



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



PHILOSOPHIA

2/2016

**STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
PHILOSOPHIA**

2/2016

August

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

EDITORIAL BOARD STUDIA UBB PHILOSOPHIA

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

EDITORIAL BOARD:

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

EDITORIAL COMMITTEE:

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

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 61 (LXI) 2016
AUGUST
2

STUDIA UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI PHILOSOPHIA

2

STUDIA UBB EDITORIAL OFFICE: B.P. Hasdeu no. 51, 400371 Cluj-Napoca, Romania,
Phone + 40 264 405352

CONTENT – SOMMAIRE – INHALT – CUPRINS

DOSSIER: Phénoménologie appliquée (Coordinateur Virgil Ciomoş)

VIRGIL CIOMOŞ, Pour une phénoménologie appliquée	5
RALUCA MOCAN, Concepts phénoménologiques et typologie de l'expérience / <i>Phenomenological Concepts and Typology of Experience</i>	11
CODRUŢA FURTUNĂ, La rétrojection du sublime et le paysage transcendantal dans la phénoménologie non-symbolique de Marc Richir / <i>Retrojection of Sublime and Transcendental Landscape in the Non-Symbolic Phenomenol- ogy of Marc Richir</i>	21
DRAGOŞ DUICU, Jan Patočka et la dynamisation de la corporéité / <i>Jan Patočka and the Dynamisation of Corporeity</i>	37
ALINA NOVEANU, Gesundheit und Weltverständnis. Hans Georg Gadamer's philosophische Auseinandersetzung mit der Medizin / <i>Health and World- Comprehension. Hans Georg Gadamer's Philosophical Approach to Modern Medicine</i>	55

VARIA

ŞTEFAN BOLEA, <i>The Three Shadows from The Picture of Dorian Gray</i>	71
JEAN-JACQUES SARFATI, <i>Le besoin d'exceptions négatives dans les pays gouvernés par la norme / The Inconscient Need of Exception in All the Countries where Standards are Governing</i>	83
SKANDER BEN KHESSIB, MAGDALENA IORGA, DEMETRA-GABRIELA SOCOLOV, <i>Quand les enfants deviennent parents. Aspects psycho-sociaux, médicaux et éthiques liés à la maternité parmi les adolescentes tunisiennes / When Children Become Parents. Psychosocial Aspects, Medical and Ethical Issues Related to Motherhood among Tunisian Teenagers</i>	113
KÁROLY VERESS, <i>Communicative Efficiency and/or Comprehensive Communication: Theses for the Turn</i>	123

Issue Coordinator: Virgil CIOMOŞ

Publishing Date: August 2016

Pour une phénoménologie appliquée

La dispute des années '80 autour de l'« argument transcendantal » a produit une scission à l'intérieur de la philosophie contemporaine. Ses effets durent encore. On parle aujourd'hui d'une philosophie analytique, respectivement, d'une philosophie continentale, mais surtout du recule de la dernière par rapport à la première. La phénoménologie s'inscrit dans cette mouvance comme un des pôles les plus résistants de la philosophie continentale, même si ses chaires sont de plus en plus rares dans les départements de philosophie. Apparemment, cette « séparation » est due au choix que les philosophes analytiques ont fait pour le langage logico-mathématique. Un choix déjà anticipé et évalué du point de vue « critique » par Kant, qui le place, bien évidemment, du côté des catégories mathématiques. Pour lui, une telle option ne présente pas d'intérêt quant à la question sur la vérité puisque les objets mathématiques sont construits à l'intérieur même de ce langage. Aussi, parle-t-il d'une vraie « tentation » des philosophes pour ce type de discours, censé être « complet, consistant et décidable », mais pratiquement sans rapport avec le problème de la vérité et, par conséquent, avec celui, essentiel, de la « chose en soi ».

Curieusement, celui qui passe pour un des plus importants fondateurs de la philosophie analytique, Wittgenstein, n'a jamais abandonné la perspective transcendantale initiale de ses recherches. En plus, ses derniers propos philosophiques portent sur la nécessité de passer du langage logico-mathématique au... langage naturel. En fait, ses soupçons quant à la possibilité d'une syntaxe logique « pure » à valeur ontologique se sont renforcés peu de temps après la parution de son *Tractatus*... D'autre part, le fondateur de la phénoménologie, Husserl, avait commencé ses recherches par une étude approfondie des fondements des mathématiques... Sa correspondance avec Frege en témoigne très largement. Le dernier grand phénoménologue contemporain, Marc Richir, auquel notre volet éditorial lui réserve un de ses textes, était initialement chercheur en physique. Un de ses premiers textes phénoménologiques porte sur l'axiomatique de la théorie des ensembles. On voit bien que, de ce point de vue, la ligne de démarcation entre les deux orientations philosophiques contemporaines n'est pas trop précise. Au contraire, elle est plutôt artificielle, voire conventionnelle. Ce n'est donc pas l'intérêt particulier pour la logique et les mathématiques qui fait la différence. Pour plus d'arguments, ajoutons à cette liste les célèbres *Recherches logiques* de Husserl et, de

l'« autre côté », les manuscrits sur la phénoménologie de Wittgenstein. Les intérêts philosophiques des deux fondateurs se croisent. Selon nous, ce sont donc plutôt les conséquences, différentes, que ces grands courants ont assumées par rapport au statut philosophique de la logique et des mathématiques.

En ce sens, les théorèmes de Gödel sur les limites internes des systèmes logico-déductifs ont eu un rôle décisif, voire symptomatique. N'oublions pas qu'il s'agit d'un des plus grands mathématiciens de tous les temps. Face à la gravité extrême de ces limites – internes, encore une fois –, des solutions *ad hoc*, comme celles qui nous invitent à ne pas s'occuper des ensembles « trop grands », sont presque dérisoires. Reste toujours intacte le problème de l'incomplétude propre à tout système logico-mathématique. Même si, pour un certain temps, la phénoménologie avait traité cette incomplétude comme relevant de la sensibilité – ce qui reviendrait au primat de la perception –, plusieurs textes de Husserl – comme ceux du dernier Merleau-Ponty – attestent ce manque de principe à tous les niveaux de l'être humain : sensible, imaginaire, intellectuel, mais aussi subjectif et même corporel. Au moment où la mécanique quantique constate que l'espace et le temps sont discontinus et la cosmologie relativiste repère des trous noirs dans le firmament, la phénoménologie découvre, souvent dans la foulée de la psychanalyse, que l'homme est, lui aussi, un être « troué ». Un retour inattendu, après plus de deux millénaires, à Aristote, pour qui l'homme est un « animal inachevé ». C'est dire que nous sommes toujours non-terminés, in-finis ou, dans un langage philosophique, in-dé-terminé.

Le thème de l'in-dé-terminé surgit dans la philosophie dès son commencement. Nous le retrouvons chez Anaximandre et Parménide, chez Platon et Aristote, mais il revient aussi au début de la modernité avec Descartes et surtout avec Kant, pour qui l'être humain n'est plus défini par l'intellect et ses catégories, mais par la conscience, qui, elle, n'est pas catégorielle. Le « lieu » de toutes les formes, avait souligné Aristote, ne peut plus avoir de forme. D'ailleurs, dans la préface de la première *Critique*, Kant soutient que sa déduction transcendantale des catégories de l'entendement, qui institue la différence entre la science et la con-science, représente sa plus grande contribution à la philosophie. Or, si la conscience ne relève d'aucune catégorie, elle reste et restera toujours in-dé-terminée. Il n'y a donc aucune connaissance proprement dite – c'est-à-dire catégoriale – de la conscience. Hegel est encore plus précis : quand il s'agit d'un sujet humain (qui n'est plus sujet d'une proposition), ce n'est pas la connaissance qui est en jeu mais la re-connaissance. Celle d'un autre sujet humain, par exemple. Une autre manière de dire qu'une analytique propre à la conscience transcendantale ne peut pas se passer d'un contexte inter-subjectif. Comme Husserl allait le démontrer dans sa Ve méditation cartésienne. Ainsi, l'idée que, entre les sujets humains, entre les objets et même à l'intérieur même des sujets et des objets

troués de ce monde, il est possible une toute autre inscription – seconde – que celle des phénomènes proprement dits – fussent-ils déjà divisés en contraires : objet-sujet, intérieur-extérieur etc. –, cette idée donc est devenue la plaque tournante des plus récentes recherches phénoménologiques.

La philosophie contemporaine récupérerait, en fait, le sens grec de l'expérience – *em-peiria* – qui, contrairement à son équivalent latin – *ex-perientia* – suggère que le « centre » topique des rapports entre ce monde et la condition transcendante de sa possibilité se trouve dans la limite qui s'ouvre entre les *onta* – *em-peiria* est formée de *en* : « dans » et *peras* : « limite, frontière » – et non pas au delà et même en deçà d'elle. S'il s'agit d'un dépassement – *ek* –, il n'est pas tout simplement « horizontal » – topique –, mais plutôt vertical – topologique. Autrement dit, si quelque chose a lieu dans le monde d'« ici » (passivité), c'est parce que quelque chose d'autre a eu lieu dans le monde d'« au-delà » (activité). Nous retrouvons ainsi le sens vertical de l'analytique transcendante de Kant, qui ne concerne pas la séparation de ce qui est déjà actualisé du point de vue topique, mais la montée vers l'origine de ce qui est en train de s'actualiser du point de vue topologique. Aussi, ce qui s'inscrit d'une manière seconde dans la limite – le phénomène second – représente-t-il l'effet horizontal « inter-stitial » d'une actualisation verticale. Un effet à son tour second, qui ne se confond pas avec les phénomènes ordinaires, qui, eux, sont les conséquences primaires du refoulement du transcendantal en lui-même. Plus précisément, même si l'origine se retire pour que le monde des phénomènes primaires puisse exister, elle revient sous la forme de phénomènes seconds, c'est-à-dire dans les fractures mêmes de l'espace-temps physique (et non seulement). Une nouvelle phénoménologie – seconde –, celle des « trous noirs », devient ainsi possible.

La grande contribution de cette nouvelle phénoménologie est inspirée par l'expérience... analytique – Marc Richir l'avoue d'une manière explicite –, plus précisément, par la découverte par Freud des formations « secondes » de l'inconscient, et consiste surtout dans sa théorie de l'acte. Si, pour la philosophie anglo-saxonne, le terme d'« analyse » a un sens plutôt empirique – le mot « empirique » provient, lui aussi, d'*empeiria* grecque, mais son sens diffère de celui phénoménologique –, auquel elle y ajoute une méthodologie logique et mathématique, l'analyse que la phénoménologie transcendante met en jeu est une... psych-analyse. Bien entendu, pas dans le sens d'une psychologie rationnelle. Après Kant, Husserl et Lacan ont insisté, eux aussi, sur ce point capital : la phénoménologie et la psychanalyse exigent une réduction thématique, respectivement, un refoulement originaire qui précèdent de loin l'institution symbolique de la science – y compris de la psychologie –, respectivement, celle de notre propre langage. Une fois de plus, l'analytique regagne son sens vertical de montée vers la condition de possibilité de notre propre expérience. Dans ce contexte, il a fallu reprendre

la différence kantienne entre le niveau transcendantal proprement dit de toute architectonique, origine de nos actes de synthèse, et sa schématisation, qui, selon Husserl, relève d'un *eidōs* et, par conséquent, d'un *eidōs ego*. Or, puisque l'*eidōs ego* est encore lié à l'imagination, comme d'ailleurs son pendant référentiel : l'objet *a* de Lacan, il faudrait alors assumer que l'expérience propre à la science – au sens moderne du terme – reste largement « imaginaire », à savoir purement schématique. Car notre conscience aperceptive – *i.e.* l'*eidōs ego* – n'est pas l'origine de l'expérience. Elle n'est pas transcendantale, mais seulement le résultat d'une schématisation de sa propre origine. Aussi, si seule une conscience transcendantale peut « rester » à l'origine de tous les concepts, la conscience aperceptive sera-t-elle à l'origine de leurs schématisations. C'est la différence aristotélicienne entre le genre et l'espèce. Les descriptions de nos actes intentionnels – qui font l'objet d'une psychologie à son tour descriptive – et, en général, toutes les descriptions qui relèvent d'une science particulière ne supposent pas encore une réduction thématique et d'autant moins un retour du refoulé en tant qu'origine.

« Nos » actes – ceux qui passent par la conscience aperceptive – sont toujours partiels par rapport à leur origine. Kant avait déjà averti que notre prétention de « posséder » l'origine transcendantale des actes de synthèse et, par conséquent, des actes qui procèdent de l'in-conscient (du transcendantal) est une simple illusion. Par analogie, notre prétention de « posséder » leur fin en soi, est aussi une simple apparence, un phantasme, dirait Lacan. Et pourtant, insiste toujours Kant, dans son architectonique transcendantale, nous avons à faire parfois avec certains « monogrammes » de l'origine ou, dans un langage psychanalytique, avec certains « traits unaires » – l'*einzigiger Zug* de Freud traduit parfaitement le mono-gramme de Kant. L'origine unique retourne ainsi, par ses traits à leurs tours uniques, comme phénomènes seconds, à savoir, comme des « restes » associées à tout acte transcendantal (inconscient). Inversement, les traits unaires « représentent » – d'une manière seconde – le retour de ce qui a été refoulé : l'origine même, la seule qui « reste » véritablement. Aussi, l'étymologie du « monogramme » – dont les étymons grecs sont *monos* : « unique » et *grammè* : « trace », mais aussi « lettre » – suggère-t-elle une certaine in-scription seconde de l'origine en tant qu'origine. Une in-scription que nous devrions, donc, déchiffrer. Il n'est pas question de faire passer ces monogrammes par la grille de l'aperception car, dans ce cas-là, il s'agirait d'une illusion transcendantale. En fait, cela serait pratiquement impossible car les « restes » de l'origine s'inscrivent indépendamment de notre conscience. La psychanalyse en a ajouté un fait clinique essentiel : toutes ces traces qui nous arrivent comme phénomènes seconds, respectivement, comme des formations de l'inconscient ou des « lettres » à déchiffrer logent dans les trous de l'être humain, y compris de sa conscience. Les traces de l'unique sont « tracées », pour ainsi dire, à

travers notre conscience, dans ses trous, même si elles nous reviennent en tant que phénomènes seconds, c'est-à-dire comme des événements qui s'imposent à nous en dépit de notre volonté. En fin de compte, « nos » actes sont toujours troués, *i.e.* non-(dé-)terminés. Et pourtant et encore une fois, dans leurs trous s'inscrivent d'autres « restes » d'actes – les lapsus, les actes manqués etc. –, c'est-à-dire de vrais « monogrammes », des traits unaires de leur propre origine.

Quand on parle de phénoménologie appliquée il faudrait tenir compte du sens que la phénoménologie et la psychanalyse ont accordé à l'acte. Car toute application demande une actualisation et toute actualisation demande un acte. Cela explique pourquoi les applications de la phénoménologie ne pouvaient pas contourner les phénomènes seconds qui, dans ce cas-là, expliquent bien, comme chez Kant et Wittgenstein, quelques graves « maladies de l'esprit ». En ce sens, l'expérience humaine est une simple conséquence de la dialectique transcendantale, à savoir de la division du sujet humain ou, inversement, la dialectique transcendantale et sa division implicite deviennent les « armes » d'une véritable prophylaxie contre les maladies « mentales ». D'où la différence entre la phénoménologie et la psychanalyse, d'une part, et la *philosophy of mind*, de l'autre. Les deux premières s'occupent non pas du fonctionnement performatif de l'entendement humain, mais de ses « restes » définis en tant que monogrammes de « l'entendement originaire » – de *l'intellectus archetypus*, dirait Kant –, le seul qui peut être vraiment « performatif ». L'intérêt de la phénoménologie pour la psychiatrie et pour la psychanalyse allait devenir explicite chez Binswanger – élève de Husserl et de Heidegger, mais aussi de Freud et de Bleuler –, fondateur de la psychiatrie phénoménologique. En France, ce « mariage » s'est consommé à travers la relation spéciale que Lacan, héritier de Freud, a eue avec Merleau-Ponty, héritier de Husserl. (Par ailleurs, Husserl et Freud ont suivi, tous les deux, les cours de Brentano.) Ce n'est donc pas par hasard qu'un des plus connus directeurs des archives « Husserl », Rudolf Bernet, est aussi psychanalyste.

Les études qui suivent essaient d'offrir une introduction dans l'atmosphère de ses recherches originales, malheureusement peu connues. Elles abordent le problème de la typologie de l'expérience chez Husserl, l'expérience « in-dé-terminée » du sublime et la phénoménologie non-symbolique de Richir, le problème de la dynamisation du corp propre chez Patočka et celui de la liaison intime entre la santé et la compréhension du monde chez Gadamer.

Virgil CIOMOȘ

Université « Babes-Bolyai » de Cluj, Roumanie

CONCEPTS PHÉNOMÉNOLOGIQUES ET TYPOLOGIE DE L'EXPÉRIENCE

RALUCA MOCAN*

ABSTRACT. *Phenomenological Concepts and Typology of Experience.* This paper aims at discussing Husserl's perspective on conceptual identification of the essence of both material and ideal objects. Our starting assumption is that perceptive synthesis provides a foundation for logical synthesis that allows identifying an object, according to phenomenological approach. By analysing a few chosen texts from *Ding und Raum*, *Ideen I* and *Erfahrung und Urteil*, we shall study the distinctions between morphological and exact essences. This will allow for the grasping of the specific character regarding typological concepts. This very clarification is the source of possibility for the phenomenology itself as a descriptive theory on the essence of pure acts (*Erlebnisse*).

Keywords: Concepts, *Eidos*, Eidetic Variation, Experience, Object, Perceptive and Logical Synthesis, Type.

De prime abord, nous entendons par phénoménologique l'exigence de prendre chaque chose par l'analyse du mode qu'elle a de se présenter. Songeons à une diversité d'expériences : en mathématiques, dans les rapports aux autres, à la nature, à l'art etc. Comment rendre compte fidèlement des divers types d'expérience et des classifications du réel qu'elles occasionnent ? Pour éclairer pas à pas la sédimentation d'un sens expérientiel il est nécessaire de traverser, d'endurer chaque expérience dans ce qu'elle a de propre. Quelle est la relation interne entre l'expérience vécue et l'identification conceptuelle de son objet ? Répondre à cette question revient à saisir le double profil de ce que nous appelons « objet » : existentiel, l'objet est rencontré et éprouvé dans une expérience singulière, sensible ou réflexive; sous l'aspect cognitif, le même objet est reconnu et désigné par une généralité logique.

Conceptualiser, est-ce appliquer une norme d'identification à la réalité ? Ou bien est-ce décrire, construisant des critères d'invariance au fur et à mesure que le réel se donne à observer ? Thématissant la fondation hylétique des concepts du champ réflexif, la phénoménologie husserlienne a bouleversé la hiérarchie entre la perception,

* Archives "Husserl" ENS-CNRS, UPEC, EA L.I.S., mocan.raluca@gmail.com

l'imagination et le concept. Notre intervention a comme objectif de mettre en discussion l'approche phénoménologique de la conceptualisation, prenant appui notamment sur quelques extraits de *Chose et espace*, d'*Ideen I* et d'*Expérience et jugement*. Nous nous intéresserons d'abord à la thématisation de l'expérience comme rapport entre les synthèses perceptives et les synthèses logiques d'identification, puis à la formation des concepts typologiques, par contraste avec les concepts idéalement exacts.

I. Expérience sensible et conceptualisation de la chose matérielle : *Chose et espace* (1907)

Dans un appendice au §1 de *Chose et espace*, Husserl thématise l'expérience sensible par contraste avec l'idéalisation. Cette dernière est comprise comme un « acte de déterminer par la pensée l'objet de manière complète¹ ». Comment s'effectue la conceptualisation d'une chose relevant de la nature matérielle ? « Retourner aux phénomènes eux-mêmes sous la conduite de cette vague signification, les étudier intuitivement, puis forger des concepts fixes, exprimant avec pureté des données phénoménologiques, telle sera la tâche² ». Expérience donatrice originaire³, la perception est caractérisée par l'unité du thème dans l'enchaînement d'actes et par la continuité du visé. Légitimement fondatrice à l'égard de toute phénoménologie d'objectités supérieures, la phénoménologie de l'expérience est, à son niveau le plus élémentaire, phénoménologie de la perception. Husserl précise que les *Leçons de 1907* portent sur « des parties fondamentales d'une future phénoménologie de l'expérience, d'une élucidation de l'essence de la donation empirique, au moins dans ses formes et à ses niveaux inférieurs, commençant par les immédiats et premiers éléments⁴ ». En opposition avec la détermination de l'objet par la pensée seule, l'expérience est définie en 1907 comme «synthèse continue de perceptions»⁵. *Synthèse* est un terme classique pour le fusionnement des actes dans une seule objectivation. Tel est par exemple le cas de la synthèse de recouvrement

¹ E. Husserl, *Chose et espace. Leçons de 1907*, trad. fr. J.-F. Lavigne, Paris, P.U.F., 1989, (Abrégé CE), Appendice II au §1 (1910), p. 395 [341].

² *Ibidem*, §2, p. 30 [9]. Nous soulignons.

³ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure*, tr. fr. P. Ricœur, Gallimard, Paris, 1950, § 1, p. 15 [8].

⁴ CE, p. 23 [3].

⁵ *Ibidem*, Appendice II au § 1, p. 395 [341].

(*Deckungssynthesis*), mettant en rapport l'intention et son remplissement⁶. Husserl envisage en 1907 des synthèses possibles entre plusieurs actes, remplis ou non, formant des enchaînements.

Au § 44, Husserl caractérise les perceptions comme des « phases de la synthèse logique d'identification⁷ ». Ainsi, à la base des synthèses logiques prédicatives d'identification (ou de différenciation) se trouvent les synthèses perceptives continues. Entre les perceptions enchaînées de manière continue et les synthèses logiques il y a un rapport de fondation (*fundierung*) : « Ce n'est que lorsque, dans l'unité de l'expérience, le passage continu d'une perception à l'autre est garanti, que nous pouvons parler de l'évidence selon laquelle l'identité est donnée. L'unité de l'objet ne se légitime que dans l'unité de la synthèse qui rattache continûment les multiples perceptions, et cette synthèse continue doit être au fondement pour que la synthèse logique, celle de l'identification, produise l'évident être-donné de l'identité des objets qui apparaissent dans des perceptions différentes. Les perceptions doivent s'inscrire en tant que phases dans la synthèse, et cela nous ne le voyons justement que si nous accomplissons la synthèse. [...] Le corps (*der Körper*) doit se tourner et se déplacer, ou bien je dois me mouvoir, mettre en mouvement mes yeux, mon corps, pour en faire le tour et en même temps m'approcher et m'éloigner⁸ ».

La chose est définie comme une unité intentionnelle de remplissement concordant constituée au cours d'une expérience. L'appendice cité au § 1 de *Chose et espace* permet de rendre compte de l'étagement des deux niveaux constitutifs de la chose : *le schème spatio-temporel (1) et la chose matérielle (2)*. Husserl appelle « fantôme de chose » (*Dingphantom*) le schème spatio-temporel pris avec son plein sensible. Il s'agit d'une figure déterminée, d'un corps géométrique occupant une portion d'espace à chaque point temporel de sa durée.

En plus de la composante spatio-temporelle du schème, le second niveau de constitution de *la chose matérielle* intègre des propriétés visuelles et tactiles,

⁶ E. Husserl, *Recherche VI*, tr. fr. H. Elie, A. L. Kelkel, R. Schérer, PUF, Paris, 1963, §13, p. 69 [52] : « Nous pourrions définir pratiquement les actes objectivants comme étant ceux dont la synthèse de remplissement a le caractère de l'identification, ou dont la synthèse de déception a, par la suite, celui de la différenciation ; ou aussi comme étant les actes qui, phénoménologiquement, peuvent faire fonction de membres, d'une synthèse possible d'identification ou de différenciation ; ou finalement, en anticipant sur une loi encore à établir, comme étant les actes qui, ou comme actes intentionnels, d'autre part, ou de remplissement ou bien de déception, de l'autre, peuvent exercer éventuellement une fonction de connaissance. A cette classe appartient alors les actes synthétiques d'identification et de différenciation eux-mêmes ».

⁷ *CE*, §44, p. 190 [155].

⁸ *Idem*.

la température, le son, l'odeur et le goût : « La coloration dépend de l'éclairage, elle est un devenir fluent, et déjà l'unité de la propriété objective "couleur" est un concept causal, une propriété dynamique, l'aptitude de la chose à se transformer, dans les éclairages particuliers possibles, en telle ou telle série de multiplicités. Le *Dans telles et telles circonstances il apparaît ceci ou cela* est le schéma fondamental pour toute incorporation de déterminités de chose⁹. »

En plus du *schème spatio-temporel* et de la *chose matérielle* avec son faisceau de propriétés sensibles, une phénoménologie complète de la choséité devrait intégrer un troisième niveau, celui des *choses-objets de la physique*. Se pose alors la question du rapport entre la *forme intuitive* et la *forme exacte* des objets d'expérience. Déterminer une chose telle qu'elle se donne dans la perception suffit-il pour la connaître ?

Bien que nous percevons les mêmes phénomènes que le physicien qui les étudie, ses concepts ne peuvent pas se contenter des seules propriétés observables. Exportés de leur champ précis et opératoire vers un autre domaine, les concepts risquent de perdre leur pertinence. Les scientifiques travaillent dans des domaines précis d'objets, utilisant des concepts qu'ils savent construire. Prenons l'exemple de la réalité subatomique : l'imagination nous conduit à nous représenter les particules par l'image des corpuscules très petits. Or cette représentation familière ne nous permet pas de nous représenter la lumière, qui se comporte comme une particule et comme une onde. Certes, le concept scientifique est appréhendé exclusivement dans le champ d'une théorie et d'une science. Penser ce qu'il y a de plus réel n'est possible qu'en utilisant des instruments mathématiques abstraits : écrire une fonction d'onde en langage mathématique est momentanément le moyen le plus adéquat de rendre compte de la réalité subatomique. Autre exemple : le concept courant de masse signifie le poids du corps ressenti. En physique, le concept de masse désigne le coefficient d'inertie, calculable. « Tout objet empirique est empiriquement formé (il est nécessairement éprouvable et pourvu dans l'expérience d'une *forme intuitive*), mais il a aussi une *forme vraie*, la *forme exacte* » écrit Husserl dans un texte tardif¹⁰.

Est-il possible de déterminer avec précision la frontière entre le champ d'application des concepts descriptifs et celui des concepts exacts ?

⁹ *Ibidem*, p. 399-400. Souligné dans le texte.

¹⁰ E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. fr. G. Granel, Gallimard, Paris, 1976, Annexe I, « Sciences de la réalité et idéalisation. La mathématisation de la nature » (texte antérieur à 1928), p. 324. Nous soulignons.

II. Concepts idéaux et concepts morphologiques : *Ideen I*

Husserl envisage le rapport entre la réalité empirique et l'idéalité des essences de manière non-conflictuelle, relevant néanmoins de deux modes d'être irréductibles. « L'expérience directe ne fournit que des cas singuliers et rien de général : c'est pourquoi elle ne suffit pas » écrit Husserl au § 20 des *Ideen I*. Critique à l'égard de l'empirisme, il refuse de réduire toute science à la science empirique. La raison est qu'il ne partage pas le préjugé des empiristes qui se concentrent exclusivement sur les *faits*, aveugles aux essences. La phénoménologie se présente comme intuitive et descriptive. Intuitive, car elle s'appuie non pas sur une conceptualisation mais sur une intuition des essences (*Wesensschauung*¹¹), analogue à la vision perceptive ; descriptive, au sens où elle se propose de saisir l'enchaînement des vécus dans leur objectivité et non d'expliquer les phénomènes de manière causale. La méthode phénoménologique est une recherche d'invariants eidétiques et de leur mode de constitution. Le § 2 des *Ideen I* introduit la thèse de l'inséparabilité des faits et des essences, développée par la suite. Établissant une hiérarchie des essences, le premier chapitre permet la schématisation suivante¹²:

1. Essences matérielles
 - 1.1. Genres les plus hauts (essences régionales). Ex. : la nature matérielle
 - 1.2. Espèces intermédiaires (genres). Ex. : couleur
 - 1.3. *Infima species* (singularités eidétiques)
 - 1.3.1. concrètes (un *concretum*)
 - 1.3.2. abstraites. Ex. : rouge
2. Essences formelles
 - 2.1. Générales. Ex. : « objet », « propriété », « relation », « essence » etc.
 - 2.2. Singularités eidétiques (formes logiques)
3. Idéalités
 - 3.1. Entités mathématiques, singularités eidétiques. Ex : les nombres
 - 3.2. Valeurs

¹¹ Cf. *Ideen I*, § 3, [10], 19. Husserl emploie également les termes *Wesensanschauung* et *Wesensschauung* pour désigner la saisie intellectuelle de l'essence. Cf. J.-F. Lavigne, *Accéder au transcendantal ? Réduction et Idéalisme transcendantal dans les Idées I de Husserl*, Vrin, Paris, 2009, p. 19.

¹² Cf. J. N. Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl: A Historical Development*, Yale University Press, Yale, 2008, p. 329. Schéma modifié.

Cherchant à autonomiser la démarche de la phénoménologie par rapport à la méthode eidétique des sciences mathématiques, Husserl introduit au § 74 des *Ideen I* l'opposition entre les concepts idéaux et les concepts morphologiques. Les *concepts idéaux* ou mathématiques sont propres aux sciences exactes. Leur forme comporte l'exactitude, la détermination univoque. Il donne l'exemple des concepts de la géométrie : le cercle est un concept-limite construit par substruction (*substruierende*) à partir du rond proposé par la nature¹³. Les corrélats des concepts exacts sont les essences idéales, fonctionnant comme des limites, équivalent des « idées » kantienne. La modalité d'obtention est l'idéalisation. Prenant comme point de départ l'idéalité elle-même, l'idéalisation recoupe l'opérativité mathématique de l'approximation à l'infini, par un processus d'illimitation.

Par contraste avec les concepts idéaux, *les concepts morphologiques* sont descriptifs et ont comme objets des formes qui tombent sous l'intuition sensible. Génériques, ils portent sur des types vagues de forme, liés au caractère fluant de leur sphère d'application. Aussi inexacts qu'ils sont, les concepts morphologiques sont les seuls autorisés dans la région des essences typiques. Leur relative indétermination correspond aux essences typiques inexactes, qui ne peuvent pas être saisies en elles-mêmes que procédant par une analyse immédiate. Le domaine qui leur correspond est l'étude descriptive de la nature, la physique, la biologie. Exemples : rond, « dentelé, entaillé, en forme de lentille, d'ombelle »¹⁴. La modalité de conceptualisation est dans ce cas la variation imaginaire (appelée aussi « variation libre »), à partir de faits individuels. Les singularités eidétiques matérielles portent en elles une teneur de vérité liée à l'indétermination, à l'inexact, au fluant. Le corrélat des concepts morphologiques sont les essences génériques, issues sans intermédiaire de l'intuition sensible.

Husserl valorise la capacité des concepts morphologiques ou descriptifs d'exprimer de façon compréhensible, appropriée et par des mots concrets des types vagues de forme. Les concepts morphologiques sont propres aux sciences descriptives et à la phénoménologie. Essences inexactes, les vécus ne peuvent pas faire l'objet d'une axiomatisation. Néanmoins, Husserl identifie une structure invariante des vécus, nommée « structure d'horizon » après 1920. Comment produire une description authentiquement scientifique avec un critère comme celui de l'inexactitude? L'enjeu est la possibilité de la phénoménologie telle qu'elle est conçue par Husserl en 1913, c'est-à-dire comme théorie descriptive de l'essence des purs vécus.

¹³ Cf. *Ideen I*, § 75, note 4 de P. Ricœur, p. 238 [139].

¹⁴ Cf. *Ideen I*, § 74, p. 236 [138].

III. Appréhension des essences et typification de l'expérience

Ce n'est que dans l'ouvrage posthume *Expérience et jugement*, publié en 1939 par Ludwig Landgrebe, que nous retrouvons un exposé systématique de l'idéation, posant les fondements d'une théorie phénoménologique des *eide*. Le début du chapitre II du volume contient la formulation explicite de la méthode de « variation libre ». Cette méthode était appliquée auparavant à plusieurs problèmes particuliers d'idéation, sans en dégager pour autant les principes généraux.

Soit un objet d'une certaine classe, par exemple une note de musique. Si nous faisons arbitrairement varier cet objet dans l'imagination, nous engendrons une multiplicité de créations imaginaires. Il importe peu de savoir si elles correspondent à quelque chose qui est donnée effectivement dans l'expérience perceptive. Il apparaît que, lorsque certaines structures sont laissées intactes, quelque profonde que puisse être par ailleurs la variation, les produits de notre imagination peuvent toujours être regardés comme des spécimens possibles de la classe d'appartenance de l'objet dont nous sommes partis. Et lorsque ces structures sont altérées, les produits de notre imagination ne peuvent plus passer pour des spécimens possibles de la classe en question. Les limites ainsi atteintes sont déterminées par les structures qui doivent être laissées intactes. Ces dernières se révèlent ainsi comme des invariants qui définissent l'essence de la classe en question, un *eidos* soit régional soit subordonné.

Puisqu'il est question de dégager les structures invariantes qui définissent les conditions nécessaires de la possibilité des objets d'une certaine classe, la « variation libre » ne se restreint pas aux variétés qui se trouvent réalisées dans l'expérience perceptive. Au contraire, la variation libre doit s'étendre à toutes les formes imaginables de spécimens de la classe en question. Un objet existant réellement n'a aucun privilège par rapport à une création purement imaginaire. C'est la simple possibilité d'un objet qui aurait un tel contenu qualitatif et matériel qui compte, non le fait de son existence. Autrement dit lorsque la variation libre part d'un objet, celui-ci doit être en quelque sorte rendu « irréal », considéré uniquement comme un exemple possible, comme un imaginable. L'imagination joue un rôle clé dans l'idéation précisément parce qu'aucune vérité empirique ne peut contribuer à la validation d'un savoir eidétique. Inversement, l'existence implique et présuppose la possibilité. Aucune ontologie régionale ne peut garantir de conclusion quant à l'existence de fait d'objets appartenant à la région en question. Mais s'il existe en fait des objets appartenant à une région ou classe, ces objets doivent nécessairement se conformer aux conditions de leur possibilité, établies par l'ontologie régionale correspondante.

Supposées mener l'idéation à l'intuition des essences, les libres variations imaginaires peuvent-elles révéler quelque chose de plus que ce qui est contenu et préconstitué dans le type ? Examinant le concept de type dans la philosophie tardive de Husserl, Alfred Schutz remarque qu'il s'agit d'un concept opératoire qui ne devient pas thématique¹⁵. La typification caractérise notre expérience dans le monde de la vie et dans l'attitude naturelle, à la fois au niveau prédicatif et antépédicatif. Il s'agit d'un schéma opératoire employé pour caractériser l'idéation au sens d'une généralisation eidétique, c'est-à-dire d'une saisie des genres idéaux et des espèces d'universalité matérielle. Dans l'attitude naturelle, « le monde factice de l'expérience est éprouvé comme monde typifié. Les choses sont éprouvées comme arbre, buisson, animal, serpent, tilleul, sureau, chien, vipère, hirondelle, moineau, etc. »¹⁶ Pourquoi certaines caractéristiques de l'objet sont associés avec d'autres caractéristiques comme typiquement semblables, tandis que d'autres sont ignorés ? James et Bergson ont expliqué la sélectivité de la conscience en lien avec la typicalité. Husserl distingue entre des types essentiels et non essentiels. L'expérience scientifique conduit à la mise en évidence des types essentiels. D'autres classifications sont possibles sur la base des analogies préscientifiques, non-essentiels. Husserl donne l'exemple de la baleine (*Walfish*), ayant le même mode de vie que les poissons (*Fisch*) sans en être un. Son appartenance à la classe des mammifères est occultée par la désignation verbale.

A l'opposition entre les concepts morphologiques ou descriptifs et les concepts exacts à l'œuvre dans les *Ideen* I s'ajoute la distinction entre généralités matérielles et généralités formelles, suivie de celle entre types empiriques et types universaux. Au § 85, Husserl oppose les concepts purement matériels (ex : arbre, maison, rouge, bleu) aux concepts logiques formels purs (ex : similitude, différence, unité, pluralité, ensemble, tout, partie, objet, qualité) : « Tous les concepts de la vie naturelle apportent avec soi, sans que cela affecte leur idéalité, la co-position d'une sphère empirique dans laquelle ils ont le lieu de leur réalisation possible en singularités. Si nous parlons d'animaux, de villes, de maisons etc., nous visons par là a priori des choses du monde, et en fait du monde de notre expérience réelle,

¹⁵ Cf. A. Schutz, *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*, Ed. Martinus Nijhoff, The Hague, 1966, "Type and Eidos in Husserl's late Philosophy", p. 110 sqq. Selon la distinction introduite par E. Fink dans son article de 1957, les concepts opératoires sont ceux qui servent à définir d'autres concepts sans être complètement déterminés eux-mêmes. Cf. E. Fink, « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », dans *Husserl, Cahiers des Royaumont*, Paris, Les Editions de Minuit, 1959.

¹⁶ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ed. L. Landgrebe, Glaassen & Goverts, Hamburg, 1954 ; tr. fr. D. Souche-Dagues, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, PUF, Paris, 1970, (Abrégé EJ), § 83, p. 402 [398].

factice, (non d'un monde simplement possible) ; en conséquence, nous pensons ces *concepts* comme des *généralités réelles*, c'est-à-dire attachées à ce monde. L'extension de tels concepts est assurément infinie, mais c'est une extension réelle, l'extension des choses réelles et réellement possibles dans le monde donné. Ces possibilités réelles (*real*), qui appartiennent à l'extension des *concepts empiriques*, ne doivent pas être confondues avec les possibilités pures auxquelles se rapportent les *généralités pures*.¹⁷»

Les concepts empiriques son constitués passivement à partir de la typique de l'aperception de l'expérience naturelle : « c'est ainsi qu'évoluent les concepts empiriques : par l'appréhension continue de notes nouvelles, mais conformément à une idée empirique, à l'idée d'un concept ouvert et toujours à confirmer qui, en même temps contient en soi la règle de la croyance empirique et est institué sur le progrès de l'expérience réelle.¹⁸ »

Le thème de la typification de l'expérience est développé dans la philosophie tardive de Husserl par rapport à la mathématisation de la physique. Dans une annexe à la *Krisis* intitulée « Sciences de la réalité et idéalisation. La mathématisation de la nature », Husserl traite de la transformation des causalités sensibles en causalités mathématiques par la méthode d'exactification (*Exaktmachung*) des continua. Il oppose à nouveaux frais les *concepts typiques*, tirés de l'intuition sensible, aux *concepts logiques* et aux *concepts mathématiques idéalement exacts*. Les derniers jouent le rôle de normes idéales pour l'élaboration des méthodes d'emploi et d'approximation propres aux mathématiques pures. Pour leur part, les concepts morphologiques ou typiques relèvent de façon vague des déterminations de forme. Il y a néanmoins une typologie des « formes spatiales empiriquement données » grâce à laquelle l'idéal d'une essence typique se trouve singularisé, donné sur le terrain de l'expérience. Il s'agit de possibilités réales, motivées par le style d'expérience. L'horizon de typicité générale du monde est l'horizon perceptif total, dans lequel fusionnent tous les autres horizons.

Les multiples typologies d'objets connaissables nous conduisent à définir les concepts comme des « fonctions de reconnaissance thématique » opérant selon des *normes* et permettant des *identifications thématiques* explicites¹⁹. Alors que les contraintes d'identification sont fixes et apodictiques pour les concepts idéaux, les concepts morphologiques se rapportent à des régularités structurales. En quête d'une prise sur le flux des phénomènes, ces concepts typologiques demeurent ouverts aux ajustements dictés par le cours de l'expérience. L'usage phénoménologique

¹⁷ *Ibidem.*, § 82, p. 401. Nous soulignons.

¹⁸ *EJ*, §83 a), p. 404 [401].

¹⁹ Cf. Jocelyn Benoist, *Concepts*, Les Editions du Cerf, Paris, 2010, p. 95, p. 99.

des concepts est une exigence de transparence quant aux opérations constitutives qui ont conduit à leur formation. En vertu du lien intentionnel, les concepts phénoménologiques sont révélateurs des moments productifs de la réflexivité. Enrichis et alourdis par l'analyse de tout ce qui est implicite en eux, ils dévoilent les opérations (*Leistungen*) constituantes de sens.

LA RÉTROJECTION DU SUBLIME ET LE PAYSAGE TRANSCENDANTAL DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE NON-SYMBOLIQUE DE MARC RICHIR

CODRUȚA FURTUNĂ*

ABSTRACT. *Retrojection of Sublime and Transcendental Landscape in the Non-Symbolic Phenomenology of Marc Richir.* This paper deals with an inquiry of the non-symbolic phenomenology and, more precisely, of the Richirian transcendental landscape considered as a consequence of retrojection of sublime. The landscape questions the use of the three stages of passive synthesis and the transcendental game of *qualia* in creating a proto-area of phenomenological freedom. To illustrate this transcendental landscape we used for methodological reasons a brief phenomenological analysis of the American Abstract Expressionism represented here by the works of Barnett Newman and Mark Rothko. The issue of the transcendental landscape may resemble to a simulation that reduces itself to a Matrix reality- as authors like Philip Kindred Dick to Nick Bostrom argue.

