June 30 to August 25, Dadaists exhibited in Berlin 174 items, proving that the aim of their struggle was twofold: artistic and political. On the cover page of the exhibition catalogue, Raoul Hausmann declared:

“The Dadaistic person is the radical opponent of exploitation; the logic of exploitation creates nothing but fools, and the Dadaistic person hates stupidity and loves nonsense! Thus the Dadaistic person shows himself to be truly real, as opposed to the stinking hypocrisy of the patriarch and capitalist perishing in the armchair.”⁹

The message shows that the aim of the enterprise was to address, by means of art, the “stupidity” of the “logic of exploitation” carried out by the bourgeois society. This “nonsense,” however, is a very special one. To *produce* “nonsense” mediated by art is to

⁶ Huelsenbeck, quoted by Brigid Doherty, “Figures of the Pseudorevolution”, *October* 84, Spring 1998, p. 74.

⁷ Hausmann, quoted by Brigid Doherty, *op. cit.*, p. 74.

⁸ See Brigid Doherty’s thorough analysis of two of the works exhibited at the *Dada Fair: A Victim of Society* by Grosz and *Self-Portrait of the Dadasoph* by Hausmann, works which are montage “vivisections” of the body politic, alluding to famous political figures such as Ebert and Noske. In 1919, Ebert and Noske appeared in a photograph on the cover of the *Berliner Illustrierte Zeitung* (Nov. 1919) in awkward postures, wearing nothing but bathing trunks while wading in the Baltic Sea. The Dadaists and other publicists (such as the satirist Hugo Kersten) will speculate on their ridiculous appearance, by caricaturizing their deformed bodies as “beer-bellies” or bodies without heads. The “beer-belly” eventually became a metonymy for the German politician. See also Doherty’s commentaries on the interesting analogies between Dada’s artistic representations of the body as the mutilated, disfigured and dismembered “body politic”, and the images of the disfigured war veterans, which were published in the media during that same period. Brigid Doherty, *op. cit.*, p. 65 sqq.

⁹ „Der Dadaistische Mensch ist der radikale Gegner der Ausbeutung, der Sinn der Ausbeutung schafft nur Dumme und der dadaistische Mensch haßt die Dummheit und liebt den Unsinn! Also zeigt sich der dadaistische Mensch als wahrhaft real gegenüber der stinkenden Verlogenheit des in seinem Lehnstuhl verreckenden Familienvaters und Kapitalisten”. The English translation belongs to Brigid Doherty. Cf. Wieland Herzfelde, “Introduction to the First International Dada Fair,” *October* 105, Summer 2003, p. 96.

create something negative, to create art as negation, but not without a certain purpose. To produce such “nonsense” is to show the meaninglessness of the political, social and artistic situation of the established order. In Adorno’s terms, to produce “nonsense” means to “resist,” in a mediated manner, social reality and not to embrace it. The purpose of Dada is therefore “political,” but not in the usual sense of “political.” “Dada is political” was one of the mottos of the 1920 Berlin exhibition, but this does not mean, as we will see, that the Dadaists utterly embraced a political agenda. The Dada struggle was “political” indeed, but in the sense in which it addresses political power itself, society or at least part of it and also the entire social establishment of art through its power of “resistance.” Generally, Dada is political because it expresses something meaningful to the plurality of men, men “in so far as they live and move and act in this world.”¹⁰ In the words of Wieland Herzfelde, the author of the *International Dada Fair* manifesto:

“Today the young person, unless he is willing to forego all training and broadening of his native abilities, must submit to the thoroughly authoritarian system of art education and of the public judgment of art. The Dadaists, by contrast, are saying that making pictures is not important, but that when it happens at least no position of power should thereby be established; the professional arrogance of a haughty guild should not spoil the pleasure of the broad masses in constructive, creative activity. (...) Any product that is manufactured uninfluenced and unencumbered by public authorities and concepts of value is in and of itself Dadaistic, as long as the means of presentation are anti-illusionistic and proceed from the requirement to further the disfiguration of the contemporary world, which already finds itself in a state of disintegration, of metamorphosis. The past remains important and authoritative only to the extent that its cult must be combated.”¹¹

This famous *First International Dada Fair* exhibition has been organized by Grosz, Hausmann and Heartfield in an art gallery owned by Dr. Otto Burchard (named *Financedada*). Seeing the exhibition, one critic declared:

“Here you see an anatomical museum, in which you can behold yourself dissected, not just arm and leg, but head and hart. Not only your very own body, but that of all of you collectively ... here is a cross-section cut through you yourself, with all your sentimentalities, untruths, enthusiasms, and prejudices ... and without the usual mask of picture-postcard mawkishness.”¹²

¹⁰ We may, although to a certain degree, relate to the term “political” and to its extended meaning, as envisioned by Hannah Arendt in her famous work, *The Human Condition* (Chicago, The University of Chicago Press, 1958): “Men in the plural, that is, men in so far as they live and move and act in this world, can experience meaningfulness only because they can talk with and make sense to each other and to themselves (...) Action, the only activity that goes on directly between men without the intermediary of things or matter, corresponds to the human condition of plurality, to the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world. While all aspects of the human condition are somehow related to politics, this plurality is specifically *the condition*—not only the *conditio sine qua non*, but the *conditio per quam*—of all political life (...)”, pgs. 4-7.

¹¹ Wieland Herzfelde, *op. cit.*, p. 101-102.

¹² Ernst Cohn-Wiener, “Große-Monstre Dada Schau”, *Neue Berliner Zeitung*, July 6, 1920, quoted by Brigid Doherty, *op. cit.*, p. 75.

In this exhibition works by Baader and Baargeld, Max Ernst, Hans Arp, Francis Picabia, George Grosz, Heartfield, dealt with official politics. Heartfield constructed a mannequin, hung from the ceiling, representing a German officer with a pig's head (the famous *Prussian Archangel*). Otto Schmalhausen, one of the participants, named himself *Dada-Oz*, exhibiting the parody of the head of Beethoven with moustache and squinting eyes, calling to memory the moustachioed works of Duchamp, such as the famous unequivocal *L.H.O.O.Q.* Raoul Hausmann was named *Dadasophe* and Max Ernst was intitled *Dadamax Ernst*, exhibiting *Dadafex maximus* and *Codex national et index de la delicatessen du Dada Baargeld*. Baader's exhibits, such as *The baggage of Surdada upon his first flight from the madhouse*, have one major focus, burlesque insanity, but they are actually artistic replicas of the chaos that took place during the war and post-war period in Germany. Ironically, Baader described himself as "President of the Justice of the World, Secret President of Intertellurgical, Superdadaist Nations, Agent for Headmaster Hagedorf's School Desks, Ex-architect and writer." In 1918 he had climbed into the pulpit of the Berlin Cathedral, from which he solemnly proclaimed that Dada would save the world. At the Congress of the Weimar Constitution, Baader issued a parody-tract signed by "The Central Council of Dada for the World Revolution," in which he declared: "The President of the terrestrial globe sits on the saddle of Dada. The Dadaists [are] against Weimar."¹³ Ultimately, in the same legendary city of Weimar, he sent children in a grave procession singing and dancing around the statues of Goethe and Schiller. All these performances carried a message which was tendentiously "political".

