



STUDIA UNIVERSITATIS  
BABEȘ-BOLYAI



# PHILOSOPHIA

---

2/2010

**S T U D I A**

**UNIVERSITATIS BABEȘ–BOLYAI**

**PHILOSOPHIA**

2

---

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

---

**CUPRINS – CONTENT – SOMMAIRE – INHALT**

**The Phenomenological Description/Die phänomenologische Beschreibung/  
La description phénoménologique**

CHRISTIAN FERENCZ-FLATZ, Einleitung zur Sektion <i>The Phenomenological Description/ Die phänomenologische Beschreibung/ La description phénoménologique</i> .....	3
DÉLIA POPA, Description ou imagination ? Le sens des vécus et sa modification phénoménologique * <i>Description or Imagination? The Meaning of Living and its Phenomenological Modification</i> .....	7
CODRINA-LAURA IONITA, La donation de l'art ou les conditions de la description de la phénoménalité chez J.-L. Marion * <i>Donation of the Art or the Condition of Describing Phenomenality in J.-L. Marion</i> .....	21
ION TĂNĂSESCU, Das Problem der Beschreibung in Franz Brentanos deskriptiver Psychologie * <i>The Question of Description in Franz Brentano's Descriptive Psychology</i> .....	31

VIRGIL CIOMOS, Réduction et description : De Kant à Husserl * <i>Reduction and Description: from Kant to Husserl</i> .....	41
CHRISTIAN FERENCZ-FLATZ, Die Kritik der phänomenologischen Beschreibung in den frühen Vorlesungen Heideggers * <i>The Critique of Phenomenological Description in Heidegger's Early Lectures</i> .....	59
IOVAN DREHE, Aporia, Sophism and Refutation in Aristotle.....	73
CĂLIN CRISTIAN POP, Le pari pascalien comme mode d'être. Des mathématiques à la phénoménologie * <i>The Pascalian Wager as Way of Being. From Mathematics to Phenomenology</i> .....	85
JONATHAN ROWE, Moral Acts: Antonio González's Phenomenological Praxeology .....	109

**GUEST EDITOR:**

**Christian FERENCZ-FLATZ** (Romanian Society for Phenomenology, Bucharest)

## EINLEITUNG

Die verschiedenen Ansätze die im vorliegenden Dossier dem Versuch gewidmet sind, problematische Seiten der „phänomenologischen Beschreibung“ herauszustellen, betreffen zwar ein Anliegen der Methode, doch dies soll keineswegs als Sache eines trockenen Spezialistentums verstanden werden. Denn Phänomenologie ist als Methode, ihrem ursprünglichen Sinn gemäss, grundsätzlich keine Denkechnik und kein Rezeptwissen, sondern ausdrücklich gerade das Gegenteil einer derartigen „Technisierung“ des Wissens. Was sie motiviert ist vielmehr das Bewusstsein einer philosophischen Haltung, im strengsten Sinne des Wortes. Besinnungen auf Fragen der Methode gelten demnach schon für Husserl als Gegenspiel aller unreflektierten Betreibung von Wissenschaft, und d.h. eben als Weg zu einer grundsätzlich undogmatischen Einstellung. Denn Fragen der Methode drücken in der Phänomenologie zunächst eben eine Sorge um die Verantwortlichkeit des philosophischen Denkens aus, und stellen damit eine eindeutige Absage an ein „naives“ Philosophieren jedwelcher Art dar. Allerdings ist schon der Begriff einer „phänomenologischen Methode“ heute eher problematisch, sei es auch nur wegen der Mannigfaltigkeit von heterogenen Richtungen und Tendenzen die das Wort „Phänomenologie“ zur Zeit umfasst, eine Vielfalt die nicht zuletzt, oder vielleicht sogar zunächst, auch die methodischen Stellungnahmen betrifft. Hingegen soll es uns hier nicht um die verlorene Einheit der „Methode“ gehen, sondern bloß darum einzusehen, dass diese Mannigfaltigkeit schon an sich – in ihrer unreduzierbaren Heterogenität – nichtdestotrotz einen gemeinsamen Rahmen methodischer Besinnlichkeit eröffnet, eine gemeinsame Sorge um Fragen der Methode, und vielleicht auch eine gemeinsame Haltung, die eine Auseinandersetzung fordert, und gerade zu einer solchen Auseinandersetzung möchte das vorliegende Dossier den Anlass bieten.

Die phänomenologische Beschreibung scheint zunächst ein so schlichtes Verfahren zu sein, dass man darüber fast kein weiteres Wort verlieren kann. Es ist demnach gar nicht verwunderlich, dass es zur Zeit eben als das wenigst umstrittene Moment der Husserlschen Phänomenologie gilt. Dennoch weist es, sobald wir es näher betrachten, eine Vielfalt von bedeutenden Nuancen und Schwierigkeiten auf. Denn Deskription besagt keineswegs nur die tautologische Hinnahme des „Gesehenen“, sondern sie ist – schon bei Husserl, und dann freilich bei Heidegger – nur ein anderer Name für die „phänomenologische Analyse“, und benennt daher eine vielfältige Tätigkeit der Unterscheidung, Identifizierung, Klärung usw. die sich fortwährend, in gar nicht unproblematischer Weise, im Bereich des „Sehens“, der Anschauung hält. Es geht also dennoch um eine komplexe philosophische Leistung, die es keineswegs naiv hinzunehmen gilt.

Wenn nun, bei einer näheren Betrachtung, die starren Gegensätze von Beschreibung, einerseits, und historische Entwicklung, hermeneutische Auslegung oder normative Bewertung, andererseits – die hier gewöhnlich ins Spiel gebracht werden – irgendwie bloß an der Oberfläche der Sache verbleiben, so ist es dennoch unbestreitbar, dass Husserl, in seinen *Logischen Untersuchungen*, die Beschreibung in einem ausdrücklichen Gegensatz zu jedwelcher theoretischen oder kausalen „Erklärung“ einführt. Dieser Schritt, der allerdings schon bei Brentano oder Dilthey angelegt ist, setzt an sich die Umstellung eines gesamten *habitus*, einer gesamten Einstellung der Erkenntnis voraus, die traditionsgemäß eben auf Erklärung ausgeht. Ja, wie ist denn eine rein deskriptive Erkenntnis in ihrer Motivation zu denken, eine Erkenntnis die nicht länger Erklärungen anstrebt, sondern sich mit der einfachen Klärung des Gegebenen, d.h. mit phänomenologischen Ausweisungen begnügt? Eine merkwürdige Antwort liefert Emmanuel Levinas, in einer 1957 gehaltenen Rede. Levinas behauptet hier nämlich, dass es gerade diese rein deskriptive Einstellung der Phänomenologie ist, die sie von Anfang an dazu veranlasst verschiedene Phänomene – die traditionsgemäß, aus einer sozusagen „ideellen“ Sicht, als bloße Mängel angesehen wurden – vielmehr positiv zu bewerten, und als reine „deskriptive Gegebenheiten“ zu betrachten. Dadurch eröffnet sich aber der Phänomenologie, laut Levinas, schon aus ihrer methodischen Blickstellung, der thematische Weg einer „Philosophie der Endlichkeit“. Methodologische Angelegenheiten sind demnach stets mehr als nur Detailfragen wissenschaftlicher Technik, und eben in einem derart breiterem Rahmen ihrer philosophischen Bedeutsamkeit wollen auch die vorliegenden Beiträge die Frage der phänomenologischen Beschreibung erörtern.

In ihrem Artikel, *Description ou imagination ? Le sens des vécus et sa modification phénoménologique*, geht Delia Popa von der Beziehung zwischen Anschauung und begrifflichem Ausdruck aus. Dabei sieht sie gerade im Verknüpfungspunkt der beiden, im Phänomen der Erfüllung, die problematische Seite ihres Verhältnisses. Indem sie den Unterschied zwischen Phantasie und Neutralitätsmodifikation auf dem Boden der genetischen Phänomenologie angeht, und dabei auch die Frage der „perzeptiven Phantasie“ berührt, versucht sie die kreative Seite der phänomenologischen Beschreibung in Anlehnung an strukturelle Eigentümlichkeiten der Phantasie zu verstehen.

Ein Grenzproblem der husserlschen Beschreibung versucht auch Codrina-Laura Ioniță in ihrem Aufsatz, *La donation de l'art ou les conditions de la description de la phénoménalité chez J.-L. Marion*, aufzuzeigen. Sie bezieht sich dabei auf Jean-Luc Marions Theorie des „gesättigten Phänomens“ und versucht, im Ausgang vom Beispiel des Kunstwerkes, dieses mit dem normalen Rahmen der phänomenologischen Beschreibung zu konfrontieren.

Ion Tănăsescu bespricht in seinem Artikel, *Das Problem der Beschreibung in Franz Brentanos deskriptiver Psychologie*, die verschiedenen Momente der brentanoschen Deskription, die Husserl in vielfacher Hinsicht als Vorbild gedient haben. Das Verfahren Brentanos, das eine Klärung der Erlebnisse im Rahmen der inneren Anschauung bezweckt, wird vom Autor als eine „protophänomenologische Methode“ angesehen.

## EINLEITUNG

In seinem Artikel, *Réduction et description. De Kant à Husserl*, bespricht Virgil Ciomoş das Verhältnis der phänomenologischen Deskription sowohl zur eidetischen, als auch zur transzendentalen Reduktion. Den Husserlschen Darstellungen der *Cartesianischen Meditationen* folgend, setzt er diesen, zum Einen, die eingehende Kritik Eugen Finks und, zum Anderen, etliche Stellen der Kantischen *Kritik der reinen Vernunft* (bezüglich des Verhältnisses von Schema und Begriff) entgegen, und bringt so überraschenderweise die Frage einer gewissen „hermeneutischen Intersubjektivität“ in Erwägung.

In seinem Beitrag, *Die Kritik der phänomenologischen Beschreibung in den frühen Vorlesungen Heideggers*, behandelt Christian Ferencz-Flatz, anhand der Frage der Beschreibung, die methodische Abgrenzung Heideggers von der Husserlschen Phänomenologie, in seinen frühen Vorlesungen, und versucht sie innerhalb einer tragenden Kontinuität der beiden zu verstehen. Dabei wird auch die berühmte „formale Anzeige“ Heideggers in ihrem Verhältnis zum husserlschen Ideal der eidetischen Deskription in Beziehung gesetzt.

**Christian FERENCZ-FLATZ**



## DESCRIPTION OU IMAGINATION ? LE SENS DES VECUS ET SA MODIFICATION PHENOMENOLOGIQUE

DELIA POPA\*

**ABSTRACT. Description or Imagination? The Meaning of Living and its Phenomenological Modification.** Does the object of the phenomenological description exist independently or is it produced by it? Are we allowed to lean on a field of phenomena ingeniously discovered by the description, and never modified by its operation? Or should we rather speak about a field that appears progressively with each descriptive act and continuously strengthened by it? The paper answers these questions by confronting the neutrality of the description with the neutrality of the imagination, and by exploring the meaning of the experience that they bring to light.

**Keywords:** *Imagination, Description, Meaning, Phenomenological Neutrality, Presentification, Freedom*

### Introduction : description *versus* imagination

La première voie qui se présente spontanément à ceux qui s'engagent dans une description phénoménologique est celle qui consiste à essayer de saisir le vécu comme un fait brut et de lui trouver une expression adéquate. Toutefois, nous pouvons nous demander si cette conception de la description ne relève pas d'une illusion qui poursuit la pratique de la phénoménologie depuis ses débuts, et qui nous intime à croire que sa tâche serait de trouver un langage adéquat au vécu et d'établir une ligne significative qui refléterait directement son pouvoir intuitif. Les risques d'une telle ambition sont nombreux. Parmi eux, nous pouvons mentionner celui de présupposer un parfait parallélisme intuition-expression, celui de réduire la richesse des impressions à des significations déjà établies, ou bien, au contraire, d'usurper la capacité significative du langage pour privilégier la force de l'intuition.

En partant d'une analyse de l'apparence transcendantale qui accompagne l'exercice de la description phénoménologique, Eugen Fink insistait déjà sur la contradiction qui s'installe entre « la signification mondaine du mot et le sens transcendantal qu'il indique »<sup>1</sup>. Une deuxième voie pour comprendre la description

---

\* Delia POPA est Chargée de Recherches au Fonds National de la Recherche Scientifique de Belgique. Elle travaille au Centre de Philosophie du Droit de l'Université Catholique de Louvain; [delia.popa@uclouvain.be](mailto:delia.popa@uclouvain.be)

<sup>1</sup> E. Fink, „La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine” in *De la phénoménologie*, tr. fr. D. Frank, Paris, Minuit, 1974, p. 174.



phénoménologique nous est ainsi proposée à l'examen, comme une activité réflexive qui assume cette contradiction, ainsi que l'intervalle entre les significations instituées et un sens transcendantal qui change sans cesse. Adopter cette voie ne signifie pas renoncer à la fidélité envers les « choses mêmes », mais tenir compte du fait que nous ne sommes jamais plus près de ce que nous vivons que lorsque nous cherchons à en saisir le sens.

Comme Husserl le précise déjà dans la deuxième *Recherche logique*, la description phénoménologique n'a pas pour vocation de montrer comment les vécus s'articulent du point de vue de leur contenu impressionnel ou sensible, mais vise à élucider leur sens phénoménologique, qui est à dégager par une opération dans laquelle nous pouvons reconnaître l'avatar de la réduction phénoménologique. La difficulté du problème de l'expressivité trouve sa source dans cette exigence d'élucidation (*Aufklärung*), qui ne doit pas être confondue avec une simple explicitation (*Erklärung*) empirique<sup>2</sup> ni avec une activité d'interprétation (*Deutung*), qui viendrait attribuer aux vécus des significations extrinsèques, qui ne s'y enracinent pas<sup>3</sup>. Ce qui y est en question n'est pas une transformation du sens de nos actes intentionnels ou une invention de nouveaux sens possibles, mais une mise en lumière des sens qui sont en jeu dans le vécu, dans un régime de neutralité qui semble exclure toute forme de modification ou de créativité.

Par cette ambition de surprendre le sens intentionnel tel qu'il s'engendre dans les actes de la conscience, la description phénoménologique paraît s'opposer à l'activité de l'imagination, qui procède par une modification des sens présents dans la direction d'une quasi-positionnalité, au sein de laquelle leur intuitivité devient problématique. Cependant, pour assurer la neutralité de son opération, la description phénoménologique présuppose une forme radicale de modification de notre engagement dans le vécu, rendue possible par la réduction phénoménologique. Dès lors, quel est le rapport entre les deux modifications qui sous-tendent la description et l'imagination, et quelle est la différence entre les deux opérations de neutralisation sur lesquelles elles se fondent?

## 1. La description phénoménologique et le sens du vécu

Le problème phénoménologique de l'expression commence avec le décalage inévitable qui se creuse entre le langage et le vécu, qui impose à toute recherche phénoménologique rigoureuse la transgression de l'ordre systématique pour adopter

---

<sup>2</sup> Husserl distingue dans les *Recherches logiques* l'élucidation (*Aufklärung*) du sens de la chose, qui vise une saisie intuitive adéquate, de l'explicitation (*Erklärung*) des liens psychologiques empiriques des vécus. Cf. E. Husserl, *Recherches logiques*, tr. fr. H. Elie avec la collaboration de L. Kelkel et R. Schérer, P.U.F./Epiméthée, 1959 (abrégé *RL*), Tome second, II, 2, § 6, p. 144 (*Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* Halle/Salle, M. Niemeyer, 1913 – abrégé *LU* –, p. 119).

<sup>3</sup> Sur les rapports entre intentionnalité et interprétation, ainsi que sur ceux que la phénoménologie de Husserl entretient avec l'herméneutique diltheyenne, voir les études de J.-C. Gens qui introduisent la traduction des *Kasseler Vorträge* de M. Heidegger (*Les Conférences de Cassel*, Paris, Vrin, 2003, pp. 7-56).

un mouvement en « zigzag », dont Husserl souligne la nécessité dans l'introduction au deuxième tome des *Recherches logiques*<sup>4</sup>. Les vécus ne peuvent être décrits que sur le fond de ce mouvement incessant entre les significations instituées dont le langage dispose et un sens en continuelle transformation, dont l'analyse met en évidence le caractère dynamique de l'intentionnalité.

Dans quelle mesure peut-on invoquer ici un sens intentionnel, qui prend naissance dans les actes de la conscience et qui se soumet à la logique de leur déploiement? Pour répondre à cette question, nous allons nous référer à quelques développements du thème de l'intentionnalité dans les *Recherches logiques*. Revenant au § 14 de la cinquième recherche sur une analyse entamée dans la première recherche, Husserl note que les impressions sensibles immanentes nous renvoient à des objets transcendants uniquement en vertu d'un surplus (*Überschuss*)<sup>5</sup> qui vient de l'aperception intentionnelle. C'est lui qui confère aux vécus le caractère d'acte grâce auquel « nous percevons tel ou tel *objet*, que, par exemple, nous voyons cet arbre, nous entendons cette sonnerie, nous sentons le parfum de telle fleur »<sup>6</sup>. Ce surplus aperceptif est également celui qui rend possible une description phénoménologique, qui ne se consacrera ni aux contenus immanents ni aux apparitions transcendants, mais à la manière dont les deux sont corrélés par l'excès aperceptif, qui assure ainsi leur unité phénoménale.

L'analyse intentionnelle de cette unité nous permet de différencier la qualité de l'acte (qui fait qu'il se présente comme une affirmation, comme une exclamation ou comme une interrogation) de sa matière, par laquelle nous nous rapportons d'une certaine manière (*als was*) à un objet (quand nous considérons par exemple la même personne comme un ami ou comme un collègue, quand nous observons un objet comme étant quelque chose de grand, de rouge ou tout simplement comme utile pour telle ou telle tâche). Indissociables, la matière et la qualité de l'acte forment ensemble l'essence intentionnelle<sup>7</sup>, qui désigne ce qui, dans tout acte intentionnel, reste inchangé, un foyer de sens au sein duquel la matière est fondamentale<sup>8</sup>, dans la mesure où elle « confère l'orientation déterminée vers un objet »<sup>9</sup>. Le sens de nos

<sup>4</sup> E. Husserl, *RL, II*, Introduction, § 6, Appendice 2, p. 21 (*LU*, p. 17). Husserl reviendra sur cet aspect de la description phénoménologique pour en souligner l'importance. Cf. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. fr. G. Granel, Paris, Gallimard/tel, 1976 (abrégé *La Crise*), § 9, 1), pp. 67-68 (*Hua VI*, p. 59).

<sup>5</sup> E. Husserl, *RL, II*, 5, § 14, p. 188 (*LU*, p. 385).

<sup>6</sup> *Idem*. Souligné dans le texte.

<sup>7</sup> E. Husserl, *RL, II*, 5, § 23, p. 236 (*LU*, p. 430).

<sup>8</sup> « ...la matière est cette propriété résidant dans le contenu phénoménologique de l'acte, qui ne détermine pas seulement que l'acte appréhende l'objectité, mais aussi *en tant que quoi (als was)* il l'appréhende, quels caractères, quels rapports, quelles formes catégoriales il lui attribue par lui-même. Il dépend de la matière de l'acte que l'objet soit pour l'acte tel objet et non tel autre, elle est dans une certaine mesure *le sens de l'appréhension objective* (ou plus brièvement *le sens de l'appréhension*) sens qui fonde la qualité. » E. Husserl, *RL, II*, 5, § 20, p. 222 (*LU*, p. 416).

<sup>9</sup> *Idem*, *II*, 5, § 20, p. 220 (*LU*, p. 414).

expériences diverses est ainsi envisagé clairement par Husserl dans l'horizon de l'intentionnalité, mais avant d'être compris comme une unité logique de signification, déterminée *a priori* par la pensée, il est présenté comme une orientation primitive des actes intentionnels, qui rend possible la force de leurs visées. Cette caractéristique du sens sera approfondie plus tard dans les *Idées directrices pour une phénoménologie pure*, lorsque la sphère du sens intentionnel sera nettement délimitée de la sphère des significations logiques et de la sphère du langage en général<sup>10</sup>. Nous n'insisterons pas ici sur cet aspect problématique important<sup>11</sup>, mais nous soulignerons cependant que situer dans l'orientation de l'acte le noyau de l'essence intentionnelle équivaut à reconnaître que celle-ci s'obtient par une modification concrète incessamment à l'œuvre dans les vécus. L'essence intentionnelle ne peut donc se réduire à une représentation préalable au déploiement du vécu, étant inhérente à l'ouverture de son élan<sup>12</sup>. Le sens compris comme matière intentionnelle exprime ainsi le pouvoir de la conscience de donner naissance à des perspectives diverses sur le même objet, qui est ainsi redécouvert à chaque rencontre intentionnelle<sup>13</sup>.

Une autre raison pour laquelle l'acte intentionnel ne pré-détermine que partiellement le sens qu'il met en jeu – se laissant toujours transformer par lui – doit être recherchée dans le fait que son excès aperceptif est contrebalancé par un excès intuitif. La correspondance entre les deux formes d'excédent (*Überschuss*) ne peut jamais être garantie, car l'intuition présente toujours une part d'imprévisible qui peut entraîner la négation du sens aperceptif de l'acte en question. Les actes perceptifs et imaginatifs qui donnent aux vécus leur richesse intuitive, sont susceptibles de changer ainsi la direction de l'acte de signification qu'ils fondent. Ce risque d'inadéquation qui guette toute visée intentionnelle – le risque du biffage ou de négation du sens qu'elle identifie spontanément – n'est donc pas un risque épistémologique anodin ou secondaire. Car il tient compte de l'importance décisive de la présentation phénoménale de l'objet, qui peut contredire son identification significative et entraînant sa transformation.

<sup>10</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une philosophie et une phénoménologie pure*, tr. fr. Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950 (abrégé *Idées*), § 124, p. 419 (Hua III, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Ed. Walter Biemel, p. 256 sq).

<sup>11</sup> Voir L. Tengelyi, „L'Expérience et l'expression catégoriale” in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Philosophia*, XLIV, 1-2, Cluj-Napoca, 1999, p. 27.

<sup>12</sup> Voir en ce sens la discussion qui anime le chapitre III de la cinquième recherche et les conclusions du § 31 (*RL*, pp. 263-265, *LU*, pp. 454-456)

<sup>13</sup> Les ressorts profonds de ce sens ne pourront être élucidés que sur un terrain qui dépasse celui de la phénoménologie statique: il s'agit du terrain sur lequel Husserl analysa la genèse des actes de conscience. Voir E. Husserl, *Méthode phénoménologique statique et génétique (1921)* in *De la synthèse passive*, tr. fr. B. Bégout et J. Kessler, Grenoble, J. Millon, 1998 (abrégé *SP*), pp. 326-327 (Hua XI, *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926, Ed. Margot Fleischer, 1966, p. 340).

Cela nous permet de comprendre comment l'identification signifiante du sens intentionnel se complète toujours d'une teneur intuitive<sup>14</sup> décisive pour sa vérité, et dont l'élucidation phénoménologique doit nécessairement tenir compte. Effectivement, l'opération d'élucidation ne peut pas rester au niveau idéal des identifications signifiantes, mais doit « descendre » au niveau phénoménal où elles se rapportent concrètement à quelque chose, que ce soit par le biais d'une perception ou d'une imagination. La connaissance ne peut reposer uniquement sur des significations: c'est le credo husserlien qui assure la ligne phénoménologique des *Recherches logiques*. En conséquence, pour ne pas se condamner à rester au stade des symboles vides, l'on doit rechercher leur présence intuitive, qui assure un remplissement (*Erfüllung*) sensible des actes signifiants. La richesse intuitive (*Fülle*)<sup>15</sup> s'ajoute ainsi à la matière et à la qualité de l'acte pour donner au sens intentionnel sa véritable concrétude phénoménologique. C'est uniquement à la lumière de cette concrétude que le sens peut se définir comme une corrélation de la sphère immanente des noèses qui articulent le vécu (*Erlebnis*) avec la sphère transcendante des apparitions (*Erscheinungen*)<sup>16</sup> saisies par des actes intuitifs.

La participation phénoménale à la constitution du sens intentionnel lui assure son enracinement sensible, tout en lui conférant en même temps une fragilité grâce à laquelle il peut rester vivant. Car cet ancrage phénoménal fait qu'il est pris dans un mouvement de transformation continue, qui maintient l'intuition en éveil. L'expérience de la déception (*Enttäuschung*), sur laquelle Husserl reviendra dans les *Idées directrices pour une phénoménologie pure*<sup>17</sup>, montre ainsi que le remplissement intuitif n'est pas uniquement le socle de la certitude phénoménologique, mais aussi une source de tension qui nourrit le caractère vivant des actes de connaissance, en remettant toujours en question la constitution de l'objectivité noématique. Il apparaît ainsi que le sens intentionnel n'est pas une entité homogène et stable, mais une modalisation du vécu qui est toujours mise à l'épreuve sur le terrain de l'expérience phénoménale et transcendantale.

L'imagination comprise comme « une modification universelle de toute la vie d'expérience »<sup>18</sup> intervient nécessairement dans cette flexion dont le sens souffre pour rester vivant. Mais quel est le mode de cette intervention? On peut considérer l'imagination tout simplement comme une modification de la perception dans la direction d'une saisie intuitive indirecte, lorsque sa présence « en chair et en os »

---

<sup>14</sup> Husserl explique que lorsqu'un remplissement de la signification a lieu « nous éprouvons, pour ainsi dire, que *c'est cela même* » en ajoutant un peu plus loin « l'acte remplissant comporte un privilège qui manque à la simple intention et qui est de lui *conférer la plénitude de « la chose même », de la conduire tout au moins plus directement jusqu'à la chose elle-même* » (*RL*, III, 6, § 16, pp. 85 et 86, *LU*, p. 65, souligné dans le texte).

<sup>15</sup> E. Husserl, *RL*, III, 6, § 21, pp. 98-99 (*LU*, p. 77).

<sup>16</sup> Cf. E. Husserl, *RL*, II, 5, § 14, p. 188 (*LU*, p. 385).

<sup>17</sup> Cf. E. Husserl, *Idées*, § 138, p. 466-468.

<sup>18</sup> E. Fink, *Re-présentation et image* in *De la phénoménologie*, op. cit., p. 36.

fait défaut. Son intervention sera celle d'un substitut qui amplifie les pouvoirs de l'intuition alors même que ses contenus réels sont transformés. Cependant le rôle de l'imagination dans la transformation des vécus devient problématique lorsque leur élucidation assume entièrement le régime de la réduction phénoménologique, qui peut elle-même être comprise comme une modification générale du champ de la connaissance. La véritable lumière sur le rapport entre la description phénoménologique et l'imagination ne peut être obtenue que dans le cadre de la phénoménologie génétique, terrain privilégié pour mettre en évidence les problèmes qui résultent de la confrontation entre l'opération de neutralisation de la réduction et l'opération de neutralisation engagée dans l'imagination.