Keywords: retrojection, sublime, transcendental landscape, non-symbolic phenomenology, Matrix, the Simulation Argument

Le thème du paysage transcendantal, comme le thème de la rétrojection occupe un espace réduit dans l'œuvre de Marc Richir, pour ne pas mentionner le fait qu'il est ignoré dans l'espace phénoménologique contemporain. Cela ne signifie pas qu'on doit accepter cet état marginal du paysage transcendantal, parce qu'une analyse de ce thème pourrait apporter des contributions très utiles pour le développement actuel de la phénoménologie contemporaine ainsi que pour la compréhension du monde non-symbolique et de sa liberté revendiquée comme effet du sublime phénoménologique. On veut montrer que le statut de la liberté du sublime reste placé dans une sphère ambiguë préreflexive qui ressemble à la naïveté transcendantale de Fink. Au moyen d'une incursion dans les énigmes conceptuelles de la phénoménologie non-symbolique, notre étude propose d'essayer un ensemble de possibles réponses à des questions suivantes: Qu'est-ce que peut signifier un paysage transcendantal? Comment pourrait-il être intégré aux rythmes de constitution d'un monde non-symbolique? La « perception » d'un monde non-symbolique est-elle nécessaire pour saisir le paysage transcendantal? Atteindre le paysage transcendantal signifie-t-il atteindre la liberté phénoménologique ?

* Université « Babes-Bolyai » Cluj-Napoca, furtuna_codruta@yahoo.com

1. La rétrojection comme circularité - source et effet du sublime dans la phénoménologie non-symbolique

Dès le début, on doit mentionner le fait que Marc Richir ne parle pas d'une rétrojection du sublime mais utilise plutôt ce terme pour suggérer ce qui se passe dans une expérience du sublime, continuant la tradition kantienne mais en même temps essayant d'apporter des contributions fortement originales qu'on précisera au cours de cet étude. Pour illustrer mieux le sens de la rétrojection, on suivra la manière dans laquelle le moment de *réflexion* (qu'on peut identifier à l'étonnement provenu de l'impuissance de l'imagination de donner forme à l'infinité de ce que les idées de la raison lui présentent) de Kant correspond dans la simultanéité au moment de la rétrojection richirienne par le suspens dans l'instant de la temporalisation et de la spatialisation déterminées. Le terme de rétrojection sera utilisé par Marc Richir pour définir l'arrêt produit comme rupture dans l'expérience du sublime et ses effets sur la temporalisation et la spatialisation inclus dans le langage : « la rupture introduite dans le phénomène de langage par sa lacune en phénoménalité suspend sa temporalisation/spatialisation schématisante (et donc phénoménologique) dans ce que nous devons reconnaître, non pas simplement comme une régression, comme une rétrojection qui *crée cela même qu'elle rétrojette*, mais aussi comme un *pro-jet* et un *pro-jet* où précisément "l'être-en-même temps de l'espace-temps surgit d'un coup" ». ¹ La rétrojection coïncide avec le moment esthétique (le jugement esthétique) qui précède transcendentale le moment logique, c'est-à-dire, l'étonnement issu du sublime synonyme avec un silence dans la phénoménalité parlante du langage, précédera du point de vue de la *vie primitive* et de la phénoménologie génétique, le moment logique où un jugement déterminant se forme. La rétrojection est une circularité du sublime parce qu'elle unit le futur, le présent et le passé dans le suspens de « l'instant-point », les réunit pour les séparer de nouveau dans des boucles temporelles discontinues où la transition entre les trois instances temporelles se dissipe elle aussi à cause de la mort transcendante que le sublime inaugure. Ce qui est rejeté vers le passé dans le présent provient d'un futur immature qui représente le pro-jet de la destruction de toute institution symbolique, donc de toute prégnance symbolique ². Autrement dit, cela signifie que le monde phénoménal se de-symbolise. De plus, tous les repères symboliques ou les théories du signe construites sur le fondement de la tautologie symbolique, s'écrasent sous l'effet rétrojeté du sublime. Si on peut parler encore dans la phénoménologie non-symbolique en général d'un pouvoir d'instituer (la connaissance

¹ Richir, Marc – *Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme Millon, Grenoble, 1988, p.107

² Ernst Cassirer- *La philosophie des formes symboliques*, Editions de Minuit, Paris, 1973, tome 1

du vide absolu de la phénoménalité), on pourrait donc affirmer que l'expérience du sublime avec l'effet de rétrojection qu'elle implique, est la seule qui peut être considérée comme fondatrice d'une phénoménalité dépouillée, trouée de ses institutions symboliques de tout genre. Les traits principaux de la phénoménologie non-symbolique inaugurée par Erwin Strauss en 1935 (*Du sens des sens*) sont les suivants : les essences ne sont plus immuables et conceptuelles mais sauvages³ (les *Wesen sauvages*), les *eides* relèvent du niveau pré-réflexif, pré-compréhensif et proto-ontique⁴ accessible seulement au stade de synthèse passive. Cette nouvelle orientation de la phénoménologie rejette les thèses husserliennes des *Recherches logiques* et *Ideen 1* parce qu'elles mènent vers une identification entre les phénomènes-de-monde et les phénomènes de langage puis vers une confusion entre le niveau prédicatif et le niveau antéprédicatif et, en somme, vers une réduction du niveau phénoménologique au niveau symbolique par l'établissement d'une corrélation obligatoire entre sens et signification, *Sinn/Bedeutung*. Par conséquent, le sublime interprété dans cette perspective, ne fonde pas de nouveau au sens d'une construction solidifiée en sa consistance symbolique ou phénoménale, mais une preuve de l'inconsistance des choses vidées même de leurs *Abschattungen*. Mieux dit, le sublime peut fonder la seule expérience mondaine authentique car il ne peut pas être déterminé par les choses intramondaines. Et la seule expérience authentique « fondatrice » de la rétrojection du sublime ne peut être que l'expérience du néant et de l'inconsistance des phénomènes de monde, de langage et de la variation des axes de monde, hors monde ou des *qualia*. Marc Richir appelle tautologie symbolique l'identification dans le discours du présent de la conscience: il s'agit d'une identification conceptuelle entre le monde et les actes de langage par lesquels le monde est institué discursivement. Toute la tradition métaphysique de Platon à Heidegger privilégie une conception de la vérité qui souligne surtout la correspondance entre l'essence (intelligible, antéprédicative) et son objet sensible (énoncé prédicativement) de sorte qu'on remarque dans cette interprétation un doublement du niveau antéprédicatif avec le niveau prédicatif au stade de la réflexion conceptuelle. Pour ces raisons, on est en droit de dire que le sublime richirien apporte une réduction hyperbolique radicale de tout sens déterminé et continue dans la philosophie occidentale l'ère de la destruction et de la mort des institutions symboliques. On doit tout dé-symboliser si on veut faire face à une telle expérience qui n'a rien à faire avec la donation de Jean-Luc Marion.

³ v. Merleau-Ponty

⁴cf. Jacques Garelli- *Introduction au logos du monde du monde esthétique. De la chôra platonicienne au schématisme transcendantal et à l'expérience phénoménologique de l'être-au-monde*, Beauchesne, Paris, 2000

Marc Richir garde les typologies des pouvoirs confrontés dans le sublime excepté quelques termes nouveaux. La rétrojection comme mouvement générateur du non-sens hyperbolique est à la fois source et effet du sublime. Premièrement, elle est source du sublime parce que sans une tension interne entre les *Wesen sauvages*, l'expérience du sublime ne serait pas disponible pour l'expérience humaine. Deuxièmement, la rétrojection ne finit pas d'actionner sur le plan phénoménal une fois l'instant-point du sublime clos, mais continue de fluidiser ce que fut rétrojeté, de recréer les instances temporelles sans garder une discontinuité claire entre elles car l'instant de l'arrêt des facultés de l'âme les ramène à un présent où paradoxalement, elles restent gelées. L'expérience du sublime s'évanouit pour laisser en son chemin les ruines de l'esprit. Ces ruines se présentent sous la forme conventionnelle pour le langage philosophique par des phénomènes tels découpages, aimantations, lacunes, variations des *qualia* ou autrement dit, des guerres entre des diverses *Wesen sauvages* qui semblent découpés de la mythologie dont Richir s'occupe longuement et dont on ne fera de plus ample développement dans cette étude. La rétrojection a bien sûr des effets sublimes mais elle peut aussi glisser vers l'inférieur dû au fait que le sujet soumis à une expérience du sublime ne sait pas qu'il est hyperboliquement réduit, ses facultés de connaissance sont considérablement affectées ou dérégées, le sujet vraiment confus ne peut plus discerner entre les valeurs symboliques de la morale humaine et l'amoralisme des *Wesen sauvages*. Car il y a certainement, aussi, une immoralité dangereuse dans les essences sauvages pour le simple fait que leurs actions sont sauvages, incontrôlables et insoumises aux lois humaines. Si on se rappelle qu'il y a une temporalisation (préalable au temps), c'est-à-dire, une temporalisation *dans* les essences sauvages avant la temporalisation phénoménale, on peut partiellement conclure que le sublime reste problématique en matière de liberté accordée à l'être humaine. Autrement dit, la question qui se pose vise le statut et le type de liberté possible dans le monde après le sublime s'il y a déjà une prédétermination même temporelle au niveau des essences. Si cette hypothèse richirienne est valable, il résulte que le sublime ne libère rien dans la temporalité séquentielle de la vie individuelle, il n'est pas un moyen de sortie hors temps mais un «instant-point» qui n'a pas comme mission que de suspendre les facultés communes de connaissance du sujet, de les troubler de sorte qu'ils ne puissent plus s'adapter au niveau du *das Man*. Le philosophe définit les *qualia* sur trois paliers de pensée. Premièrement, *les qualia* sont considérées comme qualités indistinctes de point de vue phénoménologique premières et secondes (tous les visibles, sensibles, couleurs, sens, odeurs etc.)⁵ arrangées selon une logique non-symbolique interne au *Wesen*

⁵ Marc Richir- *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Jérôme Millon Grenoble, 1992, p.137

sauvages et au monde non-symbolique proto-ontique. Deuxièmement, les *qualia* désignent les sentiments ou les qualités affectives (*Stimmungen*). Troisièmement, les *qualia* correspondent aux synthèses richiriennes de troisième degré en tant qu'« existentiels incarnés, sédimentés depuis les transpossibilités inscrites dans les transpassibilités des facticités de sens aux facticités de sens (phénoménologique de langage) donc aux synthèses passives de troisième degré qui articulent la rencontre et l'accueil inter-facticiels des subjectivités humaines et phénoménologiques de langage».⁶ Ensuite, les *qualia* sont *déjà* des *Wesens sauvages* de langage, donc non-incarnées « dans leurs agencements » qui constituent « des échos retardés par la fission, des *Wesen sauvages* hors langage ».⁷ Par conséquent, on utilisera ce dernier sens des *qualia* pour illustrer ce que la rétrojection du sublime produit au niveau des synthèses passives, pour éclairer les dangers que ces éléments représentent même pour un spectateur phénoménologique sur la scène mondaine, pour rendre compte de leur « fission » interne ; dû à celle-ci, les *qualia* peuvent produire soit le sublime soit le grotesque⁸, dans une liberté phénoménale totale qui, parfois, entre en collision avec la liberté des mortels. On veut souligner cette idée dans ce qui suit par le jeu cosmique d'Eugen Fink. Si Fink a raison et le jeu des humains reflète le jeu cosmique en miroir, la liberté phénoménologique du sublime richirien n'est pas de tout effective sur le plan existentiel. Pour suivre l'esprit de Richir qui a affirmé que le philosophe au limites est un « peu fou », on peut envisager que cette limite signifie une mort symbolique mais insupportable sur le plan quotidien. Si la rétrojection du sublime et la liberté phénoménologique comme effet libéré du sublime n'autorisent pas l'individu d'être sa propre loi, il n'y a pas de raison pour laquelle le sublime intervienne dans la vie humaine. Et ça ne doit pas se passer si tout est une illusion transcendantale et un simulacre ontologique.

2. La naïveté transcendantale et le jeu des *qualia*

La nouveauté par rapport à la tradition kantienne du sublime, de point de vue de la phénoménologie non-symbolique pourrait être représentée par la variation et la tension permanente des *qualia*. Le philosophe ne mentionne pas les *qualia* comme étant impliquées dans la possibilité de production d'une expérience du sublime mais les descriptions phénoménologiques richiriennes nous autorisent de postuler l'hypothèse que le sublime n'est pas seulement la confrontation entre

⁶ Idem, p. 160

⁷ Idem

⁸ Jacques Garelli, Idem, l'analyse de *Dull Griet*

force et pouvoir, mais aussi une confrontation des niveaux proto-ontiques des *qualia* hors monde et hors langage qui assurent la cohésion du monde de langage sans qu'elles soient tributaires au langage. En tant qu'axes du monde hors monde, les *qualia* se manifestent sur la forme d'un jeu transcendantal avec des conséquences extrêmement graves sur le plan mondain. Les *qualia* doivent être comprises au-delà de leurs codages symboliques (en tant que signifiants d'une machination symbolique que Marc Richir dénonce) comme existentiels incarnés possédant une double apertures ou une double existentialité comme ek-stase : du monde à l'ipse et de l'ipse au monde⁹ ; sans un de ces termes on ne peut pas parler d'un « clignotement phénoménologique » authentique, au cas de la rétrojection du sublime, considérée en tant qu'implosion du langage dans soi-même. Le manque de synchronisation des ek-stases signifie l'annulation du clignotement dans une structure objet-sujet. Le clignotement de la phénoménalité du monde est essentiel pour que les *qualia* deviennent actives et pour qu'elles influencent le moyen de constitution du monde dans une pure négativité de la lacune (y inclus du langage) de la texture phénoménale. Le clignotement et la rétrojection dans l'expérience du sublime sont indispensables afin que l'attitude naturelle de l'homme soit détruite. Après ces deux mouvements, les trois réductions husserliennes (eidétique, abstraite, thématique) opèrent et accomplissent l'action radicale de la réduction hyperbolique. On pourrait croire qu'une fois l'attitude naturelle disparue, on se trouve dans une vérité consistante d'une vie transcendante. Comme dans le cas de Fink, le surmontement de la naïveté du monde signifie se situer dans une naïveté transcendante. Celle-ci peut nous fournir des descriptions phénoménologiques ou des conclusions erronées parce qu'elle nous donne une apparence de vie transcendante, telle qu'elle se présente après la réduction et pas la vie transcendante en soi-même¹⁰, le problème qui se pose étant celui du statut de la donation. Tout comme Fink, en s'opposant à Marion, Richir ne soutient pas le fait que la donation pourrait assurer l'accès à un mode authentique de vie transcendante. Si le paysage transcendantal facilite la compréhension intuitive/ poétique/ artistique de cette vie transcendante et pas de son apparition, cela ne se passe pas grâce à la donation car la donation saturerait le champ de possibilités transposables¹¹ dans lesquelles les phénomènes-de-monde pourraient apparaître. Donc, la donation falsifie la vie transcendante :

⁹ Marc Richir, *Méditations phénoménologiques*, Jérôme Millon, Grenoble, 1992, p. 140

¹⁰ « ...nous n'explicitons et ne déployons la vie transcendante qu'en la présentant telle qu'elle nous est donnée par la réduction, sans entrer par une analyse détaillée dans les "horizons internes" de cette vie dans les effectuations de constitution ». Eugen Fink- *Sixième Méditation Cartésienne*, trad. N. Depraz, Jérôme Millon, Grenoble, 1994, p. 57

¹¹ Henri Maldiney – *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Millon, Grenoble, 1991

elle ne livre que la naïveté de cette « vie » sur la forme d'une apparition de la saturation initiale. En outre, la donation empêche d'une part, l'accomplissement d'une autre réduction nécessaire pour atteindre l'état de clignotement phénoménologique et d'autre part, la manifestation de la variation des *qualia*. La variation des *qualia* est un élément-clé pour comprendre et décrire le paysage transcendantal parce que sans une fluidisation des essences, le sujet humain lui-même ne peut pas entrer en clignotement, en variation des facultés de connaissance pour être disponible à une expérience du sublime. Sans variation, ces mondes hors monde ne seraient pas passibles d'être saisis par la conscience dans leur jeu qui, pour quelques-uns semble vraiment absurde et pour les autres seulement un thème philosophique sans effets quotidiens. Le terme « jeu » au cas des *qualia* ne s'identifie pas au terme « jeu » de la pensée finkéenne. Ce dernier vise une notion du jeu comme reflet symbolique du monde cosmique et des processus qui se passent là donc l'homme sort de son intériorité vers un dehors extatique « dans un geste cosmique et donne une interprétation riche de sens du tout du monde ». ¹² Pourtant, ce serait inacceptable pour la « théorie » richirienne de la variation des *qualia* et du paysage transcendantal parce qu'on serait encore réduits à ce que le monde symbolique cosmique (antérieure au surgissement d'une individualité) nous donnerait sous titre de prescription, donc de tautologie symbolique. Ici, le symbole, soit-il celui du monde cosmique ou des essences sauvages, empêche l'œil du phénoménologue de saisir la formation des rythmes transductifs (cf. Garelli) du monde proto-ontique, donc des tensions de phénomènes en formation du fait que dans cette interprétation classique de la phénoménologie (Husserl et Fink) le monde est déjà présent quand une individualité se réveille pour écouter l'eurythmie des lacunes de langage et du monde. Plus exactement, au cadres de la phénoménologie non-symbolique, l'individu est celui qui forme le monde en le désymbolisant et en surmontant la naïveté transcendantale pour atteindre non pas une origine constitutive du monde comme tout, mais son propre pouvoir créateur lequel s'actualise sous la forme du paysage transcendantal. Autrement dit, le monde n'est pas un tout plein de significations prêtes à être imitées, mais déjà troué par l'absurde, le néant phénoménologique et d'autres marquages ou découpages lacunaires. Pour la phénoménologie non-symbolique il ne s'agit pas de déterminer l'individu en partant de sa situation au monde, mais d'ouvrir une voie pour que son individualité soit consciente du manque d'être du monde, de ce qui y fait défaut, de la lacune constitutive au monde. Chaque fois qu'une réduction est opérée, un secteur de vie, de monde non-symbolique s'ouvre à un

¹² Eugen Fink- *Le jeu comme symbole du monde*, trad. H. Hildenbrand- A. Lindberg, Les Editions de Minuit, Paris, 1966-1992, p. 22.

sujet humain qui se forme dans la liberté phénoménologique de ce que la dimension non-symbolique lui offre. Somme toute, le paysage transcendantal crée un monde personnel, non-symbolique et n'implique pas une communauté intersubjective originaire au niveau de la transpassibilité des synthèses passives de troisième degré. Il tient dans sa « consistance » non-symbolique plutôt au niveau des synthèses passives qu'on a appelées synthèses rétrojectives de quatrième degré. Reste le fait que la désymbolisation¹³ impliquée directement dans les thèses fondamentales de la phénoménologie non-symbolique, ne soit pas entendue en termes négatifs de perte des repères, donc de tout sens dans la culture contemporaine mais comme une opportunité de perdre la circularité tautologique du symbole qui n'offre plus rien en termes de créativité, de spontanéité et de gagner en termes de liberté phénoménologique dans un monde libéré des sens prédéterminés. Bien sûr, on pourrait nous reprocher qu'on considère le processus de symbolisation dans « une acception péjorative qui signifie langage pur, délié de toute référence à une réalité, ce qui correspond bien à ce qui, pour la plupart, relève d'un défaut de symbolisation ».¹⁴

Qui dit que la philosophie (en particulier la philosophie non-symbolique) n'est plus utile pour la vie humaine quotidienne se trompe et le jeu sauvage, tout à fait monstrueux des *qualia* témoigne justement sur ses conséquences au niveau phénoménal de la liberté humaine, de la justice, de la vérité, du beau et du sublime que la philosophie a toujours cherchés comme but supérieur. Si la philosophie est encore vivante c'est parce qu'elle aspire vers la vérité ultime sans accepter qu'il n'y a pas de vérité absolue, mais des variations de vérité, des morceaux troués de vérité du vide constituant les choses et les vies humaines dans une inutilité que seulement la recherche sur la sphère proto-ontique peut révéler d'une manière incommode. L'investigation phénoménologique non-symbolique rend compte de cette sauvagerie que Marc Richir ne la considère pas comme un danger mais qui est à notre avis une menace pour la dignité et pour le droit de l'homme de se manifester libre dans toutes ses actions. De ce côté, si Eugen Fink et Jacques Garelli ont raison et si le monde humaine n'est qu'un réflexe comme miroir du monde cosmique /proto-ontique, alors le jeu des *qualia* ne nous apporte pas la liberté phénoménologique dont Richir parle abondamment et qui pourrait sauver quelque chose de l'absurde. La vision optimiste, dans quelque manière, de Marc Richir sur le rôle du sublime dans l'effectivité de la liberté phénoménologique ne se justifie pas que dans un seul cas : le sublime investit l'individu avec le pouvoir d'être sa propre loi par le « paysage transcendantal », c'est-à-dire que personne ni même les règles sociales de l'institution

¹³ Terme proposé par Joëlle Mesnil dans l'article *La désymbolisation en question*, Psy Univ, 1990, 15, 59, pp. 79-106

¹⁴ Idem, p. 4

symbolique ne peuvent pas le gouverner. Par conséquent, il y a deux optiques afin de penser le jeu des *qualia*. Premièrement, l'optique Husserl-Fink-Garelli pour lesquels le sujet humain même est réduit à une structure passive prédéterminée dans la « vie primitive » ou par « le jeu transcendantal » ou par la « zone pré-réflexive », sa liberté étant considérablement réduite. Deuxièmement, l'optique richirienne pour laquelle la seule opportunité d'un individu pour atteindre la liberté se trouve toujours passivement à travers l'expérience du sublime. Mais cela n'est pas une garantie d'une stabilisation du sublime, il s'agit seulement d'une brèche dans la temporalisation déterminée pour détruire les facultés de connaissances du sujet, pour les réinventer par le pouvoir de la rétrojection : cette brèche ne fait qu'annuler les présuppositions de la métaphysique classique intéressée par un fondement solide ainsi que de dévoiler par le chiasme, une fois de plus, le néant de chaque chose, du fondement du monde, de son incertitude ontologique où chercher la vérité reste du domaine du hasard.

3. Le paysage transcendantal comme conséquence de la rétrojection : une application picturale

Le paysage transcendantal dans la peinture invente un sublime inquiétant, fatiguant qui n'a rien à avoir avec la vision heureusement effrayante du *Gewalt*. On doit établir ce que le paysage transcendantal signifie pour Marc Richir le pouvoir de différencier du monde symbolique présent d'une manière évidente dans la phénoménologie classique jusqu'à nos jours où l'orientation dominante reste dans le domaine du symbolisme rigide que chaque concept philosophique rapporte de la tradition. En échange, ce que Marc Richir nous propose par le terme du paysage transcendantal est un *non-sens* (non-symbolique sans signe, signifié) fondateur du sens (toujours symbolique). Pour nos facultés de connaissance, le paysage transcendantal représente un moment de court-circuit du schéma stimule-réponse (qui n'a pas besoin d'un stimule pour lequel il est la réponse). Il existe par soi-même comme image qui n'est pas le reflet d'un symbole. Par conséquent, le paysage transcendantal ressemble à un court-circuit du sens déjà établi dans une communauté scientifique ou langagière. Il est une essence correspondant au phénomène-de-monde que l'image poétique vise dans le poème.¹⁵ En d'autres termes, le paysage représente l'essence sauvage déplacée qui confère au phénomène-de-monde visé par l'image artistique en général, sa consistance non-symbolique, c'est-à-dire, qu'il

¹⁵ Marc Richir, Idem, p. 306

montre le lieu non-symbolique hors monde du phénomène-de-monde non encore réduit, attrapé par l'institution symbolique et par la logique symbolique du langage. En outre, le paysage transcendantal devient l'effet de la transversalité paradigmatique dont l'image poétique apparaît sur la phénoménalité du monde. Le paysage devient accessible pour la conscience comme une illumination rimbaldienne, un clignotement ou un éclairage du phénomène-de-monde. Alors, la perception d'un monde non-symbolique est nécessaire en tant que croyance originaire husserlienne. En termes richiriens, il se présente comme une concrétude sauvage ou un surgissement barbare « qui ne peut être dit que par une image d'images, par un court-circuit de plusieurs court-circuitées, mais au foyer duquel le phénomène visé ne paraît qu'à travers une concrétude sauvage de *Wesen*, en laquelle il "est". »¹⁶

« Si personne n'a jamais "vu" ce "paysage transcendantal", si le phénomène-de-monde y "est" seulement "en creux" comme l'innommable, c'est qu'il est irréductiblement "contaminé", en sa phénoménalité, par des êtres ou des *Wesen* qui ne sont pas de lui, ou c'est plutôt qu'il ne paraît, en sa concrétude, qu'à travers un être barbare qui est seul propre à l'indiquer indirectement au-delà des découpages en êtres et qualités qui le découperaient (et l'anéantiraient) depuis le langage symboliquement institué. » (Idem)

Bref, le paysage transcendantal serait « produit » par une discontinuité dans l'espace et le temps quotidien qui résulterait d'une situation exceptionnelle où le sujet se trouve exposé sans anticiper ou sans vouloir l'état de faits extraordinaires. Voici une de nos hypothèses : le paysage peut être l'effet concret (en tant qu'image), dans un espace et un temps quotidiens, soit d'une expérience sublime, soit grotesque, soit l'effet plutôt formel (de théorie littéraire) de l'action de l'image poétique sur l'imagination créatrice du récepteur d'une telle poésie. En tout cas, ce qui se passe pour la sensibilité du sujet est une destruction de l'attitude naturelle et un placement dans une abstraction que les œuvres artistiques de Barnett Newman et Mark Rothko expriment le mieux.

L'expressionnisme abstrait américain représenté par Newman et Rothko assure une expression picturale adéquate pour comprendre le caractère lacunaire de chaque phénomène-de-monde du langage et du non-sens du monde non-symbolique. Les œuvres des deux peintres traduisent généreusement dans un « langage » non-symbolique l'excès du non-sens que le sublime apporte à l'intermède d'un minimalisme de l'expression et par une réduction hyperbolique de la façon d'arrangement des *qualia* picturales sur la toile. Le tableau ne subsiste plus comme quelque chose de déterminé, il n'est plus un tableau entendu au sens de l'art classique,

¹⁶ Idem, p.308

mais une surface non-signifiante, d'interstice, invitant le spectateur de la décomposer conformément à son jugement de goût en oubliant tout jugement déterminative. Dans le cas de l'expressionnisme abstrait on peut dire que l'antinomie kantienne du goût fonctionne parfaitement sous la même forme paradoxale : les peintres veulent que le tableau soit réceptionné en concordance avec la subjectivité du chaque personne qui s'y retrouve pourtant ils fixent des règles philosophiques claires lesquelles suggèrent tel ou tel arrangement des *qualia* sur la toile et hors cette connaissance le tableau peut être mal jugé ou rejeté sous prétexte qu'il ne soit pas objet d'art.

L'expressionnisme abstrait américain est un mouvement d'avant-garde en peinture, paru en Amérique dans les années '40 en marquant une évolution stylistique vers une abstraction radicale de la façon dans laquelle les *qualia* sont « figurées » sur la toile. Le langage artistique abstrait y proposé sera fondé par un rapport active du spectateur avec l'œuvre d'art ; Mark Rothko décrira cette relation comme « une expérience totale entre le spectateur et le tableau ». ¹⁷ Rothko et Newman ont été catalogués comme appartenant au courant « color-field » où le pouvoir de la couleur de créer des émotions compte plus que le geste pictural dominant dans l' « action painting ». Toutefois, le trait commun des deux courants de l'expressionnisme est le fait qu'ils considèrent le tableau en tant qu'un « sois ! » originaire qui doit susciter dans la sensibilité du spectateur le sentiment originaire de l'étonnement porteur d'un sens transcendant qui se dévoile seulement dans la relation spectateur-tableau. Leurs œuvres ont été aussi interprétées sous la forme d'un art ou d'une métaphysique non-symbolique qui s'explique par leurs théories philosophiques. Par exemple, Barnett Newman regarde la forme picturale en soi en tant « qu'une chose vivante, un véhicule complexe de pensées abstraites, un vecteur des sensations terrifiantes (...) éprouvées devant la menace de l'inconnu ». ¹⁸ Ainsi, la forme abstraite devient plus réelle que « l'abstraction formelle d'un fait visuel avec sa connotation de déjà-vu ». ¹⁹ Newman affirmait qu'il ne s'agit pas d'aucune illusion puriste à laquelle on ajuste la lourdeur de ses vérités pseudo-scientifiques, mais d'un art qu'il considérait comme art de l'idée pure en ce qui concerne son rapport avec le mystère de l'origine et de la condition tragique de l'homme. Seul un tel art peut montrer le vrai rapport de l'homme avec l'angoisse issue de son abandon proto-ontique dans le monde. Pour éviter un art de l'illusion puriste, Newman propose que l'idée de « l'idée pure » coïncide avec le sublime

¹⁷ Jacob Baal-Teshuva, *Mark Rothko. Des tableaux comme des drames*, Taschen, Köln, 2009, p. 7

¹⁸ Cf. Irving Sandler, *Le triomphe de l'art américain. L'expressionnisme abstrait*, Vol. 1, Eds. Carré, 1990, p. 149

¹⁹ Idem

soulignant le fait qu'un tel art doit se distancer des typologies esthétiques jusqu'à Mondrian. L'expressionnisme abstrait devait se concentrer sur le remaniement de l'informe/ de la forme pure évitant les pièges de l'idéal de beauté de la culture européenne de sorte que le *tremendum* suscité par l'abandon de l'homme pût être entre-aperçu d'une manière claire. La possibilité d'un art sublime n'est pas compatible avec les mythes primitives et les légendes lesquels avaient déjà mis l'empreinte sur l'art moderne : « (...) comment peut-on qualifier le sublime si on refuse d'admettre l'exaltation issue des relations pures, si on refuse de vivre dans l'abstrait, comment peut on créer un art sublime ? »²⁰ Autrement dit, ce que les expressionnistes proposent est un nouveau moyen d'arrangement des *qualia* dans des configurations qui ne correspondent plus aux thèses classiques de l'art. On cherche de suggérer l'informe par des formes lesquelles soient des entités tangibles (en fonction de la gamme chromatique et de la grandeur des surfaces monochromes). Par conséquent, pour trouver une forme informe, Rothko vise une métaphysique non-symbolique²¹, la seule capable d'exprimer l'expérience transcendantale délivrée de la lourdeur de la tautologie symbolique et des formes conventionnelles : « en ce qui concerne la transformation, elle doit être totale. L'identité familière des choses doit être pulvérisée si on veut détruire les associations limitées sous lesquelles notre société enveloppe le moindre aspect de son milieu ». ²² De ce côté, l'imagination de l'artiste vise les secrets métaphysiques issus de sa confrontation avec le chaos, donc l'art doit devenir un exercice d'une métaphysique non-symbolique. Le problème pour les peintres est de faire visible le moment pré-réflexive de l'émotion archaïque (située au niveau de l'Inconscient phénoménologique-synthèses de troisième degré) via des synthèses de deuxième degré - la reconfiguration des *qualia* en d'autres fascicules, puis le passage aux synthèses passives de premier degré et la configuration des *qualia* conformément aux règles de l'Inconscient symbolique. Dû à ce passage répétitif de l'imagination du peintre par les trois stages passives, le tableau ne parla pas d'une expérience mais fut une expérience totale. Les peintres «color-field» ne voulurent rendre les formes beaux, mais les sentiments absolus, pas l'esthétique et l'armonieux mais la tragédie et la terreur de l'inconnu²³ ayant comme source leurs propres intuitions visionnaires et règles. Ils refusaient utiliser les symboles calligraphiques quasi-figuratives lesquels dominaient l'art moderne avant les années '40 parce qu'ils leur semblaient trop limités pour évoquer l'infini et renvoyaient le spectateur vers les schèmes perceptives trop communs. En effet, ces peintres utilisaient

²⁰ Idem

²¹ Idem

²² Idem

²³ Cf. Mark Rothko, in Armin Zweite, *Barnett Newman. Paintings, Sculptures, Works on paper*, Hatje Cantz Publishers, Bonn, 1997, p. 23

sans savoir la réduction hyperbolique présente dans le sublime: ils construisaient des toiles à partir de leurs *qualia* entrées en résonance imémoriale avec ce que le tableau devrait susciter (au niveau de synthèse passive de troisième degré) dans le spectateur. Plus précisément, ce que les artistes anticipaient en peignant, était un paysage transcendantal dont ils ne savaient pas le sens mais lequel se décrit soi-même par l'intermédiaire de la force de la couleur de suggérer des sentiments. Les *qualia* du peintre ne sont pas identiques avec les *qualia* du spectateur, d'où la liberté absolue du spectateur de décomposer la toile selon son goût. Dans le cas de Barnett Newman, on essaye de suggérer le paysage transcendantal par la monochromie, l'immensité des toiles, la verticalité, l'élémentarisme puriste qui rend compte de l'élévation du sublime mais aussi de la rétrojection du sublime décrite antérieurement avec ses effets circulaires. Pour Newman, l'artiste ne crée pas par empathie la forme picturale, mais exprime une idée esthétique éternelle laquelle s'avère être une pure illusion à la fin, du type de la naïveté transcendantale de Fink. On doit se méfier de l'esthétique au sens classique parce que seul l'élémentarisme sévère et pur peut favoriser la rencontre du spectateur avec le soi oublié, terrifiant et angoissant. Par exemple, le tableau « Abraham » présente tous les éléments du sublime (richirien) et de la terreur de l'inconnu : la réduction hyperbolique face à l'aridité chromatique de la toile, le minimalisme de lignes, la liberté de l'espace où le spectateur doit se mouvoir activement pour entrer vraiment dans le tableau et pour comprendre l'intensité de l'émotion transmise par le peintre. On ne peut pas parler de plaisir esthétique, d'une « jouissance esthétique »²⁴ mais de l'inconfort visuel caractéristique plutôt au sublime négatif. Conformément à Newman, l'acte créateur ne signifie pas rendre un fragment de réalité par la peinture mais inventer des suggestions vis-à-vis du concept ou de l'idée complexe laquelle ne peut pas être représentée et dont on doit toutefois offrir une image picturale ou un paysage transcendantal pour la montrer, surpassant l'impossibilité de la dire. Le paysage transcendantal richirien correspond à l'image artistique qu'il individualise ; il désigne l'essence visée dans la lacune de l'image picturale dont il singularise en indiquant un reste lequel n'entrera jamais dans la phénoménalisation. Cependant, dans le cadre de la philosophie entendue comme « eidétique transcendantale sans concept », le paysage transcendantal devra produire dans le moment méta-pictural et méta-poétique des figures concrètes de phénomènes-de-monde. L'énigme du paysage réside dans ce paradoxe : il montrera toujours le lieu d'origine (hors langage s'y reflétant) mais, proprement dit, le phénomène indiqué ne sera jamais transposé dans le langage.

²⁴ V. Moritz Geiger - *Sur la phénoménologie de la jouissance esthétique*, Association pour la promotion de la phénoménologie, Beauvais, 2002

En ce qui concerne Mark Rothko, le conflit kantien plaisir-déplaisir ne joue aucun rôle dans l'herméneutique. Le spectateur ne doit pas analyser la toile mais s'y placer au risque d'être absorbé par un milieu troublant : la surface peinte n'est pas un abri pour le regard du spectateur mais un voile de la finitude et au-delà de lui il n'y a rien à voir dû à l'impuissance de l'imagination de produire un objet adéquat. Ce voile rejette toute tentative d'assimiler le tableau par n'importe quel moyen interprétatif ou visuel. Les surfaces des œuvres de Rothko se dilatent, s'ouvrent à l'espace, respirent- effet dû à la maintenance les bords monochromes lesquels entourent les lignes horizontales de couleur. Sa peinture reste notamment frontale : la profondeur s'absente et la disposition verticale des touches horizontales de couleurs donnent l'impression de repos et simultanément induisent une tension dans le tableau par leur stratification verticale. La disposition frontale des touches transforme les peintures de Rothko dans des voiles de couleur, des apparences refusant de dire leur nom.²⁵ Le voile de la finitude est un terme-clé parce qu'il empêche la chute dans l'illusion transcendantale que le sublime peut apporter. Pour Rothko, le sublime sera accessible à l'homme par le silence, la tranquillité, l'obscurité et la non-science de l'informe que le peintre doit réinstaurer face au vide pour le spectateur sans lui créer l'impression que la présence du tableau remplace l'absence de la transcendance. Le voile de la finitude peut être comparé avec un paysage transcendantal parce qu'il représente la limite extrême au-delà de la sensibilité et l'imagination qui ne peuvent avancer à cause de leur impuissance d'accéder au-delà des synthèses passives de quatrième degré. Dans la philosophie de Rothko, pour l'être finie de l'homme, il n'existe aucune science, aucune expérience de l'invisible mais juste un pressentiment similaire au chiasme des réminiscences et prémonitions richiriennes qui ne donnent rien et retiennent l'individu dans un état d'impossibilité d'exprimer l'absolu. Le voile en tant que paysage transcendantal est le résultat du court-circuit du conventionnalisme de l'institution symbolique dans la peinture classique parce qu'il indique des phénomènes de monde ou hors monde déphasés dans le passé et le futur de sorte qu'ils fassent possibles d'une part, le « clignotement » pictural entre *les qualia* du peintre, exprimées par le tableau et *les qualia* du spectateur et d'autre part, la connaissance de la finitude humaine face à l'origine sublime du paysage. De cette manière, le voile accomplit la fonction d'attestation de l'absence par la présence du reste lequel ne peut pas être exprimé par la peinture. Ainsi, le voile existe comme réminiscence du paysage transcendantal dont l'existence sera montrée exactement par une

²⁵ Mark Rothko lui-même caractérise ses peintures comme façades à fonction méditative, ne donnent rien à voir et ne mènent pas vers une transcendance : vidal.genevieve.pagesperso-orange.fr - *A new way of looking*

présentation négative de son origine inaccessible toutefois, il n'est une image niée de l'imprésentable mais la projection de l'expérience humaine de la limite. De ce côté, le sublime négatif domine les peintures du Rothko, avant et après *The Rothko Chapel*, dans les tonalités sombres comme c'est le cas du tableau *Untitled* (1969).

Pour conclure, les tableaux expressionnistes abstraits proposent exclusivement le sublime négatif comme une attitude lucide envers la réalité mondaine et non-symbolique pour nous transmettre ce que les peintres voulaient illustrer comme sentiment : l'impuissance de supporter la violence provoquée par l'informe et l'infini des champs de couleurs inspirés par la vie et la mort. Par conséquent, le paysage transcendantal ne peut pas être accessible en tant que certitude et objet scientifique à une conscience réduite hyperboliquement, il ne peut être intégré aux rythmes du monde symbolique car ses lois sont distinctes. Finalement, si on est conscient d'un monde non-symbolique au sens de la phénoménologie non-symbolique, on saisit aussi la possibilité d'un paysage transcendantal: le voile de finitude nous empêche toutefois de décrire philosophiquement ce que seulement les peintures abstraites peuvent suggérer d'une façon adéquate à l'inadéquation du paysage au monde institué symboliquement. Si atteindre le paysage transcendantal signifie atteindre la liberté phénoménologique, ce thème reste aussi ouvert dans la champ de la recherche. Par exemple, un point de départ vers une investigation multidisciplinaire et plus détaillée de la liberté phénoménologique sont les termes richiriens tels *distorsion originare* et *simulacre ontologique*. Cette idée, ajoutée au développement de l'argument de la simulation (Nick Bostrom²⁶) marque le début d'une recherche pragmatique, extrêmement créative et utile pour chaque individu: dans quelle sorte de réalité vit-on? Simulée ou libre de tout artifice? L'hypothèse d'une réalité simulée fut avancée pour la première fois par Philip Kindred Dick en 1977 mais personne ne lui a donné aucune importance. De nos jours, les recherches dans le domaine de la physique (James Gates, Thomas Campbell) confirment l'hypothèse de Philip K. Dick et livrent nos vies au hasard d'un jeu transcendantal similaire à la tragédie antique. Des termes comme *déjà-vu*, *réminiscences* et *prémonitions transcendantales*, soutiennent le Matrix comme n'ayant pas un statut d'histoire science-fiction :

We are living in a computer program reality and the only clue we have to it is when some variable is changed and some alteration in our reality occurs. We would have the overwhelming impression that we were reliving the present -déjà-vu- perhaps in precisely the same way, hearing the same words, saying the same

²⁶ *Are you living in a computer simulation?* in *Philosophical Quarterly* (2003), vol.53, No.211, pp.243-255

words. I submit that these impressions are valid and significant and I will even say this: such an impression is a clue that at some past time point a variable was changed, reprogrammed as it were and that because of this an alternative world branched off.²⁷

²⁷Philip K. Dick, Conférence à Metz Sci-Fi Convention, 1977. Le *déjà-vu* dont on analyse n'a rien à voir avec l'explication psychologique de ce phénomène. Le *déjà-vu* phénoménologique ne repose pas sur des impressions ou des informations précédentes qu'on se rappelle dans un moment second comme les ayant vécues au passé de notre vie. Le *déjà-vu* se situe dans un passé immémorial (Levinas), ou dans la vie primitive de Husserl.

JAN PATOČKA ET LA DYNAMISATION DE LA CORPORÉITÉ

DRAGOȘ DUICU*

ABSTRACT. *Jan Patočka and the Dynamisation of Corporeity.* Following the presentation of the two manners in which Patočka defines the corporeity of the « own body » (namely as a *center of orientation* only partially rediscovered in the subsequent self-perception and as the *grounding point of a force* characterized by its advancement towards the world), the article analyses the implications of Maine de Biran's influence on Patočka's views and, by identifying the most radical of the latter's results (specifically Patočka's depiction of the *subjective movement* as an original and indivisible phenomenon), concludes, against the phenomenological orthodoxy, that the "own" body is not fundamentally different from the rest of the world and that its place as a phenomenal *locus* of the absence of distinction between the subjective and the objective should instead be held by the movement that we are (which, in its turn, is part of the global movement of the world).