The exhibition has been a financial fiasco. Not only did the costs of the exhibition exceed the profit from the ticket sales that the organizers had hoped for, but Grosz and the poet Wieland Herzfelde (Heartfield's brother) were forced to pay a 900 marks fine as a result of their slander against the German military: a set of 10 litographs titled *Gott mit uns* (God with us) executed by Grosz were put on display at the Dada Fair. *Gott mit uns* had been a coat of arms since the Prussian era. To the Germans of the First World War, *Gott mit uns* was the Imperial coat of arms, a motto signifying the symbolic unity of Protestant religion, Imperial power and German nation (*Volk*). As a result, Grosz has been brought to trial and convicted of public offense: the images were banned and the original plates were destroyed.¹⁴

It is also worth mentioning, however, that the Berlin Dada, despite its Communist affiliation (George Grosz and John Heartfield were founding members of the KPD) has never been drawn by the official Party line designed by Lenin or other Party leaders – Dada was indeed a "German Bolshevik affair," as Richard Huelsenbeck once declared, but a very idiosyncratic one.¹⁵

¹³ Quoted by: Georges Hugnet, *op. cit.*, 10.

¹⁴ See Brigid Doherty's introduction to Wieland Herzfelde's "Introduction to the First International Dada Fair", *October* 105, Summer 2003, pgs. 93-104.

¹⁵ See: Brigid Doherty, "The Work of Art and the Problem of Politics in Berlin Dada", *October* 105, Summer 2003, pgs. 73-92.

One of the most intriguing moments of Berlin Dada's entanglements with pro-Communist politics is the "*Kunstlump* Debate", or the "*Art Scoundrel* Debate", that started in Dresden in the spring of 1920, as a reaction to one of the bloodiest episodes of fighting between the Reichswehr troops loyal to the counterrevolutionary Kapp-Lüttwitz Putsch, and the workers, on March 15. During that day, 59 persons were killed and 150 wounded during the clashes in Dresden's Postplatz. The debate started at first between Grosz, Heartfield, and Oskar Kokoschka, the Expressionist painter who had beseeched the German public to secure the preservation of the cultural heritage under conditions of political unrest. In April 1920, Grosz and Heartfield published a diatribe in the Communist journal *Der Gegner*, entitled *Der Kunstlump* (The Art Scoundrel), where they replied to Kokoschka's plea for the preservation of the invaluable artworks of the museums and galleries. Kokoschka's appeal was a reaction to the episode in Dresden, where, during the fighting, a stray bullet had pierced Rubens's masterpiece *Bathsheba* in the Zwinger picture gallery. Kokoschka who, at that time, was a professor at the Dresden academy of art, pleaded for a preservation of the "human culture" that "might come into danger." Grosz and Heartfield accused Kokoschka of bourgeois indifference towards the loss of human lives, expressing, on their part, indifference towards the destruction of "bourgeois" masterpieces: "We greet with pleasure the fact that bullets whiz into the galleries and palaces, into the masterpieces of Rubens, instead of into the homes of the poor in the workers' districts."¹⁶ This uncommon "anti-art" stance is usual to the Berlin Dadaists, who demanded the utter transformation of all social and political conditions of the working class. The artworks of the past were a shared heritage of the bourgeois public sphere. The disappearance of all bourgeois remnants in a classless society also included the disappearance of all "bourgeois" artworks that were the living cultural remembrances of a society once ruled by class domination. This anarchist response was badly received even by the cultural editor of the German Communist Party organ, Gertrud Alexander, who, in early June 1920, wrote in his newspaper, *Die rote Fahne*, that Kokoschka's plea was indeed an example of bourgeois cynicism, but that the "destruction of art with pleasure" meant the destruction of "past beauties", things of eternal value, that in a new society would be a cultural patrimony of the proletariat. The "past beauties" deserved to be a source of *Bildung* for the "new human being" in advance of the proletarian culture.¹⁷ Grosz and Heartfield renewed their derision towards the way in which "sculptures preach the flight of feelings and thoughts, away from the unbearable circumstances of life on earth, to the moon and the stars, to the sky." This kind of *Wirklichkeitsflucht*, "flight from reality," occasioned particularly by the presence of the bourgeois masterpiece, was encouraged by a theory of art that dictates a cynical stance towards the pressing historical necessities: "the machine guns of social democracy have their way as they aim to transport the disenfranchised to a better afterlife"¹⁸.

¹⁶ Quoted by Doherty, *op. cit.*, p. 74.

¹⁷ Quoted by Doherty, *op. cit.*, p. 75.

¹⁸ Quotations by Doherty, *op. cit.*, 75.

To Grosz and Heartfield, the aesthetic “flight from reality” is the intellectual counterpart of the tendentious political *Wirklichkeitsflucht* of the Social-Democrats from the realities of the worker’s revolution. Indeed, such flight towards a “better world beyond” (*ein reineres Jenseits*) is, in their view, part of a cynical political “travesty” scenario of state violence where people seem to be *literally* transported “to a better afterlife.” What bourgeois aesthetic corresponds to is a cynical and grim “aestheticization” of politically legitimated violence. To Grosz and Heartfield, the lyrical line from Rainer Maria Rilke’s *Book of Hours*, “Poverty is a great glow from within”, was actually one of the most cynical versions of bourgeois “aestheticization” of the social realities of the underprivileged.