## 2. La neutralisation dans la phénoménologie génétique

Le volume consacré aux analyses des synthèses passives ainsi que certaines remarques de la *Crise des sciences européennes* montrent que la méthode « en zigzag » ne s'applique pas seulement pour critiquer les significations instituées, les symboles „morts” et les idéalizations figées des sciences, mais aussi pour réaliser le passage du niveau de la constitution active vers celui des sédimentations passives. Une nouvelle compréhension du sens devient alors possible, qui dépasse le cadre des rapports noético-noématiques où se configurent le présent de la conscience, pour le projeter sur le fond de l'histoire des actes intentionnels et de la genèse des aperceptions qui l'animent. En partant du sens objectif identifié par la visée signifiante et par sa fixation noématique, Husserl se dirige vers un sens qui se forme sur le fil de la temporalité<sup>19</sup>, dans les couches multiples de sa constitution et affirme que « le sens » objectal et le sens temporel enchevêtrés forment une unité de co-appartenance (*zusammengehörige*) du sens »<sup>20</sup>.

L'ouverture vers les recherches de phénoménologie génétique préoccupe Husserl depuis ses premières incursions dans le domaine de la phénoménologie de la temporalité. Commencées sous le signe de la critique de la conception psychologique du temps, ces recherches finissent par mettre en évidence les limites de l'intentionnalité d'acte, qui, se laissant toujours aiguiller par le point-source du présent (*Jetztpunkt*), ne peut pas rendre compte de manière satisfaisante des rapports que nous entretenons avec le passé et avec le futur, ni des relations qui les relient à notre présent<sup>21</sup>. Cette difficulté réside dans le fait que ces rapports ne sont pas des rapports de présentation (*Gegenwärtigung*), donc directement intuitionnables, mais

<sup>19</sup> Il s'agit d'un fil qui n'est pas continu, mais marqué par des interruptions, vu qu'une distance s'introduit nécessairement entre la rétention et le souvenir, distance rendue palpable par le recours à l'oubli et par le caractère intempestif des souvenirs involontaires. E. Husserl, *SP*, § 37, p. 240 (*Hua XI*, p. 177).

<sup>20</sup> E. Husserl, *SP*, § 16, p. 79 (*Hua XI*, pp. 329-330).

<sup>21</sup> E. Husserl, E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. fr. H. Dussort, Paris, P. U.F./Epiméthée, 1996, § 39, p. 106 et sq. Voir également le *Supplément VIII (I)* : *La double intentionnalité du courant de la conscience*, p. 155 et sq.

des rapports de présentification (*Vergegenwärtigung*), de donation intuitive indirecte. Ce mode de donation est également celui de l'imagination, puisque, tout comme le souvenir et l'attente, elle se nourrit d'intuitions qui se configurent sur un fond d'absence perceptive, et qui demeurent ainsi en dehors des prises du présent.

Dans quelle mesure et à quel titre ces actes peuvent-ils intervenir dans une analyse du statut du sens phénoménologique et dans la compréhension de la description? Le trait principal qui les distingue en vue d'une telle tâche réside dans l'esquive de l'objectivation qu'elles opèrent - contrairement à la perception qui en reste prisonnière<sup>22</sup> - en visant à chaque fois quelque chose par l'intermédiaire d'une autre chose (un paysage à travers une image, un moment passé à travers un souvenir), voire, comme dans le cas de la fantaisie, de simples fulgurations évanescentes et des contours vagues, dépourvus de tout pouvoir représentatif<sup>23</sup>. Cet aspect non-représentatif de l'imaginaire dans la fantaisie présuppose une forme d'*epoché* proche de celle de la réduction phénoménologique. Certaines remarques husserliennes qui concernent le rôle de la fiction dans la mise à jour des essences phénoménologiques soulignent ce voisinage<sup>24</sup>. Néanmoins, dans les paragraphes 111 et 112 des *Idées directrices*, Husserl insiste plutôt sur les distinctions qui existent entre les deux procédés, qui tiennent au contenu intuitif auquel ils se rapportent et à la répétabilité possible de leurs opérations.

La principale différence entre la neutralisation de la réduction phénoménologique et la neutralisation imaginative des vécus consiste dans le fait que la première concerne des vécus présents, alors que la deuxième s'applique uniquement à des vécus déjà passés<sup>25</sup>, dont l'intuitivité est affaiblie de manière significative. La réduction phénoménologique possède effectivement le pouvoir remarquable de nous installer dans un présent perpétuellement vivant du vécu, de telle manière que ce réquisit méthodique peut être décrit comme un dispositif qui nous maintient dans le présent de la conscience et qui est également apte à restituer leur intuitivité originaire à tous les actes de conscience, quel que soit leur type. En comparaison, le pouvoir de l'imagination reste limité par son incapacité d'atteindre une présence intuitive totale. C'est notamment la raison pour laquelle les actes d'imagination peuvent se redoubler (je peux imaginer que j'imagine, de même que je peux regarder un tableau représentant un tableau). Dans le champ intuitif vague de l'imaginaire il y a toujours de la place pour un renvoi vers autre chose, pour une ouverture d'horizon, alors que la modification à l'œuvre dans la réduction phénoménologique nous ramène sans reste et sans distance dans le « vivre (*erleben*) »

<sup>22</sup> Voir pour ce problème E. Lévinas, *La Ruine de la représentation* in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2001, p. 180.

<sup>23</sup> « Peu importe qu'en elle prévale la conscience d'image immanente ou trans-cendante, elle est nettement séparée de la fonction propre d'image par ceci qu'il lui manque un objet-image se constituant spécifiquement ». E. Husserl, *PCS*, n°1, chapitre 8, § 40, p. 115 (*Hua XXIII*, p. 83).

<sup>24</sup> E. Husserl, *Idées*, § 70, p. 225.

<sup>25</sup> E. Husserl, *Idées*, § 111, p. 372.

*compris comme conscience originare* »<sup>26</sup>. Analysée du point de vue des actes qu'elle implique, la distinction des deux modes de neutralisation est celle entre présentation (*Gegenwärtigung*) et présentification (*Vergegenwärtigung*). Les limites de la modification imaginative tiennent au fait que, en dépit de la liberté qui est la sienne, elle ne peut se transformer en perception, incapable de se situer dans un rapport direct avec un objet et dans une intuitivité complète de celui-ci.

Mais ces limites peuvent être envisagées à partir d'une autre perspective, si nous les analysons dans le cadre de la phénoménologie génétique, au sein de laquelle l'intuition présente, comprise comme présence absolue à soi de la conscience, est elle-même conditionnée en tant que saisie du sens du vécu par le devenir latent de ce sens dans le temps. Loin de nous placer, comme Husserl l'affirmait dans ces paragraphes célèbres des *Idées directrices*, dans le vivre originare dont tout acte conscient se nourrit, la présence à soi est seulement son expression la plus palpable, à partir de laquelle les certitudes de la vie consciente peuvent être bâties. La présentation de la neutralisation de la réduction phénoménologique en opposition avec la neutralisation de l'imagination tient donc à la confiance absolue accordée à une intuition statique, qui doit être complétée néanmoins avec une « intuition dynamique »<sup>27</sup>, dont l'objet subit un changement incessant. Tamàs Ullmann propose ce terme pour décrire une forme plus complexe d'intuition, qui n'est pas axée uniquement sur l'évidence d'une intuitivité présente, mais qui tient compte également de la succession de moments divers et du flux temporel qui les relie et les porte. Cette forme de l'intuition ne se limite donc pas au niveau de la présence à soi de la conscience, mais comprend également des vécus plus vastes et plus profondément enracinés dans les synthèses passives, au sein desquelles nous devons chercher la source de toutes les aperceptions.

En inversant la direction des distinctions établies dans les §§ 111-112 des *Idées directrices*, nous pouvons nous demander alors si l'intuition dynamique dont il est ici question ne pourrait être rapprochée de la présentification imaginative, et surtout de la présentification qui est engagée dans la fantaisie. Si cette question a une quelconque pertinence, cela signifie que l'opération de la réduction phénoménologique peut être reconsidérée à partir de l'opération de neutralisation imaginative. La lacune principale de cette dernière – qui réside dans l'impossibilité de nous fournir des intuitivités présentes – est susceptible de se voir alors transformer dans une caractéristique précieuse pour un autre type de processus d'élucidation, et devenir ainsi une composante nécessaire de la description phénoménologique. Car cette lacune possède intrinsèquement une signification qui passe inaperçue sur le terrain de l'analyse statique: celle d'attirer notre attention sur un autre type d'intuitivité, qui se déploie hors du présent et de l'objectivation dans laquelle celui-ci reste nécessairement pris, ce qui la rend disponible pour accueillir un sens qui se forme

---

<sup>26</sup> *Idem.* Souligné dans le texte.

<sup>27</sup> Cf. T. Ullmann, *La Genèse du sens*, Paris, L'Harmattan/Ouverture philosophique, 2002, p. 186 sq.

dans les synthèses passives de la conscience. Dès lors, l'imagination peut être décrite comme une forme primitive de l'attention, entendue non pas comme prise sur l'actuel, mais comme un élargissement du champ de la perception dans la direction des données révélées passivement et comme un accueil de ce qui se tient à l'horizon des saisies intentionnelles.

Cette perspective est soutenue par certaines analyses husserliennes consacrées à la famille des présentifications, au sein de laquelle la fantaisie apparaît comme une modalité de la conscience qui fonde tout acte d'imagination, et comme un état dans lequel nous pouvons réfléchir et même opérer la réduction phénoménologique<sup>28</sup>.

Dans la neutralisation de la fantaisie

« ...il en résulte alors (...) dans la sphère des intuitions, des intuitions passives avant toute spontanéité, des événements toujours nouveaux qui visiblement se laissent à nouveau modifier dans un niveau supérieur, et *tous ces événements ont quelque chose de commun* »<sup>29</sup>

En dépit de son caractère fragmentaire, l'imaginaire de la fantaisie est habité par des unités de cohérence que Husserl tente de déchiffrer sans renoncer cependant au repère de la positionnalité du présent. Ce choix méthodologique est probablement motivé par la conscience du danger que les concordances de la fantaisie pourraient venir d'une expérience qui n'a jamais été présente, d'un immémorial reconfiguré par les synthèses passives, mais auquel l'intentionnalité d'acte n'a pas d'accès. Il est possible que Husserl ait choisi d'analyser la fantaisie à partir de la conscience du présent justement pour ne pas être obligé de prendre en considération l'hypothèse déstabilisante d'une telle modalité de concevoir la formation du sens de l'expérience.

La difficulté devient plus évidente si l'on tient compte du fait que ce qui se passe dans la fantaisie ne concerne pas uniquement les sédimentations passives « d'avant toute spontanéité », mais aussi ce qui fait irruption de manière soudaine au sein du présent, en lui imposant l'avènement d'une intuitivité qu'il ne visait pas et qu'il n'était pas prêt à accueillir. Pour décrire la surprise de ces vécus inattendus, Husserl invoque une « fantaisie perceptive »<sup>30</sup> qui rend compte de la manière dont l'imaginaire contamine parfois la perception, mais aussi l'intuition réflexive que la réduction phénoménologique nous permet d'atteindre.

<sup>28</sup> Cf. E. Husserl, *PCS*, n°2, c) « Réflexion et réduction phénoménologique dans la fantaisie (probablement de 1905) », p. 206 (*Hua XXIII*, p. 187).

<sup>29</sup> E. Husserl, *PCS*, n°15, k) « Révision de la terminologie (...) (1912) », p. 395 (*Hua XXIII*, p. 414).

<sup>30</sup> E. Husserl, *PCS*, n°20, Appendice LXIV, « Réserves quant à l'expression "modification de neutralité" en relation avec la fantaisie (probablement 1921 ou 1924) », p. 551 (*Hua XXIII*, p. 592). Voir également *PCS*, n°18, « Changement de l'attitude de l'expérience en attitude de fantaisie », p. 485 (*Hua XXIII*, pp. 513-514).



Cet état où la perception et la fantaisie deviennent indiscernables est décrit par Husserl comme un défi spécifique adressé à la conscience perceptive lorsque celle-ci manque d'assise sensible :

Ne puis-je pas retenir un objet illusoire qui manifestement n'est pas et, comme s'il était, en même temps le penser fictivement ? Je ne considère alors pas l'apparaissant simplement comme apparaissant, comme noème qui se donne maintenant et qui en tant que tel n'est pas susceptible d'être biffé, mais précisément comme s'il était ; mon expérience plaide bien sûr contre, mais je transforme par fiction précisément ce qui plaide contre, et feins ainsi une concordance dans laquelle s'insère synthétiquement le donné perceptif (*perzeptiv*). J'ai bien alors une fantaisie perceptive (*perzeptive Phantasie*), une fantaisie qui n'est pas pure présentification, mais j'ai l'objet fantasmé sous le mode de l'en chair et en os, et pourtant "fantasmé".<sup>31</sup>

C'est en répondant à ce défi que l'on parvient à transformer la donne de notre expérience sensible. En allant au-delà du biffage noématique qui trouble le processus d'identification objective, nous instaurons alors une concordance grâce à laquelle tous les éléments de la situation perceptive se répondent et se complètent, au lieu de se destituer réciproquement. Les frontières entre présentation et présentification se brouillent, puisque l'on reste dans une perception dont la cohérence interne est construite par l'effort de la fiction.

Cette tentative de transformer le manque perceptif en richesse sensible, à un niveau qui reste celui de la donation directe, « en chair et en os », n'est pas uniquement le privilège d'un exercice exceptionnel de la fantaisie, qui viendrait remplir subrepticement les failles intuitives de la perception. C'est la perception elle-même qui nourrit cette tendance, lorsqu'elle déborde les marges de la simple objectivation pour se diriger vers un plaisir esthétique.

Ainsi lorsque nous considérons esthétiquement un beau paysage, et lorsque celui-ci et même tous les hommes, les maisons, les villages que nous voyons en faisant expérience en lui, « ont valeur » pour nous de simple décor. Certes, nous faisons expérience, mais nous ne sommes pas dans l'attitude de l'expérience, nous ne prenons pas effectivement part à la position de l'expérience, la réalité effective devient pour nous réalité effective « comme si », devient pour nous un « jeu », les objets [deviennent] pour nous apparence esthétique : de simples objets-de-fantaisie, quoique perceptifs (*perzeptiven*). Le sentiment de plaisir que provoquent les aspects des objets d'expérience qui, tournés vers un plaisir actif, font une part de la considération esthétique, semble avoir ici une force de motivation, ou tout au moins facilitent l'attitude de fantaisie, qui elle-même co-appartient à l'esthétique, même là où l'expérience est précisément le point de départ.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> E. Husserl, *PCS*, n°20, Appendice LXIV, « Réserves quant à l'expression "modification de neutralité" en relation avec la fantaisie (probablement 1921 ou 1924) », p. 551 (*Hua XXIII*, p. 592).

<sup>32</sup> E. Husserl, *PCS*, n°18, « Changement de l'attitude de l'expérience en attitude de fantaisie », traduction légèrement modifiée, p. 485 (*Hua XXIII*, pp. 513-514).

La motivation de la conversion fantastique de la perception doit donc être recherchée dans son orientation vers le « plaie actif » qui lui permet de s'affranchir de l'appartenance immédiate à ses objets tout en conservant leur présence dans un jeu plus libre, qui le change en « objets de fantaisie ». Par cette orientation, l'expérience sensible se découvre comme le lieu d'un sentiment esthétique où elle puise toute sa liberté quant à ce qui entre dans son champ.

Cependant, pouvons-nous continuer à invoquer ici un régime de neutralité pour décrire les états où nous plonge la fantaisie perceptive? La fantaisie ne nous engage-t-elle pas dans le vécu d'une manière qui ne permet plus de distinguer, justement, entre le niveau naturel et le niveau transcendantal de son déploiement ? Nous examinerons dans ce qui suit cet engagement, ainsi que quelques-unes de ses conséquences pour la problématique de la description qui nous occupe ici.

### 3. La description entre découverte et invention

Le sens de l'expérience que la fantaisie perceptive permet d'explorer est-il créée ou découverte ?<sup>33</sup> Sommes-nous en train d'inventer la tournure que nos perceptions prennent lorsqu'elles quittent le domaine de l'objectivation, ou bien sommes-nous en train de la découvrir passivement, comme une transformation de la vie sensible qui nous revient sans que nous y ayons participé réellement ? Et qu'en est-il de la possibilité de description qui se dégage ainsi ? Au cas où nous serions prêts à accorder à ce que nous observons dans ces états une dimension créative, la fantaisie risque de jouer un rôle qui dépasse les limites de sa contribution spécifique à la modification des vécus : créatrice de sens, elle se transformerait en un nouveau principe de la réalité, qui éluderait le problème de la contingence et de l'histoire de la conscience, dont le domaine ne se réduit pas à celui des vécus d'imagination. Aucun élément des analyses husserliennes ne permet de soutenir une telle hypothèse, qui tombe par ailleurs sous le coup des critiques sartriennes dans *L'imaginaire*. Si une telle hypothèse se vérifiait, le sens de l'expérience serait condamné à succomber ensemble avec la force évanescence de nos illusions, à travers lesquelles la conscience se consolera vainement de l'échec perpétuel de ses essais d'atteindre un réel à jamais étranger et dépourvu de sens.

En revanche, ce qui retient l'attention dans les fragments husserliens consacrés à l'analyse de la fantaisie est l'association entre leur caractère passif et leur caractère événementiel. La fantaisie ne paraît ainsi rien emprunter à la complaisance dans un monde parallèle dont l'imagination est souvent accusée, sans se transformer pour autant en un nouveau principe de la réalité. Elle se présente plutôt comme une disposition de se laisser surprendre par ce qui arrive, comme une forme d'attention à ce qui apparaît comme inédit dans le champ de l'expérience sensible et comme une capacité de renouveler les vécus, en leur conférant un souffle nouveau même

---

<sup>33</sup> Le rapport entre l'invention et la découverte du sens a été traité par P. Ricœur dans *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 301 sq.

sur le fond des habitudes les plus enracinées. Ainsi comprise, la fantaisie se définit comme un mode de la conscience par lequel l'on se défait de l'objectivation dans laquelle celle-ci reste prise pour accueillir le rythme discontinu que la contingence imprime aux vécus, reflété dans le rythme discontinu de la temporalité. Affirmer que l'imagination bénéficie d'une forme d'intuitivité propice à un sens qui se forme dans les synthèses passives ne signifie donc pas lui accorder un rôle principal dans la création de ce sens.

Nous serions prêt à avancer ici que la mise d'une analyse génétique de l'imagination se situe plutôt du côté d'une méditation sur la liberté transcendante révélée par la réduction phénoménologique et cultivée par la description qui lui est associée. La direction idéaliste, imprimée aux recherches phénoménologiques par la compréhension de la partie intuitive de l'intentionnalité en tant que partie noématique, accorde à la vie transcendante la liberté de créer le monde en tant que sens – en situant cette liberté à un niveau qui dépasse toute position existentielle ou mondaine. En envisageant la vie consciente à l'aune de l'activité constituante, la phénoménologie noématique lui confère ainsi le pouvoir de se détacher de son appartenance mondaine pour se retirer dans une sphère d'avant le monde, à partir de laquelle tout rapport au monde est créé.

Mais en quoi consiste exactement cette liberté de la conscience que l'idéalisme phénoménologique exaltera jusqu'à lui accorder un rôle créatif<sup>34</sup> dans l'économie du sens de l'existence ? Si nous suivons la direction des analyses des *Idées directrices*, nous constaterons que la conscience atteint sa plus grande liberté au sein de la présence à soi qui caractérise l'intuitivité originale. Etant donné que l'imagination ne peut jamais embrasser cette intuitivité complète, elle est ramenée implicitement à une forme « inférieure » de liberté. En effet, nos fantaisies les plus audacieuses ne pèsent pas beaucoup face à la capacité de saisir « en chair et en os » le sens des vécus. Cependant, nous sommes en droit de nous demander si Husserl ne cède pas, avec ces considérations qui voient dans l'intuitivité perceptive un étalon du pouvoir de la conscience de produire ou d'observer un sens, à des positions qui sont plus proches des tendances épistémologiques du sensualisme empiriste anglais dont il cherchait à se démarquer, plutôt que des exigences de la phénoménologie.

Toute différente est la direction de recherche qui conçoit le sens en partant non pas de la force sensible de l'intuition, mais de la capacité de réaliser un passage entre l'activité et la passivité, entre la présence et l'absence, entre ce qui est visé directement et ce qui est perdu du champ des actes de conscience – ou jamais accessible à ceux-ci –, mais aussi entre le flux transcendantal des aperceptions et leur positionnement dans un monde. En endossant le rôle de médiateur entre le mouvement d'engendrement transcendantal et son positionnement mondain, entre le niveau aperceptif et le niveau objectivant, entre la liberté absolue de la conscience

---

<sup>34</sup> E. Fink, „La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine” in *De la phénoménologie*, op. cit., p. 163.

immanente et l'histoire limitée qu'elle doit apprendre à habiter, l'imagination nous aide à donner une nouvelle signification à la liberté transcendante, non pas comme capacité d'aller au-delà du monde, pris dans une transgression par laquelle on paierait le prix lourd de tous les attachements, mais comme capacité à chaque fois renouvelée de nous relier au monde, de lui appartenir. Ce mouvement médiateur de l'imagination contrebalance la propension de la conscience de se détacher du monde que ses aperceptions embrassent, développant ainsi un antagonisme qui nourrit la tension de tout acte de pensée.

Ainsi, si la description phénoménologique révèle un mouvement de constitution du sens qui est indépendant des rapports intra-mondains, l'imagination intervient pour nous rappeler que le sens qui en résulte concerne le monde dans lequel nous vivons, et se recrée à partir de lui. Car la vivacité de la pensée ne relève pas uniquement de sa source immanente transcendante : c'est parce qu'elle se relie à un monde qu'elle reçoit et sur lequel elle agit, qu'une pensée est vivante, chaque jour présente à ce qui l'impressionne et prête à se remettre en question à partir de lui. La dimension transcendante de la connaissance doit être recherchée sans doute dans la tension de cet antagonisme et non pas dans le privilège qui reviendrait à un point de vue sur l'expérience considéré comme absolu en vertu de sa capacité de se détacher du monde.

Le cas de la fantaisie perceptive sur lequel nous nous sommes arrêtés est significatif pour la manière dont l'imagination s'inscrit dans la liberté transcendante, en cultivant notre attention envers elle, mais en l'orientant en même temps vers la vie naturelle qui nous revient, vers la présence ordinaire qui nous est sans cesse requise parmi des êtres et des paysages. L'apparence transcendante que nous invoquons au début de notre réflexion comme une condition de l'expression du sens peut dès lors être abordée en toute lucidité, comme l'acceptation du fait de se trouver en même temps sur deux voies. La duplicité entre la vie transcendante et la vie mondaine est la condition même de la formation d'un sens qui s'accomplit dans le monde à partir d'un souffle transcendantal, ce qui nous ouvre la possibilité de pratiquer une liberté qui n'est ni inexistante ni absolue, mais tout simplement humaine.



## LA DONATION DE L'ART OU LES CONDITIONS DE LA DESCRIPTION DE LA PHÉNOMÉNALITÉ CHEZ J. -L. MARION

CODRINA-LAURA IONITA\*

**ABSTRACT. Donation of the Art or the Condition of Describing Phenomenality in J. -L. Marion.** The possibility to describe feelings of consciousness is determined, in E. Husserl, by certain fundamental features of consciousness: intentionality, synthesis, horizon or the fact of being constituent.

By favouring donation to intentionality, J. -L. Marion opens the limits of phenomenality towards a phenomenon which donates itself by excess of intuition, the saturated phenomenon. The conditions necessary for describing a phenomenon are not denied by J. -L. Marion. Their meaning is, however, changed. The saturated phenomenon, whose example can be seen in the work of art, donates itself through an instant summary, due to superabundant insights, within several horizons, and without being able to be made up by a founder ego.

**Keywords:** *Intentionality, synthesis, horizon, saturated phenomenon, art*

Pour trouver un fondement incontestable pour la philosophie et en faire une science rigoureuse, E. Husserl propose la réduction phénoménologique. Le résidu qui reste à la suite de cette réduction est la conscience, c'est-à-dire le *Je* pur, les vécus de la conscience et ses objets intentionnels. Si le *Je* de l'expérience, qui vit naturellement dans le monde, peut être vu comme un *Je* « intéressé », le *Je* phénoménologique se constitue en un spectateur désintéressé<sup>1</sup>. Il est un *Je* attentif qui se dirige vers les vécus de la conscience. La subjectivité transcendantale devient le fondement pour toute connaissance objective. L'*Ego* transcendantal est l'unique objet de cette science rigoureuse, la phénoménologie transcendantale. Le but de cette science est de montrer la constitution des objets du monde, d'observer l'*Ego* concret et de réaliser une description de la sphère égologique absolue, sphère des intentions purifiées de toutes les présuppositions<sup>2</sup>. C'est la séparation entre *cogito* et *cogitatum qua cogitatum* qui déterminera les deux directions de la description husserlienne. La première, noétique, décrit l'acte de la conscience qui vise un objet intentionnel, plus précisément, les vécus intentionnels de la conscience. La deuxième, noématique, décrit les objets intentionnels corrélatifs.

---

\* Chargé de cours, Université des Arts « G. Enescu », Iași, <http://www.arteias.ro/> 189, rue Sărărie, Iași, 700451, Roumanie, [lauracodrina@yahoo.fr](mailto:lauracodrina@yahoo.fr)

<sup>1</sup> E. Husserl, *Cartésianische Meditationen, eine Einleitung in die Phänomenologie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995, p. 37; tr. roum. Aurelian Crăiuțu, *Meditații carteziene*, Humanitas, București, 1994, p. 66.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 37; tr. roum. p. 67.

La possibilité de la description des vécus de la conscience est déterminée par certaines particularités fondamentales de la conscience, comme la synthèse, l'horizon ou le fait d'être constituante. Pour E. Husserl, la conscience est toujours intentionnelle, c'est une conscience consciente d'un certain objet, conscience qui porte en soi son *cogitatum*<sup>3</sup>. L'intentionnalité est l'acte à travers lequel la conscience vise un objet. Cette intention, initialement vide, se remplit par le biais d'une synthèse qui relie les vécus de la conscience. La multiplicité des modalités d'apparition du phénomène ne forme pas une succession incohérente des vécus de la conscience, mais l'unité d'une synthèse<sup>4</sup>. D'autres traits de l'intentionnalité sont l'horizon et le fait d'être constituante, de donner du sens. Tout vécu de la conscience a un horizon qui change avec les modifications qui se produisent dans les connexions avec les autres vécus<sup>5</sup>. Ces horizons de l'intentionnalité, comme potentialités préfigurées, rendent possible l'unité de la synthèse de la phénoménalité : la conscience comme conscience de quelque chose, a la possibilité de se transformer en modalités de conscience toujours nouvelles. Pourtant, elle reste constamment conscience du même objet qui lui est immanent du point de vue intentionnel<sup>6</sup>.

Si pour la conception husserlienne ces traits de l'intentionnalité sont fondamentaux pour la possibilité de la description objective du donné, pour la phénoménologie de J. -L. Marion, ils sont mis en discussion. Pour le philosophe français l'accent ne repose plus sur l'intentionnalité, mais sur la donation. Le corrélat intentionnel d'un phénomène est identifié à un donné<sup>7</sup>. Les objets de la conscience dont parle E. Husserl n'épuisent pas tout le domaine de la phénoménalité qui puisse apparaître à la conscience. La phénoménologie husserlienne n'a considéré comme dignes d'être problématisés que les phénomènes où l'intuition est presque égale avec le concept, les phénomènes qui se donnent sous la forme de l'objectivité. Mais il y a aussi, comme le philosophe français le remarque, des phénomènes qui ne se donnent pas sous la forme des objets, selon l'adéquation entre le concept et l'intuition. Il s'agit des phénomènes où l'intuition dépasse beaucoup le concept, des phénomènes saturés d'intuition, des paradoxes, où le concept ne régit plus en ordonnant le donné et l'intention ne peut pas prévoir ce qui vient. Un tel phénomène, purement et strictement donné, sans reste et qui doit toute sa phénoménalité à la donation<sup>8</sup>, est le phénomène de l'art.