Keywords: Jan Patočka, own body, primitive effort, movement, corporeity

Patočka aborde souvent le problème du corps propre (ce thème que seule la phénoménologie a su sortir de son oubli philosophique quasi-général) dans le sillage de ses recherches portant sur le sens phénoménologique de l'espace et de la spatialité. Il écrit, par exemple : « Nous sommes dans l'espace en tant que *subjectivement corporels*, par la réalisation du mouvement non seulement au milieu des choses, mais plus originellement *vers les choses*, qui n'est pas un accident qui nous survient, mais ce que nous *sommes*¹. » La réponse à la question de la spatialité est donc le corps subjectif, dans lequel a lieu la réalisation du mouvement que nous sommes.

* Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, drduicu@gmail.com

¹ Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, trad. par Erika Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1995 – abrégé *PP* –, p. 93 ; pour l'équivalence des deux problèmes, voir aussi Jan Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1988 – abrégé *MNMEH* –, p. 30, où l'orientation spatiale renvoie au corps propre, ou encore *MNMEH*, p. 93-94, où la corporeité est identifiée à l'être en situation.

Bien sûr, cette position théorique implique plusieurs inférences et assimilations : d’abord, le mouvement que nous sommes est vu comme localisation, car il est un effort d’orientation, et l’être-orienté de l’homme suppose son excès « en direction d’une réponse spontanée et active à la question “où suis-je² ?” ». Notre mouvement est donc orientation, et l’orientation nous donne d’abord *notre* localisation par rapport aux (et à l’aide des) choses qui nous interpellent, et non pas (inversement) leur localisation dans un système de coordonnées. En effet, le *sujet corporel* n’est pas un centre géométrique, qui assignerait par la suite la place des autres étants, il n’est pas un centre d’assignation, mais bien inversement, un centre d’interpellation, « celui qui, interpellé, répond, non pas celui qui émet l’appel et se manifeste³ ». Le *sujet* est donc, pour ainsi dire, un centre assigné, et non pas assignant. C’est le monde, la totalité – à travers toute chose, toute personne, tout *stimulus* qui interpelle le *je* – qui est la véritable proximité, c’est son appel qui est proche, et le sujet ne peut se gagner que par un détour, par une localisation en fonction de son altérité. Ainsi, la centration (l’obtention simultanée d’un centre subjectif et d’un espace personnel), que Patočka nomme *enracinement* en se référant explicitement à Merleau-Ponty, est attestée phénoménologiquement par l’appareil d’orientation du sujet, qui sert, « non pas à déterminer le lieu des *autres choses*, mais à se situer *soi-même*⁴ ». Notre appareil d’orientation nous montre en plus que « tout l’effort que nous sommes n’est qu’une tentative de nous insérer dans le monde », d’intégrer la totalité hors de laquelle nous nous trouvons expulsés. Autant dire (et il nous semble que Patočka le fait clairement) que, s’il y a constitution, c’est de la constitution du sujet par le monde, et non inversement, qu’il s’agit.

Ensuite, la localisation qui rend manifeste l’architecture des champs sensoriels renvoie au corps comme centre inapparent mais actif de cette architecture peuplée par les choses dans leur perspective. Les données kinesthético-tactiles qui concrétisent notre corporéité et sont le fondement de notre entrée dans le monde (car aucune expérience n’est envisageable sans au moins des rudiments kinesthético-tactiles) s’accompagnent à chaque fois de données tactiles externes, qui nous fournissent immédiatement la dimension de proximité du monde sous la forme d’un contact ou d’une pression, d’une dureté et d’une résistance. Mais l’impossibilité de la synthèse d’une totalité dans le tâtonnement tactile appelle la synthèse visuelle : les données visuelles nous projettent d’une façon tout aussi immédiate dans la dimension de profondeur de la totalité. La somme des deux champs nous donne ce que Patočka

² *PP*, p. 61.

³ Jan Patočka, *Qu’est-ce que la phénoménologie ?*, trad. par Erika Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 2002 [1988] – abrégé *QQP* –, p. 49.

⁴ *QQP*, p. 49.

appelle « l'architecture » des champs sensoriels, qui est à même d'attester le fait que l'impulsion fondamentale de notre mouvement de centration (caractérisé par Patočka aussi comme *bâtir*) est notre besoin de *réintégration dans la totalité*, d'obtention d'un « chez soi », d'un « dedans originaire » (ce qui, bien-sûr, présuppose au préalable une expulsion du sein de la totalité⁵). Dans ce dispositif théorique, le corps propre n'est rien d'autre que la projection active de l'architecture sensorielle, et cette dernière est une dynamique déployée vers les choses interpellantes afin de se situer soi-même, afin de se localiser dans l'orientation.

Patočka n'hésite pas à donner une première définition, si on peut l'appeler ainsi, du corps propre en termes de spatialisation :

Le corps personnel n'est pas une chose dans l'espace objectif. Il est une vie qui, par elle-même, *est spatialement*, qui *produit* sa propre localisation, qui se rend elle-même spatiale. Le corps personnel n'est pas étant à la manière d'une chose, mais en tant que rapport, ou plutôt se-rapporter à soi qui n'est le rapport subjectif qu'il est qu'en faisant le détour à travers un étant étranger⁶.

Le corps est donc production de spatialité, mais aussi résultat de la localisation que cette spatialisation vise. Patočka exprime la même idée en d'autres termes, en soulignant d'abord l'orientation de notre vie qui nous porte vers le monde, vers le dehors (sans doute, faut-il ici compléter, suite à l'appel de ce dehors), pour faire retour à nous-mêmes afin de nous positionner au sein du monde. Et il écrit : « d'un côté, nous *sommes* donc ce courant d'énergie centrifuge ; de l'autre, nous sommes ce que ce courant trouve de lui-même lors de son retour à soi, si l'on peut dire, du point de vue du monde, ce qu'il se trouve être dans son intégration dans le monde⁷ ». Ainsi, c'est la même figure d'un devancement de soi vers les choses et vers le monde, accompagné d'un retour à soi, qui caractérise tant notre vie – ce

⁵ *MNMEH*, p. 175-176 : « L'homme est, parce qu'il y a une dissolution au sein même de la totalité de l'être absolu, dissolution qui peut être formulée comme l'expulsion de la partie hors du tout et l'aspiration de la partie à s'approprier ce même tout, aspiration vaine et perverse, puisqu'elle ne peut aboutir à une subordination nouvelle, à une réconciliation, à une intégration nouvelle ». Renaud Barbaras relève cette sentence comme étant le dernier mot que la phénoménologie a à dire à propos de l'individuation de l'homme (une caractérisation supplémentaire nous placerait déjà dans une philosophie phénoménologique). Voir, par exemple, *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2011, p. 283-294. Voir aussi *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2007, p. 107.

⁶ *PP*, p. 59.

⁷ *PP*, p. 65.

que nous sommes – que l'être du corps⁸. La raison en est, sans doute, le fait que ce corps propre *est* vie, notre vie même. Mais avant de relever le défi d'explicitier l'apparent paradoxe caché dans cette description du corps qui serait à la fois le courant centrifuge et le résultat d'un retour centripète (paradoxe qui se laissera trancher, comme nous le verrons, à l'aide du concept de mouvement), arrêtons-nous un instant sur la figure que revêt ce résultat du retour à soi de la dynamique corporelle.

Comment circonscrire, en effet, ce centre de l'architecture sensorielle qui marque notre localisation parmi les choses ? Patočka note en ce sens :

J'ai un savoir de mon corps au centre des champs sensoriels. D'un côté, je le palpe, je le vois, du moins partiellement, comme chose parmi les choses, mais il n'est jamais mon objet de même que les autres choses : je ne peux pas en faire le tour, l'embrasser d'un coup d'œil, [...] je ne peux pas modifier ma position à son égard, le corps ne peut jamais *s'éloigner* – et pourtant je le ressens continuellement, de façon indifférenciée, comme ce à quoi les champs sensoriels sont rapportés⁹.

Dans les notes de cours des auditeurs de Patočka est mentionné un exemple non dépourvu d'humour, celui du dessin que Ernst Mach fait de soi-même, intitulé en guise de référence ironique à Fichte : *Selbstanschauung des Ich*, auto-intuition du *je*, où nous voyons le canapé sur lequel est assis le philosophe, ses pieds, une partie du nez et l'arc des sourcils qui délimite la partie supérieure du dessin¹⁰. Cet exemple vise à rappeler que, bien que nous nous voyions nous-mêmes, bien que nous percevions notre corps, cette perception reste toujours irrémédiablement partielle.

Nous sommes donc corporellement au centre de notre champ perceptif, mais nous y sommes (comme l'écrit Patočka à la suite de Merleau-Ponty) comme une tache aveugle¹¹. Ce qui ne se montre pas, ce qui fait que la monstration même de notre corps parmi les choses est toujours partielle, est bien la corporité originaire. Et c'est parce qu'il est mouvement que le corps n'est pas complètement visible, car

⁸ Cet aller-retour de la dynamique corporelle peut être illustré par le système d'orientation des chauves-souris et des cétacées (système repris par les sonars, pièce maîtresse du dispositif technique de localisation des sous-marins) et qui consiste dans l'émission d'un signal sonore dont le retour réceptionné sert à localiser l'émetteur par rapport aux objets qui reflètent le signal plus ou moins rapidement, en fonction de leur éloignement relatif.

⁹ *PP*, p. 66.

¹⁰ Cf. Jan Patočka, *Body, Community, Language, World*, trad. par. Erazim Kohak, Chicago and La Salle, Open Court, 1998.

abrégé *BCLW*, p. 51.

¹¹ Cf. *PP*, p. 68.

seul le mouvement peut s'excéder soi-même de cette manière. Patočka emploie plusieurs expressions et exemples pour décrire ce phénomène : il parle, en 1967, de la différence entre le corps vécu et le corps expérimenté – celui-ci étant déjà objectivé, tandis que celui-là n'est visible que dans ses réalisations, et jamais en original¹² ; et déjà en 1965 (dans un effort de prolonger les analyses husserliennes), du fait que nous sommes toujours à distance du corps objectif, distance qui marque la différence entre ce dernier et le corps vécu, corps propre au sens fort du terme¹³. Plus loin encore, dans le cours de 1968-69, Patočka emploie, citant à nouveau Merleau-Ponty, la métaphore du cinéma, qui requiert un espace d'obscurité comme fond nécessaire à la visibilité de la projection¹⁴.

Notre corps est le centre de l'architecture perceptive tout en étant sa tache aveugle¹⁵, et cela parce qu'il est un courant centrifuge qui entre dans l'espace¹⁶ et produit son architecture, mais ne se retrouve que partiellement, c'est-à-dire que comme exemplification de cette architecture, dans son retour à soi centripète. Tel serait donc le premier moment de la caractérisation de la corporéité par Patočka : celle-ci est spatialisation au sens d'une centration qui ne se retrouve que partiellement au centre du champ déployé.

Dans le deuxième moment thématique de la description phénoménologique du corps, ce sera au mouvement de rendre compte du double statut du corps (à la fois ancrage et tache aveugle de l'architecture spatiale), et donc de l'ambiguïté de sa caractérisation comme centre inapparent. Si le corps est une situation, cette situation est dynamique. C'est à cet endroit que l'on pourra commencer à mesurer l'apport théorique de Maine de Biran, que Patočka invoque comme contrepoids de l'omission du corps propre dans l'histoire de la philosophie moderne. Pour Maine de Biran, le moi est une « force hyper-organique¹⁷ » qui ne se distingue

¹² *PP*, p. 23.

¹³ *QQP*, p. 95.

¹⁴ Cf. *BCLW*, p. 26. L'éditeur de la traduction anglaise met en rapport cette notation avec l'emploi, chez Hume, de la métaphore du théâtre pour décrire l'unité du moi, tout en remarquant une différence essentielle : Hume refuse, dans le *Treatise*, d'en déduire la nécessité d'avoir une « *obscure place* » où les perceptions seraient projetées, alors que Patočka, à l'instar de Merleau-Ponty, insiste sur l'obscurité qui fait du corps une tache aveugle.

¹⁵ C'est en ce sens qu'on peut aussi interpréter la proposition 5.633 du *Tractatus* de Wittgenstein : « Rien, dans le champ visuel, ne permet de conclure qu'il est vu par un œil ».

¹⁶ Patočka décrit cette spatialisation comme oppositive aux choses : « Notre existence corporelle [...] est une existence non *parmi*, mais *au-delà* des choses, et *vers* elles » (*PP*, p. 68).

¹⁷ « Le moi a la perception interne de son existence dès qu'il peut distinguer cette cause qui est lui de l'effet ou de la contraction rapportée au terme organique qui n'est plus lui et qu'il met en dehors. Le fait primitif [est] une force hyper-organique naturellement en rapport avec une résistance vivante » (Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, éd. par Pierre Tisserand, Paris, Alcan, 1932, p. 187 ; éd. par F. C. T. Moore, Paris, Vrin, 2001, p. 125, *apud PP*, p. 56).

comme soi-même, comme individualité, qu'en opposition avec la résistance qu'elle rencontre. Dans l'effort, l'activité et la passivité, la force et la résistance qu'elle rencontre sont données immédiatement comme distinctes, et c'est donc comme centre d'effort¹⁸ que le sujet est pensé. Cela implique deux choses : d'abord, que le corps propre est lui-même un terme de résistance, une première opposition que rencontre la force hyper-organique ; mais aussi que cette première résistance se distingue des résistances extérieures – des choses comme termes extérieurs de l'effort –, car c'est le corps propre qui est « terme propre de l'effort [...] dont le *moi* est inséparable¹⁹ ». Le corps propre est ainsi la première résistance, et la plus propre, c'est-à-dire la résistance proprement dite, pour autant que c'est en lui que toutes les autres résistances – celle de la solidité ou de la lourdeur des autres choses – seront données²⁰.

Chez Maine de Biran, le corps est également compris comme « étendue intérieure²¹ » qui sert de localisation, de condition de possibilité à l'apprentissage ultérieur que le moi fait des différents « systèmes de locomotion [...], en prenant connaissance de leurs limites communes, de leurs enchaînements, etc.²² ». Le moi est donc donné dans l'effort simultanément avec sa résistance qu'est le corps propre, l'étendue interne. Pour résumer, reprenons un passage du *Mémoire sur la décomposition de la pensée* qui rassemble admirablement la conception biranienne :

Le sentiment de la force *moi*, qui produit le mouvement, et l'effet *senti* de contraction musculaire, sont bien deux éléments constitutifs de la *perception d'effort volontaire* ; mais le premier de ces éléments est si nécessairement uni à l'autre dans la même perception complète, qu'il ne peut en être séparé sans que cette dernière soit entièrement dénaturée, et réduite à la simple sensation passive²³.

¹⁸ « Sens de l'effort, dont la cause devient moi par le seul fait de la distinction qui s'établit entre le sujet de cet effort libre, et le terme qui résiste immédiatement par son inertie propre » (Maine de Biran, *Essai*, éd. Tisserand, p. 179 ; éd. Moore, p. 118).

¹⁹ Maine de Biran, *Essai*, éd. Tisserand, p. 206, *apud PP*, p. 57 (le passage ne se retrouve pas tel quel dans l'édition Moore).

²⁰ Rappelons que le lieu propre était déjà donné chez Aristote comme terme premier, comme première limite du mouvement.

²¹ « L'étendue intérieure [...] dont le moi se distingue sans pouvoir jamais se séparer » (Maine de Biran, *Essai*, éd. Tisserand, p. 207, *apud PP*, p. 57). Dans l'édition Moore de l'*Essai* (p. 142) nous trouvons cependant, très curieusement, « étude » à la place d'« étendue ».

²² *PP*, p. 57.

²³ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, tome I, éd. par Pierre Tisserand, Paris, PUF, 1952, p. 54-55 ; éd. par François Azouvi, Paris, Vrin, 1988, p. 332.

De Maine de Biran, Patočka retient donc les deux résultats fondamentaux : le moi, le sujet incarné, est un « centre d'effort²⁴ » et, en tant que centre d'effort, il est une force – force *voyante*, ajoute-t-il aussitôt. Notons tout de suite la correspondance thématique avec ce que nous avons dégagé comme le premier moment de la caractérisation patočkienne de la corporéité subjective. Celle-ci est maintenant référée au centre d'effort, tout comme elle l'était avant au centre de l'architecture spatiale ; et de même qu'elle était la localisation du courant centrifuge d'orientation, elle est maintenant la corporéité d'une force. Le corps propre doit donc nécessairement être le corps qui correspond au centre d'effort. Patočka l'affirme clairement : « La corporéité du moi est tout d'abord, dans l'optique de notre expérience, la corporéité d'une force. En tant que force, elle est quelque chose d'existant et d'agissant²⁵. » Autant dire qu'elle est la corporéité donnée, ou déposée par un mouvement, ce que Patočka reconnaît lui-même, mais indirectement : il commence par identifier le moi au mouvement²⁶, il caractérise ce mouvement comme « élan dynamique » qui fait que l'existence est existence, c'est-à-dire sortie hors de soi, excès en direction des choses (c'est-à-dire aussi mouvement vers l'espace), et il continue : « et le mouvement du corps propre qui modifie les choses, le mouvement qui sait faire serait une spécification de ce mouvement vers l'espace²⁷ ». Ces précisions sont apportées dans le cadre d'une discussion critique du « *fiat* magique » qui semble illustrer, chez Merleau-Ponty, la façon dont le corps propre est mû subjectivement. Quelques pages avant, c'est un autre concept merleau-pontien, celui de schéma corporel, qui se trouve remanié : ce schéma n'en est pas un à proprement parler, il n'est pas une forme, une image ou la simplification de quelque chose de plus concret, mais bien « la conscience pré-réflexive de la dynamique propre du corps²⁸ ». Les correspondances symétriques de ce dernier (la main droite qui peut relayer la main gauche), son orientation vers l'avant, etc., témoignent toutes du fait que le corps est à proprement parler porté par une dynamique, et donc que le schéma corporel est à son tour toujours dynamique²⁹.

Nous pouvons à présent boucler le cercle : le corps propre est centre inapparent qui localise le courant centrifuge du *je*, bien que seulement partiellement découvert dans son retour à soi centripète, parce qu'il est centralisation d'un

²⁴ *PP*, p. 60 ; le texte continue : « un centre de *mouvements possibles et effectifs* ».

²⁵ *PP*, p. 66.

²⁶ « Le moi n'est pas quelque chose qui donne des ordres, il est lui-même d'ores et déjà mouvement » (*PP*, p. 72).

²⁷ *PP*, p. 72.

²⁸ *PP*, p. 67.

²⁹ Voir *PP*, p. 68.

effort, c'est-à-dire terme (premier) d'une dynamique, d'une force voyante qui, en tant que mouvement, se dépasse vers les choses. Néanmoins, les formulations de Patočka sont parfois floues : qui est à proprement parler le centre inapparent de l'architecture spatiale (sensorielle) ? Le corps propre ou le moi ? En quel sens le corps propre est-il celui d'une force voyante ? C'est l'existence qui est caractérisée comme mouvement vers les choses, c'est elle qui est la force dont parle Patočka à la suite de Biran. C'est l'existence qui ne se redécouvre jamais qu'en faisant retour à soi-même sur fond de monde, après s'être déployée comme courant centrifuge. Notre question est au fond la suivante : quel est le statut précis du corps dans la *symphysis* moi – corps propre, du « corps en tant que sujet », « ce paradoxe » dont Patočka dit qu'il « est pourtant un phénomène³⁰ » ?

Centre inapparent de spatialisation, centre d'effort, courant centrifuge qui fait retour à soi sur fond de monde, force voyante : ces caractérisations visent plutôt la synthèse, le phénomène insécable d'un « corps-sujet » ou d'une « subjectivité incarnée ». Mais où exactement est le corps là-dedans ? Dans la conclusion de sa conférence de 1968, c'est de manière dualiste que Patočka formule ce problème : « Le mouvement subjectif semble ainsi présupposer deux éléments : un déterminant, un sujet qui [...] effectue un choix afin de se déterminer soi-même, c'est-à-dire de modifier son état, et une correspondance dans le monde, au sein de l'étant, quelque chose qui s'accorde avec et obéit à la libre détermination du sujet. » Et il ajoute : « aucun des deux ne peut être réduit à l'autre, ou interprétativement escamoté³¹ ».

Nous sommes prêts à reconnaître le corps propre derrière la désignation, à résonance husserlienne, d'une partie du monde qui obéit à la détermination du sujet. Mais cette obéissance, définie aussi comme « engrenage », « adhésion (*Sich-Fügen*)³² », « correspondance originaire³³ », est requise par Patočka du monde en son entier : c'est, en effet, non seulement le corps propre, mais le monde lui-même qui doit correspondre au sujet. Son raisonnement est le suivant : le mouvement subjectif semble supposer deux pôles irréductibles – le sujet et l'obéissance au sujet au sein

³⁰ *PP*, p. 17.

³¹ *PP*, p. 26.

³² Dans son article « Corps, corps propre et affectivité de l'homme » (*Les études philosophiques*, n° 3/2011, p. 375-393), Karel Novotný exprime, sans s'attarder sur ce point, ses doutes quant à la possibilité de résoudre à l'aide du concept de mouvement le problème du *Sich-Fügen*, de l'ajointement ou de l'unité du moi et du monde. Nous tenterons d'évaluer cette possibilité dans les pages qui suivent.

³³ *PP*, p. 26 et 27.

de l'étant. Mais « nous n'avons conscience que de la docilité *graduée* du corps³⁴ » (ce qui est rendu manifeste par les expériences de gêne, de fatigue, etc.), et son mode de fonctionnement nous échappe. Donc, « il est probable qu'on ne peut, au bout de compte, que présupposer sans jamais la ressaisir pleinement » la correspondance originaire, la docilité et l'adhésion qu'il « doit y avoir dans l'étant même³⁵ », afin qu'un monde se donne à nous. Autrement dit, la *symphysis*³⁶ (la correspondance originaire, le *Sich-Fügen*) : sujet (déterminant) – docilité (corps) est donnée, mais puisque la docilité du corps est graduée (car elle est résistance graduée et elle est ainsi déjà du côté de l'étant), la *symphysis* est celle d'un déterminant (sujet) et d'une résistance en général (monde de l'étant).

Trois observations s'imposent immédiatement : d'abord, il est évident que la donnée primaire de l'analyse est le mouvement subjectif, dans la mesure où c'est lui qui est incontestablement présent, c'est lui qui est un paradoxe qui est déjà phénomène, et la synthèse corps – sujet y est déjà opérée phénoménalement. Et c'est pour les besoins de l'analyse, pour l'interprétation, qu'il « semble » nécessaire de le décomposer en deux pôles : le sujet déterminant et le corps (étant) obéissant. Deuxièmement, notons tout de suite la forte résonance biranienne³⁷ des propos passés en revue ci-dessus : pour Maine de Biran aussi, le « fait primitif » est celui de l'effort, dans lequel sont déjà inséparablement liées une « force hyper-organique » et sa « résistance vivante³⁸ ». Pour lui aussi, le corps donné comme résistance, comme « contraction musculaire » ne peut être séparé, dans le cadre de la « perception complète » (c'est-à-dire du phénomène primaire), qu'au risque de le réduire à la « simple sensation passive³⁹ » (à quelque chose de passif donc, à l'obéissance). Et bien sûr, chez Biran, le corps propre est la première *résistance*, inséparable (autrement que dans l'analyse) de la force, tout comme pour Patočka le corps n'est qu'une docilité graduée. D'où notre troisième remarque : le problème de l'accord entre le sujet et son corps propre n'est pas autre chose que le problème de la coïncidence de la force et de la résistance (graduée), c'est-à-dire le problème de l'accord entre l'existence et le monde en totalité. Et la réponse que cette question reçoit chez Patočka est toujours le mouvement.

³⁴ *PP*, p. 26.

³⁵ *PP*, p. 27.

³⁶ Sur le mouvement corporel comme *symphysis*, voir *PP*, p. 50.

³⁷ Patočka n'hésite pas à invoquer Maine de Biran comme « l'exemple » que suivent en général les phénoménologues français qui, à la différence de Husserl et de Heidegger, ont, eux, une autre façon de procéder – biranienne, donc.

³⁸ Maine de Biran, *Essai*, éd. Tisserand, p. 187 ; éd. Moore, p. 125.

³⁹ Maine de Biran, *Mémoire*, éd. Tisserand, p. 54-55.

Puisque Maine de Biran exerce ici une influence incontestable, arrêtons-nous encore un instant sur ses descriptions pour montrer ce qu'elles ont de hautement pertinent et de radical d'un point de vue phénoménologique. Tout d'abord, que veut dire en vérité le fait que la relation moi – corps n'est autre que celle de la force et de la première résistance, telle qu'elle est donnée dans l'effort ? Par exemple, dans l'effort extrême, la coïncidence moi – corps, qui demeure autrement ininterrogée, se divise ou se brise : mes bras fatigués ne peuvent plus soulever le fardeau, et plus encore, dans l'extrême fatigue, mes bras deviennent eux-mêmes un fardeau pour eux-mêmes, pure résistance. Mais pourquoi cette résistance est-elle appelée « terme propre de l'effort⁴⁰ », en opposition avec l'effort extérieur (celui qui correspond aux objets extérieurs) ? On ne perçoit le fardeau de ce terme propre qu'à la fin immobile d'une lutte avec « l'objet de la vue et du toucher⁴¹ » – par exemple, lorsqu'on ne peut plus soulever ce poids qu'on touche ici, ou lorsqu'on ne peut plus avancer dans la course vers la destination que voilà. La résistance propre n'apparaît donc qu'au bout de la résistance extérieure, ou plus précisément au terme de la lutte avec elle. Fin immobile au sens propre du terme, car là, notre mouvement ne peut plus se poursuivre (et bien sûr, nous employons cette expression pour sa résonance aristotélicienne : la résistance qu'est le corps est à nos yeux une résistance première, tout comme le lieu propre aristotélicien est une première limite immobile). Le « terme propre » (expression biranienne et aristotélicienne à la fois) de l'effort qu'est la résistance corporelle est propre comme le lieu aristotélicien lui-même est terme propre, c'est-à-dire sédiment du mouvement, donné à la fin du mouvement qui définit sa première (sa plus proche) limite.

Ainsi, le mur que je pousse sans succès, tout comme l'édifice qui limite mon champ visuel, sont des résistances secondaires, c'est-à-dire plus éloignées. Le mur qui s'oppose à ma poussée et la limite le fait dans ma chair, c'est donc de celle-ci qu'il est la limite ; la solidité du mur ne m'est donnée que comme blocage de ma compression musculaire, ou mieux encore, n'est donnée que comme compression musculaire bloquée. La limitation de mon champ visuel qu'est le bâtiment que voici est bien une limitation secondaire de mon corps, qui s'étend dans son expansion visuelle pour être, dans un certain sens, toutes les choses (pour reprendre le mot aristotélicien à propos de l'âme sentante). Dans ce cas, la limitation première – la résistance première – serait plutôt la résistance la plus proche, par exemple l'obscurité des paupières qui renferment de plus près le champ visuel. Évidemment, ces développements semblent

⁴⁰ *PP*, p. 57 ; Maine de Biran, *Essai*, éd. Tisserand, p. 206 (le passage ne se retrouve pas tel quel dans l'édition Moore).

⁴¹ *PP*, p. 57 ; Maine de Biran, *Essai*, éd. Tisserand, p. 206 (le passage ne se retrouve pas tel quel dans l'édition Moore).

radicaliser quelque peu la position biranienne, car selon cette dernière la résistance interne est le plus souvent distinguée de celle d'un objet extérieur auquel le moi « ne consent point⁴² ». Néanmoins, ces distinctions biraniennes semblent être sous-tendues par une certaine identification : dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* est aussi postulée l'unité de la connaissance du corps propre et de la « perception des existences étrangères », car les deux « se rallient donc et coïncident dès l'origine avec l'exercice de la même fonction volontaire et le sentiment qui lui correspond ». Et Biran de poursuivre : « Cet exercice est-il libre ? C'est le moi et son corps. Est-il contraint ou arrêté ? C'est encore le moi et son corps plus une résistance étrangère absolue⁴³. » La dépendance des résistances étrangères (qui signifient au fond l'objet) par rapport à la première résistance qu'est le corps est donc à son tour reconnue, comme l'atteste un propos cité par Anne Devarieux dans le livre qu'elle consacre à Maine de Biran : « Mais s'il n'y avait point de résistance ou de sens musculaire, existerait-il pour nous un objet quelconque ?⁴⁴ »

Ne faut-il pas conclure, dans ce cas, que si les choses nous sont données comme résistance et si, de surcroît, cette résistance coïncide d'une certaine manière avec la résistance interne qu'est le corps propre, alors ce dernier est plutôt du côté des choses, du côté du monde, qu'il est donc plus *corps* que *propre*⁴⁵ ? Ne devrait-on pas accepter ainsi, au risque très sérieux d'un dualisme difficilement franchissable entre la force hyper-organique – le vrai *moi* – et sa résistance (double en son sens, mais résistance néanmoins), que le corps propre est plutôt propre comme le

⁴² « Cette force qui résiste absolument, qui annihile tous les faits de l'impulsion motrice, qui suspend ou arrête le mouvement que la volonté a déterminé, diffère bien essentiellement de la simple résistance musculaire, résistance qui obéit ou cède toujours à l'effort voulu qui constitue le *moi*, cause d'un effet qui lui est toujours proportionné : la contraction musculaire » (Maine de Biran, *Essai*, éd. Tisserand, p. 374-375 ; éd. Moore, p. 282).

⁴³ Maine de Biran, *Mémoire*, éd. Tisserand, p. 74 ; éd. Azouvi, p. 210.

⁴⁴ Maine de Biran, *Œuvres*, IX-3, p. 214, *apud* Anne Devarieux, *Maine de Biran : L'individualité persévérante*, Grenoble, Jérôme Millon, 2004, p. 182, note 77. Dans son analyse détaillée, Anne Devarieux formule elle aussi, à un moment donné, la thèse de cette co-dépendance de la résistance extérieure et de la résistance du corps : « Le monde en tant qu'il me résiste n'est pas loin de moi, mais au contraire à portée de moi » (*id.*, p. 177).

⁴⁵ Renaud Barbaras tire cette conclusion radicale dans *L'ouverture du monde*, *op. cit.*, p. 190) : « Patočka va certainement plus loin [que Husserl et Merleau-Ponty], et il nous paraît nécessaire de comprendre le corps au sens spatialement déployé, le corps que je touche, non pas comme *mon* corps [...], mais déjà comme *un* corps, comme le *premier* des corps. Entendons par là que le corps propre, en tant que déjà objectivé et situé, ce corps que je touche et vois, n'est déjà plus mon corps précisément parce que je le touche et le vois. Il est seulement le plus proche, ce que je rencontre d'abord (et toujours) dans la sphère de proximité ». Tout en suivant Renaud Barbaras dans cette radicalisation, nous voudrions simplement ajouter et examiner ici de plus près les implications de la thèse d'une *sédimentation* du corps propre par le mouvement.

monde est propre, et non pas radicalement plus propre que le monde ? Ou peut-être – et c'est à notre avis la position de Patočka dans ce qu'elle a de plus radical dans sa forte inspiration aristotélécienne – nous sommes ici en présence tant de la source phénoménale de tout dualisme que de la possibilité de nous en affranchir. Déjà, Maine de Biran n'est jamais enclin à oublier que le « fait primitif » n'est pas la dualité de la force et de la résistance, mais bien leur *rappor*t, l'effort. Leur distinction est comme *produite* par le rapport, ce qui nous semble rejoindre la décisive intuition aristotélécienne concernant le mouvement : c'est le mouvement qui dépose ses termes, qu'ils soient matière (*sôma*) et forme (*psyché*)⁴⁶, ou qu'ils soient *dynamis* et *energeia* (passivité et activité de la sensation du mouvement chez Biran)⁴⁷. C'est le mouvement – l'effort, si l'on veut – qui est d'abord donné, et ses termes ne sont que ses sédiments, tant ontologiquement que logiquement (c'est-à-dire pour l'analyse). Considérer le corps comme sédiment, comme terme du mouvement que nous sommes, est d'ailleurs loin d'être en contradiction avec une certaine biologie, par exemple celle qui, dans le sillage de von Uexküll, montre que c'est la fonction qui fait au sens propre (ou qui dépose) l'organe. C'est le mouvement qui sédimente le corps, ce sont – pour continuer les exemples de Maine de Biran⁴⁸ – les répétitions d'un même geste lesté qui font accroître nos muscles, qui les déposent (littéralement, le mouvement dépose et produit de l'étant !). De même, c'est l'engagement dans l'effort répété de la course qui, en améliorant le système cardio-vasculaire, nous permet d'éloigner, de remettre littéralement pour plus tard et plus loin, le moment et le lieu de l'épuisement.

Si, pour l'analyse, le mouvement éclate en une dualité, s'il « semble présupposer deux éléments », comme le dit Patočka dans le passage analytique cité un peu plus haut, c'est toujours lui qui témoigne, en tant que fait primitif, de l'union, de la correspondance originaire, de l'adhésion incontestable (*Sich-Fügen*),

⁴⁶ Patočka cite lui-même cette distinction aristotélécienne entre le corps (*hyle kai hypokeimenon*) et l'âme (*morphè kai eidos*). Cf. *MNMEH*, p. 141. Voir aussi *PP*, p. 220.

⁴⁷ Curieusement, Maine de Biran ne semble avoir eu qu'une connaissance scolaire d'Aristote (comme c'est le cas aussi pour Merleau-Ponty, qui s'inscrit d'ailleurs dans la tradition biranienne). Ainsi, Aristote n'est jamais mentionné dans son *opus magnum*, *l'Essai sur les fondements de la psychologie*.

⁴⁸ Et que Patočka reprend lui aussi synthétiquement, dans des notes de travail qui se rattachent tant au cours de 1968-69 qu'à la conférence de Freiburg : « Longue marche pénible – le corps comme un fardeau qu'on incite toujours à nouveau à avancer, qui se fait de plus en plus récalcitrant, de plus en plus encombrant, nous obligeant à devenir de plus en plus l'énergie qui se fraie un chemin de l'avant, énergie freinée, qui lutte contre ce qui freine » (*PP*, p. 48). Cette description pourrait aussi bien se retrouver sous la plume de Biran lui-même.

car donnée phénoménologique primaire, de la force voyante et du monde⁴⁹. Mais si le mouvement est le seul fait primitif, le corps comme sédiment de celui-ci n'est, pour ainsi dire, qu'une abstraction, ce qui vaut d'ailleurs aussi pour le moi. Le corps, pourrait-on dire, n'est pas propre, il est – à des degrés différents, mais sans que la gradation signifie différence radicale – tout aussi propre que le monde propre. Mais ne perd-on pas ainsi tout sens propre du propre ? Si ni le moi, ni son terme d'incarnation (son corps), en tant que sédiment de l'effort, en tant que sédiment de leur différenciation dans le mouvement, en tant qu'abstraction, ne se qualifient plus pour illustrer le propre, comment garder encore la première personne ?

La réponse pourrait, à nos yeux, s'énoncer comme suit : le corps n'est pas propre, car il est bien une résistance, mais l'effort, le mouvement est en revanche tout à fait propre. Y a-t-il d'ailleurs une autre réponse possible à cette question qui ne fait que cacher le dualisme à l'œuvre dans toute la métaphysique moderne ? Le problème du propre est le problème de la scission du monde (cette partie-ci du monde diffère essentiellement, de par sa propriété, de toutes les autres : le sujet diffère de l'objet). Et le problème du corps propre est justement celui du témoignage que ce dernier donne immédiatement du brouillage foncier de ce dualisme, du témoignage paradoxal de la coïncidence entre le subjectif et l'objectif, témoignage de l'ajointement (*Sich-Fügen*) qui est toujours déjà à l'œuvre. Par conséquent, la perte de cette supposée – et abstraite – propriété, qui veut dire en fait séparation, n'est pas une perte de sens du phénomène que l'on analyse ici, mais bien sa récupération et sa sauvegarde.

⁴⁹ De ce point de vue, il nous semble que les considérations de Patočka qui suivent le passage déjà cité de la conclusion de la conférence de 1968 et que reprend Karel Novotný dans l'article déjà mentionné ne doivent pas être interprétées comme le témoignage d'une impossibilité de saisir théoriquement l'ajointement moi – corps/monde (*Sich-Fügen*). Ce qui est impossible – plutôt improbable, selon Patočka – est de le « ressaisir pleinement dans la conscience », c'est-à-dire de le ressaisir par exemple dans le cadre d'une phénoménologie transcendantale comme celle de Husserl. Aussi, quand Patočka affirme que le mouvement subjectif « ne pourra jamais être compris, dans le fondement de ce qui le rend possible, à partir du monde », il vise l'impossibilité de thématiser l'ajointement (*Sich-Fügen*) du moi et du monde (dont le mouvement subjectif témoigne déjà !) à partir d'une quelconque position objectiviste. Le texte se poursuit d'ailleurs en caractérisant le fondement du mouvement subjectif – la correspondance, le *Sich-Fügen* – comme objectivement insaisissable ; et, plus loin encore : « la vie ne pourra jamais être comprise de l'extérieur » (PP, p. 24). La pensée de l'ajointement est ainsi impossible seulement pour une philosophie de la conscience et pour une biologie objectiviste. Ce constat, récurrent chez Patočka, ne remet pas pour autant en cause la possibilité d'une phénoménologie de l'ajointement, de la correspondance. Et bien sûr, cela ne veut pas dire que l'ajointement ne peut pas du tout être pensé, car bien évidemment, c'est là tout l'intérêt de la conception aristotélicienne du mouvement, qui est déjà une pensée du *Sich-Fügen*.

Nous pouvons, dans le même esprit, tenter de répondre à une autre possible objection qui, attentive aux résonances biraniennes de la considération du corps comme résistance et donc comme sédiment situé du côté du monde, rétorquerait que c'est justement ce type de conception qui renforce un indépassable dualisme. Si le corps, comme les autres étants, s'oppose radicalement, en tant que résistance, au moi, l'opposition elle-même serait indépassable, et le dualisme restauré. Or, comme on l'a vu, c'est cette opposition qui est en fait secondaire : c'est une opposition logique et ontique, c'est-à-dire envisagée du point de vue de l'analyse ou des choses ; elle n'est que l'incontournable façon de décrire et de décomposer une union qui, elle, est originaire et originairement donnée. Par exemple, en disant : « Socrate est assis », nous sommes en train de séparer le sujet du prédicat, tandis que nous visons justement à montrer l'unité des deux. Dans ce cas, la copule serait bien le signe du mouvement, car c'est le mouvement comme « facteur ontologique fondamental » qui « donne aux choses d'être ce qu'elles sont⁵⁰ ». Cette position que Patočka fait sienne et qu'il présente comme étant aristotélicienne (et qui, en tant que telle, est originairement orientée contre la séparation platonicienne du sujet et du prédicat du mouvement – du jugement – dans une dualité des mondes) implique, bien évidemment, que le sujet et le prédicat ne sont séparés que dans l'analyse, autrement dit, qu'ils sont déposés, comme séparés pour l'analyse, par le mouvement. Cela veut dire que ce qui fait figure d'invariant, l'*hypokeimenon*, est lui aussi sédimenté par le mouvement, en tant que sujet de son jugement ontologique. Car c'est le mouvement qui juge de l'être des choses⁵¹.

Dans ce cas, le reproche que Patočka adresse, de façon récurrente, à Aristote⁵², celui d'avoir maintenu dans sa conception du mouvement un substrat immobile qui durerait à travers les changements, doit être nuancé. L'*hypokeimenon*, tout comme le sujet d'un jugement, est seulement le lieu-tenant du vrai invariant qu'est le mouvement même de la *symphysis*, celui qui maintient en union les déterminations (les prédicats). La mobilité du substrat, de l'*hypokeimenon*, est de fait son essence même⁵³, ce qui revient à dire que le sujet est déposé par l'invariance du mouvement, par ce qui ne change pas : son être en mouvement. Dans le cas du corps propre, on retrouve bien sûr le même schéma : le corps en tant qu'invariant

⁵⁰ MNMEH, p. 129; voir aussi MNMEH, p. 132 : « le mouvement est ce qui fonde l'identité de l'être et de l'apparaître ».

⁵¹ « Le mouvement est ce qui *fait apparaître* qu'il y a, pour un temps déterminé, une place dans le monde pour une réalité singulière déterminée parmi les autres réalités singulières » (MNMEH, p. 129).

⁵² Par exemple, MNMEH, p. 108, mais aussi PP, p. 107.

⁵³ Cela appert avec clarté de la définition du mouvement donnée par Aristote par exemple dans *Physique* VIII, 1, 251a9-10 : « Le mouvement est l'acte d'être mobile du mobile ».

est le mouvement même de la corporéité (et non pas le corps déposé). On pourrait peut-être illustrer l'invariance de la corporéité dynamique par l'exemple de la série indéfiniment étendue de naissances qui relie, à travers le cordon ombilical, toute l'humanité dans un seul hypothétique et invariant corps commun. Mais, bien sûr, cette liaison totalisante qui donne le substrat corporel (qui, en tant que total, ne varie pas) n'est rien d'autre que le mouvement de la *genesis* humaine dans toutes ses occurrences. Inversement, le corps sédimenté est quant à lui la variation même : il n'est pas le *substrat* du mouvement subjectif, mais sa *soustraction* dans l'objectivité.