The response of the artists to the leaders of the Communist Party has not been left unanswered: as a reaction to the defense of Grosz and Heartfield from Julian Gomperz, coeditor of *Der Gegner*, Gertrud Alexander accused them of being “bourgeois” agitators: “When comrades Heartfield and Grosz get agitated, that is itself merely the fear of the bourgeois gone wild (*die Angst des wild gewordenen Bürgers*), the fear of that impulse, that *Wirklichkeitsflucht*, to which the bourgeois always falls victim.”¹⁹ Nineteen days later, on July 14, 1920, the catalogue of the *International Dada Fair* in Berlin published the title of a sculptural montage by Grosz and Heartfield named *Der wildgewordene Spießler Heartfield* (The Middle-Class Philistine Heartfield Gone Wild), ironically alluding to Alexander’s phrase. As Brigid Doherty explains, Alexander’s reaction against radicals in the Communist Party is closely related to one of Lenin’s famous speeches, delivered earlier that year, on April 27, 1920, and published as a brochure in German under the title *Der “Radikalismus”, die Kinderkrankheit des Kommunismus* (Radicalism, The Infantile Sickness of Communism), where the leader of the Russian Revolution complained about the “extreme revolutionism (...) incapable of displaying any stability, organization, discipline and firmness” represented by the “petit bourgeois who is *beside himself with rage* as a consequence of the horrors of capitalism” (*der infolge der Schrecken des Kapitalismus ‘außer sich geratene’ Kleinbürger*).²⁰ Lenin’s condemnation of left extremism and bourgeois revolutionism quickly generated a split inside the Communist Party (KPD). Soon after, Franz Jung, Grosz, and Heartfield left the political group and founded the KAPD (The German Communist Workers’ Party), issuing their own newspaper, *Der Proletarier*. Lenin was labeled with having a “bureaucratic mentality of an arrogant leader who thinks the revolution is his monopoly.” But not even the KAPD was able to suit the Dadaist aspirations, as Grosz mentions in a letter from December 13, 1921 to his colleague Raoul Hausmann.²¹

¹⁹ Alexander, “Kunst, Vandalismus und Proletariat,” *Die Rote Fahne* 112 (June 24, 1920), quoted by Doherty, *op. cit.*, p. 78.

²⁰ Lenin, quoted by Doherty, *op. cit.* p. 82.

²¹ Mentioned by Doherty, *op. cit.*, p. 82.

The sculpture-montage of Grosz and Heartfield is a headless and partially dismembered plastic mannequin, restrained by wires and mechanisms, with a light bulb placed instead of its head.²² *Der wildgewordene Spießler* Heartfield is a masterpiece of Dadaistic irony and self-irony, an epitome of Dadaism itself. The plastic figure mocks the famous "Miletus Torso" displayed at the *Musée du Louvre*. It also alludes to Rilke's 1908 sonnet "Archaischer Torso Apollos" and to one of Kokoschka's self-portraits, the "Knight Errant" (*Irrender Ritter*) of 1915, whose representation of the painter's inner life becomes "an allegory of the painter's fate as subject to art's effects of enchantment."²³ The title and the artifact of Grosz and Heartfield simultaneously reflect the attempt ("gone wild") and the failure ("the middle-class philistine") of the Dadaist *aesthetic* and *social* experiment, articulating a "fruitless revolt" (the title) of a "senseless work" (the artifact). The counter-effect of this Dada creation is twofold: on one hand, it verbalizes a "fruitless revolt" of artists who dream of a classless utopia but are all the same conscious of the ridiculousness of their "petit-bourgeois" aspirations and, on the other hand, it represents the de-aestheticization of a work of art that is not capable of exhibiting its own seduction anymore.²⁴ The artistic representation of a mutilated plastic torso with a self-ironical title simultaneously stands for anti-art and anti-utopia, as it suggests an anti-illusion and a virtual disenchantment of the work of art from itself.

In a pamphlet from 1925, *Die Kunst ist in Gefahr!* (Art is in Danger!), a few years after the dissolution of the Dada Berlin, Grosz and Wieland Herzfelde, Heartfield's younger brother, admitted that the Dadaists were still seriously involved with the "so-called art," although Dadaism was "carried out with caterwauling and derisive laughter" and was a "breakthrough from a narrow, arrogant, overrated milieu that, hovering in the air between the classes, did not recognize any shared responsibility for the life of the collective." Basically, the pamphlet criticized Dadaism for not being committed enough to the political and social cause, and also for not emphasizing enough the sheer caducity of the "so-called" art, despite the fact that their gesture of ridiculing "the entire enterprise of art" had been the only meaningful one:

"What did the Dadaists do? ... They said, it does not matter whether one lets out some huffing and puffing – or a sonnet by Petrarch, Shakespeare, or Rilke, whether one gilds boot heels or carves madonnas: there will still be shooting, there will still be profiteering, there will still be starvation, there will still be lying; to what end the entire enterprise of art?"²⁵

²² See the detailed interpretation of this work by Doherty, *op.cit.*, p. 83 sqq.

²³ Doherty, *op. cit.*, p. 80.

²⁴ See Doherty's commentary about the meanings of this "sculpture": "The *Spießler*, we might say, attempted escape, but got caught, or stayed caught. Now the figure embodies both the attempt (the going wild) and the failure (the getting or remaining captured) in the form of the mechanisms that make up his body, mechanisms that announce his enforced rootedness in the world, and his endless experience of the rage the world inspires. That rage, once manic, is now suppressed, but the body bears replacement parts as memorials to its fruitless revolt" (Doherty, *op. cit.*, p. 84).

²⁵ Quoted by Doherty, *op. cit.*, p. 76.

Is Dada a kind of Utopia?

The views about the persistence of a major crisis of modern civilization and about the necessity of a spiritual revolution are part of the Dada vision of the emergence of a cultural renewal through a new form of art. “Liberation” and “education” are current themes in Hugo Ball’s writings, the founder of the Dada group in Zürich. As early as 1909, qua student in Munich, Ball initiated a thesis on Nietzsche with the title *Nietzsche in Basel*, where he saw Nietzsche as a *Kulturreformator* of Germany. He therefore was also very aware of Nietzsche’s solution concerning the utopian renewal of a modern, “higher” image of man, through a new kind of art, an art that could be, by Nietzsche’s definition, more “human, all too human,” more concerned with man as such:

“Artists alone hate this sluggish promenading in borrowed fashions and appropriated opinions and they reveal everyone’s secret bad conscience, the law that every man is a unique miracle; they dare to show us man as he is, uniquely himself to every last movement of his muscles, more, that in being thus strictly consistent in uniqueness he is beautiful, and worth regarding, and in no way tedious.”²⁶

Ball’s attitude towards anarchism shifted between 1915 and 1917. Then, in 1917, after intense preoccupation with reading Mikhail Bakunin’s works, he began to understand Bakunin’s motto “the passion for destruction is also a creative passion” as a very special kind of *affirmative destruction*, in the same way that Nietzsche spoke of an “active nihilism.”²⁷ Because he despised terrorist anarchism,²⁸ Ball began to seek out a way to convert destructive anarchism into a creative way of reforming society through a “revolutionary aesthetic:”

²⁶ Friedrich Nietzsche, *Untimely Meditations*. See also a posthumous fragment of Nietzsche from 1883-1888: “The most universal sign of the modern age: man has lost *dignity* in his own eyes to an incredible extent. For a long time the center and tragic hero of existence in general; then at least intent on proving himself closely related to the decisive and essentially valuable side of existence – like all metaphysicians who wish to cling to the *dignity of man*, with their faith that moral values are cardinal values. Those who have abandoned God cling much more firmly to the faith in morality” (Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, New York, Vintage Books, 1968, p. 16).