Le problème que J. -L. Marion propose à la phénoménologie ne concerne pas la possibilité d'apparition d'un phénomène sauf d'un *Je* et sans un horizon (situation qui contredirait l'idée même de phénoménologie), mais la possibilité d'apparition des phénomènes dans une donation intuitive et inconditionnée, sans la limitation d'un horizon, et irréductibles à un *Je* constituant. Il s'agit, en ce cas, d'un phénomène

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 34; tr. roum. p. 64.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 41-42; tr. roum. pp. 71-72.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 46; tr. roum. p. 76.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 48; p. 78.

<sup>7</sup> J.-L. Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, P.U.F., Paris, 1997, p. 61, tr. roum. *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, traduit par Maria Comelia et Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2003, p. 99.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

qui inverse les conditions d'un horizon (le débordant et ne s'inscrivant pas en lui), mais qui inverse aussi la réduction même (reconduisant le *Je* vers soi-même et ne se réduisant pas à lui)<sup>9</sup>.

Le *Je* intentionnel ne peut plus constituer et synthétiser l'intuition dans un objet défini par un horizon. La synthèse qui s'accomplit opère comme une synthèse passive, sans et à l'encontre d'un *Je* constituant. Cette synthèse passive provient du non-objet même et survient avant toute visée active du *Je*. Le *Je* n'est plus, en conséquence, un *Je* fondateur qui constitue la phénoménalité d'après le modèle de l'objectivité. Ce *Je* perd son rôle actif, il ne peut que supporter passivement l'action du phénomène qui se montre en anticipant toute visée, libéré de tout concept, dans un excès d'intuition sur l'intention, excès qui dépasse toute limite et tout horizon.

Pourtant, ainsi comme le montre J. -L. Marion, Kant lui-même a pressenti le phénomène saturé dans la doctrine de l'idée. D'une part, l'idée de la raison est l'exemple d'un excès du concept « qui ne peut jamais se trouver donné à la mesure d'une intuition », et d'autre part, l'idée esthétique, qui ne peut pas non plus devenir une connaissance mais pour un motif contraire : « ...parce qu'elle est une intuition (de l'imagination) pour laquelle un concept adéquat ne peut jamais se trouver »<sup>10</sup>. En ce cas c'est le concept qui manque, pas l'intuition. Celle-ci est aveuglée par sa surabondance déterminée par la défaillance du concept. Cette absence du concept implique aussi pour l'idée esthétique « ...qu'aucun langage ne l'atteigne jamais complètement et ne puisse la rendre intelligible »<sup>11</sup>. L'excès d'intuition est un excès de donation. L'idée esthétique donne beaucoup plus que le concept peut ordonner et l'intuition submerge toutes les règles *a priori*. Elle ne s'expose plus dans le concept, elle vient sans concept et le rend surexposé, invisible, illisible par excès de lumière.

Le surcroît d'intuition sur l'intention (le concept, la visée), détermine J. -L. Marion à décrire le phénomène saturé en inversant les catégories de l'entendement définies par Kant. Ces catégories inversées détermineront une description du phénomène saturé comme invisible selon la quantité, insupportable selon la qualité, absolu selon la relation et irregardable selon la modalité.

### L'apparition sans prévue

Selon la quantité (la somme des parties), le phénomène saturé *ne peut se viser*. Cela tient à son caractère imprévisible. Il dépasse toute somme de ses parties qui sont infinies, incommensurables, démesurées. Ses parties ne peuvent pas être conçues

<sup>9</sup> J. -L. Marion, „Le phénomène saturé”, dans J.- L. Chrétien, M. Henry, J. -L. Marion, P. Ricoeur, *Phénoménologie et théologie*, Criterion Paris, 1992, tr. roum. Nicolae Ionel, *Fenomenologie și teologie*, Ed. Polirom, Iași, 1996, p. 85.

<sup>10</sup> I. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 57, note 1, Ak.A. V, p. 342; tr. fr. J.-R. Ladmiral, M. B. de Launay et J.-M. Vaysse, t. 2 de *Oeuvres*, Bibliothèque de la Pleiade, Paris, Gallimard, 1985, p. 1131 ; trad. roum. Vasile Dem. Zamfirescu et Alexandru Surdu, *Critica facultății de Judecare*, Observația I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 236.

<sup>11</sup> *Ibidem*, § 49, Ak.A. V, p. 314; tr. fr., p. 1097.



comme une « synthèse successive », qui permettrait de « prévoir un agrégat à partir de la somme finie de ses parties finies » mais comme « une synthèse instantanée, dont la représentation précède et surpasse celle des éventuels composants, au lieu d'en résulter selon la prévision »<sup>12</sup>.

Un exemple d'un tel phénomène saturé est l'étonnement. Un autre est la peinture cubiste. Tout étonnement vient sans aucune prévision, sans la possibilité de faire la sommation prévisible de quantités partielles. Le phénomène « vient avant notre vue de lui, (...) Nous ne le prévoyons pas, il nous prévient »<sup>13</sup>. La peinture cubiste peut donner un autre exemple. Le peintre ne représente plus l'objet comme nous le voyons toujours, c'est à dire comme accompagné constamment de son concept, de sa signification, de son utilisation. La peinture cubiste déploie la multitude des aspects des objets, leur exubérance, leur explosion accomplie au moment du manque de raison. Le bas prend la place du haut, le droit passe à gauche et les objets montrent toutes leurs facettes ou ne respectent plus les lois de la perspective, à cause de l'absence de la raison. Le cubisme essaie de montrer toutes les possibilités du visible, toute l'infinité qu'on ne voit pas effectivement.

Nous pensons que la peinture de Georges Mathieu (n. 1921) offre un autre bon exemple de phénomène saturé. Pour l'artiste, la création devient similaire à un acte théâtral : en face d'un public, sur une scène, il réalise en grande vitesse des œuvres de grandes dimensions : avec des gestes rapides et amples, avec des taches des couleurs, avec des lignes tracées rapidement et directement à l'aide de tubes des couleurs. La peinture surgit sous les yeux de l'artiste et des spectateurs aussi, sans aucune préparation, sans aucune esquisse préalable. L'art est libéré de toute réflexion, de tout élément conceptuel. Le peintre considérerait la rapidité de l'acte créateur comme condition essentielle de la peinture. C'est seulement la vitesse qui permet de saisir et d'exprimer avec spontanéité « la profondeur de l'esprit », sans aucune intervention de la rationalité.

Cette « Esthétique de la vitesse » témoigne que ce n'est pas la peinture comme œuvre finie, réalisée, matérialisée qui est importante, mais plutôt le processus par lequel cette œuvre s'accomplit<sup>14</sup>. La peinture est le fait même de l'apparaître, l'apparition même. Elle surgit purement et simplement sans concepts, sans règles, avant toute prévision. Il n'y a aucun préalable, aucune rationalité qui l'annonce. La peinture est un phénomène qui se donne comme un surcroît d'intuition, que l'artiste ne fait que vivre et enregistrer sur la toile dans le temps même de son apparition. Le concept ne trouve pas sa place parce que l'art éclate, surgit hors et indépendamment de lui. La peinture devient pure apparition dans le sensible de l'invisible.

<sup>12</sup> J.-L. Marion, *Etant donné*, p. 281 ; tr. roum. p. 324.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 282 ; tr. roum. p. 325.

<sup>14</sup> On pourrait voir ici une ressemblance avec l'automatisme psychique du surréalisme. M. Perrot, „Du visible à l'invisible: Dali et l'ivresse de l'image”, dans J. P. Sylvestre (coord.), *Figures libres, Montrer l'invisible*, Editions Universitaires de Dijon, 1992, p. 117.

### Ce qui ne peut pas être regardé

Selon la qualité on pourrait parler des différents degrés d'intensité de l'intuition. Si pour les phénomènes communs l'intuition sans concept est supposée être « aveugle », dans un phénomène radical, elle devient plutôt aveuglante. L'immensité de l'intuition rend le regard incapable de supporter l'intensité de la lumière qui le brûle. Si on ne voit rien, cela ne signifie pas qu'il n'y a rien à voir.

Le regard subit un éblouissement, il ne supporte pas ce qu'il voit, ce qui le comble et qui s'éprouve insoutenable. Aucun regard humain ne peut supporter l'intensité aveuglante de l'intuition selon sa mesure, et l'apercevoir ne se fait que d'une manière négative. « Celui, que personne ne peut voir sans mourir, aveugle d'abord par sa sainteté, même si sa venue s'annonce dans un simple souffle de vent »<sup>15</sup>.

Dans la peinture on peut aussi voir cette saturation selon la quantité, car la lumière, même si on ne la reconnaît pas toujours, est le sujet principal des tableaux. Mais en général l'artiste peint la lumière ainsi comme nous la voyons – attachée aux choses qu'elle rend visibles. Il y a pourtant des artistes pour lesquels la lumière devient le sujet principal des œuvres. Dans les œuvres de W. Turner la lumière apparaît comme telle, éclipsant les autres personnages de la toile qui se dissolvent dans obscurité. Néanmoins la lumière du soleil ne peut pas être montrée comme une chose. Le déluge de lumière de la toile détermine l'œil à reconnaître son impuissance à voir quelque chose, il ne voit rien d'autre que l'éclat aveuglant. L'intensité du donné dépasse le degré qu'un regard peut soutenir. La visibilité devient impossible à cause de ses limites incapables de recevoir l'illimité. L'ampleur du phénomène n'est pas déterminée par la finitude du regard mais ce dernier décide de la quantité qu'il reçoit. Un phénomène est reçu plus ou moins selon la portée de chaque regard.

Nous pensons que l'éblouissement du phénomène saturé est comparable avec l'inondation de lumière au moment de la contemplation de Dieu de la tradition hésychaste. Dans ses *Hymnes*, Saint Syméon le Nouveau Théologien parle de cette lumière non créée. Si la visibilité de Dieu s'accomplit dans cette vie terrestre, elle prend la forme d'une lumière : « car Dieu est lumière et pareille à une lumière est sa contemplation ». Dieu est comparé au soleil. Il brille, mais il n'est pas illuminé, il donne et il ne reçoit pas la lumière<sup>16</sup>. Dans le *Traité des amours divines* Dieu est comparé à un soleil lumineux et chaud descendant dans les âmes purifiées pour les remplir de sa présence et de ses ineffables consolations. Cette lumière est pour les hésychastes la lumière des théophanies, particulièrement celle du Mont-Thabor, la lumière incréée apparue au moment de la Transfiguration du Christ. Cette lumière n'est pas seulement vue comme quelque chose de visible, elle est *vécue*. Syméon le Nouveau Théologien déclare qu'il vit une lumière qui n'appartient pas à ce monde : « Nous ne parlons pas, affirme le saint, de choses que nous ignorons, mais

<sup>15</sup> J.-L. Marion, *Etant donné*, p. 286 ; tr. rom. p. 329.

<sup>16</sup> Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes I* (Z. 27), traduit par Dumitru Stăniloae, dans *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Craiova, Editions Mitropolie d'Oltenie, 1990, p. 329.

de ce qui nous est connu nous rendons témoignage (...) Dieu est lumière et ceux qu'Il rend dignes de Le voir, Le voient comme lumière. Car la lumière de Sa gloire précède Sa Face et il est impossible qu'Il apparaisse autrement que dans la lumière »<sup>17</sup>.

Les toiles de Malevitch sont, selon nous, un exemple de phénomène saturé et en même temps un signe qui témoigne d'une expérience mystique. Sa peinture montre l'impossibilité du regard de surprendre et de supporter l'infini. En ce cas le regard ne voit plus, il ne voit rien. C'est pour cette raison que les toiles suprématisistes ne donnent rien à voir. *Le carré blanc sur fond blanc* est une œuvre qui ne représente rien de plus que ce que le titre annonce : un carré blanc qui se détache difficilement du fond, blanc, sur lequel il est peint.

Le blanc, la couleur de la lumière, envahit tout, le regard est comblé du blanc qui est la somme de toutes les couleurs. Le carré, qui doit être le sujet du tableau, est presque imperceptible, il double, par sa forme et par sa position, le cadre de la toile, de manière qu'il réalise une sorte de tautologie visuelle. La forme et la couleur du cadre se retrouvent dans la forme et dans la couleur du carré intérieur. Le regard ne voit donc rien d'autre qu'un cadre redoublé, de la même couleur que le mur sur lequel il est accroché. Il ne voit que le mur ou quelque chose de semblable. Toutefois ce qui se voit n'est pas seulement le mur. Il y a quelque chose là-bas, mais l'intensité avec laquelle cela se donne le rend insupportable pour la vue. Le phénomène qui se donne par le tableau révèle une chose qui brûle, comble et dépasse les limites du regard. L'infinité et la puissance qui émergent dans la toile outrepassent toutes les possibilités d'un regard, incapable d'envelopper ce qu'il reçoit et de se maintenir en surcroît. La finitude du regard ne peut recevoir l'infini que sous la forme négative de la brûlure, de l'éblouissement, du rien, du néant.

Ce n'est pas seulement la peinture de Malevitch, mais aussi ses écrits qui soulignent cette chose : « La lumière du savoir ne donne déjà plus ni ombre ni clarté mais est tout de même éclatante, ses rayons pénètrent partout et ont aussi la connaissance des phénomènes qui sont cachés à tous les autres rayons »<sup>18</sup>.

L'art en général peut être vu comme phénomène saturé : donné, transcendant, non constitué par la conscience et aveuglant l'intuition. Selon J. -L. Marion, le phénomène saturé selon la qualité est le tableau (l'idole) à cause de son éblouissement, de son caractère insoutenable. Le tableau (l'idole) se définit comme le visible qui bloque l'intentionnalité en la retournant vers soi-même, à la manière d'un miroir invisible. Dans la donation du tableau l'intuition surpasse constamment les concepts. Cela fait qu'on ne peut jamais prétendre avoir définitivement vu un tableau. Sa visibilité déploie toujours de nouvelles perspectives mais recèle toutefois l'essence de sa visibilité. Opposé à l'œuvre d'art, (où le concept, outrepassé par l'intuition,

<sup>17</sup> Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Homélie LXXIX*, traduction française cité par Philippe Sers dans *Kandinsky, Philosophie de l'abstraction, L'image métaphysique*, Genève, Editions d'ArtAlbert, Skira, 1995, p. 57.

<sup>18</sup> K. Malevitch, *La lumière et la Couleur*, dans *Ecrits t. IV*, traduit par J.-C. Marcadé et Sylviane Siger, L'Age d'Homme, 1981, p. 10.

n'impose plus la signification, ouvrant l'œuvre vers une herméneutique infinie), l'objet technique se satisfait d'un seul regard pour être vu. La donation d'un tableau me détermine non seulement à le voir, mais aussi à le revoir. Il ne se donne jamais totalement, car il reste toujours en lui d'autres choses à voir. Cela provient du fait que le tableau se donne toujours à moi, je le reçois différemment chaque fois que je le regarde à cause de mes changements d'horizon et de concept. La multitude de mes regards vers le tableau (l'idole) fixe autant de miroirs invisibles du moi. Le tableau *me* donne à moi-même, il dévoile le contour de mon moi avec chaque regard que je dirige vers lui.

### **L'herméneutique infinie**

Selon la relation, le phénomène saturé est absolu. Ses caractéristiques sont établies par J. -L. Marion contrairement à la définition kantienne selon laquelle, dans toutes ses occurrences, un phénomène ne peut se manifester qu'en respectant l'unité de l'expérience, donc la nécessité temporelle et conceptuelle qui s'accomplit par recours à une analogie. À l'inverse, J. -L. Marion considère que « les analogies de l'expérience pourraient ne concerner qu'une frange de la phénoménalité – les phénomènes du type des objets constitués par les sciences, pauvres en intuition, prévisibles, exhaustivement connaissables, reproductibles -, tandis que d'autres couches – et d'abord les phénomènes historiques – s'en excepteraient »<sup>19</sup>. On parlera d'un phénomène libéré de toute analogie avec l'expérience. Non seulement l'expérience, mais aussi l'horizon sont remis en question. Si Kant voit le temps comme un horizon dernier du phénomène, J. -L. Marion essaie non de se dispenser d'un horizon en général, ce qui interdirait toute manifestation, mais d'en user sur un autre mode, de se libérer de son antériorité délimitatrice pour permettre l'apparaître absolu du phénomène. Premièrement, l'intuition atteint les limites communes du concept et de l'horizon, la saturation s'accomplit encore à l'intérieur de l'horizon, elle ne dépasse pas ces limites mais lutte contre elles, envahit le champ du visible le rendant invisible par excès, par éblouissement. Dans la deuxième situation, l'intuition dépasse toutes les limites d'un horizon. Elle ne s'en dispense pas, mais un seul horizon n'est plus suffisant pour le phénomène saturé. Il articule plusieurs ensembles, combine les horizons, se dévoile hors normes en même temps dans des horizons essentiellement distincts, voire opposés. C'est dans cette clé qu'on doit comprendre les oppositions des contraires. Le Principe, comme phénomène saturé, se déploie dans des registres parfaitement autonomes, où il se donne à voir totalement autant que partiellement, concevable et incompréhensible, splendeur invisible. Cet éblouissement des horizons permet plusieurs herméneutiques jusqu'à une herméneutique infinie. Dans la troisième possibilité ni un horizon ni une combinaison des horizons ne sont suffisants pour l'absoluité du phénomène.

---

<sup>19</sup> J.-L. Marion, *Etant donné*, p. 290 ; tr. roum. p. 334.

La multitude des horizons dans lesquelles s'ouvre le phénomène saturé de l'art, détermine une pluralité des sens que l'œuvre peut recevoir. Le sens est un phénomène qui est reçu dans un seul horizon. Le non-sens est la donation d'un phénomène saturé selon une multitude d'horizons. Il reçoit alors une variété de sens qui peuvent être même contradictoires.

C'est le cas de l'œuvre d'art dans la conception heideggerienne. L'œuvre est le lieu de dévoilement de la vérité. Mais « la vérité est non-vérité »<sup>20</sup>. Dans l'état de dévoilement la vérité englobe aussi son opposé, car elle est présente dans la dispute originaire entre le dévoilé et le caché. Ainsi toute œuvre d'art signifiante se montre inépuisable, elle laisse apparaître la vérité comme un survenir qui en même temps se retire sans cesse dans son inépuisabilité.

### L'icône

Selon la modalité, le phénomène saturé est « irregardable ». Si les trois autres catégories déterminent, selon Kant, les objets en eux-même ou les rapports entre eux, la catégorie de la modalité tient de la relation entre l'objet et la pensée. La catégorie de la modalité exige que les objets s'accordent au pouvoir de connaître, accord qui détermine leur possibilité d'être connus à titre de phénomènes, d'être connus par un *Je*, d'être constitués par un *Je* transcendantal. L'apparaître des phénomènes pauvres en intuition ou communs, dépend donc de ce *Je*, d'une instance extérieure d'elle-même. Cela signifie qu'à cette catégorie de phénomènes manque l'autonomie phénoménale, ces phénomènes ne se montrent pas d'eux-mêmes, ils se donnent pour une instance constituante, se laissent constituer de quelque chose qui les précède et les prévoit. Ils se constituent comme une réponse à des exigences extérieures et antérieures.

Contre l'opinion kantienne, J. -L. Marion pose la question de la possibilité de l'apparition d'un phénomène sans qu'il s'« accorde » au pouvoir de connaître de *Je*. Un tel phénomène n'apparaîtrait pas, faute d'objectivation, serait la réponse de Kant. Mais, selon le philosophe français, le phénomène saturé d'intuition ne se laisse pas regarder comme un objet. Il s'agit des phénomènes non objectivables. Cela ne signifie pas qu'un tel phénomène ne peut pas être vu. Il s'agit de la différence entre « voir » et « regarder ». *Voir* ce n'est pas percevoir, mais recevoir, laisser venir ce qui *se* montre de soi, ce qui *se* donne dans la visibilité selon son initiative. Au contraire, *regarder* se déploie comme *re-garder*, *garder*, « garder un œil sur... », garder le visible sous le contrôle du voyant, transformer le phénomène dans un objet visible selon les limites d'un concept, selon l'initiative du regardant et pour le regardant, pour le *Je*. Le regard voit donc seulement les phénomènes qui restent soumis à l'objectivité. L'intuition en excès contrevient à l'objectivité parce qu'elle ne s'accorde pas aux conditions du *Je*, donc le phénomène saturé ne peut pas être regardé, il est « irregardable ». Il offre aussi une contre-expérience qui s'accomplit à l'encontre de toutes les possibilités de l'expérience, à l'encontre de toute objectivation. L'œil ne *regarde* pas la surabondance

---

<sup>20</sup> M. Heidegger, *L'origine de l'œuvre d'art*, dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, Editions Gallimard, 1962, p. 67.

de l'intuition, il la *voit*, il la *reçoit* sans le constituer, l'advenue déborde l'advenu et cela se constitue comme un paradoxe<sup>21</sup>.

L'icône nomme le phénomène saturé qui s'accomplit à l'inverse de la catégorie kantienne de la modalité, le phénomène saturé qui ne s'achève plus en relation avec un *Je* transcendantal qui le constitue et qui le regarde. Au contraire, de regardant, le *Je* devient regardé, il ne regarde plus, il supporte le regard d'autrui. L'icône (le visage d'autrui) n'est plus un spectacle pour moi. Le phénomène saturé de l'icône est irregardable. Ce n'est pas l'autre qui supporte mon regard, c'est moi qui sens le poids de son regard, je *me* reçois de sa donation et je m'apprends moi-même de son regard silencieux.

L'abstraction tend progressivement vers une transfiguration semblable à celle qu'opère l'icône. Chez Malévitch on peut parler d'une icône blanche. La liaison entre l'art de Malévitch et l'art de l'icône repose sur la caractéristique commune d'être un art transfiguratif. Au-delà des apparences, tous les deux renvoient à l'invisible. Pour cette raison, S. Fauchereau considère que le carré suprématisiste implique un au-delà de la peinture dans la mesure où il renvoie à l'icône médiévale<sup>22</sup>. On arrive à une transfiguration semblable à celle de l'icône, car Malévitch lui-même définit son carré comme « une icône toute nue et sans cadre », l'icône de son temps ou le « visage du temps »<sup>23</sup>. Si on observe plus attentivement l'accrochage dans l'exposition de Malévitch intitulée *0,10*, on voit que *Le carré noir* a été posé dans l'angle supérieur de la salle, dans le « coin rouge », le coin où, dans les maisons orthodoxes étaient les icônes. L'accrochage des autres tableaux est très serré et les toiles sont rangées à plusieurs niveaux. Le sens (haut, bas) des œuvres n'est pas toujours indiqué. Tout ce système d'accrochage renvoie à la disposition des icônes dans les maisons traditionnelles.

Aussi bien dans l'art abstrait que dans l'icône, l'image ne donne presque rien à voir. Dans l'art abstrait il s'agit d'un appauvrissement progressif de l'image reconnaissable jusqu'au point où elle ne donne plus rien à voir. Il n'y a rien à voir dans une toile abstraite. La toile ne demande pas d'être vue. Pareillement, c'est n'est pas l'image que doit être vue dans une icône. Le regard doit traverser la visibilité habituelle pour atteindre ce qui ne s'aperçoit pas, pour voir l'invisible. Le paradoxe de l'icône rencontre ici le paradoxe du phénomène saturé et de la révélation. Ni le phénomène saturé, ni la révélation, ni l'icône ne donnent rien à voir à la manière d'un objet. Ils sont imprévisibles et éblouissants.

En conclusion, les conditions husserliennes (et kantienne) nécessaires pour qu'un phénomène puisse être décrit sont, chez J.-L. Marion, inversées ou dépassées, pour permettre la donation du phénomène saturé. Il s'agit d'un paradoxe : le phénomène n'est plus constitué par un *Je* et ne se donne plus dans un horizon. Le *Je* ne donne plus de sens, et la relation de dépendance entre le phénomène et le *Je* est inversée. Le *Je* ne constitue plus le phénomène, bien au contraire. D'un *Je* constituant, il devient un *Je* constitué, témoin passif de l'apparition du phénomène, témoin qui

<sup>21</sup> J.-L. Marion, *Etant donné*, pp. 292-305 ; tr. roum. 332-349.

<sup>22</sup> Serge Fauchereau, *Malévitch*, Grands Peintres et sculpteurs, Cercle d'art, 1991, p. 38.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 38.

reçoit ce qui se donne et qui est celui qui reconnaît qu'il se reçoit soi-même de ce qu'il reçoit. Il n'a plus l'initiative de constituer. Il a seulement l'initiative de « perdre toute initiative » et de laisser venir le phénomène sans avoir la possibilité d'une intervention. Le phénomène saturé se présente alors sans aucune condition de possibilité. Il apparaît en soi-même, de soi-même et par soi-même<sup>24</sup> et se constitue comme phénomène par excellence, comme norme pour tous les autres phénomènes, pauvres en intuition ou communs, qui ont été toujours déterminés par les conditions de l'expérience.

## BIBLIOGRAPHIE

- S. Fauchereau, *Malévitch*, Cercle d'art, 1991.
- M. Heidegger, „Der Ursprung des Kunstwerkes”, dans *Holzwege*, Vittorio Klstermann, Frankfurt am Mein; tr. fr. *L'origine de l'œuvre d'art*, dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, Editions Gallimard, 1962; tr. roum. „Originea operei de artă”, traduit par Gabriel Liiceanu et Thomas Kleininger, dans *Originea operei de artă*, Editura Univers, București, 1982.
- E. Husserl, *Cartesianische Meditationen, eine Einleitung in die Phänomenologie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995; tr. roum. *Meditații carteziene*, traduit par Aurelian Crăițu, Humanitas, București, 1994.
- I. Kant, *Kritik der Urteilskraft, Immanuel Kants Werke*, Berlin, 1922; tr. fr. J. -R. Ladmiral, M. B. de Launay et J. -M. Vaysse, *Critique de la faculté de juger*, t. 2 de *Oeuvres*, Bibliothèque de la Pleiade, Paris, Gallimard, 1985; trad. roum. Vasile Dem. Zamfirescu et Alexandru Surdu, *Critica facultății de Judecare*, Observația I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
- K. Malevitch, *La lumière et la Couleur, Ecrits* t. IV, tr. fr. par J. -C. Marcadé et Sylviane Siger, L'Age d'Homme, 1981
- J. -C. Marcadé, „Qu'est-ce que le Suprématisme ?”, dans K. Malevitch, *La lumière et la Couleur, Ecrits*, t. IV, tr. fr. par J. -C. Marcadé et Sylviane Siger, L'Age d'Homme, 1981.
- J. -L. Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, P. U. F., Paris, 1997, tr. roum. *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, traduit par Maria Cornelia et Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2003.
- J. -L. Marion, „Le phénomène saturé”, dans J. - L. Chrétien, M. Henry, J. -L. Marion, P. Ricoeur, *Phénoménologie et théologie*, Criterion Paris, 1992, tr. roum. *Fenomenologie și teologie*, traduit par Nicolae Ionel, Editura Polirom, Iași, 1996, pp. 77-126.
- M. Perrot, „Du visible à l'invisible: Dali et l'ivresse de l'image”, dans J. P. Sylvestre (coord.), *Figures libres, Montrer l'invisible*, Editions Universitaires de Dijon, 1992, pp. 117-126.
- Ph. Sers, *Kandinsky. Philosophie de l'abstraction, L'image métaphysique*, Editions d'ArtAlbert, Skira, Genève, 1995.
- D. Stăniloiaie, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Editions Mitropolie d'Oltenie, Craiova, 1990.