Envisager le corps propre comme sédiment, c'est-à-dire comme moins propre que le mouvement propre, nous semble rejoindre par conséquent les développements de Patočka, bien que le langage qu'il utilise sur ce point soit souvent flou, voire empreint d'un certain dualisme. Par exemple, avant d'introduire, dans le cours de 1968-69, la thématique aristotélicienne du mouvement comme possibilité qui se réalise⁵⁴ (et qui correspondrait le mieux, après sa radicalisation, au mouvement que nous sommes), Patočka propose le syllogisme suivant : notre existence est incarnée (corporelle) ; le corps propre est capacité de se mouvoir ; donc notre existence est, par toute sa nature, mouvement⁵⁵. Il nous semble que ce syllogisme peut être trompeur, bien que nous soyons loin de contester sa conclusion : au contraire, à notre sens, c'est la conclusion elle-même qui devrait être la majeure du syllogisme.

En effet, la donnée phénoménologique fondamentale et originaire n'est-elle pas justement ceci : toute existence est effectuation – passive ou active – de soi ? La perception n'est pas seulement accompagnée par des mouvements, mais est

⁵⁴ L'on reconnaît aisément dans cette formule les échos de la définition aristotélicienne du mouvement de *Physique III*, « l'acte de la puissance en tant que telle », dont Patočka n'arrêtera pas de faire usage tout au long de son propre projet phénoménologique.

⁵⁵ Nous rendons ainsi sous une forme simplifiée la démarche de Patočka qui écrit : « Notre existence est essentiellement corporelle, incarnée, et notre corps propre, en tant que corps vivant, corps capable de se mouvoir, corps sur lequel nous avons pouvoir, est le fondement de toute vie d'expérience » (*PP*, p. 107). Ici, Patočka intercale une phrase explicative qui vise à préciser pourquoi le pouvoir-se-mouvoir est fondement de l'expérience : « Le pouvoir sur le corps, c'est l'être qui est tout ensemble compréhension de ses possibilités les plus fondamentales, sans lequel la vie d'expérience qui se comprend elle-même ne serait pas possible » (*ibid.*). Et le syllogisme reprend : « Pour cette raison, il faut dire encore : notre existence est de telle espèce, non seulement que le mouvement lui appartient par essence, mais qu'elle est, par toute sa nature, mouvement » (*ibid.*).

de part en part mouvement⁵⁶. L'insertion spatiale qui me localise dans ses champs perceptifs est une orientation dynamique et une orientation pour l'obtention d'un chez soi. L'extension du champ de présence témoigne, de même, de l'expansion entre un *d'où* et un *vers où* du mouvement que je suis. C'est donc par là qu'on devrait commencer. Et si l'on ajoute la conscience du fait que toutes ces effectuations de mon existence se font uniquement à travers le corps vivant, le syllogisme devrait être : l'existence est mouvement (la majeure), l'existence est corporelle (la mineure), donc le corps est quelque chose du mouvement, appartient au mouvement et, dirions-nous, est une extase, un sédiment du mouvement, sa première limite déposée⁵⁷. Le corps comme terme du mouvement serait donc son *d'où* ou son *vers où*⁵⁸, car toute effectuation de l'existence commence dans le corps et peut être considérée comme y revenant en retour, en tant que localisation du *moi* (du sédiment corporel du moi, pour être plus précis) à travers l'obtention d'un chez soi positionnel. C'est là, à notre avis, le sens de l'évocation patočkienne du courant centrifuge qui fait un retour à soi centripète pour se retrouver.

Mais il existe aussi un moment où la nature de sédiment du corps propre est thématifiée par Patočka de manière plus frontale (bien que moins directement qu'on ne le souhaiterait). Il s'agit d'un passage difficile⁵⁹ de la conférence fribourgeoise

⁵⁶ Voir sur ce point *MNMEH*, p. 6.

⁵⁷ Bien évidemment, la forme que donne Patočka à son raisonnement est le syllogisme de vérité universelle de première figure, de type *Barbara* : tous les grecs sont des hommes, tous les hommes sont des êtres animés, donc tous les grecs sont des êtres animés. Mais si l'on devait partir de cette dernière vérité attestable – nous, les grecs, nous avons évidemment une âme – et en ajoutant que les grecs sont aussi des hommes, on devrait affirmer, à propos des hommes – le vrai sujet qui nous intéresse – qu'ils sont quelque chose de l'ordre de (une partie de) l'être animé. Le syllogisme, dans ce cas, est de troisième figure, de type *Darapti* : de deux universelles affirmatives, on tire comme conclusion une particulière affirmative – dans notre cas, à partir des prémisses : l'existence est mouvement, l'existence est corporelle, on conclut que le corps est quelque chose (de l'ordre) du mouvement (c'est-à-dire son sédiment, son terme). Par ailleurs, Patočka lui-même semble raisonner parfois de cette manière, en commençant par poser l'existence comme mouvement et en déduisant sa corporéité, comme c'est le cas par exemple dans la Postface de 1969 : « La conception de l'existence en tant que mouvement implique que l'existence est essentiellement corporelle » (*MNMEH*, p. 105).

⁵⁸ Le *d'où* et le *vers où* sont définis par Aristote comme les termes du mouvement, et Patočka invoque régulièrement cette définition du mouvement par ses termes.

⁵⁹ Pierre Rodrigo l'interprète ainsi comme une récurrence, cachée sous le nom du mouvement, du « modèle métaphysique de la plénitude de l'être » (« L'émergence du thème de l'asubjectivité chez Jan Patočka », in *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, éd. par Renaud Barbaras, Milan, Mimesis, 2007, p. 29-47, p. 41 ; voir aussi *L'intentionnalité créatrice*, Paris, Vrin, 2009, p. 110, où l'auteur accuse Patočka de ne pas avoir pensé « la négativité ontologique qui, en toute rigueur, constitue le mouvement »). Le même extrait est repris et critiqué dans *L'intentionnalité créatrice*, *op. cit.*, p. 111.

de 1968 qui, dans le style modeste qui est ici celui de Patočka, pose les prémisses tout en s'arrêtant au seuil de la conclusion :

Il me semble qu'il y a une caractéristique du mouvement subjectif qui ne s'applique ni aux effectuations perceptives du corps, ni à l'objectivation en général. La perception, pas plus que le reste de l'objectivation, ne parvient jamais à un terme, se disperse dans toujours de nouveaux renvois ; pour elle, l'étant n'est jamais à saisir de façon définitive et exhaustive, dans son en-soi, mais demeure dans des perspectives. Le mouvement, en revanche, pose directement de l'étant, réalise ou détruit de l'étant comme tel⁶⁰.

Il nous semble que l'étant que le mouvement subjectif (dé-)pose directement ne peut être autre chose que le corps sédimenté au terme de ce mouvement. Mais qu'advient-il donc au corps propre s'il est pensé depuis une position théorique qui thématise notre rencontre avec le monde, c'est-à-dire la rencontre d'un mouvement (acte de la possibilité qu'est notre existence) avec un mouvement plus général qui le porte, l'expulse et l'attire (le proto-mouvement de manifestation, l'acte de la puissance en tant que puissance qu'est la *physis*, la totalité dans sa générativité) ? Notre hypothèse interprétative serait, à nouveau, de voir le corps propre plutôt comme un sédiment du mouvement que nous sommes, selon les lois de sédimentation du mouvement physique qui nous porte.

Même si elle n'est employée originellement qu'à titre illustratif, la courte analyse que fait Patočka de l'exemple merleau-pontien du membre fantôme est à même, croyons-nous, de confirmer nos hypothèses. Le membre fantôme est la fausse présence d'un membre, en réalité amputé, mais qui semble ressentir les sensations propres au membre en cause (le froid et la chaleur, par exemple), ou encore, qui semble – subjectivement, disons – accomplir des tâches spécifiques qui correspondent à (voire, qui ne sont rien d'autre que) l'intention du mouvement subjectif (une préhension par exemple, pour une main amputée). À propos de ce phénomène, Patočka remarque :

[...] il s'explique par le fait que le mouvement subjectif n'est pas un mouvement dans le monde en tant qu'objet, mais un mouvement *vers le monde*, qui ne prend fin et ne disparaît pas du fait de la suppression de tel ou tel chaînon ou dispositif physiologico-anatomique, s'il y a des raisons qui maintiennent en fonction l'impulsion de l'existence vers l'objectivité qui traverse les membres normalement présents⁶¹.

⁶⁰ *PP*, p. 17-18.

⁶¹ *PP*, p. 74.

Dire que l'impulsion vers l'objectivité qui anime le mouvement que nous sommes traverse tant les membres présents que celui qui, accidentellement, manque, c'est dire tout simplement qu'ils sont tous des concrétions, des sédiments de ce mouvement même. C'est le membre fantôme, absent comme sédiment effectif, qui montre le mieux la nature de sédiment de tout membre, le fait que notre impulsion vers le monde s'y dépose, que tout membre – et tout corps propre – est le résultat d'une concrétion de notre mouvement dans l'objectivité du dehors et que notre mouvement se résout bien dans cette sédimentation particulière. Sans le conclure si explicitement lui-même, Patočka accomplit pourtant tous les pas argumentatifs nécessaires pour affirmer que, d'une certaine manière, tout membre est un membre fantôme (par exemple toute main est un dépôt du mouvement de préhension, de poussée, etc.), c'est-à-dire que tout corps propre est un dépôt du mouvement d'entrée dans l'objectivité.

Pour conclure notre enquête portant sur le statut du corps propre chez Patočka, il s'impose donc de proposer une distinction entre la corporéité – le mouvement subjectif proprement dit – et le corps (propre), c'est à dire le sédiment, la résistance donnée comme terme et au terme du mouvement qu'est la corporéité, et il devient nécessaire de reconnaître, dans ce cas, que le corps « propre » n'est tout simplement pas plus propre que le monde (propre).

GESUNDHEIT UND WELTVERSTÄNDNIS. HANS GEORG GADAMERS PHILOSOPHISCHE AUSEINANDERSETZUNG MIT DER MEDIZIN

ALINA NOVEANU*

ABSTRACT. *Health and World-Comprehension. Hans Georg Gadamer's Philosophical Approach to Modern Medicine.* The text focuses primarily on Gadamer's essays surrounding the phenomenology of health. As a starting point, health has to be defined as a philosophical problem – this is what the text does by presenting different interpretations on the concept (Friedrich Nietzsche, Aaron Antonovsky or World Health Organization). Every single attempt to define health presents either the difficulty of not being entirely free of negative determination (such as the absence of disease) or it loses its complete reliability by including the subjective view of the individual. What exactly causes the loss of the feeling of well-being, when the physical symptom remains absent? Gadamer's rather complex view on the entire phenomenon "health" includes the discussion with the Greek Antiquity. The other line of tradition included in the discussion is the phenomenology of Husserl and Heidegger. Gadamer shows, leaning on Heidegger, that one very important aspect within the understanding of health is the integration of negativity: pain, anxiety or disease, the death of the other are not to be seen as strange or absurd phenomena, but as belonging to life itself. One's "health" depends on how the individual understands this kind of negativity and integrates it into his whole view on the surrounding "world". This, following Gadamer (and Viktor von Weizsäcker) can happen only by going through the negative experience by acknowledging it as a part of personal history and not by choosing to ignore it or simply "cure it away": pain or disease are hermeneutical "problems" as much as medical issues and they have to be understood on both sides, as well on the side of the physician as on the patient's side in order to be treated in a complete manner. In other words, against a technical view on the human body, Gadamer argues that it is nature itself that has to be helped and allowed to restore the fine balance between the individual and his world which, ultimately, seems to be one of the keys to the "enigma of health".

Keywords: body, health, disease, death, medicine, phenomenology, hermeneutics.

* Babes-Bolyai Universität Klausenburg; Eberhard Karls Universität Tübingen; alina_noveanu@yahoo.com

Mehr als sichtbare gilt unsichtbare Harmonie.

Heraklit, Fr. B 54

I. Gesundheit als philosophisches Problem

Ein zentraler Aspekt, der sich in Definitionen des Phänomens „Gesundheit“ gemeinhin findet ist das Reichen der Gesundheit „über den „Zustand der Abwesenheit von Krankheit hinaus“. ¹ Einer präziseren begrifflichen Fassung dessen, was sich weiter als gesundes „Funktionieren“ jenseits einer Statistik der normalen Durchschnittswerte beschreiben ließe ², scheint jedoch ein gewisser Mangel an Konkretheit im Wege zu stehen. Dieser Umstand erschwert die Beschreibung der Gesundheit im Vergleich zur »Störung«, wie auch immer diese sich im Körperlichen oder Geistigen zu manifestieren vermag. Deshalb bleibt die Krankheit (bzw. das Fehlen einer bestimmten Symptomatik) nach wie vor das wichtigste Kriterium für die Abgrenzung eines sich entziehenden Phänomens: Denn die Gesundheit „reicht“ mit ihrem Vollständigkeitsanspruch hinsichtlich des Körperlich-Geistigen und Sozialen über jedes Krankheitsgeschehen „hinaus“. Eine der aktuellen Tendenzen, welche der Komplexität des Gesundheitsphänomens in seiner Verflechtung mit Krankheitserscheinungen Rechnung trägt, besteht darin, in Anlehnung an den Medizinsoziologen Aaron Antonovsky ³ und seiner genetischen Auffassung von Gesundheit (*Salutogenese*), Gesundheit und Krankheit als ein

¹ Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft, Forschung und Technologie, 1997, s. www.gesundheitsinformationsdienst.de (Der Stand aller angegebenen Internequellen ist das Jahr 2012). Innerhalb des auf der Homepage des Bundesministeriums für Bildung und Forschung angegebenen Glossars (http://www.bmbf.de/glossar/glossary_item.php?GID=97&N=G&R=16) erschien 2012 für den Begriff von Gesundheit die deutsche Übersetzung der Definition welche der Verfassung der Weltgesundheitsorganisation (WHO) entnommen wurde: „Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity“ (http://www.searo.who.int/LinkFiles/About_SEARO_const.pdf).

² S. ebd. http://www.bmbf.de/glossar/glossary_item.php?GID=97&N=G&R=16. Während die „Vollständigkeit“ des Wohlergehens („und nicht nur das Fehlen von Krankheit...“) die Gesundheit in einem ersten Schritt charakterisiert, wird das „Funktionieren“ des Menschen als zweite allgemeine Richtung, Gesundheit zu definieren, von dem BBF festgehalten, eine „dritte Möglichkeit“ besteht darin, sich in Bezug auf „Normalzustände“ zu positionieren, welche „nicht wesentlich von der Durchschnittsnorm des betreffenden Lebensalters abweichen“ sollten (Brockhaus, 1989).

³ Das Modell von Antonovsky wurde hier als Kontrastfolie und zugleich als Überleitung zu dem hermeneutischen Ansatz Hans Georg Gadamer gewählt, dank der Bedeutung welche Antonovsky dem jeweiligen Verstehen der sogenannten „Stressoren“ seitens des Subjektes verleiht. S.u., S.57 ff. Eine erweiterte Diskussion des salutogenetischen Ansatzes würde den Rahmen der hiesigen Darstellung sprengen.

„Kontinuum“⁴ (health-ease/dis-ease continuum) zu betrachten. Die unter der sog. „objektivierenden“ Sicht der wissenschaftlichen Beobachtung fallenden Untersuchungen auf eine mögliche Symptomatik werden durch die subjektivierende Sicht, sprich dem „Kohärenzgefühl“⁵ des jeweiligen Individuums, ergänzt. Dadurch soll eine Positionierung innerhalb des Kontinuums ermöglicht werden. Und doch bleibt selbst in diesem Versuch einer ganzheitlichen Betrachtungsweise, welche die klassischen Dichotomien aufhebt, unklar, oder muss es auf dieser Ebene notwendig bleiben, was das Entscheidende letztendlich ist, d.h. was das Umschlagen des Kohärenzgefühls bewirkt. Lässt sich dieser Umstand mit den als „persönliche Einstellungen“ oder „zufällige Ereignisse“ beschriebenen Variablen⁶ genügend fassen? Wie kommt es m.a.W. dazu, dass einem, sich zunächst als „heil“ begreifenden Individuum etwas „fehlt“, und zwar so gravierend, dass er sich von nun an als „gebrochen“ oder krank empfindet, oder, wiederum, wann genau betrachtet sich der Kranke als Genesender, der dabei ist, seine Krankheit zu überwinden? Es scheint geradezu, dass hier, mehr als eine Stimmung, eine hermeneutische Leistung von Seiten des Einzelnen erbracht werden müsste. So stellt auch für Antonovsky die aktive Auseinandersetzung mit den bedrohenden Umständen, deren Bedeutung verstanden werden sollte, ein wichtiger Schritt dar in Richtung ihrer Bewältigung. Ein angemessenes Verständnis

⁴ Gemäss A. Antonovskys Gesundheitskonzept sei gegen das dichotomische Modell, in welchem Gesundheit und Krankheit als diametral entgegengesetzte Zustände, d.h. getrennt betrachtet werden, das Kontinuum-Modell vorzuziehen („health ease/dis-ease continuum“); Anzeichen und Ausdruck von Gesundheit sei des Weiteren das „Kohärenzgefühl“ s. die Beschreibung des salutogenetischen Ansatzes von Antonovsky in J. Bengel - *Was erhält Menschen gesund? Antonovskys Modell der Salutogenese-Diskussionsstand und Stellenwert*, eine Expertise von J. Bengel, R. Strittmatter, H. Willmann. Im Auftrag der BZgA, Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung, Köln BZgA 2001, Forschung und Praxis der Gesundheitsförderung Band 6, S. 34, www.bug-nrw.de/cms/upload/pdf/entwicklung/Antonowski.pdf.

⁵ Das Kohärenzgefühl wird definiert (ebd., S. 35) als „eine globale Orientierung, die das Ausmaß ausdrückt, indem jemand ein alles durchdringendes, überdauerndes und dennoch dynamisches Gefühl der Zuversicht hat, dass erstens die Anforderungen aus der inneren oder äusseren Erfahrungswelt im Verlauf des Lebens strukturiert vorhersagbar und erklärbar sind, zweitens die notwendigen Ressourcen verfügbar sind, um den Anforderungen gerecht zu werden, und drittens schliesslich, dass diese Anforderungen Herausforderungen sind, die Investition und Engagement verdienen“. Das Kohärenzgefühl (bzw. dessen „Stärke“) ermöglicht den Einsatz sog. „Widerstandsressourcen“ welche Stressoren erfolgreich abweisen und im Sinne der Erhaltung von Gesundheit funktionieren (ebd., S. 38). Umgekehrt aber haben beispielsweise schwächer ausgebildete Widerstandsressourcen einen negativen Effekt auf das Kohärenzgefühl, der wiederum nicht mehr die vorhandenen Ressourcen mobilisieren kann. Die Autoren weisen darauf hin, dass diese „Rückbezüglichkeit“ zum „Teufelskreis“ werden kann. Wir werden weiter zeigen, dass diese Zirkularität innerhalb des hermeneutisch ausgearbeiteten Gesundheitskonzeptes Gadamers weitgehend erklärt und somit aufgelöst werden kann.

⁶ Ebd., S. 38, Erläuterung des Modells der Salutogenese nach Antonovsky, 1979.

der „Stressoren“ im Kontext der jeweiligen Lebenssituation, die Auszeichnung guter Widerstandsressourcen, kann dazu führen, dass die Spannung in Stresssituationen, solange nicht anhaltend, nicht zur Belastung wird. Gemäß Antonovsky (1989, S. 52⁷):

„Das gemeinsame an allen generalisierten Widerstandsressourcen sei, so schlug ich vor, den unzähligen und treffenden Stressoren *eine Bedeutung* zu erteilen.“ (Herv.v.m.)

In den Konfinen zwischen Gesundheit und Krankheit erscheint Nietzsches Wort von der „grossen Gesundheit“⁸ welche durch die Krankheit hindurchgehen muss, um „jenen Überschuss an plastischen, ausheilenden, nachbildenden und wiederherstellenden Kräften“ zu erfahren, der sie auszeichnet, nicht weniger aktuell. Es gelte, so Nietzsche, als „Lebens-Weisheit, sich die Gesundheit, selbst lange Zeit nur in kleinen Dosen zu verordnen“⁹, weil es ohne Krankheit keine Möglichkeit gäbe, „gesünder“ zu werden (ebd.) d.h., um Gesundheit in gesteigerter Form, von der „Genesung“ aus, eigens zu erleben. Zugespitzt formuliert, die Negativität der Krankheitserfahrung sei, unter Umständen, umkehrbar: Das Positive, der Rest einer gelungenen Auseinandersetzung ist der Erwerb neuer Widerstandsressourcen oder „Immunität“. Wir werden zeigen, dass auch Hans Georg Gadamer's Aufnahme der Gesundheitsproblematik, welche ihren Ansatz bei einer Hermeneutik von Entzugsphänomenen nimmt, diesem Gedanken Nietzsches, in einem weiteren Sinne, Rechnung trägt. Entscheidend dabei – und hier unterscheidet sich die philosophische Betrachtungsweise von jeder objektivierenden Sicht – bleibt das *ganzheitliche* Verstehen von Erfahrungen, welche die Negativität als Möglichkeit eines „gescheiterten“, aber selbst als solches zu würdigenden Weltbezuges nicht abspaltet, sondern sie integriert. Das Verstehen (und nicht nur das Überstehen) dieser Phänomene ergibt, präziser als es ein „Gefühl“ der Kohärenz vermitteln kann, ein „Wissen um sich“ das nur innerhalb einer denkenden Auseinandersetzung gewonnen werden kann, ein „Wissen“, welches zugleich das Eingebundensein in ein Weltgeschehen mit einschliesst.

Angesichts der Unauffälligkeit der Gesundheit im Alltag des gesunden Menschen, jenseits der Übergänge hin und zurück von der Krankheit oder, mit Gadamer gesprochen in ihrer „Verborgenheit“ oder „Selbstvergessenheit“, also der Tendenz, sich in ihrem tieferen Sinn zu entziehen, erscheint die Frage nach dem Wohin des anfangs erwähnten „Hinausreichens“ der Gesundheit, aus philosophischer

⁷ Zit. nach J. Bengel, R. Strittmatter, H. Willmann, ebd. S. 36.

⁸ Fr. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, Vorrede 4, S. 18.

⁹ Ebd., Vorrede 5, S. 19.

Sicht gerechtfertigt. Selbst wenn Gesundheit und Krankheit nicht als entgegengesetzte Zustände begriffen werden und man eher von einer Dynamik innerhalb eines Kontinuums ausgeht, bleibt die nähere Bestimmung (siehe z. B. Beschreibungen wie optimale Funktionsfähigkeit des Organismus, Störungsfreiheit) bei weiterer Nachfrage in zirkulären Referenzen verstrickt. Denn selbst die „Positionierung auf dem Kontinuum“ erfolgt durch die Untersuchung auf vorhandene oder nichtvorhandene Krankheitssymptome (Antonovsky). Sollte Gesundheit tatsächlich mehr als das Fehlen der Krankheit bedeuten (dieses „mehr“ wird vor allem in Formulierungen deutlich, welche von einem „vollständigen“ Wohlergehen sprechen) fragt es sich, wie sich diese heile „Ganzheit“ begrifflich fassen lässt. Und dies jenseits des „subjektiven“ Kohärenzgefühls des Individuums oder der wissenschaftlich-verobjektivierenden Sicht der medizinischen Untersuchung¹⁰, welche auch alleine im Fehlen der Krankheitssymptomatik nicht das Vorhandensein der Gesundheit als „Zustand vollständigen Wohlergehens“ diagnostizieren kann. Wann und warum kann ein *Gefühl* (man nenne es auch „Kohärenzgefühl“) des vollständigen Wohlergehens auftreten?

Wenn damit so etwas wie Einklang mit sich selbst gemeint sein sollte, fragt es sich nach den Instanzen, die zu diesem Einklang gehören. Dass einem alleine subjektiv „nichts fehlt“ ist – und da stimmen alle Beschreibungen von Gesundheit überein – keine ausreichende Bedingung für diesen schwer zu fassenden Überfluss, der das „vollständige Wohlergehen“ kennzeichnet. Dass dieser Überfluss aber gerade nicht von „Subjekten“ abhängig ist, mag folgende Beschreibung Gadamers andeuten:

„Es ist eigentümlich genug, dass man sagt, man sei gut beieinander, und damit gerade meint, dass man ganz bei etwas anderem, bei allem, was man will, sein kann.“¹¹

Gadamers Gedanken aufnehmend: Wenn sich das gesunde Individuum gerade in seiner „Subjektivität“ im guten Sinne „vergisst“, um über sich selbst hinauszureichen, d.h. „draussen“ ist, um „ganz da“ zu sein, dann scheint der Vollständigkeitsgedanke der Gesundheit sich gerade als das für uns im Ansatz etwas rätselhafte „Hinausreichen“ fassbar zu machen. Dieses „hinaus“ bedeutet nicht nur einfach ein „hinweg“ von der Empfindung von Störungen (welche sicher das Individuum auf unangenehme Weise auf sich selbst aufmerksam machen und ihn nicht einfach „sein“ lassen), sondern überhaupt, die Abstandnahme von aller Subjektzentriertheit.

¹⁰ Von einer nicht restlosen Objektivierbarkeit der Leiberfahrung geht Gadamer auch aus. (s. *Leiberfahrung und Objektivierbarkeit*, in: *Über die Verborgenheit der Gesundheit* (ab jetzt VG), Suhrkamp 1993, S. 95-110.) Dass das Unerschöpfliche dieser Erfahrung auch nicht „subjektiv“ eingeholt werden kann und dass es einer besonderen (hermeneutischen) Auseinandersetzung bedarf, um dem Leiblichkeitsphänomen näherzukommen, sei hier zunächst nur angedeutet.

¹¹ Ebd., S. 103.

Als philosophisches „Problem“ scheint die Gesundheit somit auf eine besondere Ebene (eine „der Verborgenheit“) gerückt zu sein, aus welcher die Krankheit oder das „Gebrechen“ nur herausfallen kann, also unverträglich zu sein scheint mit dieser Vorstellung von „hinausreichender“ d.h. hier etwas paradox ausgedrückt, „offener Ganzheit“. Kann hier noch von einem Kontinuum die Rede sein? Das „subjektiv“ erlebte, immerhin Ungebrochene des Lebensablaufes, lässt es selbst nicht zu, die eine „Ebene“ der Gesundheit von der „anderen“ der Krankheit radikal abzutrennen, trotz der erwähnten Schwierigkeiten der empirischen Nachweisbarkeit von Gesundheit jenseits von (letztendlich doch nicht einschlägigen) Durchschnittsnormen. Um am Gesundheitsproblem nicht metaphysisch zu scheitern, müsste Krankheit also doch als „Teil“ dieser besonderen Art von Ganzheit gedacht werden, welche die Gesundheit ausmacht, doch muss hier die Art der Teilhabe der Krankheit am Gesundheitsphänomen eigens untersucht werden. Da es sich hierbei um eine Dynamik handelt, die allein mit der Feststellung des Umschlages von entgegengesetzten Zuständen ineinander noch nicht geklärt wurde, wurde schon erwähnt.

Es ist unser Anliegen, mit der hiesigen Untersuchung dem Phänomen der Gesundheit so weit näherzukommen, dass auf eine (in gewisser Hinsicht, von dem von Gadamer oft zitierten Viktor von Weizsäcker, aus medizinischer Sicht aufgeworfene) weitere Frage eine philosophische Antwort gewagt werden könnte: Wie ist dieser Umschlag der Gesundheit in die Krankheit zu verstehen? Um von Weizsäcker zu paraphrasieren:¹² „Wie“ und „woran“ wird man krank?

Es gilt zunächst dem *Verhältnis* von Gesundheit und Krankheit aus philosophischer Perspektive näherzukommen. Die Gesundheit (selbst als dynamisches Phänomen betrachtet, und nicht als feststellbarer „Zustand“ von „Normalität“) hat es in diesem Sinne mit *einer* ideal konzipierten Rhythmizität der Lebensvorgänge, mit Vorstellungen von Harmonieren, von Gleichgewicht und Wohlergehen zu tun. Diese Idealvorstellungen zwingen den Diskurs über die Gesundheit, von Anfang an, anders als es die Beschreibung, selbst des „idealen“ Krankheitsfalles tut, (Fall, gr. *ptosis* bedeutet gerade ein „Ab-Fallen“ in Bezug auf die höhere Norm) sich auf die Ebene des Prinzipiellen hin zu bewegen. Es gibt, weiter, wenn wir von der Beobachtung der alltäglichen Erfahrung ausgehen, die (eine) Gesundheit und viele Weisen des Krankseins. Die Gesundheit erhält insofern, berechtigterweise, einen, philosophisch gesehen, höheren ontologischen Status. Dagegen ist das Symptom (gr. das „Auffällige“), etwas, was in Bezug auf das Prinzip in einer verkehrten Weise auftritt, etwas, was aus der Regel „fällt“ und erst dadurch „auffällt“.

¹² Das hier gemeinte Werk von Weizsäckers geht von der Überzeugung aus, dass Krankheit in die eigens erlebte persönliche Geschichte d.h. in das Seelenleben eingebunden ist. Es gilt jeweils für den Kranken, herauszufinden, was ihm die Krankheit „zu sagen“ versucht. Vgl. Viktor von Weizsäcker, *Warum wird man krank? Ein Lesebuch*, Suhrkamp, 2008 (aus dem Nachlass V.v. Weizsäcker).

Zugespißt formuliert: Gesundheit wäre, philosophisch betrachtet, diejenige ontologische Offenheit, welche sich als Fülle von Seinsmöglichkeiten der leiblichen Existenz manifestiert, die Krankheit(-en) dagegen wären, wiederum der „Fall“ in die jeweilige Geschichte des Einzelnen, und zwar ein „Fall“ aus der Gesundheit „heraus“. „Die“ Krankheit ist im Grunde mehr als nur ein Gegenteil dessen was, in einem verkürzten Verständnis des Gesundseins (qua „nicht-(gerade) krank“) auftritt und gehört somit in die Gesundheit hinein, als ein von ihr untrennbarer Modus. Sie ist eine mögliche Weise des (Lebendig)Seins.¹³ Das Hinaus- und Weiterreichen der Gesundheit in die vielfachen Möglichkeiten eines idealen Harmonierens der Lebensfunktionen und Rhythmen macht diese, solange sie unverkehrt in das jeweilig Konkrete der einzelnen Existenz ankommt, zum vergessenen Geheimnis: Solange sie da ist, ist sie unsichtbar, entzogen und manifest nur in ihrer Störung. Deshalb wird, gerade für das erweiterte Verständnis von Gesundheit, die Integration der Entzugsphänomene eine entscheidende Rolle spielen, und zwar Gadamer folgend, bedarf es einer hermeneutischen Auseinandersetzung mit den Erfahrungen von Schmerz, Angst, Krankheit und Tod.

II. Gesundheit und ihr Entzug: Schmerz, Angst, Krankheit und Tod als zu integrierende Momente eines ganzheitlichen Menschenbildes

Oder müssen gar Krankheit und Tod überhaupt - auch medizinisch - primär als existenziale Phänomene begriffen werden?

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 49, S. 247

In der Schriftensammlung *Über die Verborgenheit der Gesundheit* setzt sich Hans Georg Gadamer in diversen Kontexten (um hier nur einige zu erwähnen: die technische Weltanschauung, das Problem der Intelligenz, die Erfahrung des Todes, die Leiberfahrung, Angst, Freiheit, Behandlung und Gespräch) mit der Problematik von

¹³ Was- im Gegensatz zu den Krankheiten (der Krankheitsfälle) für den Philosophen „die („grosse“) Krankheit“ bedeutet (als Zeichen einer empfundenen Störung oder Verkehrung eines Denkverhältnisses oder Seinsbezuges, das wiederum auch positiv die Nähe zu einem noch nicht gefundenen aber doch gesuchten oder geahnten Zusammenhang andeuten kann, so z. B. bei S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, *Der Begriff Angst*) muss hier zunächst ausgespart bleiben. Dass „die Krankheit“ selbst ihren ontologischen Wert hat und als Phänomen nicht nur im Zufälligen der vielfachen Erkrankungen erschöpft wird, und dass dabei auch die Auseinandersetzung mit dem äussersten Entzug, dem Tod, zentral ist, steht nicht in Frage. Hier wurde vor allem M. Heidegger gefolgt, *Sein und Zeit*, vor allem das erste Kapitel des Zweiten Abschnittes, „Dasein und Zeitlichkeit“, § 46 – § 53.

Gesundheit und Krankheit auseinander. Diese werden sowohl in ihrem Verhältnis zueinander als auch auf ihr gemeinsames Verhältnis zu einer der Hauptfragen der Philosophie, der Frage nach dem Wesen des Menschen hin, untersucht. Gadamer geht in diesem Zusammenhang auch¹⁴ von einem „ontologischen Gegenprimat“ der Gesundheit gegenüber dem „methodischen Primat“ der Krankheit¹⁵ aus: Als solches wird das eigentlich Erste und den Menschen in seinem ungetrübten Weltverhältnis Bestimmende (die Gesundheit) nur in einem zweiten Schritte, nämlich über das, was sich eher aufdrängt, nämlich über die Erfahrung des Krankseins zugänglich. So ist der für die Gesundheit kennzeichnende Zustand des Wohlseins mit einer Art Selbstverständlichkeit geschlagen, welche diesen als solchen eher unbemerkt bleiben lässt:

„Aber was ist Wohlsein, wenn es nicht genau dies ist, dass man nicht auf es hingichtet ist, sondern unbehindert offen und bereit für alles?“ (ebd.)

Oder an anderer Stelle auch:

„Die Rätsel der Krankheit bezeugen das grosse Wunder der Gesundheit, das wir alle leben und das uns alle mit dem Glück des Vergessens, dem Glück des Wohlseins und der Leichtigkeit des Lebens immer wieder beschenkt.“ (VG, 115.)

Angesichts des „Glücks des Vergessens“, das die Gesundheit mit sich bringt, liesse sich mit gutem Recht aber auch von einem „Glück der Erinnerung“ sprechen, welches, konsequenterweise nur der Krankheit verdankt werden kann. Dass man um die Möglichkeit des „Hinausreichens“ der Gesundheit *weiß*, ist wesentlich, um als Mensch an die Welt nicht zu verfallen (denn gerade so soll hier das Vergessen nicht gemeint sein), sondern Welt selbst im Verstehen, im Wissen um sie, aufgehen zu lassen.

¹⁴ Dass Gesundheit nur von ihrem Verhältnis zur Krankheit her gedeutet werden kann, ist eine Prämisse welche alle Annäherungen an das Gesundheitsphänomen teilen. Wie aber dieses Verhältnis gedeutet und wo es verortet wird, ist unterschiedlich. Gegen die Wissenschaft (welche, in ontologischem Sinne, mit Heidegger gesprochen, „nicht denkt“ s. die Vorlesung *Was heisst Denken?*) argumentiert auch der Heidegger-Schüler Gadamer, dass es sich hierbei um ein ontologisches und nicht um ein ontisches Problem handelt. So lange sich die verobjektivierenden Annäherungsversuche im Rahmen des Konkret-Ontischen bewegen, kann die positive Definition der Gesundheit nicht erfolgen. Weit mehr, die ontologische Dimension der Krankheit selbst wird auch verkannt. Es verhält sich umgekehrt, nur in der Anerkennung der Gesundheit als ein ontologisches Problem kann auch die Krankheit, als scheiterndes Einverstehen des Einzelnen in sein Seins- und Ganzheitsgeschehen angemessen verstanden werden.

¹⁵ Gadamer, VG, S. 99.

Der Weg zum Verständnis der (ontologischen) Offenheit der Gesundheit muss demnach notwendigerweise über das Zweite (und somit „methodisch“ Erste) der Krankheit gebahnt werden. Dabei gilt es nicht nur Krankheit zu überwinden, sondern etwas an der Krankheit zu verstehen, m.a.W. Krankheit macht nicht nur als Kontrastfolie Gesundheit sichtbar (als diejenige die sie der Vergessenheit entzieht) sondern, sie lässt einen selbst an ihr die Gesundheit „erlernen“.

In diesem Sinne ist eine auch explizit der Auffassung Viktor von Weizsäckers folgende These Gadamers, dass Krankheit zunächst einer hermeneutischen Angehensweise bedürftig sei. Sie sollte nicht als das dem Menschen Fremde, Feindliche oder als das Abnorme bekämpft oder, im Sinne der Technik, beherrscht werden. Das Symptom ist zunächst als sprechendes Teil eines ganzheitlichen Geschehens zu betrachten. Dieses Ganze reicht bis in das Selbstverständnis des Menschen als Teil des Natur- und Weltgeschehens hinaus. Dass Heilung ohne Weltverständnis nicht eintreten kann, bedeutet jenseits eines angemessenen Verständnisses der Umweltverhältnisse (diese Aufklärung ist sicherlich wichtig für das Verstehen und die Prävention von Krankheit) das Verhältnis des Individuums zur „Welt“ als der natürlichen Sprach- und Lebenswelt in welcher sich der Mensch immer schon vorfindet und verstehend orientiert. Krankheit ist in diesem Zusammenhang das Fehlen der Orientierung, das Aus – dem Gleichgewicht – Kommen von Selbst und Welt, und es ist ein Gedanke Platons, auf welchen sich Gadamer beruft, wenn er sagt, dass man den Körper des Menschen nicht heilen könnte, ohne seine Seele zu heilen und dass man dieses wiederum nicht könnte, ohne die Natur des Ganzen zu kennen (vgl. Platon, *Phaidros*, 270 c). Eine heile Seele, ist eine Seele die sich selbst „ganzheitlich“ und in der Fülle ihrer Weltbezüge versteht und sich so in innerem Gleichgewicht befindet.

Das Verständnis von Ganzheitlichkeit umfasst jedoch nicht nur die positiven Phänomene, dieses setzt vielmehr eine ständige Auseinandersetzung mit einer zu integrierenden Negativität, mit Schmerz, Krankheit und Tod voraus. Diese Entzugsmomente stellen in Bezug auf die Dynamik des Lebens, welche sich idealerweise in dem Erreichen eines „Optimum“ des Funktionierens als „Normalzustand“ stabilisiert und gar nicht mehr als solche empfunden wird nichts Fremdes dar (deshalb die Rede von der Gesundheit als Teil des „Wunders der Selbstvergessenheit“¹⁶). Sie bedeuten keinen Ausnahmezustand, sondern gehören mit in eine angemessene Auffassung von Lebendigkeit als Rhythmicität, als ein Wechselspiel von Wachstum und Entzug. Das Ausbleiben des letzteren, so die These Gadamers, würde eine Hemmung der durch die Auseinandersetzung geforderten Lebenskräfte bewirken. (In einer an

¹⁶ Gadamer, „Philosophie und praktische Medizin“ in: VG, S. 126.

Nietzsche erinnernden Formulierung: „Aber die Lebensform zu kräftigen und Kraft dieser Belebung das eigene Können und das eigene Gelingen wieder erfahrbar zu machen, das ist es doch, was auch dem Schmerz die grosse Frage an die eigene Lebenskraft stellt“¹⁷) Darauf soll später wieder eingegangen werden.

Gesundheit ist, so Gadamer, kein Zustand, der einem gegeben oder genommen wird, sondern etwas, was einem aufgegeben wird, im Rahmen einer bestimmten Art von Selbstsorge: Sie erscheint als „die Rhythmik des Lebens, der Vorgang, in dem sich immer wieder Gleichgewicht stabilisiert“ (VG, S. 145).

Sich in diesen Rhythmen einzufinden und aufzuhalten umfasst alle Lebensbereiche und in einem ausgezeichneten Sinne das Sich-Einfinden und Einklingen in einer zu verstehenden „Welt“. In Anspielung auf die Phaidrosstelle erinnert hier Gadamer an die Überzeugung der griechischen Ärzte, dass die Heilung nicht möglich wäre ohne das Wissen um „das ganze Sein“:

„Das ganze Sein heisst auf griechisch: hole ousia. Wer dies Wort als griechisches versteht, der hört in dem Ausdruck »das ganze Sein« »das heile Sein« mit. Das Ganzsein des Ganzen und das Heilsein, die Gesundheit des Heilen, scheinen aufs engste verknüpft.“ (VG, S. 98)

So gehört Gesundheit, als das Gelingen des Sich- Einfindens im rhythmischen „Gleichgewicht“ – gedacht als Einklang von Mensch und „dem Ganzen“, nämlich dem „ganzen Sein“ – zu der Wesensbestimmung des Menschen. Der Mensch ist also derjenige, der sich um die Harmonie von Sein und Welt immer wieder verstehend zu sorgen hat, um so erst, paradoxerweise, im Aufgehen von Welt „sich vergessend“, an der Schnittstelle von Sein und Welt die „Einheit“ mit sich selbst zu erreichen:

... „Eben hierin begegnet die besondere Ausstattung des Menschen, in solchem Gang zwischen Schlaf und Wachen, zwischen Entspannung und Anspannung, die Einheit mit sich selbst auf die gewagtesten Ziele hin zu entwerfen und durchzuhalten. Das ist es, was wir in unserer menschlichen Grundverfassung vorfinden und was ein denkender Arzt immer wieder als seine Grundaufgabe erkennen wird: nicht nur den Leidenden wiederherzustellen, sondern ihm mit der Rückstellung, Rückgabe, Rückkehr zu seinem Können und Sein die Einheit mit sich selbst wiederzugeben.“ (VG, S. 114)

¹⁷ Gadamer, in „Schmerz-Einschätzungen eines Philosophen“, Vortrag, 11. Nov 2000 (von nun an: *Schmerz*) anlässlich des Kongresses zum Thema „Der Zugang zum orthopädischen Schmerzpatienten“ der Orthopädischen Universitätsklinik Heidelberg, in: *Schmerz. Einschätzungen aus medizinischer, philosophischer und therapeutischer Sicht*, Universitätsverlag WINTER Heidelberg, 2003, S. 29.