²⁷ “Active nihilism” appears as a term in one of Nietzsche’s posthumous fragments: “Nihilism: It is ambiguous: A. Nihilism as a sign of increased power of the spirit: as *active nihilism*. B. Nihilism as decline and recession of the power of the spirit: as *passive nihilism*”. Nietzsche also perceived “active nihilism” as nihilism reaching its maximum of strength, as “a violent force of destruction”. He generally sees active nihilism as a “strength to posit for oneself, productively, a goal, a why, a faith”. On the contrary, passive nihilism is “a sign of weakness” when “the strength of the spirit may be worn out, exhausted, so that previous goals and values have become incommensurate and no longer are believed; so that the synthesis of values and goals (on which every strong culture rests) dissolves and the individual values war against each other”. See: Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, New York, Vintage Books, 1968, pgs. 16-18.

²⁸ As this entry from his diary shows: “I have examined myself carefully. I could never bid chaos welcome, throw bombs, blow up bridges and do away with ideas. I am not an anarchist” (Hugo Ball, quoted by: Weir, *op. cit.*, p. 230).

“Adopt symmetries and rhythms instead of principles. Oppose world systems and acts of state by transforming them into a brush stroke (...) perhaps it is necessary to have resolutely, forcibly produced chaos and thus a complete withdrawal of faith before an entirely new edifice can be built up on a changed basis of belief.”²⁹

In his writings, Ball seeks to find a difference between his own ideal of artistic anarchism and the opposite of it: anarchic Bolshevism. Actually, as David Weir explains, this opposition is an indirect allusion to anarchist authors such as Mikhail Bakunin and Fritz Brupbacher, who wrote a biography of Bakunin. The first had been a fierce opponent of any kind of Statism, including Marxist Statism³⁰. The second, Brupbacher, identified Bakunin with the literary figure of Don Quixote, explaining that Bakunin was quixotic in his rebellion against “all scientific and manmade systems.” By their approach, Communist anarchists, such as Bakunin, were entirely opposed to Bolshevik-type revolutions, which, in their view, meant not real revolutions, but power overthrows, through the means of a dictatorship of the working class.³¹

In particular, political anarchism had preoccupied Hugo Ball even before the emergence of Dada, in mid-1915, when he was concerned with expressionist theater in Munich. Ball wrote in revolutionary journals such as *Die Aktion*, *Der Sturm*, *Die Revolution*. He read anarchists, such as Bakunin, Kropotkin or Merezhovsky. From 1915 on, Ball slightly turned towards a form of pacifist anarchism, where the anarchist becomes a “brainworker,” a *Kopfarbeiter*, creating a new life through new forms of art and destroying the old “basis of belief:” “Perhaps it is necessary to have resolutely, forcibly produced chaos and thus a complete withdrawal of faith before an entirely new edifice can be built up on a changed basis of belief.”³² He began to believe in the idea that art itself had to involve itself more directly in society that it did before the war. Along with his friends, Ball opened the *Cabaret Voltaire* on 5 February 1916. Ball chose the name “Voltaire” not by chance, but with a belief that Voltaire was the symbol for the beginning of a revolution (Voltaire had been indeed the precursor of a Revolution). In fact, fragments from Voltaire were read aloud on the first night of the *Cabaret*. In the first review of the cabaret, published in May 1916, Ball explained the intent of his protests:

“[The review] is intended to present to the public the activities and interests of the Cabaret, which has as its sole purpose to draw attention, across the barriers of war and nationalism, to the few independent spirits who live for other ideals.”³³

²⁹ Ball, quoted by: Weir, *op.cit.*, p. 233.

³⁰ See: Bakunin, *Statism and Anarchy* (1873): “No state, however democratic – not even the reddest republic – can ever give the people what they really want, i.e., the free self-organization and administration of their own affairs from the bottom upward, without any interference or violence from above, because every state, even the pseudo-People’s State concocted by Mr. Marx, is in essence only a machine ruling the masses from above, through a privileged minority of conceited intellectuals, who imagine that they know what the people need and want better than do the people themselves (...)”.

³¹ See Bakunin’s *Critique of the Marxist Theory of the State* (1873).

³² Hugo Ball, quoted by: Weir, *op.cit.*, p. 233.

³³ Ball, quoted by Hans Richter, in: Weir, *op.cit.*, p. 234.

In this case, Ball appeals to one of Nietzsche's famous term, the "free spirit" (*Freigeist*). According to Nietzsche, the kernel of the notion "free spirit" resides in its relation to belief. As opposed to the "free spirit," the "fettered spirit" is always in a constant need for certitude and stability. By contrast, the "free spirit" is defined by its independence and its capacity to detach itself from the authority of traditional values and also by its ability to question these values. Therefore, in Nietzsche's view, the "free spirit" is always capable of living with values different from or even opposite to the values put into question:

"Once a human being arrives at the basic conviction that he must be commanded, he becomes 'a believer'; conversely, one could conceive of a delight and power of self-determination, a *freedom* of the will, in which the spirit takes leave of all faith and every wish for certainty, practised as it is in maintaining itself on light ropes and possibilities and dancing even beside abysses. Such a spirit would be a *free spirit* par excellence."³⁴

When speaking of "free spirits" in his manifesto, Ball was especially alluding to another meaning of this term: Nietzsche's definition of the "free spirit" as "the good European," a term which is sometimes interpreted as a new political propensity. In reality, Nietzsche spoke of a detachment from any political partisanship when he used the term "the good European". In his notebooks, he used the term "supranational" when he spoke of the "good European." He also defined "good European" as "vagabond, stateless, *voyageur*." Also, Nietzsche uses "free spirit" when referring to the "legislator," or to the creator of new values.³⁵ These different meanings of the "free spirit" are all alluded to in Ball's program-statement.