---

<sup>24</sup> J.-L. Marion, *Etant donné*, pp. 292-305 ; tr. roum. pp. 335-348.

## DAS PROBLEM DER BESCHREIBUNG IN FRANZ BRENTANOS DESKRIPTIVER PSYCHOLOGIE

ION TĂNĂSESCU\*

**ABSTRACT.** *The Question of Description in Franz Brentano's Descriptive Psychology.* The paper analyses the method of Franz Brentano's descriptive psychology and argues that this method can be considered as a preparatory form of Husserl's phenomenological method. It analyses the following methodological stages: experiencing, noticing, fixing, inductive generalization and making deductive use. The paper asserts that noticing constitutes the main methodical stage for Brentano, arguing that it represents a cognitive process which clarifies the particular components of a confused complex of consciousness by separating and differentiating its parts.

**Keywords:** *Descriptive psychology, method, experiencing, noticing, inductive generalization*

Es ist allgemein bekannt, daß Brentanos Psychologie die Bildung von Husserls Phänomenologie stark beeinflusst hat. Husserl studierte zwischen 1884 und 1886 bei Brentano in Wien und gehörte zu seinem näheren Schülerkreis. In dieser Zeit besuchte er Brentanos Logikvorlesungen und auch ein Kolleg, das den Titel *Ausgewählte Fragen aus Psychologie und Ästhetik* trug<sup>1</sup>. Die Analysen Brentanos waren für Husserl „besonders anregend, weil sie die Probleme im Fluß der Untersuchung zeigten“ und weit davon entfernt waren, „den Eindruck fest erreichter Wahrheiten und endgültiger Theorien“ zu erwecken, wie es z.B. der Fall mit den Vorlesungen über die praktische Philosophie war<sup>2</sup>. Die beiden Kollegien Brentanos gehören in den breit angelegten Problemkreis der deskriptiven Psychologie, der von ihm während seiner Wiener Professurzeit (1874 – 1895) sowohl in seinen Prinzipien als auch in seinen möglichen Anwendungen auf verschiedene Gebiete der Philosophie ausgearbeitet wurde. Drei dieser Vorlesungen behandelten die Problematik der deskriptiven Psychologie in ausdrücklicher Absicht, nämlich die Kollegien *Deskriptive Psychologie* (WS 1887/88), *Deskriptive Psychologie oder beschreibende Phänomenologie*

---

\* Institute of Philosophy of the Romanian Academy, Bucharest, [ion\\_tanasescu@yahoo.com](mailto:ion_tanasescu@yahoo.com)

<sup>1</sup> Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik (Denk- und Lebensweg Edmund Husserls)*, Husserliana, Dokumente I, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1977, S. 13-17.

<sup>2</sup> Edmund Husserl, *Erinnerungen an Franz Brentano* (1919), in *id.*, *Aufsätze und Vorträge* (1911 – 1921). Hrsg von Thomas Nenon und Hans Reiner Sepp, Husserliana XXV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1987, S. 304-308.



(WS 1888/89) und *Psychognosie* (WS 1890/91). Die ersten zwei Vorlesungen befaßten sich ausführlich mit den Fragen der Psychognosie der Sinne, während innerhalb der dritten Vorlesung die Problematik und die Methode der deskriptiven Psychologie bis ins Einzelne ausgeführt wurden<sup>3</sup>. Aus diesem Grund ist dieses Kolleg aus zwei Hinsichten wichtig: einerseits erlaubt es uns, ausgerechnet diejenigen Fragen der Psychologie Brentanos kennenzulernen, die während seiner Professurzeit in Wien starken Einfluß auf seine Schüler ausgeübt haben; andererseits erschließt es uns wenigstens in einem bestimmten Maß die Möglichkeit, die Frage nach denjenigen Thesen der Psychologie Brentanos aufzurollen, die Husserl beeinflusst haben. Hier soll gesagt werden, daß, obwohl nicht klar ist, ob Husserl die 1980 gedruckte Fassung der Brentanoschen *deskriptiven Psychologie* gekannt hat oder nicht, aus seinen Äußerungen dennoch ersichtlich ist, daß er sowohl ihre Grundsätze als auch das Ergebnis ihrer Anwendung auf die Logik, Psychologie und Ästhetik kannte: Das in WS 1884/85 unter dem Titel *Die elementare Logik und die in ihr nötigen Reformen* gehaltene Kolleg wird von Husserl als „eine deskriptive Psychologie des Intellekts“ und der Kontinua beschrieben, während die Vorlesungen über Psychologie und Ästhetik „deskriptive Fundamentalanalysen über das Wesen der Phantasienvorstellungen“ enthalten<sup>4</sup>. Wenn wir dazu noch hinzufügen, daß es in Husserl Archiv aus Leuwen eine von Malvine Husserl gefertigte Kopie eines Kollegienheftes von Hans Schmidkunz über deskriptive Psychologie gibt<sup>5</sup>, und daß es sehr wohl möglich ist, daß Husserl den Inhalt dieser Abschrift studiert hat, dann erweist sich die Frage nach der Bedeutung der Brentanoschen Psychologie für die Bildung von Husserls Phänomenologie wiederum als berechtigt.

Die erste Unterscheidung, die sich hier aufdrängt, und die mit Husserls Ausführungen über die reine Psychologie und über „das rein psychische Datum“<sup>6</sup> eines intentionales Erlebnisses in Verbindung steht, liegt in der Unterscheidung Brentanos zwischen deskriptiven und genetischen Psychologie. Brentano führte diese Unterscheidung vor 1874 durch und benutzte sie noch in seinem Hauptwerk

---

<sup>3</sup> Das Kolleg *Psychognosie* (WS 1890/91) bildet die Grundlage des Bandes: Franz Brentano, *Deskriptive Psychologie* (weiter *DPs*). Hrsg. und eingeleitet von Roderick M. Chisholm und Wilhelm Baumgartner, Meiner, 1980; über den Problemkreis der deskriptiven Psychologie vgl. außer der Einleitung der Herausgeber, Wilhelm Baumgartner, „Brentanos und Mills Methode der beschreibenden Analyse“, in *Brentano Studien* 2 (1990), S. 63-79, Klaus Hedwig, „Deskription. Die historischen Voraussetzungen und die Rezeption Brentanos“, in *Brentano Studien*, 1 (1988), S. 31-45 und Kevin Mulligan, Barry Smith, „Franz Brentano on the ontology of mind“, in *Philosophy and Phenomenological Research* 1984/85, 45, S. 627-644.

<sup>4</sup> Husserl, a.a.O., S. 304, 308; vgl. auch Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlass (1858-1925). Hrsg. von Eduard Marbach. Hua XXIII, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1980.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Carlo Ierna, „The Beginnings of Husserl's Philosophy, Part 2: Philosophical and Mathematical Background“, in *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* VI (2006), S. 48.

<sup>6</sup> Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Husserliana IX, Hrsg. Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962, S. 243.

*Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874)<sup>7</sup>. All dem zum Trotz arbeitete er konsequent mit ihr und machte ihre Bedeutung erst in seiner Wiener Zeit klar. In der Schrift von 1874 meinte der Unterschied „deskriptiv – genetisch“ die Unterscheidung zwischen der physiologischen Psychologie, die die Verhältnisse zwischen den physiologischen und den psychologischen Phänomenen zu studieren habe<sup>8</sup>, und der empirischen Psychologie, die sich mit den psychischen, uns von der inneren Wahrnehmung zugänglich gemachten Phänomene beschäftige<sup>9</sup>. Paradebeispiele für solche der empirischen Psychologie anheimfallenden Phänomene lauten wie folgt: Jemand sieht oder hört etwas oder denkt daran und ist gleichzeitig davon bewußt, daß er hört, sieht oder denkt. Dabei muß deutlich hervorgehoben werden, daß, obwohl Brentano sowohl in der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* als auch in seiner Vorlesungen über die deskriptive Psychologie die Abhängigkeit des Bewußtseins von seinen physiologischen Grundlagen behauptet, und obwohl er in eins damit die Hilfe und die Verdienste anerkennt, die die Physiologie der deskriptiven oder empirischen Psychologie leistet, er jedoch weit davon entfernt ist, die Zurückführung der Psychologie auf Physiologie zu bewilligen. Im Gegenteil trennt er die beiden streng und betont, daß die innere Wahrnehmung der empirischen Psychologie einen Weg eröffnet, auf dem sie ihre Aufgabe, die Beschreibung und Erklärung des psychischen Lebens, ohne die Zuhilfenahme von Physiologie zu lösen vermag<sup>10</sup>. Obwohl Brentano da den Terminus „Beschreibung“ nicht explizit bestimmt, nutzt er ihn in seiner Analyse ständig, und es läßt sich zeigen, daß unter den Momenten seiner psychologischen Methode diejenigen unter den Begriff „Beschreibung“ fallen, die sich (1) auf die Erfassung der eigenen psychischen Zustände in der inneren Wahrnehmung, (2) auf die Beschreibung der so gewonnenen psychischen Inhalte durch das Bemerkten ihrer wirklich oder nur rationell abtrennbaren Teile, und (3) auf das begriffliche Fixieren der so bemerkten Inhalte beziehen. Diesem methodischen Verfahren liegt die empirische Überzeugung Brentanos zugrunde, die von vielen seiner Studenten, unter ihnen auch von Husserl, übernommen wurde, daß die Anschauung die letzte Quelle zur Gewinnung und zur Erklärung der Begriffe sei<sup>11</sup>. Das läuft daraufhin aus, daß die Grundbegriffe der Psychologie, der Begriff des psychischen Phänomens, des Urteils, der Gemütsbewegung u.s.w., nur durch Rekurs auf die Gegebenheiten der inneren Wahrnehmung zu gewinnen seien<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874, Nachdruck Bd. 1, (weiter *PsI*). Mit Einleitung, Anmerkungen und Register hrsg. von Oskar Kraus, F. Meiner, 1973, wo die in dem dritten und vierten Kapitel des ersten Buchs angestellten Untersuchungen genetischen Charakter haben, während die Analysen des ersten Kapitels des zweiten Buchs als deskriptive zu betrachten sind.

<sup>8</sup> Vgl. zu der Problematik der physiologischen Psychologie und zu ihrer Schwierigkeiten *PsI*, S. 67-94.

<sup>9</sup> Vgl. über die Frage der inneren Wahrnehmung bei Brentano die Kapitel II und III des zweiten Buchs seiner *Psychologie* (*PsI*, S. 141-220).

<sup>10</sup> *PsI*, S. 40 ff., *DPs*, S. 6 ff.

<sup>11</sup> *PsI*, S. 111 f., *DPs*, S. 58.

<sup>12</sup> *PsI*, S. 40; *id.*, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 2, *Die Klassifikation der psychischen Phänomene*, (weiter *PsII*). Mit Einleitung, Anmerkungen und Register hrsg. von O. Kraus. Leipzig, F. Meiner, 1925, S. 52.

Der Psychognost oder der deskriptive Psychologe solle danach solche Inhalte deutlich machen durch weitere Unterscheidung ihrer Teile und ihrer deskriptiven Verhältnisse zueinander und auch durch Festlegung der Begriffe, unter die sie fallen. Auf jeden Fall soll hier unterstrichen werden, daß die Gründung in den Gegebenheiten der inneren Erfahrung sowohl für Brentano, als auch für Husserl die Grundbedingung ausmacht, die von jeder psychologischen oder psychologisch-phänomenologischen Erkenntnis einzuhalten sei, wenn sie berechtigte Erkenntnis sein will<sup>13</sup>. Die philosophische Arbeitsweise die damit ansetzt, besteht letzten Endes in einem Bemerkten und begrifflichen Erklären des anschaulichen Inhalts der inneren Erfahrung. Es handelt sich da um keine sprachliche Analyse über die sich auf die psychischen Ereignisse beziehenden Termini oder Sätze, sondern um eine Beschreibung und Analyse der Phänomene in der Anschauung<sup>14</sup>. Der anschauliche Inhalt der inneren Wahrnehmung stellt für Brentano den Ausgangspunkt einer psychologischen Analyse dar, die in der Deskription ein methodisches Mittel findet, das für die Unzurückführbarkeit der Psychologie auf die Physiologie bürgt. Diese psychologischen Überlegungen Brentanos sollen vor Augen gehalten werden, wenn man die von Husserl der phänomenologischen oder der reinen Psychologie gewidmeten Analysen liest<sup>15</sup>.

Der obenerwähnte Unterschied zwischen der in der inneren Wahrnehmung gegründeten Psychologie und der physiologischen Psychologie gewinnt in den Vorlesungen über deskriptive Psychologie eine ganz präzise Form. Als Wissenschaft, die das seelische Leben mit allen ihm eigenen seelischen Tätigkeiten und intentionalen Beziehungen studiert, wird die Psychologie von vornherein in deskriptive und genetische Psychologie eingeteilt<sup>16</sup>. Die erste versucht „die *Elemente* des menschlichen Bewußtseins und ihre *Verbindungsweisen* (nach Möglichkeit) erschöpfend zu bestimmen“<sup>17</sup>. Hingegen will die genetische Psychologie die Bedingungen aufstellen, unter denen die psychischen Phänomene erfolgen. Erstere wird von Brentano „Psychognosie“, „analytische Beschreibung der psychischen Phänomene“ oder aber „beschreibende Phänomenologie“ genannt, ein Ausdruck, der bei ihm eine Deskription der in der inneren Wahrnehmung erfaßten psychischen Phänomene bedeutet<sup>18</sup>. Letztere wird hingegen als „genetische“ oder „physiologische Psychologie“ bezeichnet; sie operiert mit unpräzisen Begriffen und Sätzen, die genau wie die Aussagen der Meteorologie nur im Durchschnitt, oft oder meistens gültig sind. Aus diesem Grund wird sie als eine ungenaue und unreine Wissenschaft betrachtet, in die die Physiologie sich einmischt<sup>19</sup>. Im Vergleich zu ihr ist die deskriptive Psychologie in dem Sinne rein, daß sie sich nicht mit den psycho-physischen Prozessen befaßt, die die

<sup>13</sup> Brentano, *PsI*, S. 40 ff., Husserl, a.a.O., S. 36 ff.

<sup>14</sup> Ierna, a.a.O., S. 48 ff.

<sup>15</sup> Husserl, a.a.O., S. 243 ff.

<sup>16</sup> *DPs*, S. 1, 147 ff. *et passim*.

<sup>17</sup> *DPs*, S. 1, (meine Hervorhebung, I. T.).

<sup>18</sup> *DPs*, S. 1 ff., 129, 156.

<sup>19</sup> *DPs*, S. 3 f.

psychischen Phänomene bedingen, sondern sie außer Acht läßt, um sich auf die Phänomene, die in der inneren Wahrnehmung vorkommen, auf die Klassifikation ihrer Bestandteile, und auch auf die Erklärung der Weise, in der sie sich miteinander verbinden, zu richten<sup>20</sup>. Das Forschungsgebiet der deskriptiven Psychologie wird nur auf jenes begrenzt, was den Charakter des reinen Psychischen habe, und zwar auf die psychischen Phänomene – daher der Name „reine Psychologie“ –, obwohl die Hilfe, die sie dabei von der genetischen Psychologie bekommt: die Erkenntnisse über die Erweckung, die längere Bewahrung und die Veränderung der psychischen Erscheinungen, durchaus wichtig ist<sup>21</sup>. Zweitens hat die Psychognosie nicht nur reinen psychologischen Charakter, sondern ihre Gesetze lassen in erheblich größerem Maß als die Gesetze der genetischen Psychologie eine genaue Formulierung zu. Der Grund dafür besteht darin, daß die deskriptiven Gesetze einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben, der den genetischen Gesetzen nicht eigen ist<sup>22</sup>. Das Brentanosche Fundierungsgesetz der psychischen Phänomene, laut welchem jedem Urteil und jeder Gemütsbewegung eine Vorstellung zugrunde liegt, ist allgemeingültig<sup>23</sup>. Aus diesem Grund mißt Brentano, auch wenn er die Verdienste, die die Physiologie und die genetische Psychologie der Psychognosie leistet, offen anerkennt, der deskriptiven Psychologie den Vorrang bei, weil sie letzten Endes diejenige ist, die der genetischen Psychologie die Grundbegriffe, mit denen sie arbeitet, zur Verfügung stellt<sup>24</sup>.

In großen Zügen konzentriert sich das Kolleg über die deskriptive Psychologie auf zwei Themenkreise: Brentanos Mereologie und die Methode der deskriptiven Psychologie, worin auch das Problem der Beschreibung gehört. Bevor ich die wichtigsten Momente dieser Methode darstelle, möchte ich seine Mereologie kurz referieren, weil die methodischen Überlegungen Brentanos auf die Klärung der mereologischen Unterscheidungen ausgehen, die die Grundlagen seiner deskriptiven Psychologie bilden. Die wichtigste Voraussetzung seiner Analyse liegt darin, daß das psychische Leben nicht einfach ist, sondern als ein einheitliches Ganze vorkommt, das aus einer Vielheit von Teilen zusammengesetzt ist<sup>25</sup>. Je nachdem diese Teile voneinander getrennt werden können, teilen sie sich in Teile die wirklich und Teile die nicht wirklich, sondern nur rationell abtrennbar sind. Die Vorstellungen können z.B. von den Urteilen, die auf sie gründen, wirklich abtrennbar sein, während es kein Urteil geben kann, das selbstständig, ohne die ihm zur Grundlage dienende Vorstellung besteht<sup>26</sup>. Hingegen können die Hör- und Sehempfindungen voneinander

---

<sup>20</sup> *DPs*, S. 5.

<sup>21</sup> *DPs*, S. 7.

<sup>22</sup> *DPs*, S. 3, 5.

<sup>23</sup> *PsI*, S. 112 ff.

<sup>24</sup> Wir können z. B. nicht die Verursachung des psychischen Phänomens der Vorstellung, der Erinnerung, der Einbildung usw. studieren, ohne klar zu wissen, was sie sind, und welche Merkmale ihnen anhaften und zu ihren Identifikation dienen (*DPs*, S. 9).

<sup>25</sup> *DPs*, S. 10 ff.

<sup>26</sup> *DPs*, S. 12.

wechselseitig wirklich ablösbar sein, obwohl es durchaus möglich ist, daß die beiden zu einer bestimmten Zeit die Einheit eines Bewußtsein bilden. Wenn man diese Vorgehensweise wechselseitigen oder einseitigen Ablösens bis zu den Teilen hin geübt wird, mit bezug auf die keine weiteren Teile wirklich abtrennbar sind, dann haben wir es mit den letzten wirklich abtrennbaren Teilen von Bewußtsein zu tun, die Elemente heißen, sowie es z.B. die Empfindungen sind. Hinsichtlich ihrer kann man weiter nur rationell unterscheiden, aber nicht wirklich trennen, bis man dazu kommt, was Brentano „Elemente der Elemente“ oder „letzte bloß distinktionelle Teile der letzten ablösbaren Teile“ nennt, sowie an den Empfindungen ihre sinnlichen Qualitäten oder ihre phänomenalen Orte sind<sup>27</sup>.

Wenn wir jetzt zu den methodischen Überlegungen Brentanos zurückkehren, ist zu bemerken, daß sie unter fünf Titel eingetragen werden: das Erleben, das Bemerkten, das Fixieren, die induktive Verallgemeinerung und die deduktive Wertung<sup>28</sup>.

Was das erste Moment betrifft, so ist es dasselbe mit der Erfassung in der inneren Wahrnehmung der Vielfalt der psychischen Zustände. Von methodischem Standpunkt her gewährt das Erleben Zugang zu den Phänomenen, die zu erforschen sind, und erleichtert die Sammlung des empirischen Materials, die die Gründung der deskriptiven Psychologie möglich macht. Im Grunde genommen besteht dieses Moment darin, was die analytische Philosophie „*knowledge by acquaintance*“ nennt, und meint, daß wir wissen, was ein bestimmtes psychisches Phänomen ist, nicht indem wir seinen Begriff erklären, sondern indem wir es unmittelbar erleben. Wir erfahren z.B., was eine bestimmte Empfindung ist, was es heißt, an etwas zu denken, über etwas zu urteilen usw., indem wir solche Phänomene in der inneren Wahrnehmung unmittelbar erfassen und erleben, ohne Theorien darüber zu studieren. Dieses Moment ist von Brentano unter dem Titel „innere Wahrnehmung“ explizit thematisiert und zeichnet sich genauso wie das ihm folgende Moment, das Bemerkten, dadurch aus, daß es sich in bezug auf die von ihm erfaßten Phänomene nicht täuscht<sup>29</sup>. Man soll aber gleich hinzufügen, daß der inneren Wahrnehmung eine unüberwindbare Unvollständigkeit anheimfällt, die daher rührt, daß die Sphäre der individuellen psychischen Erfahrung begrenzter ist als die Sphäre allgemein menschlicher Erfahrung<sup>30</sup>.

Trotz der bedeutenden Rolle, die das Erleben für den Aufbau der Brentanoschen deskriptiven Psychologie spielt, liegt das grundlegende Moment seiner Methode nicht in der inneren Wahrnehmung, sondern in dem Bemerkten. Allgemein gesprochen läßt sich diesen Teminus als distinktes, explizites Wahrnehmen der Teile, die in dem erlebten Phänomen implizite liegen, erläutern. Die hier gemeinte Unterscheidung läßt sich als Unterscheidung zwischen der Wahrnehmung eines Ganzen, dessen

<sup>27</sup> *DPs*, S. 13 f.; der beste Aufsatz darüber ist Barry Smith „The Soul and Its Parts II: Varieties of Inexistence“, in *Brentano Studien* 4 (1992/93), S. 35-53.

<sup>28</sup> *DPs*, S. 28.

<sup>29</sup> *DPs*, S. 29, 35.

<sup>30</sup> *DPs*, S. 29 ff., *PsI*, S. 40 ff., 111, 141 ff.

Teile konfus wahrgenommen werden, und ihrem expliziten Erfassen auslegen. Brentano beschreibt dieses Verhältnis, wie folgt: „Wir verstehen [...] unter dem Bemerkten ein inneres Wahrnehmen, und zwar ein explizites Wahrnehmen von solchem, was implizite in der Wahrnehmung unseres Bewußtseins beschlossen war“<sup>31</sup>. Das Bemerkten sei demgemäß eine Klärung der in der Wahrnehmung des Ganzen implizit mitwahrgenommenen Teile und stelle ein neues und explizites Wahrnehmen dessen dar, was vorher diffus und nur innerhalb der dem Ganzen eigenen Verhältnisse erfaßt wurde. In seinen Darlegungen unterstreicht Brentano mehrmals die These, daß die Wahrnehmung das ganze Phänomen und, darin eingeschlossen, implizit auch seine Teile liefert, während das Bemerkten dieses Ganze dadurch klarmacht, daß es seine Teile distinkt und klar erfaßt und vorstellt<sup>32</sup>. Unter diesen Bedingungen bietet das Bemerkten das wichtigste methodische Vehikel zur Durchführung der deskriptiven Psychologie als Mereologie, weil die Teile der wahrgenommenen Inhalte und ihre mereologischen Verhältnisse zueinander ausgerechnet auf dieser Ebene festgestellt werden<sup>33</sup>. Laut Brentano gibt es zwischen Erleben und Bemerkten ein Fundierungsverhältnis, weil nichts bemerkt werden könnte, ohne erlebt zu werden. Aus diesem Grund kann das Erleben von dem Bemerkten abgelöst werden und wirklich bestehen, aber nicht umgekehrt<sup>34</sup>. Als Beispiel zur Verdeutlichung ihrer Beziehungen zueinander läßt sich die Unterscheidung anführen zwischen dem Sehen einer Figur und ihrer ausführlichen Beschreibung, wobei sich zeigen läßt, daß das Sehen eine Menge Details versäumt, oder auch die geläufige Unterscheidung in der psychologischen Analyse Brentanos zwischen der Erfassung in der inneren Wahrnehmung eines supraponierten Aktes, einer Gemütsbewegung z.B., und der Klärung der sie fundierenden Akte mittels des Vorgangs des Bemerkens oder der rationalen Absonderung der in ihr implizit enthaltenen Phänomene: Die Freude an dem Gedanken, daß jemand auf mich zu Hause wartet, gründet sich auf das Urteil, daß die gemeinte Person bei mir zu Hause ist, welches seinerseits auf den Urteilen beruht, daß es sowohl das Haus, als auch die gemeinte Person gibt, Urteile, die sich ihrerseits auf die Vorstellungen von der Person und von dem Haus bauen. Folglich haben wir hier eine Gemütsbewegung, einen Freudeakt, der auf drei Urteilen und zwei Vorstellungen beruht, und jedes unter diesen Phänomenen ist ein wirklich abtrennbarer Teil in bezug auf die Freude. Wenn man, von Brentanos Standpunkt her, dem psychischen Inhalt eines derartigen Aktes gerecht werden will, dann müssen alle diese Teile bemerkt und begrifflich herausgestellt werden<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> *DPs*, S. 33.

<sup>32</sup> *DPs*, S. 58. Die wahrgenommenen Inhalte bestehen entweder in den in innerem Bewußtsein vorkommenden psychischen Zuständen, entweder in dem ihnen immanenten Objekt oder intentionalen Korrelat (*DPs*, S. 21 f.).

<sup>33</sup> *DPs*, S. 52 ff.

<sup>34</sup> *DPs*, S. 31.

<sup>35</sup> Dieses Beispiel wurde aufgrund von psychologischen Analysen Brentanos frei entworfen (vgl. *DPs*, S. 84 ff.).

Zum Schluß dieser kurzen Darstellung über das Bemerkten soll erwähnt werden, daß es zwei Mittel: das Vergleichen und die Assoziation, gibt, die das Bemerkten besonders fördern<sup>36</sup>. Es ist auch wichtig zu betonen, daß Brentano das Bemerkten als klares und explizites Wahrnehmen der Teile des Ganzen von seinem sprachlichen Ausdruck klar trennt. Bei ihm besteht das Bemerkten auf der Ebene der Empfindung und der Wahrnehmung in einem anschaulichen Erfassen der Teile des sinnlichen Ganzen, während es sich im Fall des Bemerkens eines rationellen Teils (der Evidenz mehrerer Urteile z.B.) um eine rationelle Absonderung der gesuchten Urteileigenschaft handelt, was etwas anderes ist als der sprachliche Ausdruck dieser Eigenschaft<sup>37</sup>.

Das nächste Moment innerhalb der Brentanoschen methodischen Überlegungen ist das Fixieren. Dadurch versteht Brentano die Einprägung des Bemerkten in der Erinnerung und seine sprachliche Formulierung und Mitteilung an andere. Hier soll bemerkt werden, daß das Bemerkten keine hinreichende Bedingung zum Fixieren ist. Dazu braucht man noch die Wiederholung der bemerkten Tatsache, ihre genaue Erforschung und Verbindung mit anderen Tatsachen, die danach die Wiedererweckung der fixierten Tatsache möglich machen<sup>38</sup>.