Was hier zuletzt angesprochen wird, berührt eines der wichtigen Themen mit der sich Gadamer in seinen Schriften zur Gesundheit auseinandersetzt, nämlich die Einstellung und Rolle des Arztes, gerade angesichts einer vorherrschend technischen Weltanschauung. Hierzu kurz: Für den guten Arzt sollte, Gadamer zufolge, die Heilung eher eine Sache des „(Zu)-Lassens“ sein als eine des Herstellens. („Er – der Arzt – muss sich immer wieder zurücknehmen, um mit vorsichtiger Hand den Patienten zu leiten und seine Natur wieder zu sich selbst zurückkehren zu lassen“. Diese Einstellung vertritt Gadamer, sowohl mit v. Weizsäcker wie auch mit Paul Vogler, den er in diesem Zusammenhang erwähnt, S. Vortrag *Schmerz*, S. 28). Dieses geschieht bei minimalem Eingriff, im Vertrauen auf die heilenden Kräfte der Natur. („Aber ein vernünftiger Arzt oder Patient wird da stets der Natur danken, dass einer wiederhergestellt ist.“ ...VG, „Behandlung und Gespräch“, S. 160) Sicherlich gehört zur Aufgabe des Arztes das Agieren in Sinne der Wiedergewinnung des (natürlichen) Gleichgewichtes. Das heisst aber zunächst, dass hier eine hermeneutische Arbeit auszuführen ist, eine, welche jenseits aller Herrschafts- oder Machbarkeitsansprüche, die Einkehr „der Natur“ zu sich selbst (inwieweit *weiß* denn der Patient um sich selbst?) vorbereiten und zulassen sollte. Dazu, dass in dieser Begegnung zwischen Arzt und Patient die Natur zu sich kommt und die Heilung „passiert“, gehört im ausgezeichneten Sinne das Gespräch, eines das die geduldige Gewinnung eines gemeinsamen Bodens voraussetzt. Der Arzt hilft in diesem Gespräch dem Patienten „zu sich selbst“¹⁸. Das ist Sinn und Zweck der Behandlung, und nicht die Beherrschung und Beseitigung von Krankheit.

„Das müssen die Menschen wieder lernen, dass alle gesundheitlichen Störungen, Wehwehchen und selbst alle Infektionen in Wahrheit Winke sind, das Angemessene, die Balance des Gleichgewichtes, wiederzugewinnen. Am Ende gehört alles zusammen, Störung und ihre Überwindung. Das macht das Wesen des Lebens aus.“ (VG ebd., S. 171)

Gadamer wird in dieser Hinsicht nicht müde, vor einer im technischen Zeitalter allzu schnellen Behandlung von Symptome oder der voreiligen Beseitigung von Schmerz durch Psychopharmaka zu warnen. Auf jede Krankheit soll gehört

¹⁸ Eine interessante Einsicht vertritt hierzu der (auch eine Politik des minimalen Eingreifens durch die medizinische Technik tretende) Arzt und Psychoanalytiker Georg Groddeck. Dass Krankheit eine Sache der Verfälschung eines Selbst- und Weltbezuges ist, wurde angedeutet. Groddeck spitzt diese Einsicht zu, indem er den Arzt als jemanden begreift, der den Patienten zu Wahrhaftigkeit „verführen“ sollte. Oft ist es nun mal so, dass der Patient nicht gesunden „will“, d.h. die Verkehrung seines Selbstverständnisses ist ihm selbst verschlossen und das Aufgeben des Symptoms an Widerstände gebunden. Die Rolle des Arztes ist hiermit die des „Verführers“, der, mit unendlicher Geduld, „die Verführung des Kranken zur Wahrhaftigkeit, in der letzten Endes alle Gesundheit beschlossen ist“ zu unternehmen hat. S. G. Groddeck, „Der Sinn der Krankheit“, in *Schriften zur Psychosomatik*, S. 140.

werden, sie soll im Kontext des Lebensweges eines Patienten verstanden werden, sonst wird eine wichtige Einsichtsquelle aus der Hand gegeben. Mehr als das, eine Möglichkeit sich selbst zu stärken, zu lernen und zu wachsen, wird nicht ausgespielt. Die Unterschätzung der Fähigkeiten der eigenen Lebenskräfte des Organismus, ihr Nicht-zum-Einsatz-Kommen, führt letztendlich zur Hemmung ihrer vollständigen Entwicklung¹⁹. Dazu gleich ausführlicher.

Die Erfahrung von Schmerz (Gadamer, *Schmerz*, 2003)

In dem letzten von Gadamer gehaltenen Vortrag im Jahre 2001 spricht Gadamer über die Erfahrung von Schmerz. Die hierzu stark vertretene These ist, dass man nicht jeden Schmerz in der Absicht seiner sofortigen Aufhebung angehen sollte, sondern dass jeder zunächst auf den „Sinn“ seines Schmerzes hören sollte. Eine Hermeneutik des Schmerzes also? Wieder Viktor von Weizsäcker folgend, welcher nach der Botschaft der Krankheit nicht für den Arzt, sondern für den Leidenden gefragt hatte, stellt Gadamer nun auch die Frage, was der Schmerz – nicht dem Arzt, sondern dem Patienten über sich selbst – zu erzählen hätte. Was „sagt“ einem selbst, der eigene Schmerz? Nun, Schmerz zeigt einem zunächst die eigenen Fähigkeiten und die eigenen Grenzen. Schmerz offenbart und setzt latente Kräfte frei, an denen sich ein Individuum selbst erkennen lernt. Die Überwindung von Schmerz ist schließlich im Aufgehen über und Sein bei einer Sache eine der wichtigsten Lebensaufgaben für jeden, eine Erfahrung welche sich nicht ersetzen lässt und einem auch nicht erspart bleiben könnte oder sollte. Jeder Schmerz enthält eine Botschaft und hat zunächst seinen Sinn in der Umkehrung der Blickrichtung des Leidenden, der in sich und auf sich zurückgeworfen wird und zwar aus einem Draussen sein, aus einem Sein bei der Welt zu einer zunächst kaum überwindbaren Innerlichkeit (Gadamer erwähnt in diesem Kontext den Vers des schwerkranken Rilke: „O, Leben, Leben: Draussen sein“ (1926)). Schmerz birgt somit, wie die Krankheit, eine Möglichkeit der allein über das Leibliche erreichbaren „Erkenntnis“.

Ein zu bedauernder Umstand sei es, dass in der heutigen massiven, durch Industrie und Technik geförderten Verdrängung und vorschnellen Aufhebung der Schmerzerfahrung dem Individuum eine der Hauptmöglichkeiten der Selbstauseinandersetzung, der Selbsterkenntnis, des Wachstums zugunsten einer ganzheitlichen Erfahrung des menschlichen Daseins entgeht. Das Naive der Vorstellung eines schmerzfreien Lebens muss aufgebrochen werden: Die Erfahrung des Todes bietet hierzu den wichtigsten Zugang.

¹⁹ S. *Schmerz*, 2003, S. 28.

Denken des Todes

a. Tod und Ganzseinkönnen

Das „Ende“ des In-der-Welt-seins ist der Tod. Dieses Ende, zum Seinkönnen, das heisst zur Existenz gehörig, begrenzt und bestimmt die je mögliche Ganzheit des Daseins.

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 45, S. 234.

Gadamer (siehe u.a. *Die Erfahrung des Todes*, Rundfunkvortrag für das Heidelberger Studio des Süddeutschen Rundfunkes, 10.Okt. 1983) verbleibt in seiner Auseinandersetzung mit dem äussersten Entzug, dem Tod, dem Denken seines Lehrers Martin Heidegger aufs Engste verbunden. Bekanntlich ist für den letzteren die ständige Präsenz des Todes (Dasein als Sein zum Tode) der Grund dazu, dass der Mensch sich in eigentlicher Weise zu dem verhält, was er zu sein hat, und sich um sich sorgt. In dieser Hinsicht ist der Tod nichts dem Leben Entgegengesetztes, sondern gehört zu einem ganzheitlichen Verständnis dazu. Gadamer stellt fest, ähnlich wie Heidegger (hierzu, paraphrasierend, das *Man* hätte nicht den Mut zur Angst vor dem Tod) eine besorgende Tendenz, dieses wesentliche Moment in einer wissenschaftlich aufgeklärten Gesellschaft zu überspringen, den Tod in seiner Positivität zu verkennen und zu verdrängen. Mehr als ein „Wandel des Todesbildes“ erfahre der Mensch in der Gegenwart ein „Schwinden des Todesbildes“²⁰. Die Gefahr, welche dabei entsteht, ist diejenige, dass mit dem Denken des Todes auch das Denken des Wesenhaften am eigenen Lebensweg übersehen wird. Mit dem Vergessen des Sterblichseins, der eigenen Endlichkeit, geht das Vergessen eines authentisch durchdachten Lebensentwurfes einher. „Dabei“, so Gadamer, „nimmt die Erfahrung des Todes in der Geschichte der Menschheit eine zentrale Stellung ein. Man darf vielleicht sogar sagen: Sie leitet seine Menschwerdung ein“²¹. Gadamer betont andererseits auch die Tatsache, dass die Tendenz, dem Leben über den Tod den Vorrang zu geben dem Leben selbst innewohnt. Darauf beruhe, so Gadamer, auch das Verdrängen des Todes. (vgl. *VG*, S. 89) Es ist gerade das Nichtwissen um die eigene Todesstunde (das wichtigste Geschenk des Prometheus an die Menschen, gemäss des Aischilos-Dramas, welches von Gadamer hierzu zitiert wird²²) die den Menschen seine höchsten Kulturleistungen schaffen liess. Ein wesentlicher Unterschied dürfte jedoch bestehen bleiben. Der Wille zu Unsterblichkeit (auch mit Platons Diotima zielt der Eros des Menschen letztlich auf das Zeugen unsterblicher Werke) der sich in den grossen Werke der Menschheit offenbart, die gerade die Auseinandersetzung mit

²⁰ „Die Erfahrung des Todes“ in Gadamer, *Die Verborgenheit der Gesundheit*, S. 84.

²¹ Ebd., S. 86.

²² Ebd., S. 88.

dem Tod hinter sich haben und sich durch diese hindurch auf ein Wesenhaftes beziehen, ist dem Nichtwahrhabenwollen des Todes den die heutige Gesellschaft, jetzt mit Gadamer gesprochen, „zu institutioneller Perfektion“²³ erhebt, nicht verwandt.

Nichtsdestotrotz, ein Individuum scheint in seinem Selbstverständnis nur da voll und ganz zu sein, wo er selbst um sein Leben und um seinen Tod, zugleich, weiß. Mehr als das, erst das Wissen um den Tod kann ein Wissen um das Leben einleiten: „Wer lebt, kann den Tod nicht annehmen. Wer lebt, muss den Tod annehmen. Wir sind Grenzgänger zwischen Diesseits und Jenseits“²⁴. Das Aufeinander – Bezogensein von Leben und Tod, von Sterblichkeit und Unsterblichkeit (wobei der Durchgang durch den Tod vielleicht gerade das Geheimnis der letzteren darstellen könnte) erörtert Gadamer in Bezug auf Heraklits Fragment B 62²⁵: „Unsterblich Sterbliche, sterbliche Unsterbliche-lebend jener Sterben, jener Leben gestorben“. Überhaupt hat das griechischen Denken, an welchen Gadamer in diesem Kontext wie überall in seinem Werk anknüpft (Heraklit, Platon, die Epikureer, die Stoa), die Zusammengehörigkeit scheinbar entgegengesetzter Phänomene als zur Rhythmisierung eines sehr umfassend gedachten Lebensvollzugs gehörend, zu einem zentralen Topos gemacht. Das Ziel des Verstehens dieser Phänomene ist letztlich die Selbsterkenntnis des Menschen und die sich daraus ergebenden Folgerungen für eine dem Leib und der Seele angemessenen (als eine um das Ganze wissende) Lebensführung.

Ein trauriges Beispiel der Ohnmacht des gegenwärtigen wissenschaftlichen Könnens und der unfruchtbaren Spaltung zweier an sich untrennbaren Phänomene, das angesichts der „oft künstlichen Erhaltung des Lebens“ sichtbar wird, ist für Gadamer in diesem Kontext die Feststellung, dass „Lebensverlängerung am Ende zu Sterbensverlängerung [wird] und zum Verdämmern von Ich-Erfahrung überhaupt. Sie gipfelt in dem Schwinden der Erfahrung des Todes. Die moderne Chemie der Betäubungsmittel depossediert die leidende Person“²⁶.

Die Verdrängung von Entzugsphänomenen führt zu gefährlichen Verfälschungen eines Lebenssinnes, der insgesamt enttäuscht werden muss, mit jeder unvorbereiteten Negativitätserfahrung wie Schmerz, Verlust oder der Tod des Anderen. Gadamer warnt vor dem übereilten Zugriff auf schmerzlindernde Techniken und fordert in einem ersten Schritt zu einem besseren Verständnis dieser Negativitätsphänomene auf. Hiermit wird die Nähe zu seinem hermeneutischen Entwurf offensichtlich. Nur im Durchdenken dieser Phänomene können verborgene

²³ Ebd., S. 89.

²⁴ Ebd., S. 92.

²⁵ In der Übersetzung von Snell: „Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich, - lebend einander ihren Tod, ihr Leben einander sterbend“. S. Heraklit, Fragmente, Artemis & Winkler Verlag, 13. Auflage 2004, S. 22.

²⁶ Ebd., S. 85.

Lebenskräfte geschöpft werden: Sie stellen eine unverkennbare Quelle dar zu einem vertieften Selbst- und Weltverständnis, zur Erreichung des Einklangs mit sich selbst und somit zur Gesundheit.

LITERATUR

- J. Bengel, *Was erhält Menschen gesund? Antonovskys Modell der Salutogenese-Diskussionsstand und Stellenwert*, eine Expertise von J. Bengel, R. Strittmatter, H. Willmann. Im Auftrag der BZgA, Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung, Köln BZgA 2001, „*Forschung und Praxis der Gesundheitsförderung*“, Band 6, S. 34, www.bug-nrw.de/cms/upload/pdf/entwicklung/Antonowski.pdf.
- Hans Georg Gadamer, *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2. Auflage 2003.
- Hans Georg Gadamer, *Schmerz. Einschätzungen aus medizinischer, philosophischer und therapeutischer Sicht*, Universitätsverlag WINTER Heidelberg, 2003.
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, Tübingen, 12. Auflage 1972.
- Fr. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, Vorrede 4.
- Platon, *Phaidros*, Werke V, Hrsg. von Gunther Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 4. unveränderte Auflage, 2005.
- Viktor von Weizsäcker, *Warum wird man krank?* Ein Lesebuch-Suhrkamp, 2008 (aus dem Nachlass v.v. Weizsäcker).

Allgemeine Sekundärliteratur

- Damir Barbaric, *Aneignung der Welt. Heidegger, Gadamer, Fink*, „*Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie*“, Hrsg. Helmuth Vetter, Band 14, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt a.M, 2007.
- Franz Bernhard, *Der Kopf*, in *Hans Georg Gadamer, Denken im Gedicht*, Hrsg. Erich Thies, Edition Cantz, Stuttgart, 1990.
- Olaf Breidbach, Giuseppe Orsi (Hg.) *Ästhetik, Hermeneutik, Neurowissenschaften*, Heidelberger Gadamer-Symposium des Instituto Italiano per gli Studi Filosofici, Lit Verlag Münster, 2004.
- Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke 1*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1990.
- Hans Georg Gadamer, *Gesammelte Werke 2*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1993.
- Gadamer's Century – Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, edited by Jeff Malpas, Ulrich Arnswald and Jens Kertscher, MIT Press, Cambridge Massachusetts, London, England, Massachusetts Institute of Technology, 2002.

- Psychoanalyse heute und vor 70 Jahren*, Heinz Weiß, Hermann Lang (Hg.), 1996, Tübingen: edition diskord (Hans Georg Gadamer, *Hermeneutik-Theorie und Praxis*, S. 359-369).
- Lawrence Kennedy Schmidt, *The Epistemology of Hans Georg Gadamer: an analysis of the legitimization of Vorurteile*, Frankfurt am Main, Bern, New York: Lang, 1985 (*European University Studies*", Ser. 20, *Philosophy*, vol. 161).
- Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*. Hommage an Hans Georg Gadamer, Suhrkamp, 2001.

THE THREE SHADOWS FROM *THE PICTURE OF DORIAN GRAY**

ȘTEFAN BOLEA**

ABSTRACT. Oscar Wilde's novel *The Picture of Dorian Gray* (1891) becomes especially interesting when one analyzes it through the hermeneutical lenses of The Garden of Eden complex. The comparison between Dorian's decreation and the Fall of Adam and Eve was not yet researched taking into consideration the Hegelian-Kierkegaardian insights about "lost innocence" and "revolutionary freedom". I have also investigated the ideal of "total existence" proposed by Lord Henry Wotton and his Symbolist eulogy of Beauty. Moreover, the Jungian concept of the shadow was used to explain the dynamics between the two main characters of the novel. The destruction of ethics, which reminds us of Nietzsche and Rimbaud and the final Kierkegaardian collapse of aestheticism transforms Oscar Wilde into a complex author who deserves a thorough philosophical analysis.

Keywords: The Fall, Jungian shadow, decreation, awakening, individualism, aestheticism, ethics, symbolism, new Hedonism, nihilism, transfer of personality, psychology of influence, demonism, theosis, existentialism

*„To burn always with this hard, gemlike flame,
to maintain this ecstasy, is success in life.”*
(Walter Pater)

“Your Eyes Shall Be Opened”

There are three Jungian shadows in *The Picture of Dorian Gray*: Lord Henry Wotton, *Dorian Gray 2*, Lord Henry's Luciferian creation and – of course – the physical portrait, the mirror of Dorian's decadence. The “unspotted”¹ Dorian, the hero before his Fall, can be called *Dorian Gray 1*, in contrast with his demonic and nihilist

* This paper is a result of a doctoral research made possible by the financial support of the Sectoral Operational Programme for Human Resources Development 2007–2013, co- financed by the European Social Fund, under the project POSDRU/159/1.5/S/140683—Young successful researchers professional development in an international and interdisciplinary environment.

** Faculty of Letter, Babes-Bolyai University of Cluj-Napoca, Str. Horea, Cluj-Napoca, Romania, E-mail: stefan.bolea@gmail.com

¹ Oscar Wilde, *The Picture of Dorian Gray*, ed. Robert Mighall, Penguin Books, London, 2000, p. 19, henceforth abbreviated as DG.

version, *Dorian Gray* 2. In my reading the 2nd Chapter is the philosophical key of the whole novel: the original shadow (Lord Henry) recreates here Dorian from the innocent prototype of a charming but unaware young man. This section is as important as the 3rd Chapter from *Genesis*, where the snake seduces Adam and Eve, staining their primary innocence.

One cannot say too many things about *Dorian Gray* 1: "There was something in his face that made one trust him at once. All the candour of youth was there, as well as all youth's passionate purity" (DG 19). Before being "awaken" by Lord Wotton from the abyss of "self-unawareness" (an awakening just as brutal as Neo's from *The Matrix* when he chooses the red pill²), Dorian Gray was not yet a character. His fabulous beauty makes him a desirable erotic object. The ones around him project in his being their passion, love or friendship [*éros, agápe, philía*], charging and symbolizing Dorian affectively. "Before meeting Henry, and his own likeness, Dorian is indeed a brainless beautiful creature. He is somewhat spoiled but spoiled in a childlike way; he is good-natured, spontaneous, and generous, an absolute innocent."³ *Dorian Gray* 1 is truly a non-person, a "pre-individual", a child who is still sleeping in the night of unconsciousness.

Fortunately, Dorian is an ambiguous non-person: if he were pure void or absolute nothingness, he would never be able to change. The first Dorin has a huge, unknown well of potentiality: a quality which fascinates us in children in the same measure as the "dead end" actuality scares us in elderly people. This potentiality contains an almost perverse feature resulting from the contradiction between purity and *the thirst for infinity*: innocence sings its swan song before awakening. One can almost say that a seducer like Henry Wotton smells the perfume of anxiety (the Kierkegaardian dream of the soul about the spirit) just as the snake from *Genesis* has a nose for the incompleteness and the desire for transgression of the original couple. In a self-referential quote, Lord Wotton, the one who will eventually turn Dorian into his own shadow, speaks of the nature of influence: "Because to influence a person is to give him one's own soul ... He becomes an echo of some one else's music, an actor of a part that has not been written for him" (DG 20).

To influence someone is to provoke a personality transfer, impressing oneself in the texture of someone else's being, reduplicating the other in one's own image. From this perspective, the snake from *Genesis* wanted to impress his own face on Adam and Eve, desiring to become their spiritual creator. If God physically created

² „You take the blue pill, the story ends. You wake up in your bed and believe whatever you want to believe. You take the red pill, you stay in wonderland, and I show you how deep the rabbit hole goes.” (*The Matrix*, directed by Larry and Andy Wachowski, 1999.)

³ J. Carol Oates, "The Picture of *Dorian Gray*. Wilde's Parable of the Fall", *Critical Inquiry*, 7 (2), 1980, p. 423.

them, the snake would spiritually *de/recreate* them. The snake pushes our ancestors to the brink of the abyss with a most tempting offer: "But of the fruit of the tree which *is* in the midst of the garden, God hath said, Ye shall not eat of it, neither shall ye touch it, lest ye die. And the serpent said unto the woman, Ye shall not surely die: For God doth know that in the day ye eat thereof, then your eyes shall be opened, and ye shall be as gods, knowing good and evil." (Gen.3: 3-5).

"Ye shall be as gods" [*eritis sicut Deus*], "your eyes shall be opened" [*aperientur oculi vestri*]: the snake promised Adam and Eve *everything*, self-awareness and the access to the absolute Being, where essence and existence do coincide. "To be man means to reach toward being God. Or if you prefer, man fundamentally is the desire to be God."⁴ The origin of this incommensurate desire derives from the promise of the Enemy. Seen from the causal perspective of lost innocence, the Fall is a tragedy; seen from the teleological perspective of the birth of self-consciousness the *decreation* from Eden is a Hegelian revolution. We shouldn't cry for the wasted paradise, we should be grateful for the gifts of awareness and autonomy. For Hegel, the Garden of Eden was "a prison animals who are bound by natural necessity ... By partaking of the tree of knowledge, humanity transcends its animal nature and becomes like God"⁵.

Just like the tempter, Lord Wotton offers „the Adam-like Dorian"⁶ what the young man so lacks, i. e. *being*: "The aim of life is self-development. To realize one's nature perfectly – that is what each of us is here for. People are afraid of themselves, nowadays. They have forgotten the highest of all duties, the duty that one owes to one's self" (DG 20). The aim of life consists in self-transformation and self-consciousness; the fundamental duty of the *Dasein* is towards himself: we register here Henry Wotton's unique temptation for the main character of the novel. The "pre-individual" Dorian is fascinated by the virtuality of this personal America, i. e. his own personality. When the Lord promises selfhood to the young man, the painter Basil Hallward (liaison between tempter and tempted) becomes "conscious only that a look had come into the lad's face that he had never seen there before" (DG 21).

Dorian is attracted with the ideal of intense and full existence, which strongly contrasts with the un-lived life of *Dorian 1*, spent in the incubator of unawareness:

I believe that if one man were to live out his life fully and completely, were to give form to every feeling, expression to every thought, reality to every dream – I believe that the world would gain such a fresh impulse of joy that we would forget all the maladies of mediævalism, and return to the Hellenic ideal (DG 21).

⁴ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, trans. Hazel Barnes, Routledge, London, 1958, p. 566.

⁵ Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 412-413.

⁶ J. Carol Oates, "The Picture of Dorian Gray. Wilde's Parable of the Fall", 423.

“We” must overcome repression and denial, “the mutilation of the savage” (DG 21), the ascetic mortifying and the draconic superego of the Christian morals. “Every impulse that we strive to strangle broods in the mind, and poisons us” (DG 21), notes Wotton, echoing an aphorism from *The Marriage of Heaven and Hell*: „He who desires, but acts not, breeds pestilence”⁷. The paradigmatic conflict of the Victorian age, the one between duty and passion is ruined with the unconditional and almost nihilist cult of temptation. “The only way to get rid of a temptation is to yield to it” (DG 21).

As we have seen, Wotton has a nose for the perfume of anxiety, understood as a Kierkegaardian dream of the soul about the spirit, for the innocent’s desire of transformation and “sin” (“if there are such things as sins”) (DG 20):

You, Mr Gray, you yourself, with your rose-red youth and your rose-white boyhood, you have had passions that have made you afraid, thoughts that have filled you with terror, day-dreams and sleeping dreams whose mere memory might stain your cheek with shame (DG 21).

The impact of the Lord’s speech on Dorian is devastating: the words “had touched some secret chord that had never been touched before, but that he felt was now vibrating and throbbing to curious pulses.// Music had stirred him like that” (DG 21-22). The repressive reign of ignorance (to echo Hegel) comes to an end: “There was a look of fear in his eyes, such as people have when they are suddenly awakened” (DG 23). The “Adam-like” Dorian awakens in the garden while Lord Henry explains the ontological principle of hedonism: “Nothing can cure the soul but the senses, just as nothing can cure the senses but the soul” (DG 23) (Only sensation can heal the imbalance provoked by intellectual pursuits.)

The episode from the garden reminds us the atmosphere of The Doors’ track *Newborn Awakening* and Louis’s state of mind from *Interview with the Vampire* before his transformation:

That morning I was not yet a vampire, and I saw my last sunrise. I remember it completely, and yet I can’t recall any sunrise before it. I watched its whole magnificence for the last time as if it were the first. And then I said farewell to sun light, and set out to become what I became.”⁸

Jekyll’s rebirth as Hyde derives from he same spiritual territory: “I crossed the yard, wherein the constellations looked down upon me, I could have thought, with wonder, the first creature of that sort that their unsleeping vigilance had yet disclosed to

⁷ William Blake, *Collected Poems*, ed. W. B. Yeats, Routledge, London, 2002, p. 165.

⁸ *Interview with The Vampire*, directed by Neil Jordan, 1994.

them”⁹. Dorian’s second birth (his conversion from *Dorian Gray 1* to *Dorian Gray 2*) is the essential one: Dorian turns from an object, a beautiful, “unspotted” thing into a fascinating and powerful subject, into an exceptional individual, who will both live and act “beyond good and evil”. We easily forget that recreation is endorsed by *decreation*, which means that before his rebirth, Dorian suffered in the garden a spiritual death, an ontic break-up with his primary and anxious innocence. *Dorian Gray 2* will become, as Lord Wotton, a *shadowy* personality, attracted to the dark realm of existence.

“New Hedonism”

Lord Henry adds to the hedonistic ideal of a total existence the promise of a consistent being (“Ye shall be as gods”) and the praise of Beauty and Youth, two qualities that are for the first time perceived by Dorian in their fundamental ephemerality. “You have a wonderfully beautiful face, Mr Gray ... And Beauty is a form of Genius – is higher, indeed, than Genius, as it needs no explanation” (DG 24), argues the descendant of the snake in a shocking way, speaking for the absolute superiority of the Beauty, seemingly transgressing not only the moral register but also the realm of the creative excellence. This extreme eulogy seems to open the way for the surrealist vision, which presupposes a Beauty both visceral and numinous, a “convulsive” one¹⁰. Beauty is an astral and cosmological event, being one “of the great facts of the world, like sunlight, or spring-time, or the reflection in dark waters of that silver shell we call the moon” (DG 24). This preeminence of the visible (“The true mystery of the world is the visible, not the invisible” – DG 24) seems to turn the Irish novelist into one of Heidegger’s forerunners, who defined the “phenomenon” as “that which shows itself in itself”, showing that “‘phenomena’ are the totality of what lies in the light of day or can be brought to the light – what the Greeks sometimes identified simply with *tà ónta*”¹¹.

Wotton reveals Dorian to himself, inspiring in him the faithfulness to the present moment, when “the world belongs” to him “for one season” (DG 25), faithfulness which coincides with an enormous horror of the destructive character of time. Seemingly Dorian has met Beauty and Youth only for one second as poisoned

⁹ Robert Louis Stevenson, *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde and Other Tales of Terror*, ed. Robert Mighall, Penguin Books, London, 2002, p. 58.

¹⁰ André Breton, *Nadja*, Gallimard, Paris, 1998, p. 161.

¹¹ Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Blackwell, Oxford, 2001, p. 51.

gifts that would mean nothing “tomorrow”, when Wilde’s character will be banished in the mediocre abyss of old age:

You have only a few years in which to live really, perfectly, and fully. When your youth goes, your beauty will go with it ... Every month as it wanes brings you nearer to something dreadful. Time is jealous of you, and wars against your lilies and your roses. You will become sallow, and hollow-cheeked, and dull-eyed. You will suffer horribly. . . . Ah! realize your youth while you have it ... Live! Live the wonderful life that is in you! Let nothing be lost upon you. Be always searching for new sensations. Be afraid of nothing. . . . A new Hedonism – that is what our century wants. You might be its visible symbol. (DG 24-25)

From the perspective of the “new Hedonism”, the difference between youth and seniority coincides with the distinction between life and death. The old man becomes “unclean because of his vicinity with death” and is considered “a subhuman, a creature who has lost the right to belong to the human race or an imbecile who has forgotten to claim the right to euthanasia”¹². The fear of old age is a subspecies of the fear of death. It would be fairer to say that the fear of old age is a mask of the fear of death because it stains the seemingly limitless potentiality of youth, jamming it with the reality of its ephemerality, whispering to this youth that in the essence it is truly moribund and “sick unto death”. Every instant hides its own *memento mori*:

For there is such a little time that your youth will last – such a little time ... But we never get back our youth. The pulse of joy that beats in us at twenty, becomes sluggish. Our limbs fail, our senses rot. We degenerate into hideous puppets, haunted by the memory of the passions of which we were too much afraid, and the exquisite temptations that we had not the courage to yield to. Youth! Youth! There is absolutely nothing in the world but youth! (DG 25)

Dorian Gray 1 was young, beautiful and unaware – *Dorian Gray 2* became aware of his two main qualities (“The sense of his own beauty came on him like a revelation” – DG 27) and would do anything to preserve them. On account of his fear of old age – a metonymy of fear of death as I have shown above – (“Yes, there would be a day when his face would be wrinkled and wizen, his eyes dim and colourless, the grace of his figure broken and deformed. The scarlet would pass

¹² Ciprian Vălcan, *Elogiul bâlbâielii [Eulogy of Stammering]*, (București: All, 2011), 44-45.

away from his lips, and the gold steal from his hair. The life that was to make his soul would mar his body. He would become dreadful, hideous, and uncouth” – DG 27), the hero of the novel breaks away completely from the first version of his personality (what I have called *decreation*), becoming *Dorian Gray 2* and recreating himself through the Faustian ontic transfer¹³ between him and the picture: “If it were I who was to be always young, and the picture that was to grow old! For that – for that – I would give everything! Yes, there is nothing in the whole world I would not give! I would give my soul for that!” (DG 28).

“Ethics Become Aesthetics”

Dorian Gray 2, the dark, shadowy, Luciferian personality, who would even break the sixth commandment, is the impeccable creation of Lord Henry, this follower of the “Dark Force”, who “had begun by vivisectioning himself, as he had ended by vivisectioning others” (DG 56). For Dorian’s master, as for Protagoras, “man is measure of all things”. “Human life – that appeared to him the one thing worth investigating. Compared to it there was nothing else of any value” (DG 56). Wotton uses the method the natural science to fortify his psychology: he deconstructs his own psyche and the one of their acquaintances to increase his self-knowledge. Another 19th century “biologist”, Turgenev’s nihilistic hero, Bazarov, reaches antihumanism, applying the principles of natural science: “Each one of us has a brain, a spleen and lungs made in the same way and the so-called moral qualities are the same in all of us. The minor variations don’t mean anything”¹⁴. Bazarov’s brutal materialism claims that man is a “thing”. The Kierkegaardian distinction between individual and species that becomes essential for the difference between man and beast is irrelevant for Turgenev’s character: “One human example is sufficient to judge all the rest”¹⁵. The Russian nihilist is, therefore, an *anti-psychologist*. *Au contraire*, Lord Henry is a *connaisseur* of the human soul and a disciple of individualism: he increases his insight practicing spiritual deconstruction. Moreover, like Baudelaire, Gautier and Huysmans, Wotton (and his partisan Dorian with him) flirts with the negative, plucking “flowers of evil”¹⁶:

¹³ He gives away his soul to gain his spirit.

¹⁴ I van Turgenev, *Fathers and Sons*, Oxford University Press, Oxford, 1991, Kindle Edition, Kindle Locations 1772-1774.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ “There were moments when he looked on evil simply as a mode through which he could realize his conception of the beautiful” (DG 140).

“There were poisons so subtle that to know their properties one had to sicken of them. There were maladies so strange that one had to pass through them if one sought to understand their nature” (DG 56).

Lord Henry is a pure aesthete and as we have seen in Nietzsche’s case, aestheticism brings along the destruction of ethics¹⁷ or, in other words, is morally indifferent. “No artist has ethical sympathies” (DG 3), we read in Wilde’s bold *Preface*. Dorian’s transformation, his reconstruction in the shape of his second personality, is a conscious creation of Wotton, which has nothing to do with the realm of the contingent. *The Shadow*-Wotton projects himself in the innocent young man to de/restructure him as *Dorian Gray* 2: “Talking to him was like playing upon an exquisite violin. He answered to every touch and thrill of the bow” (DG 37). The exercise of influence is compared once again with the identity transfer, with the “cloning” of the other, who becomes one’s “replica”: “There was something terribly enthralling in the exercise of influence. No other activity was like it. To project one’s soul into some gracious form, and let it tarry there for a moment; to hear one’s own intellectual views echoed back ...” (DG 37).

I must make three observations at this point: first, when I influence the other, when I impress my personality in his spiritual code, the other does not become an *alter ego*, “another me”. He would evolve in his own terms, “becoming who he is” (not what I am), using what I gave him to find his unique and personal direction. He honors me by becoming himself. Second, the one I transform would not be able to rise above himself, would not be able to receive my influence if he hadn’t possessed in himself a certain capital to welcome this influence (an imbalance, an undeniable disproportion, an inner unrest). Even before receiving my influence, the other is – in a way – *already* like me: from a certain point of view, the other is spoiled, spotted, turned towards ontic mischief before knowing me. Thus we should not overestimate the influence of the master: a version of the shadow is encrypted in the spiritual code before the archetypal Shadow (this eye of Sauron) exerts its influence. In fact this pre-shadow prayed from the depths for the archetypal descending of the Shadow. We see here that the disciple influenced the master to influence him. Third, when I change the other, I am – in a certain measure – changing myself. The relation between Wotton and Dorian (or the one between Mephistopheles and Faustus) is always dynamic. Any transformation presupposes an inner metamorphosis.

The picture is the third shadow from *Dorian Gray*. Wilde doesn’t give too many details concerning the strange correspondence between Dorian’s spirit and the fabric of the painting, which assumes the moral decomposition of the perpetual

¹⁷ “Bedelia: You no longer have ethical concerns, Hannibal. You have aesthetical ones.

Hannibal: Ethics become aesthetics.” (*Hannibal*, created by Bryan Fuller, Season 3, Episode 1, *Antipasto*, 2015.)

young man: “Was there some subtle affinity between the chemical atoms, that shaped themselves into form and colour on the canvas, and the soul that was within him? Could it be that what that soul thought, they realized?” (DG 93) The “new Hedonism” and the ideal of a total existence are experienced by Dorian through the identification with the Jungian function of sensation, through the endless pursuit of pleasure. “Eternal youth, infinite passion, pleasures subtle and secret, wild joys and wilder sins – he was to have all these things” (DG 102). “The more he knew, the more he desired to know. He had mad hungers that grew more ravenous as he fed them” (DG 124).

Through the picture, “the most magical of mirrors” (DG 103), Dorian will keep track of his decadence sometimes with horror, other times with a sick perverted pleasure:

On his return he would sit in front of the picture, sometimes loathing it and himself, but filled, at other times, with that pride of individualism that is half the fascination of sin, and smiling, with secret pleasure, at the misshapen shadow that had to bear the burden that should have been his own (DG 135).

In fact the portrait is the true *Dorian Gray 2* while our character seeks disguise under the mask of *Dorian Gray 1*. From another perspective, the picture is the living corpse of Dorian, a true *zombie* which feeds with negativity, with “sins”: “What the worm was to the corpse, his sins would be to the painted image on the canvas” (DG 113). While Dorian grows as a sensation type, satisfying his thirst for life, the shadow of the picture grows, becoming “blacker and denser”. “Everyone carries a shadow, and the less it is embodied in the individual’s conscious life, the blacker and denser it is.”¹⁸

The portrait symbolizes a certain anthropological truth: on the way towards individuation any person must become his or her own demon before becoming a god. The shadow reveals our inner devil. The painter Basil, observing the horrifying degradation of the portrait, the collapse of the absolute ideal in the inferno of moral decay, exclaims: “You were to me such an ideal as I shall never meet again. This is the face of a satyr” (DG 150). He reminds us of the famous verses from Baudelaire’s *Une charogne* which also commemorate the hellish decomposition of a sacred ideal:

- Yet you will come to this offence,
this horrible decay,
you, the light of my life, the sun
and moon and stars of my love!

¹⁸ Carl Gustav Jung, *The Collected Works. Complete Digital Edition* Princeton University Press, Princeton, NJ, 2014, Kindle Edition, Locations 141205-141206 (CW11 §131).

Yes, you will come to this, my gueen,
after the sacraments,
when you rot underground among
the bones already there.¹⁹

Maybe this is the fate which modernity has reserved for the intelligible: to be dumped at the junkyard, like a “carrion”. Maybe all ideals are entwined with their putrefaction in a world constructed on the Nietzschean affirmation “God is dead”.

Towards the end of the novel, Lord Henry praises Dorian’s aesthetic-existential fulfillment, who abstained from creating poetic, sculptural or musical *oeuvres*, transferring his creating *libido* into his own life, turning himself into a genuine work of art. “Life has been your art. You have set yourself to music. Your days are your sonnets” (DG 207), says the Lord, emphasizing his previous reflections: “But now and then a complex personality took the place and assumed the office of art, was indeed, in its way, a real work of art, Life having its elaborate masterpieces, just as poetry has, or sculpture, or painting” (DG 57). The argument of the Irish writer reminds us both of Nietzsche (“Man is no longer an artist, he has become a work of art”²⁰) and Rimbaud (“I became a fabulous opera”²¹). Dorian achieves the absolute fulfillment of the aesthetical, becoming one of “Life’s masterpieces”. Despite this *realisatio*, his melancholy (the discrepancy between *Dorian Gray 2* and the ghostly *Dorian Gray 1*, the nostalgia for the lost paradise) leads him to suicide. “He loathed his own beauty” (DG 210), writes Oscar Wilde, almost in Rimbaud’s fashion: “One night, I sat Beauty on my knee. -And I found her bitter. -And I hurt her”²². “It was his beauty – reflects Dorian – that had ruined him, his beauty and the youth that he had prayed for. But for those two things, his life might have been free from stain” (DG 210).

Coda: The Ethical Reef

In the manner of Søren Kierkegaard, who discovers the ethical at the end of the aesthetical stage, Wilde contradicts his whole aesthetical nihilism, also depreciating his “beyond good and evil” eulogy of Beauty. Dorian becomes ethical at the end, a splinter of *Dorian Gray 1* “finding bitter” the Beauty that “destroyed” his life. The

¹⁹ Charles Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, trans. Richard Howard, David R. Godine, Boston, 2006, p. 36.

²⁰ Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy And Other Writings*, ed. Raymond Geuss and Ronald Speirs, trans. by Ronald Speirs, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 18.

²¹ Arthur Rimbaud, *Rimbaud Complete*, ed. and trans. Wyatt Mason, Random House, New York, 2003, p. 349.

²² *Ibid.*, 195.

identity between *Dorian Gray 2* and the picture, on one hand, and the split between the *uncreated Dorian Gray 1* and the *de/recreated Dorian Gray 2*, on the other, lead the main character to demise. The young man senses the identity with the horrible portrait, living in the existential dimension of the “dead soul”: “It was the living death of his own soul that troubled him”(DG 210).

If Dorian Gray had been reduced to his identity with *Dorian Gray 2* and the portrait, things would have been much easier: the character would have advanced to a sort of absolute demonism, transgressing any anthropological register. But in the end Wilde revolts against the necessity of the Genesis, against self-affirmation through original sin, against self-awareness and *theosis*, *contra* Hegel, Bakunin and Onfray, rediscovering like Cioran and Kierkegaard, the nostalgia of paradise. *Dorian Gray 1*, the one sacrificed by the Lord Wotton’s *decreation*, returns from the unconscious, possessing the autonomy of a shadow’s shadow and kills himself, destroying the picture.

Why does not Wilde ends his novel in a Nietzschean fashion, like Maupassant’s *Bel Ami*? Why does he punish his character, who has fulfilled an aesthetic ideal and has achieved excellency, despite his immoralism? “But the bravest man amongst us is afraid of himself”(DG 21). The writer born in Dublin was also afraid of himself: his demonism hardly foretells an anti-theology, his philosophy of the “Dark Side” is only a symptom of the repressed Christianity. Like Baudelaire, whose *Litanies of Satan* mark a progression to Catholicism, Wilde destroys his ship in the ethical reef. The nihilism of his characters is only a mask of an Eden complex: their sophisticated freedom hides an infantile nostalgia for nonage. Their duality reproduces the quartering of their author, torn between the cult of Beauty and the worship of “Adam-like” purity.

LE BESOIN D'EXCEPTIONS NÉGATIVES DANS LES PAYS GOUVERNÉS PAR LA NORME

JEAN-JACQUES SARFATI*

ABSTRACT. The Inconscient Need of Exception in All the Countries where Standards are Governing. How can we explain the current legal situation in France in this moment? This country opted for the state of emergency which question several part of its legal human rights.