According to Philip Mann, Ball's so-called "anarchism" contains three special features: first, anarchism is related to a vitalistic, Dionysian worldview, which Ball had already expressed in relation to Nietzsche. Nietzsche was in fact his early source in relation to his anarchism. Throughout the period between 1910 and 1918, Nietzsche remained the main orientation for his vitalistic worldview. A second feature of his anarchism is that it viewed individuals as naturally good and capable of living together in harmony. Thirdly, Ball believed that education was the key towards transforming this utopia into a real form of culture.³⁶

It is obvious that this form of cultural anarchism shifted anarchism as a political doctrine to a spiritual (*geistig*) anarchism. We see this "cultural" anarchism as permeating Ball's writings after 1917. This kind of cultural shift from the everyday-

³⁴ *The Gay Science*, § 347, in: Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, Cambridge, Cambridge UP, 2001, p. 206. See also *Human, All Too Human*, I, § 225: "He is called a free spirit who thinks differently from what, on the basis of origin, environment, his class and profession, or on the basis of the dominant views of the age, would have been expected of him. He is the exception, the fettered spirits are the rule (...)" (Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human*, Cambridge, Cambridge UP, 1996, p. 108).

³⁵ See: Patrick Wolting, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Paris, Ellipses Édition, 2001, pgs. 26-27.

³⁶ Philipp Mann, quoted by: Weir, *op. cit.*, p. 233 sqq.

life politics is also distinguishable in many cases of Dada authors; it is even manifest in cases where the author's political pose is more or less the replica of the policy line drawn by the Party. It is intriguing how careful the German artists and writers were not to get utterly mixed up with Party policy. To the German historian Wolf Lepenies, this remained a special feature of the German notion of "culture," which has always been very carefully separated from German politics.³⁷ Lepenies does support the idea that intellectual debate, representing "culture," should not be cast away from the realm of political deliberation. He contends that from Herder's notion of "cultural nation" onwards, almost every German intellectual sought to perceive "culture" as a "noble substitute" for "politics." Moreover, he says, the German intellectuals always exhibited not only a propensity to separate culture from politics and also an indifference to politics, but also an "urge to solve a political problem in the field of culture".³⁸ That is why Hugo Ball's "utopia" is a cultural utopia which constantly exhibits social and political aspirations towards "emancipation," "liberation," "education," etc. but never seeks to relate these goals to specific political solutions. This inclination towards separating "culture" from "politics" explains why only the "few", the "free spirits", or the ones which express themselves solely as "individuals" are capable of assuming the difficult task of "liberation." This also explains why Hannah Arendt's notion of "political," mentioned earlier, has only a limited bearing on the notion of "political" as related to the sphere of cultural critique through the medium of art. The artistic utopia always addresses a community; in reality, it exhibits a certain transformational power in the field of cultural critique, but only a very limited one, a power which probably pertains to the individual, but never to the entire group.

What complicates the Dadaists' case even more is the fact that a cultural utopia, an explicit ideal of the "new" (either for the individual or for the group) is never "there" in their case, so to speak. It is never "cast in a picture," as the German philosopher Ernst Bloch would put it. For example, Ball's dream of the "new man" is no more than a fragile illusion in the face of history and politics. But away from this illusion, reality collapses into nothingness again. Ball's ideals are always threatened by their own nihilistic ghosts. But they are always against them. In the end, the Dadaist dream resembles nothing but a farce; it is *created* as a farce. Ball's "new man" is always on the brink of collapsing into the same nihilistic pandemonium from which he always struggled to escape. He is always threatened of being overcome by the same ghosts he used to detach himself from. For that reason, Ball's "new man" is no more than a "traumatic mime" (Hal Foster). "What we call Dada is a farce of nothingness in which all the higher questions are involved," Ball writes on June 12, 1916. Although it sometimes poses itself as a new „utopia," as a new kind of social and political „therapy," Dadaism is just a tragical „diagnose". According to Hal Foster, Dada

³⁷ See: Wolf Lepenies, *The Seduction of Culture in German History*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

³⁸ Wolf Lepenies, *op.cit.*, p. 205.

advances “a critique that flaunts its own futility,” or, as we have already observed, “a fruitless revolt.” Dada is best represented by the „clown” or the „mime,” a character exhibiting „a gladiator’s gesture” in „a play with shabby leftovers.”³⁹ To contemporary philosophers, such as Peter Sloterdijk, the Dada mime exhibits the cynical posture of „unresisting accommodation:” his eccentric fury tends to be harmless in the end, almost laughable. However, its accommodation is not comical, illuminating, but cynical, ironic, sickening: the Dada mime is not a figure of the humanized and humanizing clown, but of a tragic, „traumatic” mime⁴⁰.

When speaking of Dada as “anarchistic”, critics understood it not as politically-motivated anarchism, but as “artistic anarchy” or “artistic protest”.⁴¹ Today, these are somewhat clichés of art criticism, referring to the fact that the artists of Dada were openly protesting against society through their art, at the same time enjoying their aesthetic autonomy. Actually, there is an important difference to be made between artistic protest and political anarchism. This difference is obvious in Theodor Adorno’s concept of “protest” as related to modern art, a concept which generally rules out the possibility of art acting directly upon reality. According to Adorno’s aesthetics, the relevance of artworks to their age is limited to their power of “resistance” to social reality. Modern art can instigate a “power of reflection” that strengthens arts’ resistance to social sphere. Art does not communicate with society, it negates it. Adorno speaks of “pure” art as a medium cleansed of all practical interests, in which only the individual can negate the linguistic and mental mannerisms resulting from the instrumentalisation of social life. In Adorno’s own words “(...) what art contributes to society is not communication with society, rather something very indirect, resistance.”⁴² In this case, as Jochen Schulte-Sasse argues, modernism might include in its theory the avant-garde as a negative resistance to society.

Generally, the debate between the defenders and the opposers of the political as related to the avant-gardes of the XXth century is seen as a “centennial debate.”⁴³ Contemporary art criticism usually seeks to avoid siding with one particular party on this matter. There are theoretical explanations tied to this attitude, which involve a revising of the meaning of the terms “politics” and “aesthetics”, as in the case of the French philosopher Jacques Rancière,⁴⁴ or a recounting of the types of artworks which

³⁹ Hugo Ball, quoted by Hal Foster, “Dada Mime”, *October* 105, Summer 2003, p. 169.

⁴⁰ Hal Foster, *op.cit.*, p. 175. In Walter Benjamin’s terms, the mime adapting to his trauma is always trying to “survive civilization.” His petrification is the gesture of a man trying to remain seated after his chair was pulled out.

⁴¹ See: David Weir, *op.cit.*, p. 229.