Wie sein Name zeigt, zielt das folgende methodische Moment: die induktive Verallgemeinerung, auf das Generalisieren der durch Bemerkten erfaßten Merkmale der psychischen Erscheinungen und ihrer Teile. Brentanos Äußerungen zufolge sollen die sich wiederholenden Eigentümlichkeiten der Bewußtseinsmomente so früh wie möglich verallgemeinert werden, indem man den obersten Begriff angibt, unter dem sie sich subsumieren. Wenn wir z.B. einen sinnlichen Inhalt eines gewissen wirklich abtrennbaren Bewußtseinsmoments in Betracht ziehen, etwa einer bestimmten Rotempfindung, und feststellen, daß er durch die sich durchwohnenden Teile der sinnlichen Qualität Rot und ihren phänomenalen Orts ausgezeichnet ist, und wenn wir weiter bemerken, daß diese Eigenheit des wechselseitigen Durchdringens der sinnlichen Qualität und des phänomenalen Orts jedesmal vorkommt, wenn wir mit dem Inhalt einer Farbempfindung zu tun haben, dann könnten wir diese Eigenschaft auf jeden Inhalt einer Sehempfindung übertragen und verallgemeinern. Wenn danach dieses Verhältnis auch auf der Ebene anderer Sinne vorkommt und sich wiederholt bestätigen läßt, dann kann es in der Aussage generalisiert werden, daß der sinnliche Inhalt jeder Empfindung aus einer wechselseitigen Durchdringung der sinnlichen Qualität und ihrer örtlichen Bestimmtheit besteht<sup>39</sup>.

Eine andere Aufgabe, die der induktiven Verallgemeinerung zufällt, besteht in dem intuitiven Erfassen der allgemeinen Gesetze. Brentanos Äußerungen zufolge läßt sich sagen, daß wir mit einem solchen Erfassen nicht überall, sondern nur dort

---

<sup>36</sup> *DPs*, S. 49 ff.

<sup>37</sup> *DPs*, S. 34, 37.

<sup>38</sup> *DPs*, S. 65 f.

<sup>39</sup> Vgl. dazu *DPs*, S. 16-18, 20, 72.

zu tun haben, „wo die Notwendigkeit oder Unmöglichkeit gewisser Verbindungen von Elementen des Seelenlebens unmittelbar aus den Begriffen einleuchtet“<sup>40</sup>. Als Beispiel derartiger Gesetze dienen die Aussagen, daß es unmöglich sei, evidente Urteile mit widerstreitender Materie zu haben, oder daß es notwendig sei, für jeden Punkt eines phänomenalen Raumes „eine andere örtliche Spezies“ anzunehmen. Solche Aussagen, die auch in seiner Ethik benutzt werden<sup>41</sup>, erhellen aus den ihnen zugrundeliegenden Begriffen und werden von Brentano für Axiome der deskriptiven Psychologie gehalten<sup>42</sup>.

Im Vergleich zu den obenerwähnten methodischen Momenten der deskriptiven Psychologie hat das letzte Moment der Methode Brentanos einen viel geringeren deskriptiven Charakter, weil er durch Deduktion Probleme lösen will, für die es keine ausreichende empirische Grundlage gibt. Das ist z.B. der Fall bei dem individualisierenden Element jedes psychischen Phänomens, das von uns trotz seiner Unbemerksbarkeit in der inneren Wahrnehmung aufgrund der allgemeinen philosophischen These statuiert wird, das es keine einzelne Erscheinung ohne individualisierende Differenz gibt<sup>43</sup>.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß „Beschreibung“ für Brentano die Klärung der in der inneren Wahrnehmung erlebten psychischen Inhalte heißt. Dazu greift er zu dem Bemerkten und Fixieren der wirklich oder nur distinktionell abtrennbaren Teile dieser Inhalte, zu der Festlegung ihrer Verhältnisse zueinander und zu ihrer induktiven Verallgemeinerung. Wie schon oben gesagt, hält Husserl am Anfang seiner philosophischen Tätigkeit, etwa in seiner Habilitationsschrift *Über den Begriff der Zahl* (1887), an dem methodischen Programm der deskriptiven Psychologie Brentanos fest<sup>44</sup>. Das zeugt nicht nur vom Einfluß dieser Psychologie auf die Bildung der phänomenologischen Methode, sondern läßt auch die Behauptung als berechtigt erscheinen, daß die psychologische Analyse Brentanos eine protophänomenologische Methode darstellt<sup>45</sup>.

---

<sup>40</sup> *DPs*, S. 74.

<sup>41</sup> Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 1889. Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von O. Kraus. Leipzig, F. Meiner, 1934, S. 110 f.

<sup>42</sup> *DPs*, S. 74 f.

<sup>43</sup> *DPs*, S. 32, 75; über den individualisierende Teil unseres Bewußtseins vgl. auch S. 61 f, 81 ff.

<sup>44</sup> Edmund Husserl, *Über den Begriff der Zahl (Psychologische Analysen)* (1887), in *Philosophie der Arithmetik*. Mit ergänzenden Texten (1890-1901), Husserliana XII, Hrsg. Lothar Eley, Den Haag, Nijhoff, 1970, S. 295,301; vgl. darüber Ierna a.a.O., S. 49 ff., und Robin D. Rollinger, *Husserl's Position in the School of Brentano*, Kluwer, 1999, S. 7.

<sup>45</sup> Carlo Ierna, „The Beginnings of Husserl's Philosophy, Part 1: From *Über den Begriff der Zahl* to *Philosophie der Arithmetik*“, in *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* V (2005), S. 8.





## REDUCTION ET DESCRIPTION : DE KANT A HUSSERL

VIRGIL CIOMOS\*

**ABSTRACT. Reduction and Description: From Kant to Husserl.** Resuming, for the very beginning, the thematic context in which Kant and then Husserl define the sense of the transcendental analytics, the author stops on the relation between description and reduction. He focuses on and monitors different analytical expressions of the description at the same time with different architectonic senses of reduction, insisting on the phenomenal, eidetic and thematic levels. In the center of his attention there are the architectonic characters from *eidōs ego* to the transcendental *ego*, namely from the issue of subjectivity to that of the intersubjectivity.

**Keywords:** *transcendental analytics, description, reduction, subjectivity, intersubjectivity*

**1. Kant : description et art des systèmes.** Quoique critique par rapport à la vision kantienne sur les fondements d'une philosophie transcendantale, Husserl reste toujours tributaire aux propos révolutionnaires avancées dans la *Critique de la raison pure*. Le dépassement de la philosophie transcendantale par une phénoménologie tout aussi transcendantale ne pouvait pas faire l'économie – plus ou moins consciente – du kantisme. D'autant plus que, en principe, la phénoménologie husserlienne reste – comme la philosophie critique de Kant – un idéalisme transcendantal. Or, si on pense aux principaux textes husserliens, Descartes semble avoir bénéficié de beaucoup plus d'intérêt que Kant lui-même. Pourtant, l'essentiel de la critique que Husserl adresse au *cogito* cartésien - la confusion architectonique entre la nature pure de l'*ego cogitans* et une de ses catégories : la substance<sup>1</sup> - avait été déjà formulée explicitement par Kant, dans ses célèbres paralogismes de la raison pure<sup>2</sup>. Ce qui veut dire que, même si la phénoménologie husserlienne s'est toujours présentée comme étant une philosophie transcendantale, entre temps, le statut architectonique du transcendantal semble avoir sensiblement changé. Comme celui de l'*ego* pur, d'ailleurs, qui - selon Kant - ne pourra jamais être à la fois transcendent et immanent. En fait, l'aperception transcendantale ne se connaît pas soi-même que d'une manière indirecte, c'est-à-dire à travers ses propres apparences, telles qu'elles sont données dans notre sens interne<sup>3</sup>. Et ce qui

---

\* Université „Babeș-Bolyai” de Cluj, Roumanie, [virgil\\_ciomos@yahoo.com](mailto:virgil_ciomos@yahoo.com)

<sup>1</sup> Cf. *Méditations cartésiennes*, § 10.

<sup>2</sup> *Critique de la raison pure*, trad. Al. J.-L. Delamarre et Fr. Marty, à partir de la traduction de J. Barni, Gallimard, Paris, 1980, B 410-413.

<sup>3</sup> *Ibidem*, B 152-154.

est donné dans le sens interne n'est pas, malheureusement, l'entendement lui-même (et, donc, le transcendantal « pur »), mais plutôt l'imagination (et ses propres schématisations aperceptives). Par la suite, si on se connaît et on se décrit pourtant soi-même jusqu'à un certain point, cela relève d'un acte purement... imaginaire. Nous allons revenir sur ce point essentiel.

Comme il arrive souvent, tout « refoulement » – y compris celui du kantisme, par Husserl – suppose une sorte de « retour du refoulé ». Nous pensons surtout (et pour commencer) – d'une manière rétroprojective, il est vrai (c'est-à-dire : d'un point de vue phénoménologique) – à la définition que donne Kant de l'analytique transcendantale (dans la *Critique de la raison pure*). Loin de reprendre le vieux sens métaphysique de l'analyse – simple décomposition (et, donc, description) des concepts d'après leur contenu (déjà présent ou, mieux encore : présentifié) – la nouvelle « décomposition » évoquée par Kant vise, au contraire, le pouvoir intrinsèque de l'entendement en lui-même, à savoir en tant que possibilité « pure ». Son but principal deviendra, en effet, celui « d'explorer la possibilité même des concepts *a priori*, en les cherchant dans l'entendement seul, comme en leur lieu de naissance »<sup>4</sup>. La perspective est totalement changée : elle n'est plus métaphysique, mais transcendantale. Car il ne s'agit plus de différencier tout simplement entre les diverses déterminations de ce qui a été déjà actualisé (présentifié) en tant qu'acte de connaissance « concret » – à la fois formel et matériel<sup>5</sup> –, mais de « remonter » (d'une certaine façon) vers « le lieu de naissance »<sup>6</sup> des concepts eux-mêmes, redéfinis – à leur tour – en tant que conditions de possibilité de toute connaissance humaine. C'est justement cette perspective « verticale » qui définit la philosophie transcendantale et qui rend possible l'ascension vers les « premiers germes » de l'entendement<sup>7</sup>. Ainsi, la décomposition – qui revient toujours (on l'a déjà vu) à une description – ne différencie plus entre les formes « horizontales », déjà actualisées des diverses connaissances « concrètes », même si ces mêmes formes supposent toujours des schématisations appropriées par rapport aux concepts purs de l'entendement<sup>8</sup>. La différenciation suppose, dans ce nouveau contexte, l'actualisation même, à savoir l'acte pur d'un passage du possible à l'actuel, un passage assez « mystérieux », c'est vrai, qui reste à analyser. En fait, Kant ne fait, ici, que de reprendre (sans pourtant le savoir) le sens « vertical » de l'entéléchie aristotélicienne, dont l'essence était justement celle de « différencier » une possibilité, une puissance (ce qui, bien évidemment, ne veut pas du tout dire que l'*entelechia* se confond avec l'*energeia*). Ainsi, toute actualisation qui « procède » du niveau intelligible signifie, simultanément, une différenciation qui succède au niveau sensible. Par analogie,

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, A 65-66.

<sup>5</sup> Kant fait la différence de principe entre l'acte de connaissance, qui suppose la synthèse sous un concept d'un divers sensible, et celui de la pensée pure, « sans matière ».

<sup>6</sup> Une « terre natale », syntagme qui sera repris par Hegel dans le troisième chapitre de la *Phénoménologie de l'Esprit*.

<sup>7</sup> *Ibidem*, A 66.

<sup>8</sup> En fait, pour Kant, les concepts actualisés se réduisent toujours à des simples schèmes de l'imagination.

tout mouvement physique horizontal s'avère être, finalement, l'effet d'une actualisation « métaphysique » verticale.

Sans une « mise entre parenthèses » (ou une « réduction ») du matériel sensible contenu dans l'acte de connaissance – déjà accompli en tant que synthèse schématisée d'un divers -, aucun « usage pur »<sup>9</sup> de l'entendement ne sera donc possible. Mais cet usage de l'entendement est-il vraiment « pur » ? De quel niveau architectonique relève-t-il ? Sa « pureté » en est-elle une transcendantale ou logique ? Selon nous, tout le problème est là car la clarification du statut kantien du transcendantal (et, par la suite, de celui qui est propre à la logique) se joue à ce niveau précis, quoique encore « mystérieux ». La nature de la description catégorielle en dépend elle aussi puisqu'il s'agit maintenant de chercher jusqu'où peut remonter l'analyse transcendantale ? Ou, inversement (et par la suite) : d'où procède la description elle-même ? Reprenons la démarche de Kant. Après avoir opérée la mise entre parenthèses du contenu sensible impliqué dans tout acte de connaissance, « le reste, précise-t-il, est le traitement logique des concepts dans la philosophie en général »<sup>10</sup>. En d'autres termes, c'est dire aussi – avant la lettre (et, donc, rétrojectivement) – que la philosophie transcendantale relèverait d'une phénoménologie génétique *sui generis* tandis que la philosophie générale appartiendrait, par analogie, à une phénoménologie statique (et logique). Or, ce qui nous paraît encore plus important ici, c'est que la logique – fût-elle formelle – suppose une philosophie transcendantale non seulement préalable, mais surtout « plus haute » du point de vue architectonique. Un préalable « zénithal » encore difficile à préciser, car il n'est pas toujours clair (du moins pour le moment) en quoi consiste cette différence entre le transcendantal « en lui-même » et son usage « pur » – *i.e.* logique – propre aux concepts purs de l'entendement. Pourquoi Kant parle-t-il d'un « traitement logique » des concepts ? Pourquoi un tel traitement supposerait-il toujours « un reste » ? Par rapport à quoi ? La réponse gît, comme d'habitude, dans les détails.

La première section de l'analytique transcendantale, qui traite justement de l'usage logique de l'entendement « en général », reprend et surtout précise la différence architectonique entre la sensibilité et l'entendement : « Toutes les intuitions, comme sensibles, reposent sur des affections, les concepts donc sur les fonctions »<sup>11</sup>. C'est une différence - on le voit bien - qui ne concerne pas seulement le rapport architectonique entre les facultés, mais aussi la différenciation des facultés en elles-mêmes car, dans ce contexte, « reposer » signifie aussi « se différencier : l'intuition « se différencie » par rapport à la simple affection et le concept, par rapport à la simple fonction. Rappelons-nous maintenant que, selon Kant, nous ne pouvons jamais saisir une affection « pure », c'est-à-dire purement singulière. Aucun divers pur (*i. e.* absolument hétérogène) ne peut « entrer » dans notre conscience sans qu'il soit déjà lié à une certaine façon, au moins sous le « concept » le plus « général »

<sup>9</sup> *Critique de la raison pure*, A 66.

<sup>10</sup> *Ibidem*, A 66.

<sup>11</sup> *Ibidem*, A 68.

d'« être (le) mien ». Tout ce que nous pouvons faire pour nous approcher de la singularité de ce divers sensible c'est de réduire progressivement la quantité (la dimensionnalité) de notre intuition afin qu'elle approche de = 0. Remarquons donc que, contrairement à la *Science de la Logique* de Hegel, la table kantienne des catégories commence avec la quantité (qui précède la qualité). Pour nous autres, êtres humains finis, l'acte de conscience suppose toujours une quantité, fût-elle « la plus petite »<sup>12</sup>. Par conséquent, nous ne pouvons jamais avoir l'expérience d'une affection « pure » ou, si l'on préfère, purement « ponctuelle ». Elle briserait la continuité temporelle et spatiale de notre propre conscience « pure »<sup>13</sup>. Mais alors (et par analogie), qu'est ce que Kant nous dit du concept lui-même et de sa différence par rapport à la simple fonction : « j'entends par fonction l'unité de l'action qui ordonne des représentations diverses sous une représentation commune [...] Or, l'entendement ne peut faire aucun autre usage de ces concepts que de juger par leur moyen [...] Le jugement est donc la connaissance médiante d'un objet, par suite la représentation d'une représentation de celui-ci »<sup>14</sup>.

Chaque fonction relève, ainsi, d'un certain jugement logique. À son tour, l'acte judiciaire n'est pas un vrai concept, mais seulement l'opération censée assurer la médiation et, donc, l'homogénéité entre le concept lui-même et un objet. Or, cette médiation relève du ressort architectonique de... l'imagination. Le jugement n'est donc ni une simple représentation (sensible) ni un simple concept (intelligible), mais une « représentation de la représentation ». Plus précisément encore : le divers sensible est ordonné directement sous une telle « représentation de la représentation » et seulement indirectement, sous un véritable concept. Ainsi, l'usage pur - c'est-à-dire purement logique - de l'entendement ne nous assure pas l'accès direct à notre propre entendement (« en lui-même ») - et, par la suite, au transcendantal - puisque sont analyse et, par conséquent, sa description ne peut remonter que jusqu'au niveau architectonique (inférieur) d'une simple « représentation de la représentation ». En fait, dans sa simple qualité d'intermédiaire entre le concept et l'objet, cette dernière « représentation (de la représentation) » ne peut pas se confondre avec un des termes de cette même médiation architectonique : le concept. L'être humain ne bénéficie pas d'un usage transcendantal du concept car le jugement logique n'est qu'une simple schématisation de celui-ci. Kant n'arrête pas de répéter cet important avertissement qui, une fois ignoré, produit – presque automatiquement – une apparence transcendantale, c'est-à-dire une formation architectonique métaphysique ou, plutôt, dogmatique, totalement étrangère à l'esprit critique. À la différence de la future dialectique hégélienne, la réduplication d'une simple représentation – définie ici en tant que « représentation de la représentation » - ne coïncide pas avec un concept pur. Ce qui fait que, une fois de plus, chaque

<sup>12</sup> La conscience de soi est un acte synthétique, qui a besoin d'au moins deux « instants » et d'au moins deux « points » pour devenir effectif.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, « Première analogie de l'expérience ».

<sup>14</sup> *Ibidem*, A 68.

fonction judicative soit une simple schématisation d'un concept, c'est-à-dire un simple schème produit par notre imagination. C'est, d'ailleurs, l'explication pour laquelle, dans la *Critique de la raison pure*, le schématisme propre à l'imagination est développé à l'intérieur de la doctrine transcendantale du jugement<sup>15</sup>.

La description des catégories pures de l'entendement – qui constitue l'essentiel de la déduction métaphysique – reprend le même sens - ascensionnel - de l'analytique transcendantale. Les précisions de Kant à cet égard restent encore (et toujours) éclairantes. En effet, il parle tout d'abord d'un certain « fil conducteur » dans la recherche, la découverte et, ensuite, la description de ces mêmes catégories, une voie – et, donc, une méthode (« déductive ») – dont les prémisses fondamentales étaient déjà données : l'intuition sensible (la représentation) respectivement, la fonction judicative (la représentation de la représentation). En ce sens, la « déduction métaphysique » des catégories consiste, tout simplement, dans le constat - pourtant essentiel - que « la même fonction qui donne l'unité aux représentations diverses dans un jugement, donne aussi à la simple synthèse de représentations diverses dans une intuition, l'unité, qui, exprimée généralement, s'appelle le concept pur de l'entendement »<sup>16</sup>. Les mêmes catégories pures de l'entendement sont donc « responsables » et de la synthèse sensible (des intuitions) et de la synthèse judicative (des fonctions). Cependant, cela ne veut pas dire - et ceci est essentiel - que cette dernière synthèse (judicative) soit la « cause » directe - « théorique » parce que « logique » - de la synthèse sensible. Les deux synthèses (qui sont effectives) – celle intuitive comme celle judicative (fût-elle « logique ») - sont dérivées d'une et même synthèse catégorielle transcendantale, qui reste seulement possible. Un « possible » qui est pourtant différent par rapport à celui d'un schème propre à l'imagination. En effet, une synthèse catégorielle effective – c'est-à-dire : purement transcendantale n'est pas possible pour l'être humain. Elle est réservée seulement à un *intellectus archetypus*. C'est un point fort du kantisme qui n'a pas toujours été assumé par les commentateurs. En effet, nous serons toujours tentés de confondre la fonction logique des jugements avec la synthèse pure des concepts transcendantsaux justement parce que notre attitude dite « théorique » est déjà passée (et elle passera toujours) par un discours – à son tour « théorique » - et, par conséquent, par des jugements. Or, encore une fois, Kant précise que la représentation sensible – qui est l'intuition - comme la représentation des représentations – qui est le jugement (et son discours) – sont toutes les deux de simples modes d'apparition propres aux concepts purs de l'entendement. D'où la conclusion : le discours « théorique » relève, finalement et à son tour, d'une simple apparition. Contrairement à ce que la logique (formelle) laisse souvent entendre, le concept et le jugement ne bénéficient pas du même statut architectonique : le concept pur – transcendantal - relève de l'entendement, tandis que son mode d'apparition – le jugement logique (aperceptif) – relève de l'imagination (et de sa fonction de schématisation). L'actualisation par un jugement logique d'un concept pur (transcendantal) convertit le concept lui-même dans un simple schème

<sup>15</sup> *Ibidem*, « Du schématisme des concepts purs de l'entendement ».

<sup>16</sup> *Ibidem*, A 79.

(formelle) de l'imagination. Ce qui veut dire, aussi, que le simple fait de parler d'un concept transcendantal – *i.e.* de l'engager dans un discours - le convertit dans un simple schème<sup>17</sup>.

Mais comment, alors, arriverons-nous à postuler vraiment les concepts purs de l'entendement ? Cela demande une clarification préalable du sens précis (et, surtout, critique) de la « déduction » (et, par la suite, de la description) kantienne, fût-elle métaphysique ou transcendantale. Ce que Kant nous propose (entre autres) au début même de la déduction transcendantale des concepts purs : la « déduction » elle-même n'a rien à voir avec la logique mais surtout avec le... droit<sup>18</sup>. Car les juristes ne partent jamais d'un *qui juris* « en soi », « primordial » pour « descendre » ensuite à une simple application de cette « primordialité » : ils le « déduisent » (et, par la suite, le décrivent) en s'appuyant sur un *quid facti* « préalable » (« schématisé », c'est-à-dire reconstitué). C'est la méthodologie qui régit le mode de fonctionnement de tout procès juridique - institution fondatrice de l'Occident – qui doit re-constituer et, par conséquent, re-schématiser le fait<sup>19</sup> en le « déduisant » ensuite d'une Loi pure dont la connaissance - pour nous autres, humains - relève d'une simple « prétention de légitimité »<sup>20</sup>. Car, contrairement aux apparences (et à ses préjugés), la Loi « pure » est – pour nous - re-constitutive et non pas « in-stitutive ». Sa « déduction » n'est pas « descendante », mais... ascendante. Il n'est donc pas question ici d'une déduction habituelle, qui part d'un Principe (celui de « toutes » les lois ou, si l'on préfère : de la Loi absolument « en-soi »), connu(e) d'une manière effective – c'est-à-dire : purement transcendantale -, mais d'une simple et modeste rétrojection : le *qui juris* prétendu du concept pur constitue l'effet rétrojectif (sur le transcendantal !) du *quid facti* (aperceptif) du jugement. On l'a déjà vu : ce n'est jamais la connaissance « initiale » de la table des catégories de l'entendement qui assure la connaissance « dérivée » (et, par conséquent, la « déduction » ou la description) de la table des jugements. C'est plutôt l'inverse : les catégories de l'entendement - qui relèvent du *quid juris* - sont toujours rétrojectées, ayant comme point « initial » d'appui les jugements - qui relèvent d'un *quid facti* (déjà schématisé). Paradoxalement, tout cela revient à une sorte de déduction... « seconde » qui est passée par une induction... « primordiale ». Comme si les jugements seraient les traces schématiques – ou, selon Kant : les monogrammes<sup>21</sup> - du transcendantal. Mais, vu que la table des jugements n'est jamais « déduite », nous pourrions imaginer d'autres monogrammes<sup>22</sup> judicatives que celles qui nous ont été transmises jusqu'aujourd'hui. Parce que, « quant à cette propriété de notre entendement, de n'arriver à l'unité de l'aperception qu'au moyen des catégories, et des catégories justement de cette espèce et de ce nombre, on ne peut pas plus donner de raison que l'on ne peut donner du fait que nous ayons précisément de telles fonctions du jugement et pas d'autres, ou du fait que le temps

<sup>17</sup> Une différence qui sera reprise par Frege, dans sa fameuse étude « Concept et objet ».

<sup>18</sup> *Op. cit.*, § 13.

<sup>19</sup> C'est la responsabilité du procureur.

<sup>20</sup> *Ibidem*, A 833/ B 861.

<sup>21</sup> Les traces sont des *grammai*. Cf. le chapitre sur « L'architecture transcendantale ».

<sup>22</sup> Les psychanalystes diraient : d'autres traits unaires.

et l'espace sont les seules formes de notre intuition possible »<sup>23</sup>. La déduction des catégories repose non seulement sur les fonctions du jugement mais, surtout (et en plus), sur leur histoire.

Le simple fait que l'histoire de la logique nous a transmis – jusqu'à ce moment - une table de douze jugements ne veut pas dire que d'autres types de jugements seront « interdits ». Au contraire, cela nous obligera à réprojeter sur une nouvelle table (enrichie) des catégories de l'entendement – « modifiée » (au sens phénoménologique du terme) par rapport à la précédente -, en s'appuyant, bien évidemment, sur les nouvelles fonctions logiques. Cependant, la progression vers l'idéal d'une table catégorielle « parfaite » n'est pas purement historique<sup>24</sup> (homonyme ou accidentelle). Mais elle n'est pas non plus purement scientifique (synonyme ou nécessaire). Toute description catégorielle sera, en fait, une réprojection *systématique* (paronyme ou familière) sur le transcendantal de la fonction logique des jugements (quels qu'ils soient !). La progression architectonique se fera *per intussusceptionem*<sup>25</sup>, de l'intérieur même du transcendantal (pourtant inaccessible, pour nous, directement). Les fonctions logiques seront ainsi les dérivés – *ta stoicheia* – d'une racine commune – *i.e.* le transcendantal lui-même – qui régit une nouvelle téléologie, toujours indirecte, sans schématisation et, donc, sans idéal déterminés. La succession de ces *stoicheia* - qui représente autant de schématisations possibles d'une et même Idée transcendantale – entraînera une chaîne historique dont la familiarité systématique entre ses éléments (paronymes) sera analogue à la fonction (indirecte) des « rimes » dans la poésie<sup>26</sup>. L'idée transcendantale sera, ainsi, une sorte de « rime » ou de « rythme » qui enchaîne ses propres schématisations partielles. L'Esprit qui « anime » ce véritable « art des systèmes » – qui est la philosophie (la vraie, c'est-à-dire critique) – se réveille seulement au moment où les schématisations philosophiques tomberont successivement « en ruine »<sup>27</sup>, pareillement aux rimes, qui, par leur rythme « spirituel » indirect (mais systématique), marqueront toujours la fin - la « mort » et, par la suite, la « ruine » - de leurs propres vers. Or, la « ruine » systématique de tout schème de l'imagination suppose la « ruine » - toujours systématique - de toute description (toujours partielle). Ce n'est pas *la* description qui est ici en jeu, mais l'enchaînement – à la fois continu et discontinu - *des* descriptions possibles, selon cette nouvelle téléologie « sans concept déterminé »<sup>28</sup>. Par conséquent, il n'y a pas de Philosophie « en-soi », mais seulement de différents modes schématiques – pourtant systématiquement

<sup>23</sup> *Ibidem*, B 145-146.