Of course, the tragic situation which knows this country -and with him all western Europe- is at the origin of this cruel situation.

However, here, the Author proposes another explanation which naturally not exclude the others.

France and with her all the occidental world - opted for legal normativisme. This normativisme highlight the idea of laws, principles and norms and ignores the notion of exception. This term was effectively studied by C. Schmitt but this author proposed a too reduced and dogmatic approach.

This approach as influenced Europe but it's not what we need for law. The Author proposes here a more open signification of the term and a positive sens for him (for example: moments of big national and international enjoyment).

In other words for him, if you give to people more joy and exceptional happiness, it will not the "inconscientious" desire of tragic exception. When one excludes exception of law, it comes back, but not in her "good" and pleasant sense.

Keywords: exception, law, justice, standards

RÉSUMÉ. Comment expliquer la situation juridique actuelle de la France qui a opté pour l'état d'urgence qui remet en cause une partie des droits les plus élémentaires de la défense dans ce pays ?

Bien sûr, la situation tragique que connaît ce pays -et avec lui toute l'Europe occidentale- est à l'origine de cette situation.

Cependant, ici l'auteur, qui a travaillé durant de nombreuses années sur l'exception, propose une autre explication qui n'exclut nullement les autres.

La France - et avec elle toute l'Europe occidentale - a opté pour le normativisme juridique. Ce normativisme met en évidence l'idée de norme et en conséquence ignore la notion d'exception. Ce terme a été réduit par C. Schmitt qui en a proposé une

* Université Paris Est Créteil, jean-jacques.sarfati@wanadoo.fr

approche trop simple et trop dogmatique.

L'Auteur propose ici une approche plus ouverte du terme et souligne en conséquence que c'est ce manque cruel actuel dans la politique contemporaine, d'exceptions au sens positif du terme (c'est à dire de belles et grandes actions en faveur du peuple par exemple ou des moments de grande joie nationale et internationale, de récompenses pour ce dernier qui "subit" une crise économique et la rigueur depuis bien longtemps)) qui expliquerait inconsciemment ce besoin d'exceptions négatives".

En d'autres termes lorsqu'un peuple souffre et subit le joug d'une politique humaine trop dure à son encontre et lorsque la loi mal comprise le domine il ressent le besoin d'exceptionnel pour le réunir. Or cet exceptionnel que l'on ne lui a pas appris à trouver dans le grand et le beau, il finit inconsciemment par vouloir le chercher dans l'exception au sens négatif du terme et donc dans le drame.

Mots clé : exception, droit, justice, normes

L'homme juste en tant que juste ne différera point de la cité juste mais il lui sera semblable.
Platon. La République. IV 434 C. Trad R. Baccou.

Depuis le 20 novembre 2015, la République française vit sous le régime de l'état d'urgence instauré par la loi du 3 avril 1955. Cette situation d'exception a pour effet de restreindre nos libertés publiques. Il signifie que nous traversons une grave crise et connaissons un réel péril.

A cette situation – provoquée par une succession d'attentats meurtriers en France mais aussi en Europe – s'ajoute une montée inquiétante de partis qualifiés par l'ensemble de nos politiques qui occupent des fonctions de premier plan dans la République – et ce depuis 30 ans environ – de « non républicains » alors que ceux-ci sont pourtant autorisés à participer à toutes les élections républicaines, ce qui pose ici un sérieux problème de cohérence et dénote indubitablement l'existence d'une crise institutionnelle, morale et politique d'envergure dont cette incohérence demeure également l'une des marques prégnantes. Ces partis sont-ils républicains, s'ils le sont, pourquoi parler de front républicain pour s'opposer à eux et s'ils ne le sont pas, qu'est ce qui fait que la justice française ne soit jamais intervenue à leur sujet ?

Ces différents événements ont, selon nous, indéniablement parties liées. Hasard ou non- hasard, ce sont d'ailleurs surtout, selon les observateurs autorisés, les régions qui ont le plus souvent – à quelques exceptions près – été séduites par les tentations extrêmes qui ont récemment connues le plus grand nombre de perquisitions administratives autorisées exceptionnellement par ledit état d'urgence¹.

Des liens secrets se nouent ainsi, sans aucun doute, entre ces situations tragiques et ces oublis du bon sens. Ils dénotent une situation d'exception au mauvais sens du terme. Beaucoup décrivent ladite situation mais comment l'analyser et chercher à la comprendre ? C'est celle que nous nous proposons d'effectuer ici en nous interrogeant sur le rôle joué par l'exception en tant que telle en droit et en politique.

Cet texte est la suite d'un travail plus académique effectué sur le sujet et² dont nous allons reprendre une partie de l'argumentaire. Le lecteur soucieux d'approfondissements sur la question pourra le consulter s'il le souhaite. Notre projet n'est pas d'ailleurs pas ici de développer le contenu de cette recherche. Notre objectif dans ledit travail est autre. Il a pour ambition d'apporter un éclairage sur la situation contemporaine et de comprendre celle-ci en l'approfondissant sous l'angle de la philosophie politique, de l'éthique et du droit.

Afin de tenter d'éclairer la situation présente, l'hypothèse que nous entendons soutenir est, en effet, la suivante : ces situations d'exception ont des causes contingentes; des considérations géo-stratégiques et économiques, des éléments d'ordre historique et de possibles erreurs politiques expliquent pour partie leur émergence. Cependant, ces moments d'exceptions ont, selon nous, des causes plus profondes qui sont liées à la place – insuffisamment pensée selon nous – qu'occupe l'exception dans la création de notre droit et notre vie politique.

En effet, ce qu'inconsciemment – et quasi-collectivement – nous recherchons en ayant facilité ces différentes crises et subi ces attentats dont la responsabilité première incombe bien évidemment aux meurtriers qui les ont perpétrés. Ce que nous recherchons – sans le vouloir mais par inconscience – c'est certainement de trouver moyen de ré-unifier un pays divisé en de multiples parts et avec lui un droit tout aussi éparpillé.

Ce que souhaitent finalement les européens et les français c'est de se retrouver et ainsi de redessiner une identité commune. Ce désir de réunification est prégnant dans la population et il avait d'ailleurs fort bien – et à maintes reprises – été exprimé

¹ http://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2015/12/21/etat-d-urgence-region-parisienne-agglomeration-marseillaise-et-nord-en-tete-des-perquisitions_4836161_4355770.html

² Le rôle créateur de l'exception en droit. Connaissances et savoirs 2016

par l'actuel hôte du Palais de l'Élysée³, recueillant ainsi l'adhésion d'une majorité de français sur ce point et montrant, par ces propos qu'il s'agissait d'une peur réelle dans la population. Mais quel rapport entre ce sentiment de division et l'exception ?

Notre thèse – ou plutôt notre hypothèse, comme nous l'avons indiqué, car nul ne saurait ici prétendre à la certitude absolue – est que l'exception joue un rôle central et occulté dans la structure du droit positif moderne libéral sous lequel nous vivons. Cette idée n'est pas en soi originale. Elle a, en son temps, été développée par un juriste allemand du XX^e siècle nommé C. Schmitt. Cependant notre travail ne se situe pas dans la lignée du dernier cité. Au contraire, il s'y oppose radicalement et tentera notamment de prouver que c'est parce que la vision schmittienne de l'exception est dominante dans les esprits et dans les cercles intellectuels européens – et français – que ce que nous vivons se réalise. En effet, comme nous le démontrerons plus après, il est indéniable que la pensée schmittienne de l'exception est devenue la « *doxa* » influente qui semble avoir conduit les esprits à s'y soumettre.

Une fois mise en évidence l'influence schmittienne sur notre vie politique, juridique, philosophique et sociale, nous tenterons d'exposer le véritable besoin d'exception qui anime, selon nous, tout droit et plus particulièrement lorsque les exceptions fondatrices se sont éloignées de lui. Ces éloignements expliquent le succès schmittien et la situation actuelle. Une fois ce besoin analysé, nous verrons enfin – en reprenant notamment les thèses freudiennes – pourquoi lorsqu'il n'est pas assouvi, un tel besoin se nourrit alors de traumatismes du passé qui resurgissent, remplissent ce vide et le comblent ou pensent le combler.

I. Influence de la pensée de C. Schmitt sur nos mœurs et critique de cette théorie

Notre objectif est de montrer dans ce premier moment de notre analyse – après avoir indiqué en quoi la pensée schmittienne de l'exception est réductrice de la réalité de la place de celle-ci en droit – à quel point une telle pensée a été influente sur notre pensée contemporaine et en quoi une telle influence a pu « jouer » sur ce que nous vivons actuellement.

³ http://www.lsap.lu/lsap_ShowDoc_Francois-hollande-reve-dune-france-plus-juste---mon-adversaire-principal-cest-lextreme-droite--.1606-27-5.html

1) Rappel succinct de la thèse schmittienne et critique de celle-ci

Schmitt a été l'un des premiers penseurs à mettre en évidence l'importance que l'exception jouait dans l'élaboration du droit. Malgré ses outrances, ce fut un fin juriste et judicieux stratège car il avait parfaitement bien analysé toutes les défaillances du droit libéral. Pourtant Schmitt aurait-il raison ? La montée des périls que nous connaissons et l'usage d'une procédure juridique d'exception comme l'état d'urgence révéleraient-ils la véritable nature du droit libéral à savoir son goût du pouvoir ? En temps de crise, les masquent tomberaient-ils ?

Pour répondre à cette interrogation, il convient de prime abord, de rappeler l'essentiel de l'argumentation du juriste allemand. Pour Schmitt, la norme en tant que telle « ne vivait que par l'exception⁴ ». Que voulait-il signifier en écrivant cela ?

En premier lieu, son objectif était stratégique. Pour lui, il s'agissait de lutter contre le positivisme juridique, dominant à son époque dans le monde juridique allemand – comme il l'est dans le monde juridique contemporain –. Ledit positivisme juridique ne mettait, en effet, en évidence que la norme au détriment de l'exception. En mettant en exergue son opposée – l'exception – Schmitt montrait ainsi la faiblesse de l'argumentation adverse.

Mais, en deuxième lieu, la polémique n'était pas le seul objectif que Schmitt poursuivait. Certes, ce juriste allemand reprochait à la pensée juridique libérale moderne d'occulter le rôle joué par ladite exception dans le droit⁵. Certes, il reprochait audit droit d'être constitué pour sa plus grande part de notions théologiques sécularisées⁶. Cependant, Schmitt souhaitait réellement mettre en évidence le rôle premier joué par l'exception dans le droit. Plusieurs causes expliquaient d'ailleurs une telle primauté et son occultation pour lui mais nous n'en exposerons ici que deux d'entre elles :

- La première était théologique. Pour Schmitt, en effet, comme tous les concepts juridiques, l'exception était, selon lui, une sécularisation d'un autre concept religieux. Or pour lui, celle-ci s'assimilait au miracle⁷. En conséquence, si l'exception était occultée c'était précisément parce que – depuis Spinoza au moins – les Modernes rejetaient l'idée même de miracle.

⁴ Théologie politique, Trad. J L Shlegel, Gallimard 1988 p. 25

⁵ Théologie politique, précité p. 46

⁶ Ibid p. 56

⁷ Ibid p. 25

- La seconde était disons plus politique. Pour Schmitt, l'État libéral et son droit n'étaient en fait que des leurres. En tant que tels, ils n'existaient que « pour abuser la galerie » et tromper le peuple naïf. En réalité, ledit État n'était, selon lui, que la continuation sous d'autres formes de l'état policier, la police plus que la norme constituant sa nature réelle⁸. Autorité et pouvoir étant les seules marques du politique, celui-ci exprimait donc sa véritable nature lorsqu'il suspendait toutes les libertés et devenait arbitraire. En d'autres termes, il ne devenait lui-même – à savoir répressif et autoritaire – que lors de la mise en place de ce qu'il appelait les situations d'exception ou états d'urgence. Si Schmitt revenait donc parmi nous aujourd'hui dans cette France du XXIème siècle, il prétendrait que les libéraux ne feraient – en appliquant l'état d'urgence – que révéler leur véritable nature policière et surveillante. Il ne s'étonnerait pas et nous dirait qu'il avait eu raison...

Bien que cet auteur ait parfois étudié ce que les juristes appellent les « notions floues » - comme l'équité ou la notion de bonnes mœurs – pour Schmitt l'exception constituait le cœur et la réalité du droit et se réduisait aux circonstances exceptionnelles à savoir : périodes de guerre et de graves secousses – telles que les alertes d'attentats terroristes – . Schmitt n'avait aucune vision positive de ce terme.

Or nous sommes en désaccord avec une telle vision, selon nous réductionniste, d'un tel terme beaucoup plus riche de sens et plus fécond en droit. C'est la critique – peu effectuée dans le monde académique occidental comme nous allons le rappeler – de cette pensée qu'il nous faut donc à présent proposer et sur deux points.

- **D'une part, en effet**, il est indéniable que l'exception et la sécularisation jouent, selon nous, un rôle conséquent et occulté. Cependant, il convient malgré tout de relativiser une telle occultation – ce même si elle est réelle – car en réalité la pensée profonde de nombre de juristes qui ne pensent pas réellement le droit se traduit par une forme – si ce n'est d'hostilité sourde à tout au moins de défiance – à l'idée d'un État qui souvent n'a voulu que réprimer celui-ci et s'est constitué, rappelons-le – pour ce qui concerne la République française – contre les Parlements de juristes à son origine. Hostilité ou vieille défiance sourde que Schmitt représente et exploite un peu à sa manière. Il suffit pour se convaincre d'une telle distance de lire nombre de tribunes de juristes sur ces questions. Elles ne font souvent qu'exprimer une telle défiance.

⁸ Parlementarisme et démocratie, Seuil 1988 p. 157

Le droit libéral s'est en fait construit contre l'État et Schmitt n'a donc fait qu'exprimer tout haut ce que nombre de juristes occidentaux pensaient tout bas en mettant cependant ladite défiance au service de ses convictions radicales et réactionnaires.

- **D'autre part**, si l'état d'urgence ou l'état de circonstances exceptionnelles constituent un des aspects de la place occupée par l'exception en droit et si ces situations conduisent effectivement la plupart du temps à un renforcement de l'arbitraire étatique et une diminution des libertés publiques et individuelles, nul ne peut réduire la place jouée par l'exception en droit à cette donnée. Dans la vie courante du droit ainsi que dans l'histoire de celui-ci, comme nous avons tenté de le mettre en évidence dans nos travaux précédents, l'exception peut prendre plusieurs formes⁹ : ce peut être la place occupée par le moment exceptionnel fondateur (telle une révolution positive) ou bien par des personnalités d'exceptions, pères de la nation et fondateurs de grands pays. Mais c'est également, le jugement d'exception (dont l'expression la plus paradigmatique est représentée par le jugement de Salomon qui joue selon nous une place plus importante dans l'idée de justice et de droit des juristes que la guerre), l'application de l'équité, l'adaptation du droit en fonction des circonstance particulières, etc... L'exception en droit ne se réduit donc pas à l'état d'exception au sens « tragique » ou état d'urgence du terme.
- Enfin, comme Aristote, l'a fort bien mis en évidence, si c'est parfois la désignation de l'ennemi qui fait la base de la « basse » politique, la haute ne se caractérise et concrétise que par le lien d'amitié plus que celui d'inimitié¹⁰.

En conséquence, bien qu'intéressante en soi et contenant quelques parts de vérité – mais quelques parts seulement, la pensée de Schmitt n'est qu'une approche réductionniste de la place de l'exception dans la création du droit, de l'éthique et du politique. Les rapports que celle-ci entretient avec ces concepts sont en effet plus féconds qu'il ne le prétend. Certes ces rapports ne sont pas suffisamment pensés et c'est à cause de cet impensé que son travail a connu, selon nous, l'influence qui fut sienne. C'est d'ailleurs une telle influence qu'il nous faut à présent mettre en évidence afin de montrer ensuite en quoi celle-ci a pu avoir des effets indirects sur ce que nous vivons présentement en France et en Europe.

⁹ Nous renvoyons également le lecteur à l'article suivant qui reprend pour partie cet exposé : La place de l'exception dans la morale de Bergson. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Philosophia*. Apr. 2014. Vol. 59. Issue 1 p. 29

¹⁰ Sur ce point, nous ne pouvons que renvoyer à la très belle traduction que J. Lauxerois a pu proposer de l'éthique à Nicomaque sur l'amitié. Livre VIII et IX Ed A propos. 2002

2) L'influence de Schmitt sur la pensée contemporaine et raisons possibles de cette influence

Deux penseurs ont fortement influencés la pensée politique et juridique française. Le premier a surtout influencé les juristes et c'est H. Kelsen. Penseur de la norme, il est la partie officielle de la philosophie du droit. Cependant ce qui nous intéresse ici ce sont les aspects plus officieux, ceux qui influencent nos sphères dirigeantes. Or, plus que Kelsen c'est Schmitt qui est ici le « grand penseur », celui qui a le plus marqué les esprits¹¹ au point que désormais l'exception n'est vue que sous l'angle de l'état d'exception, c'est-à-dire d'une « crise politique d'une extrême gravité nécessitant la suspension des règles normales »¹².

Comment démontrer une telle influence ?

Il n'y aurait pas ici suffisamment de places dans les notes en bas de page pour signifier à quel point la philosophie schmittienne a marquée notre pensée du droit¹³. Cette influence est telle d'ailleurs qu'il est aujourd'hui bien difficile – voire quasi impossible dans le monde académique – de proposer d'autres approches des rapports que l'exception noue avec le droit.

De plus, outre la philosophie ce sont nos institutions que cet auteur a influencé car – par l'intermédiaire de Capitant – Schmitt est indirectement à l'origine de la constitution actuelle de la Vème République française.¹⁴ Enfin, Schmitt a également influencé – par l'intermédiaire de J Freund – notre vision du politique.¹⁵

Pourquoi la pensée de cet auteur a-t-elle été si influente au point d'éclipser toutes les autres et rendre quasi impossible sa contradiction sauf à tomber dans l'autre extrême que constitue selon nous le positivisme ? Plusieurs raisons expliquent celle-ci mais trois causes majeures méritent selon nous d'être relevées :

¹¹ Ainsi, entres autres, il faut consulter le texte de F. St Bonnet, « l'état d'exception ». Puf 2001 ou bien J C Paye, La fin de l'état de droit : la lutte anti-terroriste, de l'état d'exception à la dictature. La dispute. 2004

¹² État d'exception. M Goupy. 8/07/2012. <http://www.dicopo.fr/spip.php?article131>

¹³ Une polémique entre deux éminents professeurs de philosophie français contemporains qui a certainement marqué nombre de professeurs de philosophie « de base ». A voir notamment J F Kervegan : Que faire de C Schmitt ? Gallimard 2001 et Y C Zarka Un détail antisémite dans la pensée de C. Schmitt. Puf 2005

¹⁴ http://www.lespectacledumonde.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=76:les-grands-fondateurs--schmitt-capitant-de-gaulle&catid=29:dossier&Itemid=55

¹⁵ <http://www.infoguerre.fr/matrices-strategiques/dialectique-ami-ennemi-freund-schmitt-4881>

La première est disons académique. Elle s'explique sans doute par une volonté de contrer l'impact de la pensée positiviste kelsennienne. En travaillant sur Schmitt, les chercheurs se sont ainsi plus à mettre en évidence les lacunes de Kelsen et de l'idée de norme qu'il défendait.

Mais une deuxième raison plus prosaïque explique une telle domination, Schmitt a été le premier à penser la place occultée de l'exception en droit. Ce faisant, il s'est ainsi – pourrions-nous dire, « engouffré dans un boulevard », marquant ainsi des esprits qui n'étaient guère satisfaits de la pensée positiviste trop limitée à leur goût. Comme nous l'avons indiqué plus avant, la place occupée par l'exception pour celui qui connaît le droit libéral est bien plus conséquente que le seul état d'urgence. Le droit privé français, par exemple est constitué d'une multiplicité de « techniques » permettant de déroger à la loi commune : de l'équité en passant par la fraude à la loi ou l'abus de droit.

L'exception, comme nous l'avons rappelé dans le travail que nous avons consacré à cette question, est donc surtout **le hors du commun**¹⁶. En conséquence et de ce fait, elle pourrait s'entendre au moins sous deux angles : **un angle positif** : lorsqu'elle crée du bien et vise au bien et à l'élévation et la réalisation de l'idée de justice (c'est le cas selon nous du jugement de Salomon) et **un angle négatif** savoir, les états dits d'urgence souvent suscités eux-mêmes par les guerres et les situations d'attentats terroristes.

Connaissant une telle situation, une question s'impose alors à nous : pourquoi n'avoir retenu que l'aspect négatif de celle-ci ? Pourquoi au contraire n'avoir pas tenu la « mauvaise exception » comme étant la marque dégénérée de l'exception ? En principe ne dit-on pas d'une chose qu'elle se réalise, lorsqu'elle se réalise en bien ? Ainsi un travail n'est-il pas un véritable travail lorsqu'il est bien fait ? Une philosophie n'est-elle pas une véritable philosophie lorsqu'elle est bien développée, etc ?

Pourquoi ces aspects positifs sont-ils ignorés ? Ne sont-ils d'ailleurs pas plus exceptionnels que ceux qui sont négatifs ? Il est en effet assez aisé de faire le mal si l'on y réfléchit un tant soit peu. Tuer un homme est à la portée du premier imbécile venu, braquer une banque, terroriser un pays également. Il est plus difficile, bien plus difficile de l'aider à vivre, de le soigner et de l'élever au sens noble de ce terme et plus encore de rendre un jugement juste et équitable qui libère plus qu'il n'opprime.

¹⁶ Le langage « commun » ne s'y trompe d'ailleurs pas, le dictionnaire par exemple, ne renvoie pas exclusivement à ces états d'exception mais à tout ce qui est hors la loi commune au sens propre et au figuré aux situations ou personnes d'exception.
<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/exception/31982>

Plus que la forme négative de l'exception c'est donc plus précisément la forme positive de celle-ci qui réaliserait le droit, contrairement à ce que C. Schmitt a pu soutenir. En effet, pour tous ceux qui connaissent et observent ou ont observé les logiques circulaires qui sont à l'œuvre dans les organisations, ce n'est que lorsque je rencontre une gestion juste, lorsque je vis une situation juste, que je reprends confiance en moi-même et que j'ai envie d'être juste suivant une logique de cercles vertueux.

En revanche ce n'est que lorsque l'arbitraire s'exprime, que la rapine s'installe et avec elle la méconnaissance de ce qui est juste et droit, que les cercles vicieux se créent et que le droit se détériore. Dans ces circonstances, en effet, la violence engendre la violence et la peur qui elles-mêmes développent d'autres violences et d'autres peurs.

En conséquence, pourquoi la thèse schmittienne a-t-elle pris le pas sur les autres ? Qu'est ce qui explique une telle influence ? Notre question revient à nouveau et une troisième explication de la fortune de Schmitt s'impose à nous.

Cette troisième réponse est la suivante : les libéraux modernes ont toujours été gênés par l'exception car celle-ci met en difficulté deux valeurs sur lesquelles ils se fondent pour appuyer leurs philosophies politiques et juridiques : l'idée de norme et celle d'égalité.

L'exception est, en effet ce qui déroge à la loi voire permet de ne pas appliquer celle-ci. Elle renvoie donc implicitement à l'idée de privilège ainsi qu'à celle d'arbitraire contre lesquelles les Modernes s'étaient élevés. Schmitt a donc construit une bonne partie de son influence et il a prospéré sur une telle gêne. En effet, lorsqu'une faille existe chez « l'adversaire », l'autre se plaît à l'enfoncer. Surtout lorsque sa thèse – comme l'est la thèse schmittienne – dépeint avec rudesse l'espèce humaine et la vie politique car les journaux contemporains aiment ce qui va mal nous le savons tous.

Deux auteurs « libéraux » ont, selon nous compris une telle faille et, selon nous, leur pensée politique et juridique n'a eu de cesse que de chercher à la combler. Ces auteurs étaient d'ailleurs des compatriotes et des contemporains de Schmitt : il s'agit d'Hannah Arendt et de Léo Strauss. Mais l'un et l'autre ont échoué à le détrôner car d'une part, leur pensée n'était sans doute pas suffisamment négative pour les périodes de défiance et de crise et d'autre part parce qu'elle était elle-même constitutive d'une forme de « gêne » qui en interdisait le développement.

En effet, qui lit Arendt et plus précisément le texte que celle-ci a consacré au procès Eichman, ne peut être qu'impressionné par le trouble qui a saisi cette intellectuelle juive allemande lorsqu'elle a assisté au procès du criminel nazi et que nombre de ses convictions ont été ébranlées. Tout le travail qu'elle a réalisé au cours

de ce procès, constitue d'ailleurs selon nous une réflexion autour de l'exception et du problème qu'il a posé à Arendt. Cependant, c'est un peu de manière inconsciente qu'Arendt a mis en exergue cette analyse sur laquelle il nous faut rapidement et brièvement revenir sans pour autant prétendre ici l'évoquer dans toute sa profondeur. Pour juger, il faut de la solitude écrit-elle en premier lieu dans ce texte qui inaugure la pensée du jugement qu'elle tentera d'élaborer sans y parvenir totalement¹⁷. Ensuite, elle la libérale qui a cru à la loi se rend à l'évidence que c'est en appliquant de telles règles qu'Eichman est devenu le criminel qu'il est devenu, ce qui remet en cause la conception de la norme qui était sans doute sienne avant le procès¹⁸. Elle note même que

Dans un certain sens, Eichman suivait effectivement les préceptes de Kant : la loi c'était la loi ; on ne pouvait faire d'exceptions¹⁹.

Après avoir constaté que c'était bien une pléthore de règles et de directives toutes élaborées par des juristes spécialisés qui avait permis le sordide massacre, Arendt constata alors tristement

que dans les pays civilisés, la loi suppose que la voix de la conscience dise à chacun « tu ne tueras point », même si de temps à autre, l'homme a des penchants meurtriers...La loi du pays de Hitler exigeait que la voix de la conscience dise à chacun tu tueras²⁰.

Elle s'interrogea ensuite, elle la rescapée du massacre, sur le privilège. Les nazis faisaient en effet en sorte d'accorder différentes dérogations au massacre « afin de mieux confirmer la règle générale »²¹. Ils ne tuaient pas, nous indique Arendt, les juifs ayant d'importantes relations avec le monde extérieur où que les dirigeants nazis considéraient comme étant de « tout premier ordre ». Elle ne pouvait donc contre Kant rétablir l'idée de privilège mais elle ne pouvait non plus acquiescer au rejet kantien de l'exception. La fin du texte sembla alors devenir pour elle une voie de sortie possible, écrivant ainsi :

Nous savons que les rares hommes qui ont été assez « arrogants » pour ne se fier qu'à leur jugement personnel n'étaient pas nécessairement ceux qui ont continué à obéir aux anciennes valeurs, ni ceux qui étaient guidés par leur

¹⁷ H Arendt, Eichman à Jérusalem. Trad. A. Guérin. Gallimard, p. 47

¹⁸ Ibid p.78

¹⁹ Ibid p. 258

²⁰ Ibid p. 278

²¹ Ibid p. 250

croissance religieuse. Puisque l'ensemble de la société respectable avait d'une manière ou d'une autre succombé à Hitler...Ces hommes rares qui étaient encore capables de distinguer le bien du mal, ne le faisaient véritablement qu'à partir de leurs propres jugements et cela librement ; il n'y avait aucune règle à laquelle obéir...Il n'y avait pas de règle pour ce qui est sans précédent²².

Pour Arendt, plus que la norme c'était bien l'exception morale qui aurait pu sauver l'Allemagne du désastre. Seul le maintien d'un jugement intact et éthique chez quelques individus qui auraient pu agir efficacement aurait pu permettre d'éviter le pire. Mais ces hommes ont manqué et le drame est arrivé. Pour relier ces pensées, il aurait fallu qu'Arendt relie droit et morale à nouveau mais inspirée et marquée par Kant, craignant le privilège et l'arbitraire des supers- magistrats, elle ne put s'y résoudre. Sa pensée ne fut donc jamais totalement aboutie sur ce sujet. Elle dut toujours officiellement rejeter l'idée d'exception et elle ne fit sans doute qu'indirectement inspirer ceux qui cherchèrent ensuite dans l'éthique du juriste une solution à cette aporie²³.

Un second auteur voulut, d'une autre manière, contrer Schmitt, en opposant cette fois Aristote à Kant. Cet auteur ce fut L. Strauss. Avec Strauss, il redevenait possible de penser amitié et politique, droit et éthique, exception au sens positif au détriment du négatif.

Cependant Strauss ne fut guère plus suivi qu'Arendt car sa pensée impliquait un retour à l'idée de droit naturel. Elle nécessitait une remise en cause de l'idée d'égalité si chère aux Modernes. Strauss fut donc rapidement catalogué dans la catégorie des penseurs réactionnaires et il ne put jamais réellement servir de représentant à la cause libérale qui ne put alors que s'abandonner entre les mains d'un positivisme juridique, qui – comme Schmitt le remarquait à plaisir – ne faisait qu'impasse sur l'essentiel à savoir l'exception dans sa nature la plus profonde.

Schmitt gagna donc la partie faite de combattant. Il devint le penseur de l'exception en droit alors pourtant que celle-ci était plus riche qu'il ne la présentait. Il devint celui qui permettait aux positivistes d'avoir tort. En quoi toutefois sa pensée permet-elle de comprendre les tragiques événements qui nous arrivent ? En quoi Schmitt a-t-il influencé notre monde contemporain ? C'est à cette dernière question qu'il nous faut à présent tenter de proposer une réponse.

²² Ibid p. 506

²³ <http://www.franceculture.fr/2015-12-21-hannah-arendt-sur-les-regimes-d-exception-quelque-chose-qui-depasse-de-loin-ces-crimes>

3) Influence de la pensée Hermitienne sur les tragiques événements français contemporains

En quoi la pensée d'un auteur mort il y a bien longtemps, est-elle en rapport avec les tragiques événements que nous connaissons ? Est-ce Schmitt qui a provoqué les odieux attentats qui sont à l'origine de l'état d'urgence que nous subissons ? Est-ce lui qui l'a d'ailleurs décrété ? Est-ce encore ce fameux juriste allemand qui a paradoxalement décrété qu'un parti n'était pas républicain tout en lui permettant de participer à des élections républicaines ?

Non assurément non. Alors en quoi Schmitt aurait-il permis ce qui nous arrive ?

Nombreux sont ceux qui nient toute influence des idées dans la vie et l'histoire d'un pays. Ayant une approche positiviste de l'histoire, ils pensent que chaque événement trouve sa cause dans d'autres événements qui le précéderaient. Notre idée n'est pas ici de nier l'histoire. Il est plutôt de chercher à la comprendre et de savoir pourquoi celle-ci semble, dans la situation qui nous intéresse, se répéter.

Notre idée est que le destin n'est pas imparable et qu'il peut parfois être déjoué. En conséquence, il nous semble que, dans une telle répétition, les idées jouent un rôle premier. Elles alimentent les comportements. Elles véhiculent les préjugés et les peurs. Elles reprennent souvent les mêmes postures et les mêmes slogans et alors les mêmes causes finissent par produire les mêmes effets. Quatre causes – liées à la pensée schmittienne – ont ainsi, selon nous, produits les effets que nous connaissons et il nous faut à présent tenter de les exposer à savoir : la reproduction, la place de la formation, la balance des excès et la place grandissante des hontes et culpabilisations en période de crise(s) morale(s) et politique(s).

La reproduction. Il est indéniable que ce qui se produit semble en bien des points n'être qu'une reproduction d'une sorte de « déjà vu ». Une partie de cette logique de répétition quasi-névrotique est d'ailleurs fort bien mise en évidence dans l'excellent reportage réalisé à propos du procès fait à Hitler par un jeune avocat allemand qui s'appelait H. Litten et qui paiera ensuite de sa vie l'affront fait au tyran montant ²⁴ –.

Les partis extrêmes semblent aux portes du pouvoir à présent et à nouveau en Europe. Les djihadistes » ont remplacé les « rouges » et la République a du mal à trouver une juste réponse. Schmitt fut un professeur de droit influent, lié au non moins influent Heidegger, durant une période qui semble avoir quelques accointances avec celle que nous vivons. Une partie de sa pensée avait pour vocation d'éclairer le

²⁴ http://www.dailymotion.com/video/x21k2hi_1931-le-proces-hitler-hd_webcam

monde dans lequel il évoluait. Une bonne part de sa doctrine a influencé un nombre considérable d'étudiants et de futures élites d'un pays qui a ensuite conduit l'Europe vers une ruine qui semble désirer névrotiquement se reproduire. Il n'est donc pas improbable que nombre de nos contemporains aient été impressionnés par ce que cet auteur a écrit et qu'ils aient pensé trouver en ses idées une manière de répondre aux difficultés qui sont les nôtres et qui ressemblent à celles qu'il avait connues.

Le problème est que Schmitt – et certains de ceux à qui il était philosophiquement lié – n'offre qu'un aspect de la solution et surtout qu'il demeure – et surtout selon nous – un aspect du problème. Ces procédés et les thèses juridiques qu'il développa, on le sait, ont grandement favorisé et inspiré les nazis qui ont eux-mêmes permis et favorisé les atrocités que nous savons en Europe. En suivant et adoptant les thèses Schmittiennes nous ne faisons que participer plus encore à cette mécanique de reproduction du même : montée des extrêmes, accroissement d'une forme de guerre civile interne, inégalités multiples, État devenu impuissant, colères grandissantes et logiques des cercles vicieux. Nous l'étudions, il nous influence et alors nous l'enseignons. En enseignant ses idées, celles-ci diffusent le sentiment que l'exception présente les formes qu'il nous décrit. Il devient difficile de le contrer car peu de pensées s'y opposent efficacement et il devient ainsi influent. CQFD. La formation est donc à l'origine d'une partie du mécanisme.

La place de la formation. Schmitt, nous le savons, a influencé une bonne partie de notre élite universitaire. Lorsque l'on sait qu'une bonne partie de l'élite administrative, politique et financière est formée dans les lieux où se trouvent les universitaires en question, on ne peut que se douter de l'influence que C. Schmitt a pu avoir sur ces élites.

Dans leur formation prestigieuse à bien des égards, il n'y a guère de visions contradictoires relativement à ce que doit être l'exception en droit. Schmitt domine. Il n'est donc pas étonnant, lorsqu'il s'agit pour ceux qui nous gouvernent, de s'interroger sur ce qui constitue le droit, ceux-ci pensent à C. Schmitt. Il leur a enseigné que la politique se constituait par l'ennemi, que l'état d'exception demeurerait la véritable nature du droit, ils peuvent donc être tentés de mettre en œuvre de manière inconsciente ce qui leur a été appris comme pour se le confirmer à eux-mêmes. D'autant qu'ici un besoin schmittien semble s'imposer, il est lié à la force que l'idée de norme semble avoir dans notre droit positif.

La balance des excès. Lorsqu'un droit est totalement dominé par l'idée de norme, lorsque le monde juridique ne pense que par lui mettant de côté, notamment la question de l'application de celle-ci, la formation du magistrat chargé de l'appliquer

et la juste éthique de l'exception, il est logique que (suivant un juste retour des choses, l'excès étant toujours corrigé par un excès contraire) que l'envie d'exceptions ou de situations exceptionnelles devienne plus conséquente. Ce besoin s'explique un peu du fait du vide laissé. Lorsque vous ne remplissez pas un besoin quasi – naturel en quelque sorte il se remplit de lui-même mais un peu « anarchiquement » ou « sauvagement ». Notre hypothèse est que nous assistons quelque peu à un phénomène de cette ampleur, lui-même aggravé par la mécanique de « crise » que nous semblons traverser.

Les périodes de crise. Depuis les années 1970, les politiques occidentales évoquent une crise qui affecterait nos économies et notre vie culturelle et sociale. Cette crise est également morale aux dires de nombre d'observateurs.

Dans le système totalitaire, Arendt -déjà évoquée - avait déjà eu l'occasion d'indiquer à quel point la venue au pouvoir du nazisme avait été précédée par un déclin moral et du peuple et de l'élite « dite » intellectuelle.²⁵ Les exceptions tragiques paraissent donc, pour ledit auteur, avoir parties liées avec le déclin moral des élites. Ce déclin serait selon un auteur comme Lasch par exemple la marque des démocraties occidentales²⁶. Or qu'est ce qui caractériserait les périodes de crise ? Comme Lasch le met lui-même en évidence, lorsque c'est le cas, la honte domine et avec elle la culpabilité ou le sentiment de culpabilité²⁷. Ces sentiments ont différents effets sur lesquels nous avons déjà eu l'occasion de nous pencher²⁸. Cependant, elles créent chez le sujet qui les ressent, un sentiment de malaise et de mal-être. Celui-ci a tendance à vivre dans un certain pessimisme. En conséquence, dans ces moments, les philosophies de type « négatifs » telles celles de Schmitt ; celles qui dépeignent plus aisément la noirceur de l'âme humaine ont plus de portée. Elles sont plus écoutées que les autres et ont plus d'influence car elles flattent la noirceur des âmes devenues si chargées. Chacun en effet ne voit que la face sombre de son existence et celle de ses semblables et en conséquence, chacun se plaît ainsi à lire et écouter les penseurs qui flattent nos préjugés sur la question.

Nous le voyons plusieurs raisons peuvent expliquer le relatif succès de Schmitt et les influences que celui-ci peut avoir sur les événements tragiques que nous connaissons. Cependant une question demeure : est-ce qu'un seul auteur et son

²⁵ Arendt écrit cela à plusieurs reprises dans son texte. Arendt, le système totalitaire. Trad. J L Bourget, le seuil 1972 p. 49 et p. 75 notamment.

²⁶ C. Lasch. La révolte des élites. Trad. C. Fournier. Flammarion. 2007

²⁷ Sur ce point, nous renvoyons également les lecteurs à un texte que nous avons co-dirigé avec A. Lacroix : La honte, philosophie, éthique, psychanalyse. Le cercle herméneutique. 2015

²⁸ Voir notamment le texte que nous avons co-dirigé sur le sujet avec A. Lacroix. La honte, philosophie, éthique et psychanalyse. Le cercle herméneutique. 2014.

influence pourraient être à l'origine de ce que nous connaissons ? La réponse à cette question est évidemment négative. Non Schmitt ne doit pas être le bouc émissaire de ce qui nous arrive et moins encore sa pensée. Cependant celle-ci a joué un rôle indéniable et c'est ce rôle que nous souhaitons analyser.

Cependant, cette influence ne s'est pas opérée sans raison. Quelle est-elle ou quelles sont-elles ?

Un terreau favorable au développement de ladite philosophie n'explique-t-il pas la situation contemporaine ? Dans l'affirmative quel serait ce terreau ? Il trouve précisément sa source dans ce besoin d'exceptions évoqué au début de notre travail et dont il convient de délimiter plus précisément les contours.

II) Le besoin d'exceptions et sa recrudescence lorsque son importance est niée

Comme nous l'avons indiqué plus avant, plus que de moments exceptionnels tragiques ou d'états d'exception au sens schmittien du terme, c'est aussi et surtout d'exceptions positives – c'est-à-dire d'exceptions productrices de bien – dont un droit a besoin pour se constituer et pour exister.

Notre idée est ici de montrer que plus un pays est éloigné de cette forme d'exception, moins il croit à celle-ci et met trop en évidence la notion de normes pour construire un droit et plus il va inconsciemment chercher à favoriser les situations d'exceptions négatives afin de combler ce manque. Or telle est précisément la situation qui est celle de nombre de pays occidentaux et plus particulièrement de la France actuellement et c'est ce qui – selon nous – explique ce que nous vivons. Ce sont cet éloignement vis-à-vis des exceptions fondatrices et cette exaltation de la norme qu'il convient à présent d'exposer.

1) L'éloignement à l'égard des exceptions fondatrices

Tout droit a à la fois besoin de normes et d'exceptions pour se constituer. L'exception n'est pas qu'un moment tragique nous l'avons déjà indiqué, elle est même exceptionnelle lorsqu'elle nous dépasse et nous révèle une forme de grandeur. Certaines sont grandes ; d'autres le sont un peu moins mais elles permettent également au droit de vivre.

Pour les plus quotidiennes, nul ne pourrait douter du fait qu'il ne serait pas juste de condamner le médecin qui brûle un feu rouge pour sauver une vie et nul ne pourrait raisonnablement soutenir que l'ambulance qui transporte un blessé grave doit être traitée de la même manière qu'une voiture de tourisme lorsqu'il s'agit de l'application du Code de la route.

Pour les plus importantes, il est indéniable que si quelque chose de fondamental relie le droit à la notion de normes, un lien tout aussi fondamental l'unit à l'idée d'exception. Plusieurs exemples extraits de l'histoire le prouvent : tous les pays ont leurs moments fondateurs, le mythe commun qui relie l'ensemble. Lorsque les enfants d'Israël deviennent un peuple et se dotent d'une loi commune : un homme d'exception les guide – Moïse – et c'est dans une période jugée exceptionnelle par les croyants que se constitue le droit qui régit encore ce qu'il est difficile cependant d'appeler peuple tant ce terme moderne paraît peu adapté à une situation qui ne l'est pas tout à fait. Le christianisme et l'Islam se sont également constitués à partir de personnalités considérées comme divines par les croyants de ces religions. Dans l'ordre laïc, la nation Suisse – pourtant constituée par différents peuples – se réunit autour de son moment mythique et fondateur et ses trois suisses. La République française est attachée à la Révolution de 1789 et ce n'est pas par hasard que la constitution de 1958. Il en est de même pour la Révolution Nord-Américaine.