⁴² Adorno, quoted by: Jochen Schulte-Sasse, *Foreword: Theory of Modernism versus Theory of the Avant-Garde*, in: Peter Bürger, *Theory of the Avant-Garde*, Minneapolis: University Of Minnesota Press, 1984, p. xviii.

⁴³ See Sascha Bru, *The Phantom League. The Centennial Debate on the Avant-Garde and Politics*, in: Sascha Bru, Gunther Martens (eds.), *The Invention of Politics in the European Avant-Garde (1906-1940)*, Amsterdam, Rodopi, 2006, pgs.9-35.

⁴⁴ Cf. Jacques Rancière, *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible/Le Partage du sensible: Esthétique et politique* (transl. by Gabriel Rockhill), London, Continuum, 2004.

could be related to politics, which is the work of authors, such as Sascha Bru. According to the latter view, avant-garde “political” works of art are differentiated into three types of works: works that have been said to gain a political edge through formal experimentation, works which deal either allegorically or thematically with political issues, and works that overtly align themselves with given political programmes.⁴⁵ This point of view considers that some of the avant-garde artworks were really part of the political struggle during their times. Boundaries between these three types of artworks cannot be strictly drawn. In addition, even a traditional definition of “artwork” cannot function in the case of the “avant-garde.” When speaking of avant-garde “artworks,” we may refer not only to works of art as such, but also to texts and objects that shape the public sphere of avant-garde art.

Essentially, Bru’s argument is that the division into three types of political artworks calls for a reconsideration of the everyday-life politics in relation to art. There is also a history of the criticism which relates art to politics, a criticism shaping a “centennial debate” about this subject. Authors’ opinions span from “there is nothing political about art” to “everything is political about art,” which is itself a particular case of “everything is political,” a postmodern slogan generally rejected by postmodern authors themselves. French authors Philippe Lacoue-Labarthe and Jean Luc-Nancy contended that the expression “everything is political” might involve a dangerous consequence, the *disappearance* of the political issue itself: “the ‘everything is political’ which near enough universally dominates today [and causes] the political [to become] *unapparent* (it has the obviousness of an ‘it goes without saying’) [...]. Thus understood nowhere do even the least of specifically political questions (corresponding to transformations of the world) have the chance to emerge.”⁴⁶ In fact, their argument shows that if we accept the fact that “everything is political,” then the consequence would be that basically there is nothing left, “politically” speaking, that we cannot separate something “political” from something that is not. The same is true about the contention that “everything is political about art:” without any difference whatsoever, we could not speak about the political in relation to art. Choosing between “everything is political about art” and “nothing is political about art” is accepting a false dilemma: the relation between avant-garde art and politics is obviously “there” and yet, never easily definable.

On the other hand, skepticism about the political in art is also a case of a general skepticism about the political as such. In relation to Dadaism and especially Surrealism in France, authors, such as Jean-Paul Sartre, Claude Mauriac, and Maurice Blanchot expressed their reserve about the political success of the avant-garde. Consequently, they were among the first French authors to melancholize upon the “historical avant-garde” and to shape an *aura*, an *aura* for a general label “avant-

⁴⁵ Sascha Bru, *op.cit.*, p. 11.

⁴⁶ Philippe Lacoue-Labarthe and J.-L. Nancy, *Retreating The Political*, (Simon Sparks, ed.), London: Routledge, 1997, pgs. 126-127.

garde,” overlooking perhaps the fact that various, very different groups of people, trends and opinions were part of this grand label named “avant-garde.” By melancholizing upon the “avant-garde,” they spread the commonplace opinion that the historical avant-garde was the last moment in the European history to carry within itself “the potential of changing life through art”.⁴⁷ Skepticism concerning the political was widespread among the inter-war critics, especially in Germany. As we already found out, one of the first to address the issue of the political in art was the very founder of Dada movement, Hugo Ball.⁴⁸ German critics, such as Theodor Adorno and Walter Benjamin expressed their highly skeptical view about the everyday politics in Germany, along with their hope for the emancipation, in order to avoid alienation produced by capitalist society. The avant-garde was thus associated with Marxism, but Benjamin and Adorno especially saw the failure of the avant-gardes in responding to everyday political needs during the two decades after the World War I. They were the first in Germany to express a melancholical view upon the avant-gardes and to create an *aura* about the power of emancipation of the first avant-gardes.

However, the relation of art to politics will still remain a debatable issue in contemporary criticism. The issue of our analysis is the nature of Dada utopianism, if there really is one. We have seen Dada artworks expressing “nothing”, i.e. despair, nihilism, self-irony, self-destructiveness. Dada manifestos are “negative,” in Adorno’s meaning of the term, to the point of expressing nothingness, senselessness and self-destruction:

“DADA is our intensity: it erects inconsequential bayonets and the Sumatral head of German babies; Dada is life with neither bedroom slippers nor parallels; it is against and for unity and definitely against the future; we are wise enough to know that our brains are going to become flabby cushions, that our anti dogmatism is as exclusive as a civil servant, and that we cry liberty but are not free; a severe necessity with entire discipline nor morals and that we spit on humanity.”⁴⁹

Their self-destructive, anarchic, “decadent” message copies the nihilism of modern society, but it is never nihilistic. They, the Dadaists, “resist” the façade positivity and positivism with sheer, nonsensical, negations. In the Dada “world,” the dreams of future utopias are ceaselessly shattered. In what (other) way may we speak of Dada “utopia” then?

Hubert F. van den Berg’s recent study on Dadaist utopia⁵⁰ perceives artistic utopia as a “constructive (...) stance.” In his view, the Dadaists dreamt of creating a

⁴⁷ Sascha Bru, *op.cit.*, p. 26.

⁴⁸ “Politics and art are two different things. One might ask artists as private persons, but one can and may not enforce them to paint posters instead of paintings, to paint propaganda art”, Hugo Ball, *Die Flucht aus der Zeit (Flight out of Time)*, Zürich, Limmat, 1992, quoted by: Hubert F. van der Berg, *From a New Art to a New Life and a New Man. Avant-Garde Utopianism in dada*, in: Sascha Bru, Gunther Martens (eds.), *op.cit.*, p. 140.

⁴⁹ Tristan Tzara, *Monsieur Antipyrine's Manifesto*, 14th July 1916.

⁵⁰ Hubert F. van der Berg, *op.cit.*, pgs. 130-150.