<sup>24</sup> *Ibidem*, A 836/ B 864. Inversement, l'architectonique transcendantale ne sera une science mais un art des systèmes.

<sup>25</sup> *Ibidem*, A 833/ B 861.

<sup>26</sup> Cf. *ibidem*, A 835/ B 863.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> La contribution de Kant à la future eidétique transcendantale consiste justement dans le constat - fondamental - selon lequel il existe toujours un analogue schématique du caractère transcendantal du concept pur, à savoir une sorte de schématisation seconde – dont les phases distinctes s'articulent dans une sorte de « chaîne » -, qui, de par la différence même de ces propres phases, ne peut plus être déterminé. Autrement dit, le caractère transcendantal du concept se traduit par l'indétermination du schématisation propre à cette téléologie seconde.



enchaînés - de philosopher (et, donc, de décrire). L'histoire de la philosophie revient justement à cette étrange téléologie « sans concept (fût-il philosophique) déterminé » qui doit enchaîner – de manière schématique - la succession des diverses descriptions philosophiques.

Même si la description provient (dans le meilleur des cas) du transcendantal par voie « descendante », elle ne pourra jamais remonter « sans reste » jusqu'à sa propre Origine d'une manière synonyme, univoque. L'analytique transcendantale et, par la suite, la description qui en résulte tendront – il est vrai - vers le transcendantal, sans pourtant se confondre avec son expérience directe. Cependant, on l'a déjà remarqué, plusieurs descriptions homonymes (équivoques) pourraient toujours s'inscrire dans le « rythme » paronyme d'une chaîne catégorielle systématique (quoique dérivée), sans aucune fin déterminée. Une chaîne qui tend - d'une façon asymptotique - vers l'idéal type – c'est-à-dire « sublimé » - de toute schématisation. Comme chez Aristote (si mal connu par Kant), le genre – le concept pur et son identité transcendantale - ne peut être décrit que par et à travers la différence de ses espèces (aperceptives), car toute description partielle (isolée) relève finalement d'une *synthesis speciosa*. Or, l'espèce intelligible (qui loge dans l'intellect passif) ne se confond pas avec son propre concept générique<sup>29</sup> (qui gît dans l'intellect actif). Cela reviendrait – encore une fois - à une apparence transcendantale. L'architectonique des descriptions reste ainsi suspendue à un principe transcendantal qui dépasse toujours (par le « haut ») le sujet humain (isolé), même s'il s'agit de celui dans (ou à travers) lequel une Idée pure s'est manifestée pour la première fois (en tant que schème, bien entendu). Kant anticipe, ainsi, Umberto Eco : le texte original - la première schématisation et, donc, description d'une Idée - n'est qu'une première copie de l'Idée même. Il peut même arriver que l'auteur de la première schématisation d'un texte dit « original » ne soit pas suffisamment « clair » dans la description de l'Idée qui l'avait initialement inspiré<sup>30</sup>. Il arrive, d'autant plus, que certains interprètes décrivent l'Idée mieux que celui qu'on désigne en général comme « auteur » (d'une description première). Être le disciple d'un maître ne veut pas dire – « purement et simplement » - reproduire les mots de sa « doctrine »<sup>31</sup>. Son interprétation et, par conséquent, sa description se réduirait alors à une simple connaissance *ex datis* (par reproduction). Au contraire, une « vraie » description (l'interprétation) du texte « original » - *i.e.* de la première copie d'une Idée, fût-elle celle de la Philosophie - devrait remonter vers l'Origine même qui l'a rendue possible (sans pourtant y jamais arriver), afin qu'elle devienne non pas une Idée « en soi », mais seulement sa nouvelle schématisation. La seule manière d'ek-sister (dehors l'Origine) qui pourrait assurer notre « accord » avec l'Idée transcendantale reste celle d'être « créatifs ». Une telle description (interprétation) serait alors une connaissance *ex principiis*<sup>32</sup>. La relation herméneutique authentique entre l'auteur et ses interprètes n'est donc pas temporelle –

<sup>29</sup> D'où la différence architectonique entre l'intellect actif et celui passif chez Aristote.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, A 836/ B 864.

<sup>31</sup> Par analogie, le maître n'est que le premier disciple.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

c'est-à-dire une simple conjonction -, mais toujours aspectuelle – c'est-à-dire une « subjonction ». Car tous les deux – le texte original comme son interprétation – tombent sous la verticale (le zénith) d'un et même transcendantal. Finalement, l'interprétation et, par conséquent, la description relèvent non pas de la subjectivité, mais de l'intersubjectivité.

**2. Husserl : description et réduction thématique.** L'intérêt de Kant pour une intersubjectivité herméneutique pourrait surprendre, surtout quand il s'agit de la *Critique de la raison pure* (et de son chapitre sur l'architectonique transcendantale). Il n'empêche que l'intérêt de Kant pour l'Idée d'une histoire systématique de la philosophie et son herméneutique (intersubjective) reste indiscutable. L'horizon transcendantal de cette approche téléologique (sans concept déterminé) nous aide à préciser non seulement le sens de l'effectivité (rétrojective) de toute connaissance *ex principiis*, mais - ce qui est plus important - son caractère inter ou, plutôt, trans-subjectif. En effet (et pour ainsi dire), le trans-cendantal nous est « donné » seulement d'une façon trans-subjective. Aucun philosophe – fût-il un « créateur » - ne peut pas prétendre la propriété - même temporaire - d'une Idée philosophique<sup>33</sup>. Car tout Idée transcendantale ek-siste dans le temps seulement d'une manière apparente. L'identité (la simultanéité) transcendantale de l'Idée<sup>34</sup> passe toujours par la succession de ses différentes schématisations inter- ou, pourquoi pas, intra-subjectives. C'est la raison pour laquelle nous avons choisi de continuer notre démarche par une analyse – en miroir – des *Méditations cartésiennes*<sup>35</sup>, dont la dernière est consacrée justement à la fondation d'une phénoménologie transcendantale de l'intersubjectivité. Le caractère un peu général de cet ouvrage – qui reste une excellente initiation à la phénoménologie - est compensé par la hauteur de sa vision architectonique, qui rend un peu plus clairs les détails analytiques du thème qui nous préoccupe : le fonctionnement du couple conceptuel réduction-description dans un contexte inter et, surtout, trans-subjectif. En fait, l'éloge chaleureux que Husserl adresse à Descartes dans ses *Méditations* concerne non seulement sa contribution à la fondation (et la description) d'une vraie subjectivité, pure - redéfinie, par Husserl, comme transcendantale : celle de l'*ego* et de son *cogito* – mais aussi la manière dont cette même fondation est rendue possible grâce à un doute – et, par la suite, à une réduction hyperbolique préalable<sup>36</sup>. Ainsi, dès sa première *Méditation*, Husserl insiste sur la liaison de principe qui existe entre la philosophie radicale (qui

<sup>33</sup> D'où la célèbre différence kantienne entre la philosophie (en tant qu'Idée transcendantale) et l'acte (purement schématique) de philosopher.

<sup>34</sup> Une « identité » que, pour nous, revient plutôt et en fait à une identification.

<sup>35</sup> Ed. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer et Em. Lévinas, Vrin, Paris, 2001.

<sup>36</sup> Pris en tant que tel, le *cogito* cartésien dissimule le fait – essentiel - qu'il suppose un dépassement préalable du simple acte (déterminé) de penser afin d'affirmer, d'une manière tout aussi indirecte, l'unique sujet de tout acte, à savoir la première personne du singulier - *i.e.* le sujet -, cachée dans le suffixe du verbe (le *o* du *cogito*). Plus précisément, ce même *cogito* suppose d'abord un *cogito* « premier » – qui concerne la totalité des connaissances humaines (déterminées) -, ensuite le doute hyperbolique, qui frappe toute connaissance humaine (déterminée), et, finalement, un *cogito* « second » - un *cogito* du *cogito* donc -, c'est-à-dire un sujet pour lequel la cogitation même devient objet de réflexion.

prétend être la phénoménologie) et ce doute, censé « mettre entre parenthèses » la réalité du monde<sup>37</sup>. Ou, inversement, il s'agit d'une réduction toute aussi radicale que sa philosophie, une sorte de suspension qui devrait affecter non seulement la totalité des objets (extérieurs) – les éléments constitutifs du monde (défini comme horizon) – mais aussi toute construction théorique possible : « avec les autres 'moi' disparaissent naturellement toutes les formes sociales et culturelles »<sup>38</sup>. Notons, donc, que, pour le moment, ce doute radical transgresse toute limitation topo-logique car la réduction affecte l'extérieur du sujet - le monde - comme son intérieur - les « idées ». Cependant, un peu plus loin, Husserl désigne l'effet de cette réduction radicale en tant que « phénomène d'existence »<sup>39</sup> - *ein Seinsphänomen* - censé remplacer - par une modification des vécus et un premier lieu - le monde primitif (extérieur) des objets empiriques. En fait, la mise entre parenthèses des constructions théoriques (sociales et culturelles) est seulement un effet indirect de la réduction « physique » des autres « moi » ou, plutôt, de leur corporéité. Cette asymétrie architectonique entre la sphère intérieure et celle extérieure de la réduction (et de son effectivité) aura, nous le verrons, certaines conséquences sur la manière dont Husserl définira la description au niveau transcendantal.

Reprenons donc le fil principal de la démarche husserlienne. L'attitude naturelle (« primitive ») reste toujours prisonnière d'un *ego* empirique, dont les « objets » et les « idées » sont tout aussi empiriques. La réduction devrait donc annuler ce « monde » – « extérieur » comme « intérieur » – afin que les « objets » - comme les « idées » - deviennent de simples phénomènes, à savoir de simples modes d'apparitions (externes ou internes). Car la réduction doit affecter, également, tous les actes intentionnels (*Meinungen*) qui appartiennent au flux de la conscience, les représentations dites « non intuitives »<sup>40</sup> : tels les jugements d'existence et de valeur, les décisions, les buts et les moyens, etc. Petite parenthèse : dans ce contexte précis, le célèbre syntagme de « réduction phénoménologique » n'est pas (nous semble-t-il) trop inspirée, car les vrais phénomènes (au sens phénoménologique du terme) surviennent dans notre expérience (qui, à son tour, devient, ainsi, une vraie expérience) seulement « après » et jamais « avant » la réduction. Autrement dit, la réduction dite « phénoménologique » ne concerne pas les phénomènes eux-mêmes, qui en sont le résultat. La réduction est phénoménologique non pas parce qu'elle « réduit », mais parce qu'elle « produit » les phénomènes (en tant que simples phénomènes). Or, qu'est-ce qu'un phénomène représente maintenant par rapport à cette réduction ? Une simple « prétention d'existence (*Seinsanspruch*) »<sup>41</sup>, précise Husserl. Si nous concédons que *Sein* désigne, dans ce contexte précis, plutôt l'extériorité de l'*ego*, nous retrouverons la même asymétrie architectonique entre la sphère intérieure et la sphère extérieure de

---

<sup>37</sup> Cf. *Première méditation*, chapitre 8.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 43.

l'expérience. En effet, c'est avec une certaine difficulté que nous pourrions définir les actes intentionnels comme relevant d'une telle prétention (plutôt extérieure, comme nous l'avons déjà remarqué). Par comparaison, si on reprenait le début de la déduction transcendantale des catégories de l'entendement, on remarquerait que la « prétention », dont Kant parle explicitement, vise le *quid juris* et non pas le *qui facti*<sup>42</sup>. Par conséquent, elle est essentiellement une prétention de légitimité « intérieure » (*i.e.* eidétique, qui relève, d'ailleurs, d'une logique transcendantale) et non pas (et seulement) d'existence, extérieure (phénoménologique). Dans un langage plus approprié : le sens eidétique « pur » (toujours et déjà schématisé) ne coïncide jamais avec le sens transcendantal (vraiment pur, c'est-à-dire purement conceptuel). Aussi, toute eidétique « pure » relève seulement d'un mode d'apparition (interne) du transcendantal. À son tour, l'*eidōs* ne se confondra jamais avec le transcendantal (qui constitue son origine). De deux choses l'une : où la réduction phénoménologique (et son analytique) ne nous amène pas à la source eidétique *pure* (vraiment transcendantale) des phénomènes où, si elle nous amène à « quelque chose », il ne s'agira plus du transcendantal, mais tout simplement de l'eidétique (*i.e.* du déjà schématisé). Dans le premier cas, la réduction de l'extériorité empirique relèverait plutôt d'une intériorité tout aussi empirique. Même s'il s'agit d'un possible intérieur, il sera toujours le possible des *Meinungen*. Dans le deuxième cas (celui prévu et analysé par Husserl), la réduction phénoménologique ne pourra jamais remonter (d'une façon directe) jusqu'au vrai transcendantal. Elle s'arrêtera toujours au niveau de ses propres schématisations eidétiques.

Le gros des analyses husserliennes concernant la réduction phénoménologique (mais pas toutes !) « tend » vers cette deuxième alternative, c'est-à-dire vers une confusion apparente - qui reste plutôt « implicite » - entre le possible eidétique (intérieur) et le transcendantal (toujours « intérieur », mais d'un ordre « supérieur »<sup>43</sup>). En effet, un peu plus loin, la réduction est redéfinie comme transcendantale *et* phénoménologique : « je réduis [...] le domaine de mon *expérience psychologique interne* à mon moi transcendantal et phénoménologique, domaine de l'*expérience interne transcendantale et phénoménologique*. Le monde objectif [...] puise *en moi-même* [...], [...] un moi transcendantal, que seule révèle l'*epochè* phénoménologique transcendantale »<sup>44</sup>. Une fois de plus, la réduction concerne non seulement l'extériorité de mon monde objectif mais aussi l'intériorité de mon monde subjectif, psychique. Elle nous amène ainsi vers une intériorité seconde - celle qui est propre à l'*ego* transcendantal - origine de toute phénoménalisation (fût-elle externe ou interne). En d'autres termes, le monde objectif, comme le monde subjectif sont de simples modes d'apparition - et, par la suite, de phénoménalisation - d'un et même *ego* vraiment transcendantal. L'actualisation du transcendantal revient, ainsi (et d'une manière directe), au phénomène - fût-il

<sup>42</sup> *Critique de la raison pure*, B 116-117.

<sup>43</sup> Ce que Husserl lui-même le remarquera à la fin de la quatrième médiation. Nous reviendrons sur ce point.

<sup>44</sup> *Première méditation*, p. 54.

extérieur ou intérieur. Or, puisque l'*ego* transcendantal coïncide apparemment avec nous-mêmes (dans la mesure où nous sommes déjà passés par l'expérience de la réduction), cette nouvelle vie - « pure » - révélera d'une « expérience transcendantale ». Nous sommes assez loin de Kant... Cependant, l'ambiguïté qui traîne entre les deux sens de l'intériorité – le psychique et le « pur » (c'est-à-dire transcendantal) – est héritée de Kant lui-même. Rappelons-nous que, pour désigner le possible propre au schème de l'imagination, la *Critique de la raison pure* propose le même terme : le « transcendantal ». Quoique, selon Kant, il n'y ait pas vraiment d'expérience transcendantale. La difficulté reste, donc, la même : il ne suffit pas de faire la différence entre l'intériorité empirique et l'intériorité pure. La dernière doit être, à son tour, divisée entre une intériorité eidétique et une intériorité transcendantale (dont nous n'avons aucune expérience directe). *Die Spaltung* de l'*ego* affecte sa propre « pureté ». Ce qui, dans la quatrième méditation, amènera Husserl à bien différencier entre l'*eidōs ego* et l'*ego* transcendantal.

Revenons maintenant au problème de la description. Une fois la réduction faite, la différence entre la vie pure de l'*ego* transcendantal et les deux modes de son actualisation – noématique (du côté de l'objet) et noétique (du côté du sujet) – se traduit – à l'intérieur même de son intériorité – par la différence entre l'intentionnalité (ainsi différenciée entre le *cogito* et le *cogitatum*) et l'attentionnalité : « Les états psychiques concrets [...] sont bien l'objet visé par le regard de l'attention ; mais le moi attentionnel, en tant que moi philosophique, pratique l'abstention envers ce donné intuitif »<sup>45</sup>. Pour pouvoir analyser les pôles de toute description – qui est, à son tour, transcendantale (noétique) et phénoménologique (noématique) -, l'*ego* doit prendre « distance » par rapport à ses intentions. Une « distance » quasi-architectonique, bien sûr, car située *entre* les divers éléments de la topique, mais qui n'est pas elle-même d'ordre topique mais topo-logique. Car c'est justement par le biais de l'attention que l'*ego* peut créer un « espace de jeu » libre entre lui-même et ses intentions, un *topos* quasi-architectonique qui lui permette une certaine « réflexivité ». C'est le même « espace » qui, dans la *Critique de la raison pure*, permettait une amphibole propre à toute réflexion transcendantale. Le vécu – fût-il noétique ou noématique – ne change pas en tant que contenu : c'est la manière dont il est (re-) vécu qui change (grâce à l'attention). Le vécu est « modifié ». Il devient ainsi le visé d'une attitude purement théorique. Pourtant, par la réflexion transcendantale, le vécu n'est pas reproduit en tant que tel (comme simple reprise d'un souvenir, par exemple). Ce n'est pas le vécu qui change (en tant que contenu) ; c'est plutôt le sujet qui se trouve changé. Par conséquent, le sujet est et, simultanément, il n'est pas dans le monde (fût-il externe ou interne). L'attitude théorique suppose une division de l'*ego*, qui le met dans des « positions » à la fois différentes et simultanées – celle de l'acteur (du premier vécu) et celle du spectateur (d'un vécu second). L'*ego* empirique est toujours

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 45.

« intéressé » (intentionnel) tandis que l'*ego* pur est, par contre, toujours « désintéressé » (attentionnel). Nous devrions, donc, devenir les spectateurs de nous-mêmes (en tant qu'acteurs). Plus encore, nous ne pourrions jamais réaliser le fait que nous sommes de simples acteurs qu'après être devenus des spectateurs (de nous-mêmes). L'institution théâtrale est essentiellement transcendante. Car, avant la théâtralisation, nous n'étions que de simples êtres « naturels » (pour ne pas dire des « machines »). C'est seulement l'attention (la suspension par dénégation de toute intentionnalité noétique et de tout visé noématique correspondant) qui rend possible l'« amphibole » de cet étrange statut quasi-architectonique (qui, pourtant, n'est pas « schizophrénique »). En fait, depuis Kant et Hegel, la philosophie transcendante n'a pas cessé de rappeler que c'est justement l'avènement de la conscience de soi « pure » - c'est-à-dire purement attentionnelle - qui allait ouvrir non seulement vers une vraie connaissance théorique (une « raison observatrice », dirait Hegel) de la nature, mais aussi vers le concept (moderne) de nature lui-même. En fait, la nature (moderne) n'existe que pour un *ego* attentif ou, dans des termes kantien, pour une aperception « pure ». Pour qu'il y ait un accusatif (un objet) il faut qu'il y ait, tout d'abord, un nominatif (un sujet). Selon Hegel, l'origine théorique de cette réflexivité moderne remonte jusqu'aux premiers écrits chrétiens, plus précisément, jusqu'aux épîtres de S. Paul, où la vocation chrétienne est définie en tant que révocation - *katargesis* (terme grecque pour lequel Luther avait proposé un équivalent lourd de sens et d'histoire - *Aufhebung*) - de toute vocation temporelle<sup>46</sup>.

Nous avons maintenant les éléments nécessaires pour mieux encadrer du point de vue architectonique la description « transcendante et phénoménologique ». La profondeur de cette description dépend directement de la radicalité de la réduction qui lui correspond : une description est transcendante parce qu'elle bénéficie, tout d'abord, d'une réduction tout aussi transcendante. Cependant, comme dans la *Critique de la raison pure*, il ne suffit pas de remonter jusqu'aux conditions de possibilité eidétique de toute expérience pour redescendre, ensuite, aux choses mêmes (par la description justement). Pour que cette « descente » soit possible il faudrait, tout d'abord, qu'il y ait un sujet attentif qui puisse différencier entre les divers actes intentionnels. Il n'y a pas de description que pour un sujet transcendantal. Car toute description coïncide avec une re-phénoménalisation d'un et même transcendantal : « nous examinons le *cogito* transcendantalement réduit et nous décrivons sans effectuer, par surcroît, la position d'existence naturelle impliquée dans la perception d'existence naturelle, dans la position spontanément accomplie »<sup>47</sup>. Tout cela reviendrait à la différence kantienne entre la pensée et la connaissance<sup>48</sup>. C'est pourquoi, la validité objective de cette re-phénoménalisation - qui définit la description - est totalement suspendue. Cela ne veut pas dire que la modification du vécu spontané suppose un

<sup>46</sup> Voir en ce sens G. Agamben, *Le temps qui reste*, trad. J. Revel, Rivages, Paris, 2000, pp. 152-155.

<sup>47</sup> *Méditations cartésiennes*, p. 66.

<sup>48</sup> *Critique de la raison pure*, § 22.

changement (par l'« intervention » du sujet) d'un contenu perceptif (par exemple). L'attitude théorique ne change pas les *sens data*. Il s'agit d'une modification qui – paradoxalement - laisse « intact » le contenu du vécu primaire. Et pourtant, son statut architectonique change : il devient un simple phénomène, un mode d'apparition de quelque chose qui le dépasse – son propre *eidōs*. L'homme s'avère être un animal « frappé » par le *logos*. Il n'est plus « spontané ». De façon analogue, la re-prise de sa pulsion initiale – ainsi « suspendue » - vise quelque chose qui n'est plus de ce monde – l'objet transcendantal. Sans l'expérience (seconde) propre à un *ego* réduit (*i.e.* sans la constitution de sa sphère égologique), l'*ego* lui-même serait encore prisonnier des ses propres préjugés : « L'universalité de l'expérience et la description transcendantales atteint ce but, du fait qu'elle inhibe le 'préjugé' universel de l'expérience du monde [...] elle aspire à en donner une description universelle [...]. Tout dépendra évidemment de l'observation stricte de l'impartialité absolue de cette description, c'est-à-dire de la fidélité au principe de l'évidence pure posé plus haut »<sup>49</sup>. Aussi, cette fidélité de la description dépend-elle, à son tour, de deux choses : du caractère transcendantal de la réflexion (effet de l'envergure transcendantale de la réduction), tout d'abord, et, ensuite, du caractère « auto-évident » de la sphère égologique, qui est « non touchée par la réduction »<sup>50</sup>. Les choses semblent claires : l'universalité de la description repose sur le caractère transcendantal de la sphère égologique. Nous ne pouvons pas remonter plus haut parce qu'il n'y a pas de réduction par rapport à cette sphère « dernière ». Ou, plus exactement, parce que la réduction « transcendantale et phénoménologique » ne peut pas dépasser le niveau architectonique d'un *ego* réduit, c'est-à-dire « pur ». Ainsi, la description sera différenciée selon les deux types de re-phénoménalisation (les analogues des deux types - primaires - de phénoménalisation : intérieure et extérieure). Par analogie, elle sera soit une description noétique - propre à une intériorité seconde (transcendantale) - soit une description noématique - propre à une extériorité seconde (phénoménologique).

L'équilibre architectonique est refait : chaque type de vécu – fût-il noétique ou noématique - de la conscience aura sa propre temporalité : « S'il s'agit d'un état de conscience dont le *cogitatum* est un objet du monde [...], il y a lieu de distinguer la durée objective qui apparaît [...] de la durée 'interne' du processus de la conscience. [...] Celle-ci s'écoule en des périodes et des phases temporelles qui sont les siennes, et qui sont elles-mêmes des présentations »<sup>51</sup>. Il existe un temps noétique et un temps noématique, avec ses propres périodes et phases. Mais l'essentiel, dans ce contexte, est le fait que les deux types de temporalité représentent seulement les modes d'apparition (de présentation) d'une temporalité encore plus originaire, celle de l'*ego* lui-même : « *La forme fondamentale* de cette synthèse universelle, qui rend possible toutes les autres synthèses de la conscience, est la conscience immanente

<sup>49</sup> *Méditations cartésiennes*, p. 69.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 78.

du temps »<sup>52</sup>. Au delà de la description noétique et de sa temporalité (intérieure, dans un sens second) et de la description noématique et de sa temporalité (extérieure, dans un sens second), il existe une autre temporalité (ou une temporalité « autre ») - propre à l'identification (et non pas à la simple identité, noétique ou noématique) -, qui vient remplir le « trou » qui se crée entre les deux premières. C'est pourquoi cette temporalité originaire survient dans l'intervalle quasi-architectonique qui ek-siste (pour ainsi dire) *entre* les deux modes d'apparition : « La distinction entre la conscience du temps et le temps lui-même peut aussi s'exprimer comme une distinction entre *l'état de conscience* intra-temporel (respectivement sa *forme temporelle*) et ses *modes temporels d'apparition* »<sup>53</sup>. Bien qu'il existe de différentes formes de temporalité, nous ne pouvons pas ne pas questionner le statut architectonique d'une temporalité propre à la forme elle-même (thème heideggérienne). Vu que cette temporalité originaire représente le propre de la conscience de soi « pure », elle ne définira pas une intériorité seconde (réservée à l'expérience noétique), mais tierce. Voilà une difficulté architectonique dont Husserl était parfaitement conscient : la description risque ainsi d'aller à l'infini (à cause de la régression supposée par sa propre réduction), car chaque état de conscience – fût-il tiers – semble avoir sa propre intentionnalité (d'un degré supérieur). Avec ce *regressus ad infinitum*, Husserl pose un vrai problème philosophique : serait-il, déjà, l'*ego* qui décrit, une description « autre » ? Est-il, déjà, ce même *ego*, seulement l'effet d'une description ? Ou, finalement : relève-t-il, déjà, ce même *ego* qui décrit, d'une inscription préalable ? La compréhension de cette inscription originaire « crée des difficultés extraordinaires »<sup>54</sup>. Pourquoi ? Parce que, en tant que vrai phénoménologue, Husserl était convaincu que ces derniers « états intentionnels » (d'un degré supérieur) « doivent nécessairement – dans la réflexion – se présenter à leur tour comme des durées »<sup>55</sup>. Ainsi, bien que l'inscription de l'*ego* pur précède tout état intentionnel descriptif (du même *ego*), le temps manqué de cette même inscription doit être re-trouvé dans la description elle-même, en tant que temporalité « autre ». C'est le même type de raisonnement qu'allait être pratiqué par les physiciens cosmologues. Car ils ont longuement cherché – et, finalement, ont trouvé – la trace phénoménale de l'origine de l'univers - le *Big Bang* -, un phénomène « autre » qu'allait être désigné et, par conséquent, décrit comme « radiation rémanente ». Nous entrons dans le domaine des « racines » les plus archaïques de notre affectivité. Même si ces racines nous manquent, le simple fait de manquer s'inscrit dans notre expérience et peut être décrit (d'une manière « autre »). Même si, au delà de l'*ego* qui décrit, nous devons supposer un *ego* « autre » (*i.e.* thématique), la distance quasi-architectonique qui les sépare devra s'inscrire dans la manière même – descriptible – d'un « apparaître ». Nous sommes arrivés à un

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*.



point crucial, celui qui fait la différence entre Husserl et Fink concernant le *Vorsein* : « si l'advenir constitutif de la vie transcendante précède tout être du fait qu'il est seul à constituer l'être, il ne peut alors pas, prétend Fink, être pris comme tel. Cela se répercute sur la description phénoménologique de ce 'domaine' par renvoi aux limites de la phénoménologie elle-même. Au contraire, Husserl soutient que le pré-être (*Vorsein*) peut être directement thématiqué par réflexion et devenir ainsi un étant 'en vécu' »<sup>56</sup>. Pour paraphraser Hegel : toute différence doit se différencier.