L'exception d'importance fonde donc, selon nous, tout droit et ce quel qu'il soit : laïc ou non. Le problème est que lorsque le peuple et ses élites n'adhèrent plus à celle-ci ; lorsque celle-ci ne forme plus un idéal commun, le besoin d'exceptions négatives se fait sentir comme pour combler le manque.

Faute de pouvoir frémir de joie, le besoin pour les peuples se fait sentir de frémir d'effroi. Car au fond de lui, tout peuple a besoin de « frémissements » (ce terme n'étant pas nécessairement négatif dans notre esprit).

Alors qu'en est-il aujourd'hui ?

Les démocraties occidentales - et la France en particulier – ne sont-elles pas construites autour de moments fondateurs forts, de valeurs qui fondatrices qui rassemblent au-delà des clivages ? Celles-ci ne sont-elles précisément pas présentes dans la constitution de 1958 et le Préambule de la Constitution française de 1946 ?

Ces valeurs existent mais tout un chacun – en France et en Europe semble-t-il – paraît désormais avoir le sentiment qu'elles ne sont que des mots vides de sens. Elles existent mais rares sont ceux qui y croient ou les mettent concrètement en oeuvre.

Ainsi, la République française repose-t-elle sur les valeurs de liberté, d'égalité et de fraternité, de devoir et de droit au travail et de droit d'asile notamment mais les fortes inégalités qui existent actuellement à tous niveaux dans le pays, le chômage

qui ne cesse de croître, les sans emplois qui se multiplient, la confusion entretenue ou non entre immigration et asile, l'attachement de plus en plus fort à la sécurité plus qu'à la liberté, les « défaites » de notre système de formation et de recherche etc..? Toutes ces « régressions » en termes républicains, ne donnent-elles pas désormais l'impression que nos élites ignorent de telles recommandations et le peuple incapable de les appliquer avec lui ?

Que dire également de ce principe républicain, inscrit dans la Déclaration de 1789 et qui rappelle que la loi doit être l'émanation de la volonté générale à une heure où l'opposition entre les partis est conséquente ou de cet article 3 de la grande loi sur les associations de 1901 qui prétend que tout parti portant atteinte aux formes républicaines de gouvernement peut-être dissout ?

Quels sont les français qui pensent encore que les valeurs de la République sont défendues par nos élites ? Le sentiment d'éloignement à cet égard est si fort que plusieurs lois ont été votées pour favoriser un rapprochement des nouveaux citoyens à l'égard des dites valeurs²⁹. D'autres incitent désormais les fonctionnaires à oeuvrer de manière éthique et responsable. L'instruction civique et morale se développe à l'école et dans les écoles de formation professionnelle de toute nature. Mais de telles mesures plus que régler les difficultés ne sont-elles pas la preuve de leur existence ? Ne sont-elles pas la marque de la crise qu'elles prétendent endiguer ?

Ce problème d'éloignement à l'égard des valeurs de la démocratie et de perte du commun ne semble pas propre à la France. Ainsi C. Lasch déjà évoqué plus haut – pointant du doigt un éloignement des élites sur la question – écrivait-il déjà en 1995 :

Aujourd'hui, ce sont les élites – ceux qui contrôlent les flux internationaux d'argent et d'informations, qui président aux fondations philanthropiques et aux institutions d'enseignement supérieure, gèrent les instruments de la production culturelle et fixent ainsi les termes du débat public **qui ont perdu foi dans les valeurs de l'Occident ou ce qu'il en reste**³⁰.

Certes – extraites de son contexte – de telles remarques pourraient servir à des bateleurs de foire populistes pour traquer ceux qui ont quelque pouvoir dans nos pays et pour les renverser sans pour autant améliorer le sort dudit pays ainsi que celui de l'humanité. Cependant ces propos ne dénotent-ils pas une réalité d'éloignement de

²⁹ Un rapport a été remis au Premier ministre en 2009 sur la question.

<http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/094000180.pdf>

³⁰ C. Lasch, La révolte des élites et la trahison de la démocratie. Trad. C. Fournier Flammarion 2007, p. 37

valeurs fondatrices ? D'autant que l'analyse de Lasch se double ici d'un juste constat un délitement des valeurs communes, faisant en sorte que désormais, les liens ne s'opèrent plus et que

Les classes sociales se parlent à elles-mêmes dans un dialecte qui est propre à chacune et inaccessible à ceux qui n'en font pas partie. Elles ne se mélangent qu'en des occasions solennelles et des fêtes officielles³¹.

Face à ce délitement, comment ne pas comprendre qu'inconsciemment de temps à autre, le besoin de rassemblement soit autour d'un ennemi commun soit autour de moments tragiques n'animent pas inconsciemment et les dirigeants et les peuples ?

Face à ces coupures, la tentation n'est-elle pas grande de se créer de « mauvaises » exceptions d'autant qu'un autre mécanisme existe dans notre rapport au droit et à l'exception qui est au contraire l'exclusion de celle-ci et la glorification de la norme, elle-même orchestrée par une pensée déjà évoquée et qu'il nous faut à présent analyser : celle de H. Kelsen.

2) L'exclusion de l'exception : le rôle joué par la pensée de Kelsen

Alors, comme nous l'avons indiqué, que l'exception fait partie prenante du droit dans sa nature profonde, nous vivons à l'heure de son rétrécissement – nous l'avons vu – mais aussi – plus incroyable – du refoulement de celle-ci dans la part positive dudit droit. Or c'est précisément ce refoulement qui est également en partie à l'origine de ce que nous vivons et qui a provoqué l'attirance d'une partie de la classe intellectuelle occidentale vers la vision et la pensée de C. Schmitt.

Toutefois, et c'est ici le paradoxe, si C. Schmitt domine dans une partie de la sphère politique et philosophique, comme nous l'avons indiqué, Kelsen est aujourd'hui celui qui représente le mieux la réalité et la pensée de nombreux juristes contemporains sur le droit positif.³²

Or ce qui est troublant avec ledit auteur c'est qu'alors que chez Schmitt c'était l'exception – au sens restreint qu'il donnait à ce terme – qui caractérisait le droit pour Kelsen, c'est au contraire la règle et la norme qui le constituent – non l'exception –³³.

³¹ Ibid p.125

³² Comme le rappelle M. Herrera : Quiconque ayant fait des études de droit ... a entendu parler de H. Kelsen tant ce patronyme semble s'identifier avec la pensée juridique du XX^{ème} siècle. In M. Herrera, La philosophie du droit de Hans Kelsen, Une introduction. Presses de l'université de Laval. 2004. p. 1

³³ H. Kelsen, Théorie générale du droit et de l'Etat précité p.178

Plusieurs raisons expliquent une telle philosophie du droit : Kelsen ne croyait pas à l'idée de justice qu'il trouvait trop idéaliste. Il pensait qu'il fallait étudier le droit tel qu'il était et non tel que nous souhaitions qu'il soit et surtout – héritier en cela des Lumières – il croyait en une démocratie préservée par le droit et la norme de tout privilège et de tout arbitraire.

Le problème avec Kelsen fut cependant le suivant, alimentent la problématique que nous connaissons. En effet, chacun des arguments qu'il a donné pour conforter la thèse qu'il soutient, semblent désormais devoir se retourner contre elle, aggravant la mécanique que nous cherchons à décrire d'une séduction inconsciente vers les mauvaises exceptions.

Notre objectif n'est évidemment pas ici de les reprendre toutes mais d'en étudier au moins les deux principales d'entre elles (prises sous forme de couples) : celui de la norme fondamentale lié conjoint à l'idée de sécularisation juridique et celui du compromis conjoint à la question de l'idéalisme juridique.

La question de la norme fondamentale et la sécularisation juridique :

Kelsen est le penseur de la norme, nous l'avons indiqué. Cependant, pour lui le droit n'était que positif. Il récusait toute autre idée de celui-ci et selon lui ce dernier se caractérisait par une pyramide de normes qui étaient elles-mêmes validées par une norme fondamentale qui avait pour mission à la fois d'assurer une bonne interprétation des normes inférieures³⁴ mais également d'assurer l'adhésion des citoyens au système juridique.

Contrairement à Kant – à qui il s'opposait clairement sur ce point – Kelsen considérait que ce n'était pas seulement la contrainte mais que c'était également une certaine adhésion qui reliait les justiciables au droit.

Pour le grand juriste autrichien, cette norme fondamentale avait précisément pour mission de garantir l'intelligibilité du droit mais elle permettait également l'adhésion de tous à l'ensemble.

Ainsi, comme il devait l'écrire, implicitement contre le kantisme :

Le comportement conforme aux injonctions de l'ordre juridique n'est pas seulement le résultat de la menace d'un acte de coercition, il est également l'effet d'autres causes (la morale, les mœurs, l'état d'esprit des hommes, etc)³⁵.

Même si Kelsen entendait fortement séparer le droit de la morale, il croyait également à une forme de sécularisation. Il estimait ainsi que le besoin de père était

³⁴ Ibid p. 100

³⁵ H. Kelsen, Controverse sur la théorie pure du droit, Préface. P. Kolb. Ed Panthéon Assas. 2005 p. 78

présent chez tous les hommes qui avaient besoin de se sentir protégés et d'appartenir à une forme de filiation et pour lui – reprenant l'idée de sécularisation – l'État était bien une hypostase de Dieu³⁶.

En conséquence, la pensée de Kelsen – pourtant lui-même ardent défenseur de la norme – nous le confirme: puisque le droit a besoin de fondements juridiques et philosophiques solides ; puisqu'il a besoin de guides ou de principes qui auraient pour vocation de se substituer à la parole et au conseil d'un père commun dont le message aurait été perdu, il en résulte que lorsque lesdits fondements ne sont plus entendus, lorsqu'ils ne sont plus réellement appliqués ou respectés, un manque réel se fait jour et le droit devient fragile. Il risque de n'être plus respecté.

Avant que d'être bafoué, avant que d'être totalement remis en cause suivant une curieuse mécanique de rejet – comme par exemple la France a pu le faire sous la période de Pétain – différentes stratégies de remplissage de manque peuvent alors être mises en place.

La recherche inconsciente d'une production d'exceptions négatives (tels que des durcissements de la politique juridique, des états d'exception, des guerres, une désignation d'un ennemi de manière violente, etc...) est l'une d'elles. Il est donc possible que les événements tragiques que nous connaissons – et qui seraient ainsi liés par cette même envie de remplissage d'un manque – soient une des manifestations de cette stratégie d'autant qu'un autre mécanisme vient renforcer cette situation.

La question du compromis et de l'idéalisme juridique :

Un autre aspect de la thèse de Kelsen permet de comprendre et d'expliquer ce que nous connaissons. Pour lui, l'art du gouvernement était celui du compromis. Et pour lui, compromettre impliquait :

refoulement (mot employé par le traducteur et lourd de sens) à l'arrière plan de ce qui sépare les éléments à unir en faveur de ce qui les unissait³⁷.

Kelsen considérait ainsi qu'en matière juridique, il fallait distinguer être et devoir-être³⁸ et que tous ceux qui les confondaient n'étaient que de curieux idéalistes qui avaient peur de voir la réalité en face et qui, se sentant impuissants,

³⁶ H. Kelsen. La notion d'Etat et la psychologie à propos de la théorie freudienne des foules. Revue Hermès. Editions du CNRS. 1988. 2 p. 158

³⁷ H. Kelsen, La démocratie, sa nature, sa valeur. Trad. Ch. Eisenman. Présentation M. Troper. 1988 (1ère édition 1929) *Economica*. p. 59

³⁸ H. Kelsen, Théorie générale des normes. Trad. O. Beaud et F. Malkani Ed 1996 p. 7

face aux phénomènes de la nature...s'inventent des mondes au-delà du leur pour le fuir, s'en préserver et ignorer la réalité et sa complexité même...³⁹

Kelsen fut donc celui qui nous offra une brillante analyse du lien qui unissait idéalisme et peur. Toutefois l'homme peut-il vivre sans idéaux ou sans rêve au moins ? Que se passe-t-il, dès lors, lorsque les peuples n'en ont plus ou à tout le moins lorsqu'ils n'en ont pas en commun ? Comment feraient-ils pour évacuer leurs frayeurs ?

Nous sommes en accord avec Kelsen lorsqu'il fustige l'idéalisme et les illusions dommageables qu'il crée. L'idéal avec les peurs n'est pas de les ignorer mais de les analyser, de les rationaliser et d'agir contre ce qui les provoque lorsqu'une action est envisageable à leur égard. Mais que faire lorsqu' aucun débat public n'existe réellement sur le sujet. Nous entendons ici un débat conséquent, permettant une réelle analyse et partage.

Cet absence de débats conséquent n'est sans aucun doute pas propre à la France et n'est pas récent. Il semble également toucher l'ensemble des pays occidentaux et l'Amérique du Nord avec eux comme en témoigne à nouveau C. Lasch dans un texte de cet auteur déjà plusieurs fois cité⁴⁰.

Il est fort possible que, dans le contexte français, cette absence voire comme en témoignait récemment un hebdomadaire⁴¹, cet impossible débat démocratique et pluriel soit aggravé et qu'ainsi il « pousse » indirectement à ce type de comportements singuliers et ces évitements dont nous avons déjà parlé.

Une fois expliqué ou une fois qu'une hypothèse d'explications a été proposée sur ce que nous vivons, une nouvelle question se pose. Pourquoi ces événements précisément ? Pourquoi vivons-nous ce que nous vivons ?

En effet, il existe plusieurs types d'exceptions « négatives » et qu'est ce qui explique que nous ayons inconsciemment choisi ceux-là précisément ? C'est en cheminant avec une forme de psychologie des foules et des groupes sociaux que nous souhaiterions répondre à cette nouvelle interrogation.

³⁹ H. Kelsen. La doctrine du droit naturel et le positivisme juridique. In Théorie générale du droit et de l'Etat. Lgdj 1997 p. 465-466

⁴⁰ C Lasch. Le déclin des élites p. 168. Il évoque ainsi corrélativement le déclin du débat public qui en devient ainsi la conséquence.

⁴¹ <http://www.marianne.net/debat-marianne-peut-on-encore-debattre-france-100237443.html>

III) Les *traumas collectifs* et les effets de foule comme possible moyens d'expliquer ce qui pourrait combler le besoin de « mauvaises exceptions »

Les exceptions peuvent prendre deux formes, comme nous l'avons déjà indiqué, une forme d'ordre positif et une autre plus négative. Dans les tragiques événements que bouleversent et risquent encore – aux dires de l'actuel Premier Ministre – de traverser notre pays et l'Europe en général, la part négative s'exprime fortement.

Mais pourquoi celle-ci s'est-elle focalisée et manifestée sur ce que nous connaissons : montée de partis extrêmes d'extrême droite, guerres extérieures, attentats meurtriers en lien avec l'Islam et le Moyen-Orient ? Plusieurs raisons peuvent expliquer une telle situation mais deux d'entre elles méritent d'être développées selon nous ici : la première demeure une forme de retour de traumas non réglés et la seconde des effets de foule.

1) Les traumas non réglés

Comme nous l'avons indiqué, l'Europe et plus particulièrement l'Allemagne a déjà connue une situation proche – certes en plus dramatique par certains égards mais il faut espérer que nous ne sommes pas au début d'un processus mortifère de la même nature – de celle que connaît la France aujourd'hui : dans les années 1930 des groupes extrémistes tiraient au hasard dans les rues de la capitale Berlinoise et des partis d'extrême droite étaient aux portes du pouvoir utilisant notamment les peurs suscitées par les violences de rues pour convaincre les foules et mettre la démocratie parlementaire en péril. La dite démocratie était également atteinte de l'intérieur et le droit positif qui la fondait fortement remis en cause par les Schmittiens qui n'avaient pour opposants que les positivistes. Norme contre exception constituait tout le débat du droit positif alors que nous l'avons vu celui-ci ne peut se penser qu'eu égard à la conjonction juste des deux.

Nombre de ces situations existent désormais dans notre monde académique et notre monde « réel ».

Il semble donc bien ici qu'un retour du mêmes'opérerait.

A même cause, même effet et en conséquence, comme les exceptions sont exclues de plus en plus de la scène politique française et européenne, comme le peuple et les dirigeants semblent ne plus croire aux valeurs fondatrices premières, le

besoin d'exception se fait à nouveau sentir dans le peuple et celui-ci peut alors inconsciemment désirer que des reproductions de type névrotique s'opèrent afin de combler le vide ainsi ressenti.

La nature à horreur du vide c'est bien connu.

En conséquence, sentant la place laissée vacante par des valeurs auxquelles on ne croirait plus, le peuple et les dirigeants se laisseraient ainsi guider par des répétitions. Freud s'est d'ailleurs lui-même fortement intéressé à ce qu'il appelle pour sa part des « compulsions de répétition »⁴² dans les psychismes individuels mais rien n'interdit d'appliquer cette analyse aux psychismes collectifs. Freud explique ainsi de telles situations par des souffrances vécues qui créent des préjudices durables qui restent comme « des cicatrices narcissiques ». Il écrit ainsi :

Les névrosés répètent et font revivre avec beaucoup d'habileté toutes ces circonstances non désirées et toutes ces situations affectives douloureuses... Ils savent se procurer à nouveau l'impression d'être dédaignés... Aucune leçon n'a été tirée du fait que, même jadis, (les situations autrefois douloureuses et les blessures narcissiques) n'ont apporté que du déplaisir au lieu de la satisfaction attendue.⁴³

Évoquant cette femme qui a perdu trois maris successifs et qui tombent malades peu de temps après l'avoir épousée, Freud écrit qu'il existerait une compulsion de répétition dans la vie psychique qui se placerait au-dessus du principe de plaisir. Puis il indique

Tous les processus d'excitation qui se produisent dans les autres systèmes **laissent des traces durables qui constituent le fondement de la mémoire**, donc des restes mnésiques qui n'ont rien à faire avec le fait de devenir conscient. Souvent leur force et leur ténacité sont plus grandes si le processus qui les laissés derrière lui n'est jamais venu à la conscience⁴⁴.

La thèse que nous souhaitons soutenir ici – et sur laquelle Freud semblait partagé et hésitant – est que ce qui vaut pour les psychismes individuels peut parfois valoir pour les peuples lorsque ceux-ci ont vécu des traumatismes communs comme des guerres, des prises de pouvoir violentes ou des gouvernements totalitaires et lorsque de tels traumatismes ne sont pas réellement venus à la conscience des dits peuples.

⁴² S. Freud, Au-delà du principe de plaisir. Trad J Laplanche in Essais de psychanalyse. Payot 2001 p. 64

⁴³ Ibid p. 67

⁴⁴ Ibid p. 72

Ils sont inconscients et c'est cette inconscience qui provoque ainsi un retour du même. Ces moments d'exceptions violents créent, en effet, les mêmes types de troubles dans une population qui est affectée de la même manière et qui possède en elle les mêmes traces.

Ces traces comme le note Freud conduisent ainsi et créent des « plis » dans la mémoire qui peuvent alors conduire à des répétitions pour ces mêmes peuples.

Lorsque le besoin d'exception se fait sentir, le peuple – s'il n'a pas fait un travail suffisant sur lui-même – peut alors progressivement et inconsciemment reproduire les causes qui avaient été à l'origine des premiers traumatismes pour les ressentir à nouveau. Ce faisant, le dit peuple « gagne » des deux côtés car à la fois il retrouve des moments d'exceptions pour ré-unifier son droit et retrouver une certaine cohésion et en même temps le voilà qui répète des traumatismes qui sont enfouis en lui et qui ne demandent qu'à s'exprimer.

La France plus que n'importe quel pays européen – mais c'est l'Europe qui est sans doute la plus concernée ici et avec elle tous les pays fortement marqués par l'histoire et la culture occidentale – est de celle qui a le moins réellement entrepris de reconstituer toutes les traces de se passé qu'elle a en grande partie occultée et dont elle refuse d'entendre réellement parler. Certes la France commémore mais commémorer c'est rappeler conjointement à la mémoire ce n'est pas prendre conscience. Entre les deux actes, la nuance est forte. La commémoration n'est que le stade primaire de la prise de conscience et peut-être même le stade le plus dangereux car il rappelle sans rappeler, il trouble sans guérir réellement.

Or point de pays sans doute commémore autant que le nôtre et point peut-être (mais c'est une question qu'il faudrait vérifier) du fait d'une forme de régression de la pensée contemporaine et de la difficulté du débat public, ne parvient (peut-être par le jeu qu'il joua dans cette période n'est pas encore totalement et réellement éclairci et accepté) à ce qu'il vienne à sa conscience au sens où il ne serait plus trace mais événement conscient.

A cette relation singulière à l'histoire qui est sien, ce pays (mais il ne s'agit ici que d'hypothèses et de pistes de débat) est peut-être également celui qui croit le plus en cette nécessité de l'exception et qui semble en avoir le plus besoin.

Le connaisseur de ces questions qu'était le fondateur de la République française actuelle – son père historique – ne s'y était pas trompé. Dès les premières pages célèbres de ses mémoires de guerre, il écrivait ces propos qui résonnent certainement encore dans l'esprit de ceux qui lui ont succédé

Ce qu'il y a en moi d'affectif imagine naturellement la France telle la princesse des contes ou la madone aux fresques des murs, comme vouée à une **destinée éminente et exceptionnelle**. J'ai d'instinct l'impression que la Providence l'a créée pour des succès achevés ou des malheurs exemplaires. S'il advient que la médiocrité marque pourtant ses faits et gestes, j'en éprouve la sensation d'une absurde anomalie, imputables aux fautes des Français et non au génie de la patrie. Mais aussi le côté positif de mon esprit me convainc que la France n'est réellement elle-même qu'au premier rang ; que seules de vastes entreprises sont susceptibles de compenser les ferments de dispersion que son peuple porte en lui-même⁴⁵.

Quelques années plus tard, le temps et l'expérience du pouvoir venus et dans ses Mémoires d'espoir le même dirigeant devait ainsi écrire avec la même conviction :

Le consentement qui rend les lois fécondes, n'apparaît souvent, je le sais qu'à la lueur du tonnerre⁴⁶.

Par ses dirigeants ou son passé – comment le savoir ? – l'idée que la France de la Vème République semble se faire d'elle-même est bien fortement inspirée par la force prégnante de l'exception et l'on comprend en quoi et pourquoi Schmitt mais aussi Bergson ont inspiré le fondateur du régime juridique français actuel.

Le « tonnerre » évoqué plus avant – et dont De Gaulle semble estimer la présence nécessaire pour unifier une nation dispersée – lorsque l'on ne sait où le trouver et qu'il ne peut s'incarner dans une figure historique de premier ordre que de tragiques circonstances révèlent, vient tout naturellement s'exprimer en partant de nos blessures du passé ; blessures qui ne se sont pas cicatrisées, qui ne sont pas réellement venues à la conscience et qui resurgissent alors suivant un névrotique retour du même.

Cependant, des nuances existent par rapport à ce qu'ont connu nos aînés. Comment les expliquer ? Comment comprendre cette nouvelle nature ? C'est toujours avec Freud mais ici avec sa psychologie des foules que nous pouvons peut-être trouver une réponse à cette dernière question que nous nous posons.

⁴⁵ C. De Gaulle, Mémoires de guerre. Plon Editions de 1989 p. 9

⁴⁶ C. De Gaulle, Mémoires d'espoir. Le renouveau. 1958-1962, Plon, p.367

2) La psychologie des foules comme mode d'explication possible de la situation actuelle

La question de la psychologie des foules a déjà été étudiée par Freud qui reprenant G. Le Bon a proposé sa propre analyse de la situation. La foule présente une caractéristique assez intéressante pour Freud . Ainsi, selon lui

Quels que soient les individus qui la composent, quelque semblables ou dissemblables que puissent être leur genre de vie, leurs occupations, leur caractère ou leur intelligence, le seul fait qu'ils soient transformés en foule les dote d'une sorte **d'âme collective**⁴⁷.

Une âme collective semble bien être à l'œuvre ici car nous voyons des formes de mécanismes de foule se mettre en place avec des rejets de plus en plus forts d'une partie de la population et des peurs qui ne cessent de s'exprimer.

Alors que nous avons étudié plus avant les « psychologies de nos dirigeants », celles-ci semblent rencontrer celles de foule, dont la caractéristique selon Freud, serait de représenter l'instinct grégaire primitif de tout homme qui se manifesterait par un besoin d'uniformité⁴⁸.

La foule et son besoin seraient ainsi une reviviscence de la horde imaginaire et serait dominée par un meneur qui aurait pour effet de capter les désirs sexuels réprimés en créant un besoin d'amour parmi les membres de celle-ci. Les caractéristiques de la relation entre le meneur et la foule ressemblent à une forme d'hypnotisation.

Et Freud écrivit ainsi à ce propos :

Au stade de l'histoire de l'humanité était le surhomme que Nietzsche n'attendait que de l'avenir. Aujourd'hui encore les individus en foule ont besoin de l'illusion d'être aimés de manière égale et juste par le meneur mais le meneur lui, n'a besoin d'aimer personne d'autre, il a le droit d'être de la nature des maîtres absolument narcissique mais sûr de lui et ne dépendant que de lui⁴⁹.

⁴⁷ S. Freud, Essai de psychanalyse. Trad sous la responsabilité d'A. Bourguignon. Payot 2001 p. 142

⁴⁸ Il y aurait chez l'homme un instinct grégaire qui se manifesterait dans la foule... L'angoisse du petit garçon serait une manifestation de cet instinct grégaire. La contradiction avec le troupeau équivaut à une séparation d'avec lui et est de ce fait anxieusement évitée. Mais le troupeau refuse tout ce qui est nouveau et inhabituel... Conscience de culpabilité et sentiment du devoir seraient les attributs caractéristiques du grégarius animal Ibid p. 205

⁴⁹ p. 214

Ce mécanisme de foule semble ainsi très présent dans ce que nous connaissons. Les rêves de la France telle qu'elle semble s'entrevoir, se confondent ainsi semble-t-il avec d'autres réalités plus mornes.

La relation que les jeunes qui viennent terroriser nos villes, semblent avoir avec leur leader semble répondre trait pour trait à ce besoin de père évoqué par Freud dans sa psychologie des foules. Toutefois ici, les deux personnalités marquantes du parti d'extrême droite qui nous intéressent ne sont pas des pères mais au contraire des femmes, filles d'une personnalité qui aurait pu – et peut-être voulu – endosser cette robe de leader charismatique mais qui n'y est pas parvenu par lui-même.

Comment expliquer ce qui arrive ?

Il semblerait ici que deux besoins grégaires différents s'opposeraient et ils expliqueraient également le heurt de civilisation – assez nouveau en l'occurrence – auquel nous assistons. Ce heurt est sans doute lié à deux perceptions radicalement opposées du rapport masculin/féminin qu'il conviendrait sans doute de creuser en philosophie mais également en psychologie des foules. Nous nous trouverions ainsi en présence de deux besoins contradictoires sur le sujet et ce n'est d'ailleurs pas par hasard qu'une bonne partie du conflit (Islamisme « radical »/France) se soit récemment focalisé sur la question du voile – et de la burqa – qui renvoie pour beaucoup de femmes occidentales à un statut de femmes dégradées dont elles ne voudraient plus.

Les jeunes qui commettent actuellement les atrocités que nous connaissons sur la France et en Europe occidentale ont connus les deux traditions et le choc des deux cultures résonnent sans doute en eux avec plus de violence ou d'intensité que chez tout autre, surtout que peu de lieux existent afin de les aider à construire des ponts entre l'une et l'autre culture.

Élevés souvent dans des milieux où la femme remplissait le rôle traditionnel et considéré comme « rabaissé » en occident, ces jeunes adolescents ou adultes ont vécu avec l'image d'un père à la fois absent et terrifiant. Image qui peut les conduire à se laisser plus aisément séduire par les logiques de foules conduites par des meneurs-hommes.

Ceux-ci trouvent ainsi peut-être en eux, une manière de combler l'absence de père et le besoin d'identification en l'image d'un mâle dominateur tout en vengeant une mère qui n'aurait pu se faire sa place dans une société occidentale qui avait une vision dégradée du féminin qu'elle représentait mais sans finalement totalement adhérer aux valeurs de la société à laquelle ils souhaiteraient appartenir et avec laquelle ils afficheraient une relation « radicale ».

Cette foule attirée par des meneurs « mâles » aurait alors rencontrée – pour la contrer – une autre mécanique, celle d'une foule conduite par des femmes (des filles de plus exactement) et qui porteraient ainsi symboliquement haute l'idée d'une mère présente – censée cette fois combler le manque de mère chez nombre d'occidentaux confrontés à l'absence de la mère du foyer du fait des travaux qu'elle devait accomplir à l'égal de l'homme à l'extérieur afin de se hisser à ce même niveau social qu'elles ne cessent de revendiquer –.

Une telle identification a certainement été alimentée par les différents « traumatismes » évoqués plus avant et par une peur du déclassement ainsi que d'un retour en arrière symbolisé par ces attaques venues de populations qui portaient selon eux une vision dégradée de l'image de la femme.

En conclusion, le « tonnerre » évoqué par De Gaulle dans ses mémoires pour rendre possible le consentement aux lois, le peuple de France – et les populations de culture dominante occidentale en général – semble inconsciemment avoir voulu le retrouver dans ces mémoires blessées et ces traumatismes que nul thérapeute politique ou social ne paraît avoir été en mesure de prendre en considération ou d'apaiser.

Une telle prise en considération pourrait cependant, selon nous, constituer un début de solution et celui-ci passerait par des liens plus profonds à nouer entre exception et norme, politique et droit, philosophie et droit, psychanalyse, sociologie et philosophie. De tels liens sont pourtant rarement opérés, chacun préférant aujourd'hui demeurer sourd aux travaux de l'autre et les dirigeants politiques peu soucieux d'écouter la recherche en ces domaines.

La France – et le monde occidental désormais avec elle – a des valeurs fortes dont elle peut être fière : ce sont celles qui ont fait d'elle à travers l'histoire le pays qui a voulu mettre à bas toutes les formes de tyrannie quelles que soient ces formes.

Une tyrannie particulière semble aujourd'hui la mener, celle d'une fermeture à la réalité profonde du droit et du politique ainsi que des liens entre politique et psychologie. Pour y parvenir il faudrait sans doute reconnaître avec plus de force la place qu'occupe l'exception dans la création de droit et ne plus confondre celle-ci avec le coup de tonnerre au sens négatif de ce terme.

L'exception, au premier sens du terme, renvoie à l'idée d'excellence et au hors d'un commun qu'Arendt a eu raison d'opposer à la routine du mal et de la médiocrité. C'est cette forme positive ou réelle d'exception qu'il conviendrait à nouveau de promouvoir et mettre au jour, dans une société qui s'est coupée de sa dimension religieuse.

L'exception ne se résume en effet pas à la dimension festive ou tragique au sens schmittien du terme. Elle renvoie simplement à un sommet qui donne sens au tout et qui donne chaque jour aux hommes l'envie à nouveau de vivre ensemble.

Concrètement – et sans prétendre ici trouver réponse à toutes nos difficultés – un politique bien inspiré pourrait :

- d'une part, concrètement prendre plus à bras le corps ce choc de culture dans l'image du masculin et du féminin qui se fait jour des deux côtés de la méditerranée et trouver quelque moyen de la réduire par des échanges mutuels et l'écoute conjointe de chacun veut dire sur le sujet. Les colères froides et rentrées ne sont guères conseillées pour la santé du corps et du corps social en particulier. Elles sont tout aussi dangereuses lorsqu'elles confinent à l'excès que les colères « chaudes ». Or ce sont différentes colères froides de part et d'autre qui ont aussi certainement dégradées les relations entre Occident et Orient sur ces questions. Il faudrait donc s'écouter et se parler, prendre en chacun ce qu'il a de meilleur. C'est ainsi que l'excellence tisse sa toile.
- -d'autre part, plutôt que de penser par « coups de tonnerre » ce sont donc ces exceptions de type positif qu'il conviendrait de promouvoir et qui facilitent l'écoute et la relation à autrui. Pour y parvenir, il conviendrait que ceux qui les mettent en œuvre y croient eux-mêmes et croient en leur valeur et en leur nécessité pour sortir un pays – et deux civilisations qui s'affrontent et sont fragilisées – de l'impasse et du désarroi. Ainsi, ces différentes formes d'excellence morales pourraient se retrouver et recréer un véritable débat public dans notre pays, en remplaçant enfin la logique du conflit et celle du compromis – par refoulement de l'essentiel – par une logique du véritable débat de qualité sur les véritables problèmes de notre monde contemporain.

Mais les pensées provoquent une haine de la raison et de la sagesse, lorsque l'expérience prouvent qu'elles ne sont que des mots, toujours des mots comme dirait la chanson et que rien, rien ne montre qu'elles sont suivies d'actions qui confirment que ceux qui les prononcent y croient profondément et réellement.

Il ne faut donc pas seulement agir, il faut penser. Il ne faut pas seulement penser, il faut agir en conformité avec des convictions qui élèveraient le pays et lui redonneraient foi en lui-même. Tout ceci commence indéniablement par soi et par un travail sur soi qu'il convient constamment d'entreprendre avec respect de la progressivité et d'une excellence qui se jauge toujours par rapport à soi-même et non relativement à quelque idéal de soi inaccessible et culpabilisant.

QUAND LES ENFANTS DEVIENNENT PARENTS. ASPECTS PSYCHO-SOCIAUX, MÉDICAUX ET ETHIQUES LIES À LA MATERNITÉ PARMIS LES ADOLESCENTES TUNISIENNES

SKANDER BEN KHESSIB¹, MAGDALENA IORGA^{2*},
DEMETRA-GABRIELA SOCOLOV³

ABSTRACT. *When Children Become Parents. Psychosocial Aspects, Medical and Ethical Issues Related to Motherhood among Tunisian Teenagers.* Teenage pregnancy is a wide spread phenomenon in the World. Pregnant during adolescence has a lot of consequences related to psychological, medical, social, legal and ethical aspects. Comparing to other countries, Tunisia has lower rates in teenage pregnancy. Demographical policies doubled by contraception programs and the legacy of termination of pregnancies lead to a decreasing number of children and also a higher number of pregnancies among teenagers. The paper is presenting psychological, social, legal and ethical problems related to teenage pregnancy in Tunisia.

Keywords: adolescence, pregnancy, ethics, Tunisia

RÉSUMÉ. Le phénomène des mères mineures est un problème mondial. Les conséquences d'une grossesse à l'adolescence sont diverses: psychosomatiques, légales et éthiques. Les naissances parmi les adolescentes sont moins fréquentes en Tunisie comparativement à d'autres pays. Obligatoires, les politiques démographiques successives de planning familiale allant de la contraception à la légalisation de l'avortement encouragé par la multiplication des centres de soins et la gratuité des actes médicaux; la réglementation de l'âge du mariage ont permis la diminution de la natalité et surtout des grossesses avancées chez les jeunes filles non mariées. L'article présente les aspects psychologiques, sociaux, légaux et éthiques liées à la grossesse pendant l'adolescence parmi les mineures tunisiennes.

Mots clés: adolescence, grossesse, éthique, Tunisie

¹ MG student, University of Medicine and Pharmacy „Gr. T. Popa” of Iasi, Romania.

² PhD lecturer, Medical Psychology, University of Medicine and Pharmacy „Gr. T. Popa” of Iasi, Romania.

³ PhD Associate Professor, Obstetrics and Gynecology, University of Medicine and Pharmacy „Gr. T. Popa” of Iasi, Romania.

* Corresponding author: magdalena.iorga@umfiasi.ro

INTRODUCTION

Le phénomène des mères adolescentes est mondial et de plus en plus préoccupant. En effet il touche à la santé et au socioculturel par la spécificité de cette tranche d'âge vulnérable.

L'Organisation mondiale de la Santé (OMS) définit l'adolescence comme la tranche d'âge allant de 10 à 19 ans, elle débute à l'apparition des premiers signes de la puberté et sa fin dépend de chaque individu en fonction de sa maturité physique, psychologique, sexuelle et sociale.⁴ L'OMS définit aussi, la santé comme un sentiment de bien-être physique et psychique, d'où les répercussions, l'ampleur et la complexité de la situation.

La grossesse des adolescentes se réfère aux filles âgées de 10-19 ans. On estime que près de 11% des naissances dans le monde sont liés à des jeunes âgés de 15-19 ans, et plus de 90% de ces naissances surviennent dans les pays à revenu faible ou intermédiaire. Les données statistiques de l'OMS montrent que le phénomène de la grossesse chez les adolescentes est très répandue dans le monde entier, avec des niveaux croissants été enregistrés dans les régions et pays spécifiques.

Plusieurs termes sont utilisés pour définir la grossesse à cette période: grossesse précoce, grossesse adolescente, grossesse chez une mineure. Mais cela ne correspond pas toujours au même groupe de population, il peut s'agir de jeunes filles de moins de 15 ans, 18 ans ou 20 ans. On observe depuis 1990 une diminution sensible bien qu'irrégulière des taux de natalité chez les adolescentes, mais près de 11 % des naissances dans le monde surviennent encore chez des jeunes filles de 15 à 19 ans. La grande majorité de ces naissances (95 %) ont lieu dans des pays à revenu faible ou intermédiaire, conformément aux statistiques de l'OMS de 2014.

Selon les Statistiques sanitaires mondiales 2014, le taux de natalité moyen chez les jeunes filles de 15 à 19 ans est de 49 pour 1000 (299 naissances pour 1000 jeunes filles, les taux les plus élevés étant enregistrés en Afrique subsaharienne).

La grossesse pendant l'adolescence est soumise à des risques élevés, même pour les jeunes filles que pour leurs bébés. La grossesse chez l'adolescente reste l'un des principaux facteurs de mortalité de la mère et de l'enfant et contribue au cycle de la mauvaise santé et de la pauvreté. Les complications de la grossesse et de l'accouchement sont la deuxième cause de décès chez les jeunes filles âgées de 15 à 19 ans dans le monde. Toutefois, des baisses importantes du nombre de décès ont été observées dans toutes les Régions depuis 2000, en particulier en Asie du Sud-est, où les taux de mortalité sont passés de 21 à 9 pour 1000 jeunes filles. Près de

⁴ World Health Organization. (2014). Adolescent pregnancy.
<http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs364/en/>. Consulté le 21.04.2015

3 millions d'avortements non médicalisés ont lieu chez les jeunes filles de 15 à 19 ans chaque année, ce qui contribue à la mortalité maternelle et entraîne des problèmes de santé durables.

Les grossesses précoces accroissent les risques pour la mère comme pour l'enfant. Dans les pays à revenu faible ou intermédiaire, les morts naissances et les décès néonataux sont 50 % plus nombreux parmi les enfants nés de mères âgées de moins de 20 ans que parmi ceux de mères âgées de 20 à 29 ans. Plus la mère est jeune, plus le risque est grand pour l'enfant. Les enfants de mères adolescentes sont plus susceptibles d'avoir un faible poids de naissance, avec un risque de conséquences à long terme.

La plupart des études portant sur la grossesse chez les adolescentes ont été menées dans les États-Unis et la quasi-totalité d'entre eux concentrés sur les groupes ethniques denses comme afro-américaine, hispanique et ethnies Latina américaines⁵.

Parmi les pays développés, c'est aux États-Unis qu'on remarque le taux le plus élevé de grossesses chez les adolescentes entre 15 et 17 ans, taux beaucoup plus élevé que la plupart des pays européens. En Europe, c'est le Royaume-Uni qui a le taux le plus élevé. Par contre, la proportion d'adolescentes qui ont recours à une interruption volontaire de grossesse est plus importante dans plusieurs pays européens (surtout scandinaves) qu'aux États-Unis, où les jeunes filles ont davantage tendance à garder leur enfant⁶.

ASPECTS SOCIO-PSYCHOLOGIQUES DES MERES ADOLESCENTS

Une grossesse pendant l'enfance implique beaucoup de problèmes médicaux. Un enfant n'est pas physiquement prêt à mener une grossesse. L'immaturation biologique du col de l'utérus augmente la possibilité de contracter une maladie sexuellement transmissible. Certaines études montrent que l'initiation sexuelle précoce est liée à un taux d'utilisation des préservatifs et des contraceptifs (conduisant à des grossesses non désirées) et un taux de dépression plus élevé et les interactions négatives avec les pairs, conduisant à des problèmes psychologiques et les interactions sociales⁷.

⁵ Whitaker, R., Hendry, M., Aslam, R., Booth, A., Carter, B., Charles, J. M., ... & Pasterfield, D. (2016). Intervention Now to Eliminate Repeat Unintended Pregnancy in Teenagers (INTERUPT): a systematic review of intervention effectiveness and cost-effectiveness, and qualitative and realist synthesis of implementation factors and user engagement. *Health technology assessment (Winchester, England)*, 20(16), 1-214

⁶ OMS, 2014.

⁷ Madkour, A. S., Harville, E. W., & Xie, Y. (2014). Neighborhood disadvantage, racial concentration and the birth weight of infants born to adolescent mothers. *Maternal and child health journal*, 18(3), 663-671.

En 2012, l'OMS a publié, en partenariat avec le Fonds des Nations Unies pour la population (UNFPA), des lignes directrices sur la manière de prévenir les grossesses précoces et leurs conséquences en matière de santé reproductive. Elles recommandent des mesures à prendre par les pays, visant six objectifs principaux⁸:

- réduire le nombre de mariages avant l'âge de 18 ans;
- sensibiliser l'opinion afin d'obtenir un soutien pour réduire le nombre de grossesses avant l'âge de 20 ans;
 - augmenter le recours à la contraception des adolescentes exposées à des grossesses non désirées;
 - réduire l'incidence des rapports sexuels sous la contrainte chez les adolescentes;
 - réduire le nombre d'avortements à risque chez les adolescentes;
 - accroître le recours à des soins qualifiés avant, pendant et après l'accouchement chez les adolescentes.