“New Art”, but also of a “New Life” and a “New Man.”⁵¹ He rejects the alleged anti-artistic, nihilistic character of Dada artworks and considers instead that Dada was an art institution as any other avant-garde group in the first decades of the XX-th century. He sees Dada as a positive artistic utopia, a new attempt at the “reunification of art and life.”⁵² He also interprets the Dadaist nothingness in a mystical key, not as a simple negation, as a radical Nothing, but as “indifference and undividedness,” as a “neutral nothing”, “as the absolute centre or equilibrium between all possible oppositions and polarities (be it plus – minus, man – woman, light – dark or war – peace).”⁵³ He finally concludes that Dada was very different from an “exclusively negative, destructive enterprise.”

One possible answer to this complex issue that raised a variety of interpretations on “nothingness” and “utopia” as related to art comes from the consecrated theorists of modern and contemporary utopias, such as Ernst Bloch and Theodor Adorno. In a famous discussion between Bloch and Adorno,⁵⁴ Adorno emphasizes very well the fact that to fulfil the utopia, to generate it *hic et nunc* means to deceive yourself about the true nature of utopia:

I would like to remind us right away that numerous so-called utopian dreams for example, television, the possibility of traveling to other planets, moving faster than sound have been fulfilled. However, insofar as these dreams have been realized, they all operate as though the best thing about them had been forgotten one is not happy about them. As they have been realized, the dreams themselves have assumed a peculiar character of sobriety, of the spirit of positivism, and beyond that, of boredom. What I mean by this is that it is not simply a matter of presupposing that what really is has limitations as opposed to that which has infinitely imaginable possibilities. Rather, I mean something concrete, namely, that one sees oneself almost always deceived: the fulfillment of the wishes takes something away from the substance of the wishes (...) Above and beyond this one could perhaps say in general that the fulfillment of utopia consists largely only in a repetition of the continually same ‘today.’ In other words, when it means for Wilhelm Busch "it's also beautiful somewhere else, and here I am at any rate," then this word begins to assume a horrifying meaning today in the realization of technological utopias, namely, that "and here I am at any rate" also takes possession of the “somewhere else”⁵⁵.

⁵¹ Hubert F. van der Berg, *op.cit.*, pgs. 133.

⁵² „Dada did not reject art, but proposed a New Art, not as something separated from the rest of society, but integrated in human life as a whole. In other terms, dada pursued the reunification of art and life, of art and non-artistic reality. The notions “life” and “reality” may sound rather vague and ambiguous here, which, in fact, they were. An overview of Dadaist poetics and aesthetic writings shows that life and reality, real, authentic, non-alienated life and reality, were seen in different ways.” Hubert F. van der Berg, *op.cit.*, pgs.140-141.

⁵³ Hubert F. van der Berg, *op.cit.*, pgs.145-146.

⁵⁴ “Something's Missing: A Discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing”, in: Ernst Bloch, *The Utopian Function of Art and Literature. Selected Essays*, translated by Jack Zipes and Frank Mecklenburg, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1988.

⁵⁵ Adorno, in: Ernst Bloch, *op.cit.*, pgs. 1-2.

Bloch admits this fact as true and recognizes that the utopian element lies at the heart of the *possibility* of the utopian dream in areas where this dream might be present with the utmost difficulty, and not in its fulfilment. Reaching the possibility of the utopian dream in areas where this seems almost impossible indicates that this *possibility* of utopia may not encounter a good support (from the group it addresses to). This points out further to the fact that the possibility of utopia may well be received as a critique of the *status quo*:

“Thus, the fact that there is such a sensitivity about an 'it-should-be' demonstrates that there is also utopia in this area where it has the most difficulty (...); the essential function of utopia is a critique of what is present. If we had not already gone beyond the barriers, we could not even perceive them as barriers.”⁵⁶

To Bloch, “knowing” the utopia means that the “false is the sign of itself and the correct” (*Falsum index sui et veri*), in the sense that utopia may always be evoked negatively, i.e. only through a negation of it. This means that the “true” determines itself via the “false” or “via that which makes itself falsely known:” “And insofar as we are not allowed to cast the picture of utopia, insofar as we do not know what the correct thing would be, we know exactly, to be sure, what the false thing is.”⁵⁷ Thus, the possibility of utopia lies in the acknowledged fact that the things are not exactly what they are supposed to be. In “the will *that* it should be different” rests the kernel of the idea of utopia. The essential element in Bloch’s theory is the concept of “hope,” which is also its most decisive aspect. When speaking of hope, Bloch recognizes that hope is at the core of every utopia; he is well aware of the fact that hope in the end presupposes the idea of perfection, but only indirectly, through a negation of what imperfection is:

“(...) what is true is that each and every criticism of imperfection, incompleteness, intolerance, and impatience already without a doubt presupposes the conception of, and longing for, a possible perfection. Otherwise, there would not be any imperfection if there were not something in the process that should not be there if imperfection did not go around in the process, in particular, as a critical element. One thing is certainly against it, and once we take care of some misunderstandings, we shall be in agreement here: hope is the opposite of security. It is the opposite of naive optimism. The category of danger is always within it. (. . .) Hope is not confidence. If it could not be disappointed, it would not be hope. That is part of it. Otherwise, it would be cast in a picture. It would let itself be bargained down. It would capitulate and say, that is what I had hoped for. Thus, hope is critical and can be disappointed. However, hope still nails a flag on the mast, even in decline, in that the decline is not accepted, even when this decline is still very strong. Hope is not confidence. Hope is surrounded by dangers, and it is the consciousness of danger and at the same time the determined negation of that which continually makes the opposite of the hoped-for object possible”⁵⁸.

⁵⁶ Bloch, in: Ernst Bloch, *op.cit.*, p. 12.

⁵⁷ Bloch, in: Ernst Bloch, *op.cit.*, p. 12.

⁵⁸ Bloch, in: Ernst Bloch, *op. cit.*, pgs. 16-17.

Bloch acknowledges the fact that utopia can only be perceived as a “negative” utopia, because basically no utopia can be presented as a “positive” concept; it can never be represented, or “cast out in a picture,” in Bloch’s words. Utopia can exist only through its negation, the present, the real or the *status quo*. For this reason, society can perceive utopias only as negations of itself. It is also true that not every negation represents a utopia, although the opposite is true: every utopia presents itself as negation. The utopian dream is a dream of perfection which is, however, never actualized. The negativity or nothingness which lies at the heart of utopia can never be defined as “indifference:” it is the active force that creates utopia.