Peu à peu, nous nous rendons compte que la confusion entre les diverses formes d'intériorité (surtout la confusion entre l'eidétique et le transcendantal) est due au fait que, jusqu'avant la *Cinquième méditation*, les analyses de Husserl s'inscrivent essentiellement dans le registre - assumé de façon consciente - d'une phénoménologie statique. La confusion entre l'analyse eidétique et l'analyse transcendante relève du même registre. Il suffit de reprendre, pour nous convaincre, les dernières analyses de la *Quatrième méditation*, où Husserl précise les limites de toute approche purement eidétique. En effet, il insiste, en premier lieu, sur le fait que l'*ego* qui est engagé dans cette analytique particulière est, en fait, un *eidōs ego*<sup>57</sup>. Or, puisque toute analytique eidétique relève, en fin de compte, d'une positivité (de ce qui est déjà constitué et, donc, « statique »), il s'ensuit que l'*eidōs ego* « souffre », à son tour, de la même positivité et que, par la suite, l'horizon même de cette eidétique reste encore « inexplored »<sup>58</sup>. Mais, si on l'explorait, « on trouverait la voie pour dépasser la positivité de cette psychologie, c'est-à-dire la voie vers la phénoménologie absolue, celle de l'*ego* transcendantal, qui ne connaît aucun horizon capable de conduire hors de sa sphère transcendante et d'en révéler le caractère relatif »<sup>59</sup>. Il est clair maintenant que l'*eidōs ego* n'est pas l'*ego* transcendantal. Par rapport à une « phénoménologie absolue », l'analytique eidétique reste encore une psychologie interne relative parce que non seulement « variable » mais surtout « subordonnée » (du point de vue architectonique) au transcendantal. Aussi, pour remonter vers le vrai transcendantal, il nous faudrait une autre réduction, afin d'ouvrir l'horizon d'une réflexion et, finalement, d'une description « autres ». Elle sera une *epoché* thématique. Et parce que, comme nous l'avons vu, le transcendantal dépasse toujours l'eidétique, la description de l'*ego* transcendantal nous sera donnée par la transgression de l'*eidōs ego* : « Dans cette intentionnalité toute particulière se constitue un *sens existentiel nouveau* qui *transgresse* l'être de mon *ego* monadique »<sup>60</sup>. Nous sommes arrivés au terme de notre démarche. Car, une fois la réduction thématique opérée, Husserl devra répondre à une question capitale : où sommes-nous au moment

<sup>56</sup> Cf. Sebastian Luft, *Introduction de l'éditeur*, dans Ed. Husserl, *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes* (1926-1935), trad. J.-F. Pestureau, Millon, Grenoble, 2007, p. 23. Cf. aussi et surtout le texte no. 10 de Husserl, *op. cit.*, p. 174-179.

<sup>57</sup> *Méditations cartésiennes*, p. 123.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>59</sup> *Ibidem*, pp. 125-126.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 155.

même de cette réduction ? Ou, plus précisément encore : qui est le vrai sujet de la réduction ? C'est de cette réponse que dépend la clarification des rapports entre la description eidétique et l'inscription transcendante. Comme d'habitude chez Husserl, le sens phénoménologique de cette transgression n'a rien à voir avec un possible hypostasié. Puisque nous ne pouvons jamais dépasser (par nous-mêmes) notre statut d'*eidōs ego* intentionnel, il faudra alors analyser la manière dont les concepts de l'eidétique pure seront eux-mêmes modifiés à cause de l'impact de cette inscription transcendante. C'est dire que l'inscription du transcendantal doit laisser des « traces » intentionnelles au niveau même de l'eidétique, des traces « appropriées », bien évidemment : « il se constitue alors un *ego* non pas comme 'moi-même', *mais comme se 'réfléchissant' dans mon ego propre* [...]. Mais le second *ego* n'est pas tout simplement là, ni, à proprement parler, donné en personne ; il est constitué à titre d'*alter ego* et l'*ego* que cette expression désigne, comme un de ses moments, c'est moi-même, dans mon être propre »<sup>61</sup>.

Il va de soi que cet *ego* second n'est pas du tout « secondaire ». Au contraire. S'il est – comme Husserl lui-même le dit – un *ego* réfléchissant c'est parce, par rapport à lui, je suis moi-même un *ego* réfléchi, c'est-à-dire son « reflet » ou son « moment ». Celui qui décrit – l'*eidōs ego* – représente ainsi celui qui inscrit – l'*ego* transcendantal. Pour paraphraser Freud, si l'*eidōs ego* peut, à son tour, représenter (c'est-à-dire phénoménaliser), c'est parce qu'il suppose un *Vorstellungrepräsentanz*, une double représentation (à la fois active – par rapport à la description – et passive – par rapport à l'inscription) de sa propre origine. Le terme d'« analogue » employé par Husserl, ne doit pas nous tromper car il précise, tout de suite, que, comme dans le cas de l'intentionnalité, l'analogie a un sens « autre », « transgressé ». En effet, il n'est pas question ici d'un rapport (ontique) de *proportionalitas*, mais d'une *proportio* ontologique, à savoir, d'un *ad unum* (i.e. d'un *pros hen*). La relativité – fût-elle analogue – de l'*eidōs ego* – qui sommes nous-mêmes – n'est pas horizontale, mais verticale. La description suppose, ainsi et toujours, une « écriture » préalable. C'est parce que l'*alter ego* constitue notre propre origine verticale que nous sommes capables d'imaginer un *alter ego* horizontal. L'altérité est inscrite dans la constitution et, par conséquent, dans la description même de notre propre *ego*. Nous décrivons ce qui est déjà inscrit. Comme chez Kant, la définition de la description relève, finalement, du problème de l'inter-subjectivité.

---

<sup>61</sup> *Ibidem*.



## DIE KRITIK DER PHÄNOMENOLOGISCHEN BESCHREIBUNG IN DEN FRÜHEN VORLESUNGEN HEIDEGGERS

CHRISTIAN FERENCZ-FLATZ\*

**ABSTRACT.** *The Critique of Phenomenological Description in Heidegger's Early Lectures.* The article intends to explore the young Heidegger's attempt to reconfigure Husserl's methodological conception of phenomenology by analyzing his position towards description. Thus, we wish to show that, while first following Paul Natorp's overt critique of phenomenology in its pretension of offering accurate descriptions of our lived experiences, Heidegger gradually came to give a new meaning to phenomenological description by reinterpreting both phenomenology's understanding of intuition as well as that of its conceptual expression.

**Keywords:** *Phenomenological method, description, intuition, descriptive concept, formal indication*

### Einleitung

„Die Entfaltung der Begriffe Beschreibung, Phänomen, Erscheinung, Intuition und Intention von Heideggers frühen Vorlesungen bis zu *Sein und Zeit* ist bei sorgfältiger Analyse durchaus geeignet, Husserls Phänomenologie und ihre Problematik verständlicher zu machen. Von besonderem Interesse ist dabei die Einarbeitung all dieser Termini in ein Projekt Hermeneutik und hermeneutische Phänomenologie. Sosehr Heidegger in eine ganz andere Richtung gegangen ist, entscheidende Motive liegen in Husserls Auffassungen schon vor.“<sup>1</sup>

Mit diesen Sätzen endet eine aufschlussreiche Fussnote in Ernst Wolfgang Orths Aufsatz zur „Beschreibung in der Phänomenologie Edmund Husserls“. Die Fussnote bezieht sich auf eine Stelle in *Ideen I* – auf die ich auch gleich zurückkommen möchte –, an der Husserl versucht, den methodischen Sinn der Phänomenologie, als deskriptive Wesenslehre, von dem der induktiven Wissenschaften zu scheiden. Orths Fussnote setzt mit folgenden Worten an: „Genau auf diese Husserlsche Ansicht scheint sich Heidegger in seiner Freiburger Vorlesung von 1919 (*Die Idee der Philosophie...*) zu beziehen, wenn er die in jeder Beschreibung zu befürchtende ‚Vergegenständlichung‘ und ihre objektivistischen Folgen zu unterlaufen sucht. Heidegger plädiert hier in nicht direkt ausgesprochenem Anschluß an Husserl für eine ‚hermeneutische Intuition‘, die Grundlage der phänomenologischen Beschreibung sei“<sup>2</sup>.

---

\* Romanian Society for Phenomenology, Bucharest, e-mail: [christian.ferencz@phenomenology.ro](mailto:christian.ferencz@phenomenology.ro)

<sup>1</sup> E. W. Orth, *Beschreibung in der Phänomenologie Edmund Husserls*, in: *Phänomenologische Forschungen* 24/25 (1991), S. 35, Fn. 30.

<sup>2</sup> *Idem.*

## Eine hermeneutische Deskription

Damit wird eine bedeutende Einsicht festgelegt, da es tatsächlich schwer zu leugnen ist, dass Heidegger in den zwanziger Jahren das Husserlsche Projekt der Phänomenologie eher durch seine methodischen Besinnungen fördert, als dass er sich durch seine Themenbehandlungen im thematischen Rahmen der Phänomenologie Husserls leicht einschreiben liesse. Soweit sich aber Heidegger selbst eher als einen Fortführer Diltheys mit Mitteln der Husserlschen Phänomenologie sah, so wie es uns die Kasseler Vorträge öfters nahelegen, wird sein Verhältnis zu den Grundpunkten der phänomenologischen Methode selbst problematisch. Denn die Frage ist gerade: inwieweit und mit welchen Abwandlungen kann die Praxis der Phänomenologie von den sehr präzisen thematischen Vorhaben gelöst werden, die sie bei Husserl motivieren und somit begründen? Mit anderen Worten: wie ist eine Phänomenologie möglich, die sich nicht mehr auf „transzendental gereinigte Erlebnisse des Bewusstseins“ als ihre Gegenstände bezieht?

Eine erste Antwort ist im §7 von *Sein und Zeit* zu finden: „Formal berechtigt die Bedeutung des formalen und vulgären Phänomenbegriffes dazu, jede Aufweisung von Seiendem, so wie es sich an ihm selbst zeigt, Phänomenologie zu nennen.“<sup>3</sup> Diese scheinbar umstandslose Behauptung – und man muss hier gerade die Tatsache beachten, dass Husserl selbst, in einer Randbemerkungen zum §7, gerade die extreme Vereinfachung des Methodischen beklagt –, stellt nur den späten Niederschlag einer langwierigen Anpassungsarbeit dar, deren ausführliche Spuren im Werdegang der frühen Vorlesungen zu finden sind. Wenn bezüglich der „phänomenologischen Reduktion“, der Gemeinplatz laut dessen Heidegger diesen methodischen Skrupel einfach preisgegeben hätte, teilweise gerade auf Husserls Reaktionen zur Lektüre von *Sein und Zeit* fusst, so ist der Gedanke einer schlichten Gegenüberstellung von Heideggers „Auslegung“ und Husserls „Beschreibung“ sowohl von den vielen von Orth andernorts angeführten Stellen<sup>4</sup> bestritten, an denen Husserl selbst die „Beschreibung“ eben als „Verstehen“ und „Auslegen“ auffasst, als auch von Ausdrücken wie „hermeneutische Deskription“<sup>5</sup> oder „deskriptive Auslegung“<sup>6</sup>, die Heidegger öfters in seinen frühen Vorlesungen gebraucht, ohne ihnen den Wert paradoxer Ausdrücke beizumessen.

Diese Kontinuität in methodischer Hinsicht findet ihren stärksten Beleg gerade in der *Kritik*, der Heidegger die Grundthesen der Husserlschen Phänomenologie unterzieht, da ihre wesentlichste Voraussetzung eben eine entschiedene Parteinahme für einige grundsätzliche Punkte darstellt, die Heidegger als „fundamentale Entdeckungen der Phänomenologie“<sup>7</sup> bezeichnet. In der Vorlesung des WS 1923/24, *Einführung*

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1979, S. 35.

<sup>4</sup> Vgl. E. W. Orth, *a.a.O.*, S. 41-42, Fn. 38.

<sup>5</sup> GA 63, S. 80.

<sup>6</sup> GA 63, S. 48.

<sup>7</sup> Vgl. GA 20, S. 34.

in die phänomenologische Forschung, sind diese drei „fundamentalen Entdeckungen“ die *Intentionalität*, die Auffassung der *Evidenz*, und die *Wesenseinsicht*, in den Kasseler Vorträgen, im Frühjahr 1925, verbleiben bloß zwei: die *Intentionalität* und die *kategorielle Anschauung*, während wir in der Vorlesung des SS 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, wieder drei finden, aber in einer abgewandelten Auffassung: die *Intentionalität*, die *kategorielle Anschauung* und die *Entdeckung des wesentlichen Sinnes des Apriori*. Alle diese Begriffe benennen eindeutig Formen einer methodischen *Praxis*, während die eigentliche *thematische Auslegung*, die ihnen Husserl erteilt, von Heidegger stets abgelehnt wird. Wenn aber, für Husserl, die methodischen Überlegungen schon an sich *Exempel* phänomenologischer Analyse darstellen, und eben den methodischen Ansprüchen genügen sollten, die sie ausdrücken (d.h. die Analyse der Beschreibung ist selbst eine Beschreibung, so wie die Analyse der Wesenseinsicht selbst auf Wesenseinsicht beruht), so musste Heideggers Kritik – auf der Suche nach einem radikaleren *thematischen* Ansatz – zugleich die Reflexion auf ihre eigene methodische *Praxis* radikaler fassen. Mit anderen Worten: eine Kritik der Weise, wie die Grundelemente der Methode, wie z.B. die Reduktion, die Wesenseinsicht oder die Beschreibung *ausgelegt* werden, verschiebt zugleich und notwendig die eigentliche Praxis jener Methode. Diese Feststellung ist kennzeichnend für die Art und Weise, in der sich das Problem der Beschreibung in den Vorlesungen des jungen Heidegger widerspiegelt, wobei die drei „fundamentalen Entdeckungen“ und ihre Kritik stets eine bedeutsame Rolle spielen.

Was bedeutet letztendlich eine „deskriptive Hermeneutik“? In seiner Vorlesung des WS 1923/24 zur *Ersten Philosophie* versucht Husserl die Schwierigkeiten der Beschreibung als Prozedere anzugehen und setzt dabei mit folgendem Ausruf an: „Aber was scheint methodisch einfacher und leichter denn Deskription!“<sup>8</sup>. Wenn aber die objektive Beschreibung der Natur noch langwieriger Beobachtungen und Induktionen bedarf, sowie aller Art komplizierter Verkehren, wie exploratorische Reisen usw., so müssten eigentlich die subjektiven Beschreibungen, wie jene einer deskriptiven Psychologie, so Husserl, eben noch leichter zu vollziehen sein, da sie, wie man glaubt, ihren Gegenstand bei sich tragen und ihn nur mittels einer angemessenen Erfahrung erfassen müssen. Nichtsdestotrotz muss Husserl jedoch feststellen, dass sich die Geschichte der Psychologie, von Locke an, eben durch ihr stätiges Versagen kennzeichnet, eine auch nur einigermaßen überzeugende Darstellung der eigentlichen „Gegebenheiten“ der inneren Erfahrung vorzulegen. In Husserls Sicht ist dieses Versagen kein Zufall, sondern es hat ihren Grund in der Tatsache, dass im Bereich der Subjektivität das zu Beschreibende einer besonderen Zugangsmethode bedarf, um wirklich gesehen zu werden. Mit anderen Worten: das *Gegebene* liegt hier nicht einfach für eine naive, schlichte Betrachtung vor, sondern es muss *als Gegebenes stets erworben* werden, und zwar mittels einer Freilegung seines Gegebenheitsfeldes. Für Husserl wird diese Aufgabe durch das System der phänomenologischen Reduktionen geleistet; für Heidegger spielt indes die hermeneutische Destruktion eine analoge Rolle.

---

<sup>8</sup> *Hua* VII, S. 89.

An einer Stelle der *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* legt Heidegger selbst, die Hinsicht, in der das „Gegebene“ in der Phänomenologie verstanden werden sollte, deutlich dar: „Was Phänomen der Möglichkeit nach ist, ist gerade nicht als Phänomen gegeben, sondern *erst zu geben*. *Die Phänomenologie ist gerade als Forschung die Arbeit des freilegenden Sehenlassens* im Sinne des methodisch geleiteten Abbauens der Verdeckungen.“<sup>9</sup> Diese Behauptung richtet sich polemisch gegen eine Auffassung der Phänomenologie als naive und unmittelbare Betrachtung des Gegebenen, doch ist ihr Ziel keinesfalls Husserl, dessen Verdienst ja für Heidegger gerade darin bestand, dass er *Philosophie als Forschung* ermöglichte – d.h., laut unserem Zitat, Phänomenologie als Arbeit um die Erwerbung des deskriptiven Phänomens.

In derselben Richtung einer Präzisierung des phänomenologischen Sinnes des „Gegebenen“ läuft auch Heideggers Unterscheidung zwischen dem phänomenal „Gegebenem“ und dem phänomenologisch „Sichtigem“, ein Unterschied, der eine bedeutende Rolle in den methodischen Überlegungen der frühen Vorlesungen spielt. Demnach deutet Heidegger in einer Beilage zur Vorlesung des WS 1919/20, *Grundprobleme der Phänomenologie*, auf eine Gefahr hin, der die Phänomenologie leicht ausgesetzt wird: die Gefahr den schon erläuterten Gegenstand des phänomenologischen Sehens, der eben in Folge einer mühsamen Auseinandersetzung erhalten wird, dem Gegebenen selbst, so wie es zunächst war, zu unterschieben. Diese Verwechslung beruht, genauer besehen, darauf, dass ein zunächst unabgehobener Charakter durch eine abgehobenen Modifikation ersetzt wird, die erst durch die phänomenologische Klärung entsteht. Die prägnante Sichtigkeit, die man phänomenologisch erwirbt, soll also nicht schlechthin dem Gegebenen selbst zugesprochen werden, das an sich durchaus in einer spezifischen Unscheinbarkeit beruhen kann.

Dieselbe Unterscheidung ist auch in umgekehrter Hinsicht gültig, mit vermutlich noch bedeutenderen Folgen: denn der erste Aspekt, den das Phänomen bietet, ist keineswegs notwendig schon „die Sache selbst“, als solche gegeben, und eben diese Feststellung motiviert schon in den ersten Vorlesungen den Ansatz der Destruktion. Genauer ist die Destruktion, so wie es eine Bemerkung Heideggers zur Vorlesung des SS 1920, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, bezeugt, von zwei grundsätzlichen Motiven bestimmt: zum einen von der Tatsache, dass jede Lebenssituation wesentlich geschichtlich ist, und zum zweiten von der Feststellung, dass jedes Existenzphänomen von einer spezifischen Dynamik der „Verfallenheit“ ergriffen ist, die notwendig zu seiner „Verblassung“ oder sogar Missdeutung des Phänomenalen führt<sup>10</sup>. Eben diese doppelte Entstellung wird an zwei Stellen der *Hermeneutik der Faktizität* in zwei Abschnitten analysiert, die beide eine Kritik der naiven Bezugnahme auf ein „erstes Aspekt“ implizieren und somit auf die Auslegung

---

<sup>9</sup> GA 20, S. 118.

<sup>10</sup> Vgl. GA 59, S. 185.

der Deskription selbst zurückwirken. Im ersten dieser zwei Abschnitte bespricht Heidegger die Motive, die ihn bestimmen, die Verwendung des Begriffs „Mensch“ zu vermeiden. Dieser Begriff, so Heidegger, stelle vom Haus aus die Forschung im Banne einer bestimmten kategoriellen Prägung und nötige sie somit dazu, sich am Leitfaden einer problematischen überlieferten Definition zu orientieren: „Mit dieser Definition als Leitfaden verschreibt sich die Deskription einer bestimmten Blickstellung, ohne dabei deren ursprüngliche Motive lebendig anzueignen.“<sup>11</sup> Damit ist eine Beschreibung, die die geschichtliche Sedimentierung aus dem Auge verliert, eigentlich als „undeskriptiv“ zu kennzeichnen, da sie eben bloß überlieferte Auffassungen ins Spiel bringt, die sich „vom Boden ihres Ursprungs und der echten Ausweisungsmöglichkeit“<sup>12</sup> abgelöst haben. Anschauliche Ausweisung ist aber wesentliches Bestandteil der phänomenologischen Deskription, und eben deshalb stellt die Destruktion, in Heideggers Augen, tatsächlich eine ihrer grundsätzlichen *Voraussetzungen* dar.

Ähnliche Feststellungen legt auch der zweite früher erwähnte Absatz der *Hermeneutik der Faktizität* nahe. Hier setzt Heidegger zwei verschiedene Versuche einen Tisch zu beschreiben einander gegenüber: eine offenbar Husserlsche Beschreibung des Tisches als materielles, raumzeitliches Ding mit überlagerten Wertprädikate, und eine andere in der Blickrichtung der „Bedeutsamkeit“. Das Problem der Husserlschen Beschreibung liegt nun für Heidegger nicht darin, dass sie „falsch“ wäre, sondern sie ist im Gegenteil gepriesen als jeder theoretischen Konstruktion „unendlich überlegen“, und ihren Resultaten wird sogar eine gewisse beschränkte Geltung anerkannt. Hingegen wird sie als eine „Fehlbeschreibung“ gekennzeichnet, da sie es nicht vermag, das zunächst Gegebene der angesprochenen Phänomene zu erfassen; vielmehr bezieht sie sich bloß auf schon abgehobene Aspekte, im Rahmen einer präzise orientierten theoretischen Betrachtung. Wiederum stellt also Heidegger „hermeneutische Auslegung“ und „unmittelbare Beschreibung“ nicht einfach einander gegenüber, sondern er stellt nur fest, dass die „naive“ Beschreibung stets schon stillschweigend interpretativ ist, aus dem Blickpunkt einer bestimmten „Vor-habe“ – und somit eben im Grunde als undeskriptiv zu verwerfen ist: „An der Ursprünglichkeit und Echtheit der Vorhabe, in die hinein das Dasein als solches (faktisches Leben) gestellt wird, hängt das Schicksal des Ansatzes und der Durchführungsart der hermeneutischen Deskription der Phänomene.“<sup>13</sup> Eine Vorhabe ist schon in jeder Beschreibung wirksam – die nur in einer gewissen *Hinsicht* Beschreibung sein kann, und mit Bezug auf einem bestimmten Beschreibungszusammenhang; demnach ist aber jede Beschreibung schon selbst Interpretation, und sie genügt umso vollkommener ihren deskriptiven Ansprüchen, je ernster sie mit ihrer eigenen hermeneutischen Situation macht.

---

<sup>11</sup> GA 63, S. 26.

<sup>12</sup> GA 63, S. 26.

<sup>13</sup> GA 63, S. 80.



## Anschauung und Ausdruck

*In ihrer formellsten Husserlschen Auffassung, stellt die Beschreibung die begriffliche Feststellung eines Angeschauten dar.* Damit bringt sie einen zwiefachen methodischen Anspruch ins Spiel: Jenen der anschaulichen Ausweisung, einerseits, und jenen des begrifflichen Ausdrucks des Ausgewiesenen, andererseits. Diese beiden Momente strukturieren das methodische Verständnis der phänomenologischen Deskription. Mit ihrer Hilfe können wir den Heideggerschen Abwandlungen des Husserlschen deskriptiven Modells leicht nachspüren: Sie bestehen in einer grundsätzlichen Umgestaltung der Anschauung und des phänomenologischen Sehens einerseits, sowie der Weise, in der sie begrifflich zu fassen ist, andererseits. Der berühmte Husserlsche Ruf „zu den Sachen selbst“, den Heidegger öfters auszulegen versucht, bezieht sich auf das erste Moment, jenes der Anschauung: die Phänomenologie soll sich nicht auf bloße Behauptungen beschränken, sondern sie muss sich das Besprochene vergegenwärtigen, also die Leermeinungen der Behauptung durch Rückgriff auf die „Sachen selbst“ erfüllen. Dieser Haltung entspricht bei Husserl eine spezifische Begrifflichkeit: der deskriptive phänomenologische Begriff, der in getreuer Anpassung die Anschauung ausdrückt. Die Deskription bewegt sich also stets von den Wörtern zurück zu den Sachen selbst und von den Sachen stets zurück zu den Wörtern.

Sich ausdrücklich auf diese beiden Momente – unmittelbare Anschauung und daran angepasste Begrifflichkeit – beziehend, behauptet nun Heidegger überraschenderweise in den *Grundproblemen der Phänomenologie* (WS 1919/20), dass das „Problem der Beschreibung als phänomenologisches überhaupt nicht gestellt“<sup>14</sup> wurde. Der Satz stellt den Schluss der folgenden, eher elliptischen Aufzeichnung dar: „*Ein entscheidender Schritt der Phänomenologie: Betonung der originären Anschauung - Evidenz! - Idee der adäquaten Beschreibung. [...] Aber beide Intuitionen - absolut konkret in ihrer ursprünglichen Lebendigkeit - verfallen leicht der Degradierung einer unbemerkten Deformation, so daß sie um ihre eigentlichen Leistungsmöglichkeiten gebracht sind. [...] Anschauung nicht als Verstehen.*“<sup>15</sup> Andere Fragmente aus derselben Zeit können die Tragweite des hier vollzogenen Schrittes ermessen: „*Alles Verstehen vollzieht sich in der Anschauung. Daher rührt der deskriptive Charakter des phänomenologischen Arbeitens. - Aber was soll beschrieben werden? Faßt man Beschreibung nun als Objektsbeschreibung, d.h. als Merkmalszusammenfügung bzw. Merkmalsabhebung oder Momentheraushebung, und wendet sie auf ‚Erlebnisse‘ an, so objektiviert man diese, macht sie zu Objekten. Die Beschreibung muß stets durch die Absicht des Verstehens geleitet sein.*“<sup>16</sup> Im Gegensatz zu einer Anschauung, die bloß Merkmale feststellt, kennzeichnet sich das Verstehen, so wie es Heidegger hier auffasst, durch drei wesentliche Züge:

---

<sup>14</sup> GA 58, S. 146.

<sup>15</sup> GA 58, S. 146.

<sup>16</sup> GA 58, S. 240.

1) es ist *auslegend*, und folgt somit den Verweisungen der Sinnzusammenhänge in ihren tendenziellen Richtungen; 2) es bezieht sich auf Erlebnisse in ihrer unmittelbaren *Bedeutsamkeit*, d.h. genau so genommen wie sie sich in ihrer unmittelbaren Situation geben sind, und 3) es ist mitgehend mit der Situation, d.h. es stellt sich nicht als unbeteiligter Zuschauer über dem Erlebten, wie der Husserlsche Phänomenologe. Wenn wir aber den Titel „Anschauung“, rein formell, als Selbsterfassung des Gegebenen verstehen – so wie Heidegger selbst den Begriff in seinen *Prolegomena* auslegt – dann ist das Heideggersche Verstehen eben Anschauung, und seine begriffliche Prägung „Beschreibung“ im Sinne Husserls.