Les grossesses chez les adolescentes ont existé de tout temps en étant plus ou moins tabou. Elles persistent encore de nos jours et ce phénomène prend de plus en plus d'ampleur. En effet Malgré la libéralisation des moyens contraceptifs, la légalisation de l'IVG, la vente libre des préservatifs et les campagnes d'information, de sensibilisation à ce sujet; certaines jeunes filles échappent à cette prévention et se retrouvent enceintes.

En psychologie, nous retrouvons plusieurs profils psychologiques de ces adolescentes enceintes. Différentes classifications sont énoncées selon les auteurs mais globalement^{9,10} et on en distingue trois catégories :

- *La grossesse culturelle*: Par la grossesse, la fille cherche inconsciemment à vérifier sa capacité à procréer et apaiser ses angoisses d'infertilité. C'est le profil des filles mariées en quête de reconnaissance sociale pour valider le passage du statut d'enfant à un statut d'adulte. Elles en seront épanouies et posent peu de problèmes.

- *La grossesse misérable*: Par la grossesse la fille cherche inconsciemment à combler une carence affective dans l'enfance. Ce sont généralement des jeunes filles qui ont vécu une enfance difficile, des violences physiques ou une négligence éducative durant la petite enfance. Ces adolescentes souffrent souvent d'une mauvaise estime de soi et ce statut de mère leur permet de colmater la brèche et de régler un conflit latent. La grossesse équivaut à un remède et l'enfant vient compenser les angoisses dépressives et la sensation d'abandon. Ces jeunes femmes sont fréquemment en rupture scolaire, sociale et familiale, ont des conduites agressives ou encore des conduites addictives et sont en conflit avec leur famille.

⁸ World Health Organization. (2012). Health systems strengthening in countries of the Eastern Mediterranean Region: challenges, priorities and options for future action.

⁹ Seince, N., Pharisien, I., & Uzan, M. (2008). Grossesse et accouchement des adolescentes. Obstétrique.

¹⁰ Uzan, M., Seince, N., & Pharisien, I. (2004). Teenage pregnancy, 233-241.

- *La grossesse violente*: La grossesse semble être une conduite agressive directement dirigée contre son propre corps, il y a une prise de risque, une mise en danger de soi. Il s'agit d'une grossesse punition, un passage à l'acte par une sexualité non protégée. On retrouve fréquemment chez ces jeunes filles des troubles de comportement alimentaire ou des tentatives de suicide. Ses grossesses sont souvent accidentelles. Elles sont découvertes tardivement et sont mal suivies. Ces adolescentes sont en général scolarisées et vivent chez leurs parents qui les accompagnent pour la prise en charge de leur grossesse, c'est-à-dire soit une IVG si le diagnostic est précoce, soit à défaut une naissance. D'autres profils sont situés, allant de l'insouciance et l'immaturation à l'ignorance. Une grossesse est souvent accidentelle suite à une conduite imprudente et un désir inconscient d'être enceinte. Dans certaines sociétés, cette situation donne aux adolescentes un avantage matériel: une sorte de revenu par le biais de l'allocation jeune enfant et l'allocation parent isolé. Et un avantage moral sous-jacent: un rôle à jouer une sorte de valorisation de soi.

La grossesse doit être considérée comme un événement valorisant pour les jeunes femmes, mais devenir une mère pendant l'adolescence peut parfois avoir un impact négatif sur les adolescentes. Cela peut également affecter le bien-être physique et mental de l'enfant et ainsi que la qualité de vie pour la mère adolescente et de l'enfant¹¹. La pauvreté, le chômage, le faible niveau d'éducation et de faible revenu sont liés à un risque plus élevé de devenir enceinte au cours de cette étape de la vie. Aussi, les enfants de mères adolescentes sont plus susceptibles de devenir parents adolescents eux-mêmes^{12,13}.

En conséquence, les programmes nationaux sont introduits partout dans le monde dans le but de diminuer les taux de grossesses chez les adolescentes. Des programmes tels que l'éducation gratuite et les interventions psychosociales sont offerts et se sont révélés réduire de manière significative les cas de grossesse chez les adolescentes¹⁴. Les programmes éducatifs sexuels sont offerts parce que statistiquement, seulement 38 (12,1%) des adolescents utilisent la contraception au moment de la conception¹⁵.

¹¹ Ganchimeg, T., Ota, E., Morisaki, N., Laopaiboon, M., Lumbiganon, P., Zhang, J., ... & Vogel, J. P. (2014). Pregnancy and childbirth outcomes among adolescent mothers: a World Health Organization multicountry study. *BJOG: An International Journal of Obstetrics & Gynaecology*, 121(s1), 40-48.

¹² Cook, S. M., & Cameron, S. T. (2015). Social issues of teenage pregnancy. *Obstetrics, Gynaecology & Reproductive Medicine*, 25(9), 243-248.

¹³ Imamura, M., Tucker, J., Hannaford, P., Da Silva, M. O., Astin, M., Wyness, L & Temmerman, M. (2007). Factors associated with teenage pregnancy in the European Union countries: a systematic review. *The European journal of public health*, 17(6), 630-636.

¹⁴ Sukhato, K., Wongrathanandha, C., Thakkinian, A., Dellow, A., Horsuwansak, P., & Anothaisintawee, T. (2015). Efficacy of additional psychosocial intervention in reducing low birth weight and preterm birth in teenage pregnancy: A systematic review and meta-analysis. *Journal of adolescence*, 44, 106-116.

¹⁵ Vollmer, L. R., & van der Spuy, Z. M. (2016). Contraception usage and timing of pregnancy among pregnant teenagers in Cape Town, South Africa. *International Journal of Gynecology & Obstetrics*.

En ce qui concerne la Tunisie, il n'y a pas d'études scientifiques publiées qui puissent présenter des statistiques de la grossesse parmi les adolescentes tunisiennes. Ce qui est par contre connu, c'est que peu après son indépendance la Tunisie a mené une politique de planification des naissances (planning familiale) dans un cadre général de ce qu'on appelle le code de statut personnel. Une vision futuriste pour une société arabo musulmane. Contrôle des naissances, contraception, scolarisation obligatoire, recule de l'âge du mariage, légalisation de l'IVG (1963). Alors qu'en France il a fallu attendre 1974 par la loi Simone Veil¹⁶.

En 2008, l'indice synthétique de fécondité est passé de 7 à 2 enfants par femme: En ce qui concerne la Tunisie, la fécondité a diminué d'abord avec le recul de l'âge au mariage. La politique démographique a été doublée par les programmes de contraception et l'accès à l'éducation pour les jeunes femmes. Ces pas ont déterminé une transition rapide: en 40 ans, l'indice synthétique de fécondité est passé de 7 à 2 enfants par femme¹⁷.

ASPECTS JURIDIQUES ET ÉTHIQUES

Le phénomène des mères adolescentes en Tunisie ne pose pas de problèmes particuliers en comparaison à d'autres pays. La Tunisie se démarque nettement de ses voisins maghrébins et se détache des autres pays arabo- musulmans.

En Tunisie, l'âge du mariage est fixé à 18 ans tant pour les hommes que pour les femmes. Les mineurs qui souhaitent se marier avant cet âge doivent avoir l'approbation de leurs parents et un avis médical d'aptitude au mariage en plus du certificat pré-nuptial. En outre, l'âge minimum auquel une personne est considérée comme l'âge légal pour consentir à la participation à l'activité sexuelle est 20 ans. Légalement, un adolescent peut avoir un contact sexuel consensuel avec une mineure sans enfreindre la loi.

L'âge moyen d'entrer en union des femmes en Tunisie a varié selon les années. Le tableau suivant montre les différences en ce qui concerne l'âge du mariage, précisées par *Annuaire statistique INS*, de 1966 à 2000.

Toutefois, les mineurs âgés de 15 ans peuvent consentir seulement à leur conjoint. Les adolescents âgés de 17 ans ou moins ne sont pas légalement en

¹⁶ <http://information.tv5monde.com/terriennes/26-novembre-1974-simone-veil-presente-son-projet-de-loi-sur-la-legalisation-de-l-avortement>

¹⁷ Gastineau, B. (2012). Transition de la fécondité, développement et droits des femmes en Tunisie. *Les Cahiers d'EMAM. Études sur le Monde Arabe et la Méditerranée*, (21), 75-94.

mesure de consentir à une activité sexuelle. Une telle activité peut entraîner des poursuites pour viol ou la législation locale équivalente et avoir des conséquences pour toutes les personnes impliquées.

années	âge moyen
1966	19,5
1975	22,6
1984	24,3
1994	26,3
2000	27,8

Tableau 1. L'âge moyen d'entre en union

En raison de ces faits juridiques, une évaluation objective de la grossesse en Tunisie est difficile. En Tunisie, le taux de fécondité (naissances par femme) est le taux de fécondité de 2,3 et de l'adolescent est 7, (naissances pour 1000 filles de 15-19 ans)¹⁸. Il n'y a aucune étude qui donne un aperçu de la grossesse chez les adolescents en Tunisie.

L'âge de responsabilité de consentement pour l'activité sexuelle a été fixé à 20 ans pour les deux sexes. Le consentement doit être donné sans contrepartie matérielle ou don, auquel cas il sera question de "prostitution clandestine", ou, si l'une ou l'autre des deux parties est mariée, il pourrait s'agir de "rapports adultérins"¹⁹. Le consentement est considéré sans valeur si la victime a moins de 13 ans²⁰ (article 227 du code pénal). Si la victime a plus de 13 ans et moins de 15 ans révolus, l'auteur sera puni de 6 ans de prison (article 227 bis). Si la victime a plus de 15 ans et moins de 20 ans révolus, il sera puni de 5 ans de prison. La tentative est punissable. Toutefois, dans les deux derniers cas, le mariage de l'auteur avec la victime a pour effet la cessation des poursuites judiciaires à l'encontre de l'auteur, poursuites qui seront reprises en cas de divorce à sa demande dans un délai de 2 ans après le mariage.

Dès l'accession du pays à l'indépendance, Le charismatique président Habib Bourguiba a favorisé la sécularisation de l'État et a accordé aux Tunisiennes par l'entremise du Code du statut personnel (CSP) des droits qu'aucun pays arabo-musulman n'avait octroyés auparavant. Prônant et développant ce que l'on appellera

¹⁸ World Bank (2014). Adolescent fertility rate in Tunisia.

<http://data.worldbank.org/indicator/SP.ADO.TFRT> Retrived at 20.03.2015

¹⁹ Le Bris, A. (2009). La maternité interdite: être mère sans être épouse en Tunisie. Entre déni et «normification». *Recherches féministes*, 22(2), 39-57.

²⁰ <http://www.ageofconsent.com/tunisia.htm>.

plus tard un « féminisme d'État », les droits acquis par les femmes sont nombreux. Le droit à l'identité de tous les enfants que soit une progéniture venant d'un mariage ou hors mariage la loi n° 57-3 du 1er août 1957 (4 Moharrem 1377) réglementant l'État civil. En outre, l'article 1 de la Loi n° 2003-51, qui modifie la Loi n° 98-75 relative à l'attribution d'un nom aux enfants abandonnées ou de filiation inconnue, prévoit que les enfants nés de mères célibataires dont l'identité du père est inconnue portent le nom patronymique de leur mère (Tunisie 7 juillet. 2003). Toutefois, les hommes qui sont reconnus comme étant les pères d'enfants nés hors du mariage doivent donner leur nom patronymique à leurs enfants et payer une pension alimentaire pour ces enfants (art. 3bis). De plus, la nationalité tunisienne d'un enfant né d'une mère célibataire est garantie par l'article 6 du chapitre premier du Code de la nationalité tunisienne (Tunisie, 30 nov. 1984).

La position sociale des mères en Tunisie

Quand à la mère adolescente mariée son sort est autre car elle serait glorifié emmené au rang de femme et mère de famille elle sera soutenu moralement et financièrement pas ses proche et son entourage.

En effet, en Tunisie même aujourd'hui, la famille et les liens entre les individus – qu'ils soient de filiation ou d'alliance – ne sont reconnus qu'à partir de l'institutionnalisation maritale. Le mariage est en effet le seul cadre institutionnel légitimé pour l'exercice légal de la sexualité et de la procréation.

Dans cette société restée largement traditionnelle, les mères célibataires ont conscience, dès l'instant où elles décident d'assumer l'existence de leur enfant, qu'elles vont vivre hors des normes sociales de maternité.

Les femmes célibataires, en particulier les jeunes filles mineures, qui décident de garder leur enfant s'exposent à l'opprobre général. Leur enfant symbolise à la fois la transgression sexuelle mais aussi le péché suprême à l'égard de la religion.

De plus, le fait qu'une mère seule, mineure de surcroît, ne puisse satisfaire pleinement les besoins économiques et éducationnels de ses enfants est un préjugé largement répandu. Ce type de famille monoparentale est complètement réprouvé malgré un contexte favorable à leur émancipation économique et sociale.

En raison du tabou qui entoure la question de la maternité célibataire, peu de données sont produites sur cette frange de la population. Seules les données que récoltent les hôpitaux publics nous renseignent sur le profil des mères célibataires qu'ils reçoivent. Elles sont plutôt jeunes, âgées de 21 à 25 ans pour la majorité d'entre elles, issues de milieux défavorisés et très faiblement instruites. Elles occupent, quand

elles sont actives, un poste peu qualifié : employées domestiques ou ouvrières non qualifiées. Contrairement à d'autres femmes célibataires en situation de grossesse non désirée, ces jeunes filles n'ont pas souvent recours à l'avortement, pourtant légalisé, par manque d'informations et d'éducation, elles s'aperçoivent tard de leur grossesse.

En outre, malgré l'existence d'une structure associative pourtant créée dans le but de les soutenir, certaines mères célibataires refusent de s'y rendre.

Les problèmes éthiques sont également impliqués dans le cas des enfants ayant des enfants. Être patients mineurs, différents dilemmes sont liés à l'accord informer et la prise en charge du nouveau-né en cas de besoin médical (qui signe le consentement informer) ou quelle personne va signer et rejoindre la mère adolescente à et de l'hôpital.

CONCLUSIONS

Etant un phénomène soumis à une croissance accélérée pendant les dernières décades, les causes et les conséquences de la maternité pendant l'adolescence ont été révélées par de nombreuses études faites partout dans le monde. Des aspects psychologiques, sociaux, éducationnels, économiques et politiques ont été identifiés, en tenant compte de divers variables comme les cultures, la migration et les ethnies. La Tunisie, en comparaison avec d'autre pays, connaît une évolution moins faible de ce phénomène. Le type familial, les pressions sociales et les interventions politiques ont bien influencé les risques des mineures de devenir mères pendant l'adolescence.

Les problèmes éthiques sont également impliqués dans le cas des enfants ayant des enfants. Être patients mineurs, différents dilemmes sont liés à l'accord informer et la prise en charge du nouveau-né en cas de besoin médical (qui signe le consentement informer) ou quelle personne va signer et rejoindre la mère adolescente à et de l'hôpital.

Pour toutes les mères célibataires (répertoriées: cas sociaux), il y a des structures d'accueil à l'hôpital pour leur faciliter l'hospitalisation. La prise en charge est intégralement gratuite quel que soit l'acte médical: consultation, IVG ou accouchement.

Pour celles qui choisissent le secteur privé (clinique et médecins de libre pratique) c'est payant. Mais dans les deux cas, la femme aura à choisir de garder son bébé ou de laisser dans le service de néonatalogie de la maternité, en vue de le transférer dans les 72 H à une institution étatique. S'il n'est pas adopté, il y reste jusqu'à l'âge adulte. Scolarisation et embauche assurées. On les nomme les enfants de Bourguiba.

BIBLIOGRAPHIE

- COOK, S. M., & CAMERON, S. T. (2015). Social issues of teenage pregnancy. *Obstetrics, Gynaecology & Reproductive Medicine*, 25(9), 243-248.
- GANCHIMEG, T., OTA, E., MORISAKI, N., LAOPAIBOON, M., LUMBIGANON, P., ZHANG, J., ... & VOGEL, J. P. (2014). Pregnancy and childbirth outcomes among adolescent mothers: a World Health Organization multicountry study. *BJOG: An International Journal of Obstetrics & Gynaecology*, 121(s1), 40-48.
- GASTINEAU, B. (2012). Transition de la fécondité, développement et droits des femmes en Tunisie. *Les Cahiers d'EMAM. Études sur le Monde Arabe et la Méditerranée*, (21), 75-94.
- IMAMURA, M., TUCKER, J., HANNAFORD, P., DA SILVA, M. O., ASTIN, M., WYNESS, L & TEMMERMAN, M. (2007). Factors associated with teenage pregnancy in the European Union countries: a systematic review. *The European journal of public health*, 17(6), 630-636.
- LE BRIS, A. (2009). La maternité interdite: être mère sans être épouse en Tunisie. Entre déni et «normification». *Recherches féministes*, 22(2), 39-57.
- MADKOUR, A. S., HARVILLE, E. W., & XIE, Y. (2014). Neighborhood disadvantage, racial concentration and the birth weight of infants born to adolescent mothers. *Maternal and child health journal*, 18(3), 663-671.
- SEINCE, N., PHARISIEN, I., & UZAN, M. (2008). Grossesse et accouchement des adolescentes. *Obstétrique*.
- SUKHATO, K., WONGRATHANANDHA, C., THAKKINSTIAN, A., DELLOW, A., HORSUWANSAK, P., & ANOTHASINTAWEE, T. (2015). Efficacy of additional psychosocial intervention in reducing low birth weight and preterm birth in teenage pregnancy: A systematic review and meta-analysis. *Journal of adolescence*, 44, 106-116.
- UZAN, M., SEINCE, N., & PHARISIEN, I. (2004). Teenage pregnancy, 233-241
- VOLLMER, L. R., & VAN DER SPUY, Z. M. (2016). Contraception usage and timing of pregnancy among pregnant teenagers in Cape Town, South Africa. *International Journal of Gynecology & Obstetrics*.
- WHITAKER, R., HENDRY, M., ASLAM, R., BOOTH, A., CARTER, B., CHARLES, J. M., ... & PASTERFIELD, D. (2016). Intervention Now to Eliminate Repeat Unintended Pregnancy in Teenagers (INTERUPT): a systematic review of intervention effectiveness and cost-effectiveness, and qualitative and realist synthesis of implementation factors and user engagement. *Health technology assessment (Winchester, England)*, 20(16), 1-214.
- WORLD BANK (2014). Adolescent fertility rate in Tunisia.
<http://data.worldbank.org/indicator/SP.ADO.TFRT> Retrived at 20.03.2015.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION. (2012). Health systems strengthening in countries of the Eastern Mediterranean Region: challenges, priorities and options for future action.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION (2014). Adolescent pregnancy.
<http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs364/en/> Retrived at 21.04.2015.

COMMUNICATIVE EFFICIENCY AND/OR COMPREHENSIVE COMMUNICATION: THESES FOR THE TURN

KÁROLY VERESS*

ABSTRACT. My study contains theses related to the three fundamental models of the communication process: the mathematical, the interactional, and the semiotic model, in order to outline the main directions designated by the restructuring of these models under the influence of the turn signalled by the axiom “one cannot not communicate”. The main objective is to present the conditions of possibility and the opportunities of the hermeneutics of communication resulting from the turn.

Keywords: paradigm, model, axiom, interaction, semiotics, turn, communicative efficiency, comprehensive communication

1. The *philosophy of communication* and *communication sciences* are new and dynamic domains of contemporary philosophical thought and scientific research. The questions which motivated their development – e.g. what is communication? which phenomena belong to the realm of communication? is there a specifically *communicative perspective*? – point to the fact that recent communication phenomena organize themselves into an autonomous and comprehensive experiential domain. Today, the question of the relationship between communication experiences and human experience in general, including the salient *turnabout/reversal* of this relationship, cannot be avoided anymore, neither by philosophical investigation nor by scientific research.

2. If we survey the series of changes within the practice of communication and the changes in perspective within communication research in the period of modernity, certain authoritative presuppositions which sketch out the horizons and directions of further research in communication sciences emerge with reasonable clearness. We must definitely mention three of them:

* „Babeş-Bolyai” University, Cluj-Napoca, Romania; Professor, Department of Philosophy in Hungarian; Doctoral supervisor, Doctoral School in Philosophy. E-mail: veress.karoly@ubbcluj.ro.

2.1. The level and the complexity of communication techniques and technologies, and the novel communication experiences related to their application directly determine the way of thinking about the essence, role, and meaning of communication, and the theoretical and methodological conceptions thus created within a given historical, social, and cultural context.

2.2. The theoretical and methodological constructs used for describing, explaining, and interpreting communication phenomena are not the results of theoretical reflections outside the realm of communication, but products developed within the medium of the communication process, the development of which is directly related, on one hand, to the designing and implementing of communication practices, and on the other hand actively influences their development.

2.3. Both the theoretical and methodological constructs as well as the practical communication procedures are integrated within comprehensive *paradigmatic* conceptions about communication. The promoting or inhibiting effect of the tensions between the dominant paradigm and the novel paradigmatic openings also manifests itself here. Nowadays we can notice the signs of a change in perspective which affects communication *as a whole*. This emerging paradigm shift influences both the theoretical and methodological as well as the applicative and practical components of communication.

3. The theoretical traditions related to the research on communication (the cybernetic, social psychological, semiotic, rhetorical, phenomenological, socio-cultural, socio-critical, etc. tradition) carry two perspectives of *paradigmatic* value: the *empirical and analytical* and the *interpretive and comprehensive* perspective on communication. These two differ with regard to their premises, methods, and conclusion, but are on the whole complementary in the way in which they imagine the essence and meaning of communication.

3.1. The *empirical and analytical* researches are directed at the empirical observation, factual description, explanation, and modelling of communication phenomena. On the theoretical level, these approaches treat communication as the subject of knowing, whose objective and general laws can best be apprehended through constructing descriptive and normative *communication models*, while on the practical level they are aimed at exploring the principles and techniques of *communicative efficiency*. The necessary theoretical framework for this endeavour is supplied by the *epistemology* of communication research, which on its turn projects the dominant epistemological attitudes upon the investigation of communication phenomena. Thus, the answer to the basic question – what is communication, and what are its conditions of possibility? – is associated with ideas related to the

ultimate objective of knowing and to the instrumentalized and mathematized application of analytical and inductive knowing procedures. The *cognitive* productivity of these researches – both on the theoretical and applicative level – also determines their *limits*.

3.2. The question is raised differently within the horizon of the *interpretive and comprehensive* investigations: what happens *to us*, when we communicate? Interpretive investigations are not so much directed at the objective exploration of communication experiences as they are at placing themselves into the experiential process, understanding the events of situatedness and participation as well as the contents of significance and the meaning relationships, thus applying, in other words, the *existential* and *medial* view on communication. The investigative approach captures and explores the specific generality within the individual experience as an encompassing meaning relationship associated with experience. The theoretical and practical framework for this is supplied by the *hermeneutical attitude*, which, however, is also in large measure restrained by the various specific aesthetic, rhetorical, and anthropological horizons that carry it.

3.3. The hermeneutical approach which is applied with respect to the communication experience does not merely draw a novel, open, and encompassing horizon of the *hermeneutics of communication* and *comprehensive communication*, but it can also effectively develop itself while moving within this horizon. Yet, from the perspective of the empirical and analytical approach – as far as it takes the hermeneutic perspective at all into consideration as its own complementary otherness – all this seems a mere effort at promoting consensus and understanding, or an *utopic* idea directed at emphasizing the values contained within them and an effort at the renewal of society.

4. The paradigmatic approaches to communication and the communication theories determined by them apply three basic *models* of communication:

4.1. The *mathematical and cybernetic model* of communication – the starting point for which is offered by the Shannon–Weaver model (1949) –, based on the “mediator” theory of communication: communication is basically *mediation*, or *transfer*. Similarly to transportation, where we overcome spatial and physical distance, communication is directed at overcoming the distance between the source and the user of information, i.e. at information transfer.

4.1.1. This model reflects the *linear* view on the communication process: information is transmitted from the source to the receiver through a channel in the form of a coded message. The content of the message is the news, or the *information*, which is transmitted as the component of a certain knowledge. The

communication process does not have any specific medium. The transfer between the two endpoints of communication is always accomplished by the medium – the *channel* – through which the message is transmitted. The channel is an *empty* medium between the passing of two messages.

4.1.2. The communication process thus conceived has an *instrumental* character. Its basic, but extrinsic determinants are the communication instruments – mechanical, electrical, and electronic instruments (telephone, telegraph, radio) as well as presentational (books, pictures, buildings) and representational instruments (face, voice, movements) –, or, more widely, communication technique and technology.

4.1.3. This model carries within it three problem levels: a) questions related to technical features and operability arise on the level of communication *technique and technology*, since the reliability (faultlessness) and speed of the message's transfer, or transmission, is dependent upon these; b) the integrity and accuracy with which it is possible to transfer information of a specific quantity and content is also a question at the level of the *message*; c) at the level of the *user*, the question relates to the extent of the effect and change produced by the information which is used, i.e. the *efficiency* of the communication process.

4.1.4. The issues related to the operability of the communication technology, channel noise, coding procedures, regulatory and controlling functions (*feedback*) which can be integrated within communication become apparent on these problem levels. The insufficiencies of the linear model are also revealed in the horizon of these problems.

4.1.5. The functions of coding, regulating, and controlling, as well as the requirement of communicative efficiency impose the necessity of constructing also a *vertical* structure upon the horizontal structure of the linear model (Gerbner's model, 1956). On one hand, this model represents the communication process, hitherto seen as running into infinity and unbounded, as moving out from a starting point, or more exactly organized around a central point, i.e. the *communicator*. On the other hand, this model also presupposes a *meta-level*, on which the specific components of the communication process are being related to the whole of the process. Thus, this model represents the structural organization of a seemingly linear communication.

4.1.6. *Communicator-centredness* can be viewed as a kind of reflection of the subject-centredness characteristic for the epistemological outlook of modernity. The communicator is the dominant subject of communication. Communication is initiated by the communicator, who uses various instruments, communication techniques, and technologies for its implementation, a process during which he/she follows certain communicative intentions and efficiency criteria. Thus, the communication

process becomes limited, not only horizontally but also vertically: due to the privileged position of the communicator, the perception and reflection of communication is built *vertically* upon the linear flow of the process. Consequently, the horizontal effect relationship directed at communication efficiency also functions as the mechanism of *power formation* within the vertical structure of subordination and superordination. The exploration of the structural organization of linearly conceived communication reveals most clearly that the technique and technology of effective communication is at the same the technique and technology of *power formation*.

4.1.7. The cybernetic-mathematical model of communication approaches the issue of communication from the perspective of *knowing*, on the basis of the *epistemological* orientation, while it views communication as accessory to knowing. Thus, the terminological, methodological, and practical separateness/distinction between communication and knowing, communication and action (and thus knowing and action) is characteristic of this model. These characteristics are also reflected in the relationship of communication to its environment, in the exogeneity of the context. Communication happens *within* the world, but it does not have a world of its own, and thus it is not situational (although it is structured); its juxtaposed, subordinated, and superordinated components do not organize themselves into an encompassing meaning relationship.

4.2. The *interactional model* of communication is built upon the social psychological concept of interaction (G. H. Mead, 1934) and upon the later extension of the concept of social interaction (T. Parsons, 1949) to the communication process (Newcomb's model, 1956). Thus, this model is developed under the influence of social psychological, sociological, and anthropological approaches, and as far as the essence of communication is concerned, it presupposes a *transition* from transfer to *relationship*.

4.2.1. The communicative *interaction* is built upon the *relationships* between the components of the communication process. Communication itself is an act, action, and influence exertion; the communication acts involved in the interaction are acts of influence which go against each other and alternate, functioning – as it looks from the outside – according to the mechanism of action and reaction, influence and response. Within this model, one can see the multiplying extension of linearity according to the alternating directions of mutual influencing. The communicators are now promoted to the status of *partners* who establish a relationship with each other through communication. Communication is not an instrument of the relationships which are established; rather, it is an *exchange relationship* which is realized as the exchange of information, influences, and roles.

Consequently, the act of communication is *shared* between the communicators. The *other* party, at whom the message is directed, also gets to play his/her role, as he/she not only receives, but also responds to the message.

4.2.2. Thus, the communication of the message and the establishment of the relationship go hand-in-hand. On one hand, the transfer of the message presupposes the relationship, and, on the other hand, the relationship is established through this transfer. The relationship which is formed in the “between”, the “inter” of the partners, represents the *human* medium of communication. In fact, the interaction model is built upon the basic formula of *direct human communication*. Although it is far from perfect and effective communication, it serves as a benchmark for every man-made communication technology. The other manifestations of interaction can also be thought of and described by analogy with speaking and linguistic communication.

4.2.3. The first, elementary version of the interaction model is still based on the mathematical and cybernetic models. This is even more possible since interaction also has an elementary information level: it also involves information exchange and bidirectional (multidirectional) information transfer. Thus, the more sophisticated interaction models still contain the mechanisms of mathematical-cybernetic models in such a way that they organize themselves according to the directions and effects of the (inter)actions and fulfil subordinate and subsystemic functions. Thereby, communication technique and technology are also integrated into the human medium of the interaction model.

4.2.4. According to the interaction model, communicators are active participants. This presupposes *presence*, temporal actuality at a certain location. Due to their participation, communication becomes *situational*: objectual and personal dimensions, basic and meta-levels are developed, and the basis for communication is offered by objectual and personal *mediation*. In this more complex structure, *meaning* is also associated with the communication objective and intention, since communication does not take place mechanically; rather, it is *lived and experienced* practice. As such, communication cannot be limited to the transferring technologies, but *can be understood* as a process which takes place between and among humans and also involves practices of group and community building as well as institutional dynamics.

4.2.5. In the interaction model, one cannot make abstraction anymore from the presence and participation of the *other*. The role reversal – the mutual, but alternating sending and receiving of messages – supports the equalization of the communicator roles. However, this does by far not mean that roles are effectively equalized. Verticality is also integrated within the structure of the interactions and manifests itself, associated with the practices of unilateral influence and acceptance, as

the shift of the interaction's centre of gravity toward one communicator or the other. The techniques of influencing the interactional balance lead, also in this case, to the establishment of dominance, power formation, and manipulation.

4.3. The *semiotic model* of the communication process prioritises the messages as well as their contents and carriers. From this perspective, communication can be seen as the process of production and use of signs and codes (U. Eco, 1976). The semiotic model emphasizes neither the transferred content nor the relationship; rather, it highlights the *sign*, the sign system, and the code through which communication is realized, respectively text and culture, which can be conceived of as sign systems and processes.

4.3.1. The contribution of this third model lies in the fact that the semiotisation of communication substitutes the two-factor model with the *tripartite* sign relationship: the *interpretant* belonging to the relationship between the reference and the representamen opens up the sign relationship's *dimension of meaning* (Ch. S. Peirce). According to this model, communication about something presupposes, creates, and carries a meaning relationship, while the communication medium is developed as the *network of meaning relationships*. The elements of reality at which communication is directed relate to each other according to these networks, upon which the *multi-level* structural complexity and *multi-directional* open dynamics of communication is also based.

4.3.2. Communication is an act, both as sending and understanding, or reception, which is also realized as *interpretation* and *understanding*. This places at the forefront the joint emergence of participants and functions, structure and process within communication. According to this premise, the model of linguistic communication (Jakobson) presents communication as a linguistic process which organizes itself structurally and in which all communication factors are involved as the performers of interacting communicative functions.

4.3.3. In later semiotic approaches, the experiential model of communication is represented by writing, the symbol, and the text. The textual medium of communication, in which the *code*, respectively the operations of coding and decoding are brought to the forefront. The *world-like character* of communication is emphasized within the medium of *textuality* and then *intertextuality* (Kristeva). The text has its world, or more exactly involves a certain world, and the elements of the experience of reality and the meaning formations of the text's world organize themselves into the same communicative unit within the textual world. The world of communication opens up and extends in the directions of the *fictional*, the

imaginary, and the *virtual*. Nevertheless, new forms of institutional power formation also develop in the medium of textuality, based and maintained by the techniques of discourse construction.

5. When the representatives of the Palo Alto School, the triad of Watzlawick, Beavin and Jackson put forth as the first axiom of communication, “one cannot *not* communicate”, it seems that scientific and speculative thinking about communication was not yet aware of the real importance of the *turn* marked by this axiom.

5.1. In their wording and explanation of the axiom, the authors themselves have been primarily concerned with the *pragmatics of communication* and in fact identified the universality expressed in the axiom with the extension of the all-encompassing and comprehensive character of behaviour, held to be evident, to communication. According to them, “behaviour has no opposite”, i.e. “one cannot *not* behave”, and there is no such thing as “non-behaviour”, “non-conduct”. In other words, behaviour is something that contains its own opposite *as its self*: “non-behaviour” is also behaviour.

5.2. The statement of the axiom contains a hidden fallacy: the authors switch from behaviour to communication with the aid of an unproven or seemingly self-proven hypothesis, equating behaviour and communication: “If we accept that every behaviour has message value in an interpersonal situation”, then “every behaviour is communication”. According to the suggestion of the hypothesis, there is behaviour which is possible also outside interpersonal situations, which accordingly does not have any message value, or more exactly is message neutral. Thus, the hypothesis gives the impression that message value is not a necessary component of behaviour but somehow extrinsically attached to it, i.e. it belongs to *some* behaviours. Nonetheless, the existential quantifier is exchanged with the universal quantifier – *every* behaviour. The seeming illogic of this argument can have only one explanation: the linear logic of the argument falls prey to the *necessity of conversion* that lies hidden in putting the issue this way; in fact, behaviour does not acquire message value due to interpersonal situations, but it is behaviour that creates interpersonal situation in every case. That is to say, message value is integral to behaviour, since behaviour itself is primarily and essentially *message* and the *communication* of message, in the process of which behaviour is developed and transmitted as message.

5.3. Consequently, we can understand the unavoidability of communication from the universality of behaviour, but it is the universality of communication which leads to the necessity of behaviour. Thus, that which seemed to lead from behaviour to communication – the fact that “one cannot *not* behave” –, appears, in fact,

as a result of the assessment of behaviour's message value from the perspective of communication. Every communication is behaviour-like, i.e. any communicative manifestation and every instance of communication presupposes behaviour and is realised through behaviour. The necessary character of behaviour does not logically lead to the universality of communication; however, the unavoidability of behaviour necessarily goes together with the universality of communication.

6. It is the *reversal* of the relationship between communication and experience which manifests itself within the *inversion* of the relationship between communication and behaviour. With this turn, the experience of communication not only widens toward universality, but it is also filled with *new content*.

6.1. Communicative experience in its traditional sense is situational. In other words, it is not continuous and does not extend to the whole of experience. Communicative acts are intermittent, depend upon situations and contexts, and function as *instruments/occasions* of message transmission, the establishment of contact, and the exchange of views. Their success and efficiency is largely dependent upon the communication technology and strategy that is used, and from the quality of the relationship system and transmission medium. In this context, a certain manifestation (e.g. behaviour) and its message value separate. The manifestation does not have message value in itself; it only acquires such value when it enters into communication or becomes a carrier of communication. In a wider sense, experience in itself is not communicative in its character, but is consolidated through repetition, i.e. it is *repetitive* and *cumulative*. It only becomes *communicative* – and acquires message value – when some element of experience deviates from the order of repetitions and acquires *special individuality* through this “deviation”. It is not the experiential content itself, but its specialness which acquires an indicative and thus communicative value.

6.2. The reversal of the communicative relationship is based upon the *reversal of experience*. It is only the new experience which carries a message in the communicative sense. Where experiencing means acquiring new experience against repetition, this is where the communicative dimension associated with experience opens up. Communication becomes the comprehensive ground and medium of any possible experiencing. In the sense of “one cannot *not* communicate”, any possible experience can be understood as an experience developed within communication and in the form of communication, i.e. as *communicative experience* according to its essence.

6.3. As the result of the turn, communication becomes a comprehensive experience from an accidental dimension of experience. This means that all that to which communication has been hitherto extrinsically added is now integrated in

communication and actualized as something belonging to communication. Accordingly, the perspective of communication research also changes. Until communication phenomena were studied within the complex of social and cultural phenomena, the communication aspect has been considered accidental also to research itself. Thus, no characteristically communicative view has been developed within communication research. The turn, however, leads to a *change in perspective*. A *communicative perspective* is opened up also within research, concentrating on the communication phenomenon as founded on itself and extending upon phenomena hitherto considered to lie outside communication.

7. As opposed to the one-sided *cognitivism*, *relationism*, and *semiotism* of traditional communication theories, this turn leads to a *communication-centredness* through which all these are brought within the horizon of an *integrated* communication experience, which needs continuous communicative *presence* and *participation*. The turn reorganizes the understanding of communication of all three traditional models of communication theory, also reorganizing along with them our practical attitudes toward communication:

7.1. Communication turns into information *production* from information transfer, and the event which evolves within the medium of communication becomes a carrier of information. Only the information produced within communication will have authentic news value, and an event will be able to become integrated into the field of experience only as a communicative event. *Contextualisation* and the *network-like* development of communicative relationships also plays an important role in this transformation. The news value of communicative events is ensured not so much by information provided from outside, but rather by the information which is formed through the effect relationships specific to the communicative relations. In the network of juxtaposed and loosely interconnected structural elements the communication process develops as the divergent and convergent, always continuing, and dynamic play of individualizing and contextualizing elements. If seen from the perspective of technology, the turn manifests itself in the fact that, from instruments of communication, communication technique and technology become its *medium*. Communication *media* encompass and enmesh the entire world of experience. It is not just that the technical and technological dependence of communication is even more amplified in the context of “new media”, but that human experience itself is in an increasingly broader sense formed within the context of communication and thus exposed to the effect relationships of communication technique and technology.

7.2. The interaction model is affected by the turn primarily in that, as it enters the communication medium, interaction is realized as a communicative *effect relationship*. This means that the partners do not build a relationship with each other “through” communication, but communication itself turns from an instrument of relationship to its medium, becoming thus a relationship builder. The communicators, who thus far have entered into communication from the outside and stood at the endpoints of the communication relationship, now enter into communication as a medium and become communicators as participants within this medium. Now, it is not communication that is a product of the subject, but the subject is produced by communication. The effect itself exerts a shaping and defining influence on the partners whom it affects. At the same time, this effect impacts communication as a whole, since in this case the meta-level of communication is not attached to the basic level “from above”, but rather *belongs to* communication about something as the inherent communication about communication.

7.3. The turn affects the traditional semiotic model of communication in the sense that communication conceived of as an effect relationship is revealed at the same time as a meaning relationship. The communicative act is not drawn in anymore from the outside into the meaning relationship, rather it is posited as belonging to the meaning relationship, and it is developed within the communication medium/process itself. Communication is not merely the production of empirical facts, it is essentially productive also with regard to the formation of meaning. This is the way in which the truly world-like character of communication manifests itself. Communication does not only take place in a surrounding world, but the *world* itself is constructed within the medium of communication. The communicative situation is organized in a *world-like manner*, and its participants find themselves always already standing in this relationship. We do not have an actual relationship to the world outside communication. That which apparently or actually is excluded from communication *also* attains and retains its reality in respect of communication. The limitation of experience through communication and its communicative openness can be simultaneously apprehended in this fact. *Real experience* turns out to be experience which is formed within the medium of communication, i.e. communicative experience. In this context, the belonging of action to communication and its communicative mediatedness also becomes apparent: communication is *action*. Nevertheless, communication is not merely the series of discrete moments of action, but an event-like process: an event of affectedness and also a meaning event.

8. Three main directions can be traced from this turn with respect to the restructuring of the theoretical approaches to contemporary communicative processes and experiences, and to the practical attitudes related to them:

8.1. The *mediatisation* of communication and the *virtualisation* of communicative experiences within the event process generated by new media and multimediality, in which communication extends even beyond the conditions of possibility indicated in McLuhan's axiom "the medium is the message". Virtual communicative presence develops as a message – a *message of reality* – within the medium of communication which communicates itself

8.2. The *depersonalisation* and *massification* of communication within a process dominated by mass communication, in whose practice the solely defining modality is the dissemination and diffusion of messages. In this respect, the new cultural industry which continuously "produces" and the *new consumer society* which realizes the *consumption* of communicative goods become the defining framework and ground for human life. However – as the opposite of the new communicative experiences –, communication also becomes an *ethical problem* in this same context: the generating factor for a novel ethical consciousness which can become an inspiration for an authentic *communicative ethics*.

8.3. The *hermeneutisation* of communication through becoming the receiving participant of communication, respectively – in a wider sense – through understanding and undergoing the communicative experience as a hermeneutical experience. The communication-orientedness of hermeneutics and the hermeneutical openness of communication can meet each other in a very welcome, complementary, and productive way in this possibility.

8.3.1. This possibility can prove itself to be productive even more because, in its overstretched form in which it meets its own boundaries, instead of/under the pretence of actualizing communicative existence, communicative efficiency actualizes, in fact, its own paradoxical nature through the heightened mediatisation and massification of communication. The instrumental, (multi)medial effect relationships, which are meant to actualize communicative efficiency, also actualize communicative *dissemination*, *derealisation*, and *uncommunicability* as related to communicative efficiency. *Paradoxically*, the more effective communication becomes, the more uncommunicability it produces. In the horizon of the fulfilment of this paradox, communication realizes itself simultaneously as a self-grounding and self-building as well as self-annihilating and self-destructing process. In other words, the structure holding together effect relations and meaning relations, i.e. the *structure of belonging* is decomposed within the medium of communicative experience, and thus effect and meaning separate again.

8.3.2. This is the perspective in which it becomes evident that *comprehensive communication* can become an actual possibility which is grounded upon the validation of the interdependency between the structure of belonging, the effect relationships developed within communicative experience, and meaning relationships. For the *authentic turn* is carried by the communicative efficiency fulfilled within/as understanding. Communication which is authentically effective cannot be anything else than *comprehensive communication*.