Therefore, it is true that, in this respect, the nihilism evoked by Dada utopia is never *absolute* nihilism; utopias can be negative indeed to the point of menacing with destruction or self-destruction, but this is precisely the reason for it being a *utopia*: it always presents itself as critical, despairing, even hopelessly negative and always unwelcomed, but never embraces a definite stance such as death, destruction, obliteration, extermination. Nevertheless, a definite stance, leading to nihilism, must not always be presented as sheer destructiveness, obliteration, extermination. Dada’s most difficult wars were not fought against death in itself, although there were cases where the desolation was so high that death itself had to be invoked. Dada’s utopian struggles were often against the complements of death: rigidity, inflexibility, obstinacy, sameness, tediousness, insipidness.

ACKNOWLEDGEMENTS

This article is the result of research conducted with the support of the National University Research Council (CNCSIS) and the Executive Agency for Higher Education and Research Funding (UEFISCSU) in Bucharest, through the grant ID-2469 / 2009-2011, *Culture and creativity in the age of globalization: A study on the interactions between cultural policy and artistic creativity* (Nº 933/2009).

REFERENCES

- *** *The German Revolution of 1918–19* (<http://en.wikipedia.org>);
 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958;
 BAKUNIN, Mikhail, *Statism and Anarchy*, 1873 (www.marxists.org);
 BLOCH, Ernst, *The Utopian Function of Art and Literature. Selected Essays*, translated by Jack Zipes and Frank Mecklenburg, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1988;
 BRU, Sascha & MARTENS, Gunther (eds.), *The Invention of Politics in the European Avant-Garde (1906-1940)*, Amsterdam: Rodopi, 2006;

- BÜRGER, Peter, *Theory of the Avant-Garde*, Minneapolis: University Of Minnesota Press, 1994;
- DOHERTY, Brigid, “Figures of the Pseudorevolution”, *October* 84, Spring 1998;
- DOHERTY, Brigid, “The Work of Art and the Problem of Politics in Berlin Dada”, *October* 105, Summer 2003;
- FOSTER, Hal, “Dada Mime”, *October* 105, Summer 2003;
- HERZFELDE, Wieland, “Introduction to the First International Dada Fair”, *October* 105, Summer 2003;
- HOPKINS, David, *Dada and Surrealism: A Very Short Introduction*, New York: Oxford UP, 2004;
- HUGNET, Georges, *Dada*, in: *The Bulletin of the Museum of Modern Art*, vol. 4, no. 2/3, 1936;
- JONES, Dafydd (ed.), *Dada Culture: Critical Texts on the Avant-Garde*, Amsterdam: Rodopi, 2006;
- LACOE-LABARTHE, Philippe & NANCY, J.-L., *Retreating the Political* (Simon Sparks, ed.). London: Routledge, 1997;
- LEPENIES, Wolf, *The Seduction of Culture in German History*, Princeton: Princeton UP, 2006;
- NIETZSCHE, Friedrich, *Human, All Too Human*, transl. by R. J. Hollingdale, with an introduction by Richard Schacht Cambridge (UK), Cambridge UP, 1996;
- NIETZSCHE, Friedrich, *The Gay Science*, Bernard Williams ed., transl. Josefine Nauckhoff, poems transl. by Adrian del Caro, Cambridge (UK), Cambridge UP, 2001;
- NIETZSCHE, Friedrich, *The Will to Power*, transl. by W. Kaufmann & R. J. Hollingdale, edited with commentary by W. Kaufmann, New York, Vintage Books, 1968;
- NIETZSCHE, Friedrich, *Untimely Meditations*, Daniel Breazeale ed., transl. by R. J. Hollingdale, Cambridge (UK): Cambridge UP, 1997;
- PINSON, Koppel S., *Modern Germany: Its History and Civilization*, 2nd ed.. London: Macmillan, 1966;
- RANCIÈRE, Jacques, *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible/Le Partage du sensible: Esthétique et politique* (transl. by Gabriel Rockhill), London: Continuum, 2004;
- TZARA, Tristan, *Monsieur Antipyrine’s Manifesto* (<http://www.391.org/manifestos>);
- WEIR, David, *Anarchy and Culture: The Aesthetic Politics of Modernism*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1997;
- WOLTING, Patrick, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Paris : Ellipses Édition, 2001;

APPEL A PUBLICATION

**DOSSIER RHETORIQUES DE LA JUSTICE ET PERCEPTIONS
DELIBERATIVES DE L'ÉTAT DE DROIT DANS LES
DEMOCRATIES EMERGENTES**

Le dossier *Rhétoriques de la justice et perceptions délibératives de l'État de droit dans les démocraties émergentes* paraîtra dans le n°1/2010 de la revue *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, série *Philosophia*.

ARGUMENT SCIENTIFIQUE:

Conçu dans un esprit résolument comparatiste et pluridisciplinaire, le dossier *Rhétoriques de la justice et perceptions délibératives de l'État de droit dans les démocraties émergentes* accueillera des contributions portant sur les stratégies rhétoriques à vocation délibérative opérant dans la sphère publique démocratique post-totalitaire. Ainsi le dossier vise-t-il à reprendre à nouveaux frais les manières plurielles et parfois conflictuelles dont les sociétés ayant fait l'expérience des régimes totalitaires ou d'apartheid construisent la notion et les pratiques de l'État de droit liées à l'exigence de justice. La justice est ici entendue au double sens, en tant que système légal mais également en tant que réparation, dédommagement, indemnisation, équité ou encore égalité de chances. Dans la configuration du rapport toujours problématique au passé, le thème de la justice jouit, certes, d'une place importante. Aussi serait-il important de tirer au clair ce que le discours public – politique, juridique, académique ou encore médiatique – sur la justice exprime ou tait selon des calculs et des intérêts souvent inavoués. C'est dans l'intention du numéro de saisir et de suivre les voies qu'emprunte l'expérience de l'injustice pour s'acheminer à la parole, ainsi que le rapport entre la justice attendue ou promise et l'institutionnalisation de l'État de droit.

Indications aux auteurs:

Les contributions seront rédigées en français ou en anglais et compteront environ 25000 signes. Les auteurs sont invités à utiliser le système de citation Oxford. Les contributions seront envoyées par courriel aux adresses suivantes:

lorin.ghiman@gmail.com
emilian.cioc@law.ubbcluj.ro

Veillez noter que *Studia Philosophia* utilise un système *blind peer review*. Toutes les informations relatives aux auteurs (nom, prénom, affiliation institutionnelle, courriel) seront mentionnées dans un fichier à part, à envoyer en même temps que les résumés et la version définitive du texte. Dans la version définitive du texte veuillez inclure la liste de mots-clés en anglais ainsi qu'un résumé en anglais, quelle que soit la langue de rédaction.

30 décembre 2009 pour les titres et les résumés (15 lignes)
31 janvier 2010 pour la version définitive des textes.