Was die eigentümliche Begrifflichkeit der Beschreibung angeht, so unterscheidet Husserl zunächst in seinen *Ideen I* zwischen deskriptiven und ideellen oder exakten Begriffen, wie jenen der Mathematik: „Die vollkommenste Geometrie und ihre vollkommenste praktische Beherrschung kann dem deskriptiven Naturforscher nicht dazu verhelfen, gerade das zum Ausdruck zu bringen (in exakt geometrischen Begriffen), was er in so schlichter, verständlicher, völlig angemessener Weise mit den Worten: gezackt, gekerbt, linsenförmig, doldenförmig u. dgl. ausdrückt — lauter Begriffe, die *wesentlich und nicht zufällig inexakt* und *daher* auch unmathematisch sind.“<sup>17</sup> Die deskriptiven Begriffe sind demnach vage, aber nur weil die Sachen selbst, auf die sie sich beziehen, stets im Fluss sind und keine exakte Bestimmung zulassen. Der deskriptive Begriff bezieht sich also auf eine Anschauung, deren Gehalt es zu fixieren gilt, während geometrische Begriffe, z.B., etwas ausdrücken „was man nicht ‚sehen‘ kann“<sup>18</sup>. Somit unterscheiden sich die beiden Begriffsarten sowohl durch ihren *Ursprung* – da die deskriptiven Begriffe einer auf Einzelanschauungen beruhenden Abstraktion entstammen, während die ideellen Begriffe aus einer andersartigen Ideationsform entspringen, nämlich aus einer Idealisierung<sup>19</sup> – als auch durch ihren *Gehalt*, denn während die mathematischen Begriffe ideale Limes-Gestalten oder Ideen im kantischen Sinn bezeichnen, beziehen sich die deskriptiven Begriffe auf morphologische Wesen, d.h. auf bloße, ins Wesen gehobene, anschauliche Momente, die als Typen aufgefasst werden. Das Vorbild dieser Analyse der deskriptiven Begriffe ist offensichtlich die Biologie, doch scheint Husserl hier ohne weiteres den selben Sinn der Begrifflichkeit auch der Phänomenologie als „deskriptiver Wesenslehre der reinen Erlebnisse“, zuschreiben zu wollen, soviel auch einige Stellen in *Ideen III* z.B. dagegen Protest heben möchten<sup>20</sup>.

Wenn aber Husserl, prinzipiell, die phänomenologischen Begriffe jenen anderer deskriptiven Wissenschaften gleichzusetzen scheint, so deuten einige seiner konkreteren Aufzeichnungen zur phänomenologischen Praxis dennoch auf eine eher „hermeneutische“ Begrifflichkeit. Zum Beispiel, an der Stelle in *Ideen I*

---

<sup>17</sup> *Hua* III/1, S. 155.

<sup>18</sup> *Idem*.

<sup>19</sup> Vgl. *Hua* IV, §9, oder auch *Hua* XXXII, S. 73-74.

<sup>20</sup> Vgl. *Hua* V, S. 47-48.

wo Husserl von der Terminologie der Phänomenologie als Wissenschaft an ihren Anfängen spricht: „Im übrigen ist ganz allgemein zu bemerken, daß in der anfangenden Phänomenologie alle Begriffe, bzw. Termini, in gewisser Weise in Fluß bleiben müssen, immerfort auf dem Sprunge, sich gemäß den Fortschritten der Bewußtseinsanalyse und der Erkenntnis neuer phänomenologischer Schichtungen innerhalb des zunächst in ungeschiedener Einheit Erschauten zu differenzieren. Alle gewählten Termini haben ihre Zusammenhangstendenzen, sie weisen auf Beziehungsrichtungen hin, von denen sich hinterher oft herausstellt, daß sie nicht nur in einer Wesensschicht ihre Quelle haben [...]. Für den Anfang ist jeder Ausdruck gut und insbesondere jeder passend gewählte bildliche Ausdruck, der unseren Blick auf ein klar erfassbares phänomenologisches Vorkommnis zu lenken vermag“<sup>21</sup>. Diese Sätze umschreiben – allerdings nur als eine vorläufige Phase, der die wissenschaftliche Entwicklung der Phänomenologie letztendlich ein Ende setzen soll – eine andere Blickrichtung auf ihre Begrifflichkeit, die Heidegger in seinen frühen Vorlesungen weiter ausbildet. Denn da ist nicht mehr von Begriffen die Rede, die bloß eine Anschauung ausdrücken, sondern von solchen, die zur Anschauung führen.

Für Heidegger ist die Flüssigkeit der phänomenologischen Begriffe kein vorläufiger Mangel, sondern ein wesentliches Kennzeichen, das sie von den wissenschaftlichen Begriffen streng unterscheidet, denn während letztere durch ihre feste Einordnung in eine schon theoretisch vorkonstituierte Sachregion bestimmt werden, sind die ersteren eben in ihrem Sinn selbst flüssig, vage, doppeldeutig und stets unsicher. Dadurch fordern sie allerdings auch eine verschiedene Zugangsweise und eine andere Art des Verstehens. Genauer, so Heidegger in der Vorlesung *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*: „Jedes Explikat ist solange nicht verstanden, als sein angezeigter Sinnzusammenhang nicht vollzogen ist. Der Vollzugszusammenhang selbst gehört mit zum Begriff des Phänomens. Der philosophische Begriff hat eine dem Sachbegriff unvergleichbare Struktur.“<sup>22</sup> Dieselbe Abhängigkeit der phänomenologischen Begriffe von der eigentlichen Aktualisierung ihres Sinnzusammenhanges wird auch in den nächstfolgenden Vorlesungen stark hervorgehoben: „Hier und bei anderen Bedeutungsfixierungen ist leicht sichtbar, daß Phänomenerfahrung und bestimmte phänomenologisch motivierte Explikationstendenzen der Phänomene selbst das Bedeutungsgebende für die terminologisch fixierten sprachlichen Ausdrücke sind, in der Weise, daß den in der spezifisch nivellierten Rede des faktischen Lebens gebrauchten Bedeutungen aus der Explikation ein bestimmter Sinn zuspringt.“<sup>23</sup>

Wenn Heidegger 1919, in seiner ersten erhaltenen Vorlesung, noch die beiden Momente der Husserlschen Beschreibung – Anschauung und Begrifflichkeit – auseinanderhalten wollte, indem er als Antwort auf eine Kritik Natorps zwischen der eigentlichen Beschreibung, einerseits, und dem phänomenologischen Sehen,

---

<sup>21</sup> *Hua* III/1, S. 190.

<sup>22</sup> GA 60, S. 85.

<sup>23</sup> GA 61, S. 126.

andererseits, das ihr als Unterlage, als grundlegende Anschauung dient, unterscheidet, so verflüchtigen sich in den darauf folgenden Vorlesungen die Grenzen zwischen den beiden immer mehr. Die kategorielle Anschauung Husserls setzte ja schon implizite, wenigstens in Heideggers Auslegung, eine bestimmte Form vor-sprachlicher Gliederung auf der Stufe der Anschauung selbst voraus, und stellte dadurch die ganze Problematik des „Ausdrucks“ auf eine neue Grundlage. Um diesen Gedanken Husserls darzustellen, geht Heidegger, in seinen *Prolegomena*, vom Beispiel eines „Wahrnehmungsurteils“ aus – d.h. eines Satzes, der geradehin, also deskriptiv, ausspricht, was in einer Wahrnehmung anschaulich vorliegt. Ein solcher Satz enthält, so Heidegger in vermeintlicher Auslegung Husserls, auch Momente, die nicht eigentlich in sinnlicher Anschauung gegeben sind, wie „und“, „ist“ usw., die aber dennoch anschaulich ausgewiesen werden können und müssen, und zwar eben dank einer kategoriellen Anschauung. Für Heidegger fällt aber das Schwergewicht nicht mehr auf diese neue Art der Anschauung, sondern vielmehr auf die Tatsache, dass in der gewöhnlichen Wahrnehmung, so wie es ihre naivste Verlautbarung ausdrückt, Anschauung und Begrifflichkeit miteinander verwoben sind. Durch diese Akzentverlegung kann Heidegger nun ohne weiteres das Verhältnis von Anschauung und begrifflicher Ausdruck schlechthin umkehren: „Faktisch ist es auch so, daß unsere schlichtesten Wahrnehmungen und Verfassungen schon *ausgedrückte*, mehr noch, in bestimmter Weise *interpretierte* sind. Wir sehen nicht so sehr primär und ursprünglich die Gegenstände und Dinge, sondern zunächst sprechen wir darüber, genauer sprechen wir nicht das aus, was wir sehen, sondern umgekehrt, wir sehen, was man über die Sache spricht.“<sup>24</sup> Und all dies geschieht unter dem Anschein einer einfachen, noch gar nicht kritisch gerichteten Darstellung der Bedeutung der kategoriellen Anschauung bei Husserl. Hingegen ist es allerdings deutlich, dass die hier vollbrachte Umkehrung des Verhältnisses zwischen dem Ausdruck einer Anschauung, einerseits, und der schon begrifflich strukturierte Anschauung, andererseits, zugleich eine radikale Umstellung des Sinnes der Beschreibung mit sich bringt, eine Umstellung, die sich in mannigfaltigen Einzelheiten der Heideggerschen „Methode“ widerspiegelt. Sie ist z.B. kennzeichnend für die doppeldeutige Weise, in der Heidegger in den früheren *Grundproblemen* von einem „Gegensehen“ spricht, dass der Phänomenologe eben durch ein „Nicht“-Sagen ständig vollziehen muss, d.h. durch ein Sagen dessen, was das Phänomen nicht ist. Die deutlichste Spur dieser Kehre ist aber zweifelslos die „formale Anzeige“.

### **Deskription und formale Anzeige**

In der Vorlesung des Kriegsnotsemesters 1919, auf die sich Orth bezieht, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, wird Heideggers Versuch, die Beschreibung durch eine radikale Umdeutung zu „retten“, von einer direkten

---

<sup>24</sup> GA 20, S. 75.

Kritik begleitet. Sie gehört Paul Natorp, richtet sich allgemeiner gegen Husserls Methode und wird von Heidegger detailliert dargestellt. Natorp bestreitet den Anspruch der phänomenologischen Beschreibung, die Erlebnisse des Bewusstseins unmittelbar erfassen zu können. Denn, als theoretisches Vorgehen, modifiziert die Beschreibung das „Erlebte“ in einem zwiefachen Sinn: zum Einen, objektiviert sie die Erlebnisse, d.h. sie erstarrt ihren strömenden Fluss und enthebt sie so ihrer Lebendigkeit; zum zweiten, drückt sie diese aber keineswegs unmittelbar in Begriffe aus, da die Erlebnisse eben mittels allgemeiner Termini erfasst werden, und somit einer Abstraktion unterstehen. Zunächst scheint Heidegger dieser Kritik durchaus zuzustimmen, da er Natorp überhaupt für denjenigen hält „der bis jetzt als einziger wissenschaftlich beachtenswerte Einwände gegen die Phänomenologie vorgebracht hat.“<sup>25</sup> Ein guter Teil seiner Einwände sind auch in der nächstfolgenden Vorlesung Heideggers wiederzufinden, und zwar im Rahmen seiner Kritik der „deskriptiven Psychologie“, der er selbst vorwirft, dass sie sich als rein deskriptive ausgibt, obwohl sie eigentlich eine radikale Objektivierung betreibt. Allerdings wird nun „Objektivierung“ in einem abgewandelten Sinn aufgefasst, und Heidegger ist nur noch zum Teil bereit Natorps Kritik an die Phänomenologie selbst mitzumachen.

In seiner erstgenannten Vorlesung aus 1919 aber will Heidegger Natorps Analyse mit Hilfe einer phänomenologisch gereinigten Methode weiter ausbilden. Obwohl er also mit Natorp darin übereinstimmt, dass die Abstraktion das „faktische Leben“, das es zu beschreiben ausgibt, theoretisch verunstaltet, so bestreitet er dennoch die schlechthinnige Identifizierung von begrifflicher Bedeutung und abstrakter Generalisierung; mit anderen Worten: nicht jede begriffliche Fassung ist eine Generalisierung – und eben um diese Feststellung zu erläutern, greift Heidegger auf die Husserlsche Unterscheidung von Generalisierung und Formalisierung als zwei verschiedene Weisen der „Verallgemeinerung“ zurück. Während die Generalisierung streng an einer sachlichen Stufenleiter der Theoretisierung gebunden ist, die Heidegger als *Entlebensprozess* bezeichnet, ist die Formalisierung an keine bestimmte Stufe der Theoretisierung gebunden, und kann somit auch auf Bedeutungsfunktionen des umweltlichen Lebens bezogen werden. Von dieser umweltlichen Begrifflichkeit behauptet Heidegger, dass sie „Ereignischaraktere“<sup>26</sup> ausdrückt, und dass sie wesentlich – mit dem Erlebnis selbst – *mitgehend* ist. Eben in diesem Zusammenhang kommt auch jene „hermeneutische Intuition“ ins Spiel, die Orth früher erwähnte, und demselben Kontext entstammt freilich auch die „formale Anzeige“, selbst wenn sie 1919 noch nicht ausdrücklich genannt wird.

Wenn die *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20) die formale Anzeige bloss beiläufig erwähnen und die nächstfolgende Vorlesung *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (1920) eher allusiv – als von etwas schon vertrautem – davon spricht, so widmet ihr Heidegger in seiner *Einleitung in die*

---

<sup>25</sup> GA 56/57, S. 101.

<sup>26</sup> GA 56/57, S. 117.

*Phänomenologie der Religion* (1920/21) eine ausführliche Darstellung gerade im Zusammenhang der Unterscheidung von Formalisierung und Generalisierung. Beide Formen der Verallgemeinerung haben eine bestimmende Funktion, aber während die Generalisierung stets an eine sachhaltige Region gebunden ist, wird die Formalisierung als gleichgültig zu aller regionalen Sachhaltigkeit aufgefasst: sie intendiert vielmehr den Gegenstand bloß als Gegebenen, und drückt somit rein den „Bezugssinn“ zu jenem Gegenstand, und nicht seinen Gehalt aus. Dies ist bezüglich den Begriffen der formalen Ontologie einsichtig, die Husserl mit seiner Unterscheidung im Blick hat. Die Formalisierung der formalen Ontologie verfestigt aber, laut Heidegger, in all ihrer Gleichgültigkeit zum Sachhaltigen, einen abgeleiteten, nicht ursprünglichen Bezugssinn: jenen der theoretischen Betrachtung. Die Heideggersche formale Anzeige ist zwar selbst formal, aber keine Formalisierung im Sinne der formalen Ontologie. Ihr Ziel liegt vielmehr darin, die unmerkliche Verfestigung des Bezugssinns der theoretischen Betrachtung zu verwehren, und damit den phänomenologischen Blick zu befreien: „Ein Phänomen muß so vorgegeben werden, daß sein Bezugssinn in der Schweben gehalten wird.“<sup>27</sup>

So verstanden stellt das Phänomen nicht einfach ein Gegenständliches dar, sondern es ist der Sinnzusammenhang von *Gehalt*, *Bezug* und *Vollzug*. Dabei hat die formale Anzeige keineswegs die Rolle, diesen Zusammenhang voll zu bestimmen oder auch nur genau auszudrücken, sondern nur, wie Heidegger in seiner nächstfolgenden Vorlesung (1921/22) erklärt, in einer nichts-präjudizierenden Weise, einen Weg anzuzeigen der zum eigentlichen Vollzug dieses Sinnzusammenhanges führt. *Die formale Anzeige bestimmt damit zugleich und nur eine Richtung der Erfüllung der Anzeige, d.h. eine Richtung zur ursprünglichen Vergegenwärtigung des Angezeigten*. Dadurch ist das Prozedere, einerseits, mit der Husserlschen Beschreibung eng verwandt, da dessen begriffliche Ausprägungen auch jederzeit durch mögliche Anschauung erfüllt, erfüllt und ausgewiesen werden sollten.

Andererseits stellt die formale Anzeige aber freilich auch eine radikale Kritik der Art und Weise dar, wie die Beschreibung von Husserl verstanden wird. Diese Kritik, diese grundsätzliche Ablehnung der phänomenologischen Deskription entwickelt sich aus jener Natorps und umfasst, in knapper Darstellung, vier Seiten: 1) Der Bereich, in dem sie sich bewegt, ist das *Formale* und nicht das *eidetisch Allgemeine*. Indem Heidegger das Eidetische als eine durch Abstraktion gewonnene Generalisierung ansieht, versteht er es als Gebilde jener theoretischen Vergegenständlichung, deren letzten Folgen die „Seinsregionen“ sind. Das Formale wird aber von einer ganz anderen Art von Erkenntnis in Anspruch genommen, wie es die *Hermeneutik der Faktizität* ausdrücklich bezeugt: „Ein ‚Allgemeines‘ des hermeneutischen Verstehens über das Formale hinaus gibt es nicht; und wenn es so etwas gäbe, wäre jede Hermeneutik, die sich selbst versteht und ihre Aufgabe, daran gehalten, davon Ab-stand zu nehmen und auf das je faktische Dasein zurückzugehen im Aufmerksammachen. Das ‚Formale‘

---

<sup>27</sup> GA 60, S. 63.

ist nie eigenständig, sondern nur weltliche Ausladung und Hilfe. Die Hermeneutik soll ja nicht Kenntnisnahme erzielen, sondern das existenzielle Erkennen, d. h. ein *Sein*. Sie spricht *aus* der Ausgelegtheit und für sie.<sup>28</sup> 2) Die formale Anzeige soll eben *anzeigen* und nicht *ausdrücken*. Damit erfährt die methodische Funktion des Begriffs seinerseits eine bedeutende Umstellung. Die Begriffe der formalen Anzeige erwachsen nicht mehr einer getreuen Anpassung an das Erschaute, so flüssig und flüchtig dieses immer auch sein mag, sondern sie sind in bewusster und bestimmter Weise ungeeignet, sogar uneigentlich<sup>29</sup>, d.h. als Ausdruck ungenügend, eben um als Anzeige fungieren zu können, also um der Aktualisierung des gesamten Sinnzusammenhangs zu *bedürfen*. 3) Die formale Anzeige ist bestrebt, den Bezugssinn in Schwebelage zu halten. Hingegen ist für Heidegger die Husserlsche eidetische Beschreibung in einer bestimmten Einstellung festgelegt, jene der theoretischen Betrachtung, die ihr ihre gesamte Sichtweise vorschreibt. Die Deskription ist damit, um ein Wort zu gebrauchen, das Heidegger in seinen ersten Vorträgen in eigentümlicher Weise verwendet, *einstellungsmässig*. 4) Somit ist auch die *Tendenz* der Husserlschen Beschreibung wesentlich verschieden von jener der Heideggerschen Hermeneutik, was Heidegger flüchtig schon im WS 1919/20 feststellen konnte, aber nur im WS 1923/24 zu vollem Ausdruck bringt, indem er die letztleitende Tendenz der Husserlschen Phänomenologie als *Sorge um erkannte Erkenntnis* deutet.

### Schluss

Wenn wir nun zu jener Stelle der *Ideen I* zurückkehren, die Orth im Blick hatte, als er von der Kontinuität der Heideggerschen Hermeneutik mit der Husserlschen Beschreibung sprach, so lautet sie wie folgt: „So beschreiben wir und bestimmen damit in *strengen* Begriffen das gattungsmäßige Wesen von Wahrnehmung überhaupt [...] ebenso von Erinnerung überhaupt, Einfühlung überhaupt, Wollen überhaupt usw. Vorher stehen aber die höchsten Allgemeinheiten: Erlebnis überhaupt, cogitatio überhaupt, die schon umfassende Wesensbeschreibungen ermöglichen. In der Natur genereller Wesenserfassung, Analyse, Beschreibung liegt es dabei offenbar, daß keine derartige Dependenz der Leistungen in höheren Stufen von denen in den niederen statthat, daß etwa ein systematisches induktives Verfahren methodisch gefordert wäre, ein schrittweises Emporsteigen auf der Stufenleiter der Allgemeinheit.“<sup>30</sup> So richtig Orths Behauptungen dem Allgemeinen nach auch sind, so ist es dennoch deutlich, wenn unsere Auslegung stimmt, dass dieses Zitat eigentlich *nur* die Trennpunkte zwischen Heidegger und Husserl ins Spiel bringt.

---

<sup>28</sup> GA 63, S. 18.

<sup>29</sup> Vgl. GA 61, S. 33.

<sup>30</sup> *Hua* III/1, S. 157.

## LITERATURVERZEICHNIS

### M. HEIDEGGER

- *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (KNS 1919)*, GA 56/57, Vittorio Klosterman, Frankfurt/Main, 1999.
- *Grundprobleme der Phänomenologie (WS 1919/20)*, GA 58, Vittorio Klosterman, Frankfurt/Main, 1992.
- *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (SS 1920)*, GA 59, Vittorio Klosterman, Frankfurt/Main, 2007.
- *Einleitung in die Phänomenologie der Religion (WS 1920/21)*, GA 60, Vittorio Klosterman, Frankfurt/Main, 1995.
- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1921/22)*, GA 61, Vittorio Klosterman, Frankfurt/Main, 1994.
- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) (1922)*, GA 62, Vittorio Klosterman, Frankfurt/Main, 2005.
- *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (SS 1923)*, GA 63, Vittorio Klosterman, Frankfurt/Main, 1995.
- *Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1923/24)*, GA 17, Vittorio Klosterman, Frankfurt/Main, 2006.
- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)*, GA 20, Vittorio Klosterman, Frankfurt/Main, 1994.
- *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1979.

### E. HUSSERL

- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, Hua III/1, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1977.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, Hua IV, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1991.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch*, Hua V, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1971
- *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil*, 1965, Hua VII, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1965.
- *Natur und Geist (Vorlesung SS 1927)*, Hua XXXII, Springer, Dordrecht, 2001.

E. W. ORTH, *Beschreibung in der Phänomenologie Edmund Husserls*, in: *Phänomenologische Forschungen* 24/25 (1991), S. 35, Fn. 30.





## APORIA, SOPHISM AND REFUTATION IN ARISTOTLE<sup>1</sup>

IOVAN DREHE\*

**ABSTRACT.** The main purpose of this essay is to spread some light upon a particular problem situated at the crossroads between the problem regarding paradoxes and the philosophy of Aristotle. Along the way I will try to show that in some cases the Stagirite is solving the aporias, primitive forms of paradoxes that can be found in presocratic and classical Greek philosophy, by using his own method of dialectic. The main instrument of this endeavor is to seek out conceptual distinctions and to find the different meanings of certain words that can lead the thinker into an aporetic state of mind. Another way to solve an aporia is to demonstrate that one part of the contradiction, in which the paradox actually consists of, is true or false, this way validating or invalidating the other. This is what is called a refutation. I have put forward a minimal list of possibilities of refuting the weak part of a contradiction, mainly based on the relations found in the square of opposition.

**Keywords:** *aporia, dialectic, sophism, contradiction, refutation.*

I. One of the main themes that incited thinkers throughout the history of philosophy consists of the problems that derive from the study of paradoxes. Among the very first problems that occurred in the study of paradoxes we can mention the problem concerning the aporias in Antiquity. However, no philosophy, from Eleatics to present times, could fail to notice this problem. We need to state the scope and subject-matter of this essay since there are many perspectives in Ancient Philosophy concerning paradoxes, and a full account on them would be subject for an entire book in its own right.

The main purpose of the essay is the attempt to clarify a particular subject in Aristotle's Philosophy, the relation between the aporias (difficulties of mind) and sophistry, which is considered by the Stagirite the source of these difficulties<sup>2</sup>. Also we will discuss about these things from the perspective of a specific type of syllogism, the counter-syllogism (*katasylllogismos*) or refutation (*elenchus*).

---

<sup>1</sup> The author wishes to thank for the financial support provided from the program co-financed by THE SECTORAL OPERATIONAL PROGRAM FOR HUMAN RESOURCES DEVELOPMENT, Contract POSDRU 6/1.5/S/3 – "Doctoral studies, a major factor in the development of socio-economic and humanistic studies".

\* Babes-Bolyai University, Dept. of Philosophy, str. M. Kogalniceanu 1, 400084 Cluj-Napoca, Romania, e-mail: [drehe\\_iovan@yahoo.com](mailto:drehe_iovan@yahoo.com)

<sup>2</sup> Latter in this text we will observe that ambiguities are important sources of aporias.

The study shall enclose the subsequent structure: it will begin with clarifying several terms, and then it will proceed towards the presentation of the different ways in which Aristotle considers that an *aporia* can be solved. In the next few lines I will present the Stagirite's approach in solving Zeno's paradoxes using the above mentioned methods. The study will conclude in a discussion around the possibility of dissolving a paradox by means of refutational syllogistic.

**II.** Let us begin with the terminological issue. The term *aporia* stands for difficulty, dead-end, blind alley or something impossible to cross or pass<sup>3</sup>, of intellectual nature, of course, that is felt after an obvious contradiction with both parts convincing enough appears. In recent times, this term has been replaced by *antinomy* or *paradox*, taken synonymously in numerous cases. *Aporia* is still used when we refer to the Zeno's paradoxes which, most of the time, are viewed as non-authentic, archaic or non-“valid” forms of paradoxes. All this is based on the fact that they may be incomplete or do not appear in the canonical form of the best known paradoxes. Actually, the term “paradox” keeps only a part of the meaning it originally had, a statement with an obvious contradicting feature. Therefore, we can say that, while the *aporia* has a broader meaning (weak form), in the case of paradox we have got a particular significance (strong form). We will digress for a few paragraphs based on preliminary matters in order to give a short account upon aporias in the work of Aristotle's master, Plato.

There are some cases, in *Phaedo* for instance, in which the source of contradiction is acknowledged in those contradictions that originate in sense-perception, antinomies that lead to a blocked trail in thought, therefore the subject needs to use auto-examination and calls upon the faculty of reason to solve the contradiction<sup>4</sup>. After experiencing the intellectual discomfort (*aporia*) the subject can become conscious of his ignorance, as in the case of Meno's slave or Meno himself. They both become aware of the illusory worth of their knowledge and this leads them on the path of desiring genuine understanding<sup>5</sup>. Socrates is compared with the torpedo fish because the state that he induces can be considered pretty close to the paralysis resulted from the contact with the above mentioned fish. This parallel appears on the grounds that Socrates used to induce to his dialogue partners aporetic states of restlessness towards their own capacity of knowing something. The interlocutors, being subjects of this state of perplexity, are motivated to make inquiries<sup>6</sup>. In the *Symposium* we are told that *aporia* is the state of uneasiness in which we can find the principle of inquiry for true knowledge<sup>7</sup>. Plato's first period

---

<sup>3</sup> It should be said that none of these equivalents cover the full meaning of the term.

<sup>4</sup> *Phaedo* 65a sqq.

<sup>5</sup> *Meno* 80d sqq.

<sup>6</sup> *Sophist* 244a.

<sup>7</sup> *Symposium* 203a-204b.

dialogues, particularly those that are “concluded” by suspending the discussed problem, since no positive result can be found, were named “aporetic dialogues”, given the fact that they brought us to a cul-de-sac. In Plato, dialectic has a major role in getting us past the aporias in view of the fact that we can observe how the emergence of a constructive and positive discourse in the dialogues can be considered simultaneously with the more elaborate models of platonic dialectic.

To conclude, in Plato’s case, aporia is not just a contradictory expression, statement or phrase, but a state of mind. In other words, it belongs not just to something derived from the soul, but to the soul itself as a particular circumstance of it. This manner of understanding the aporia appears in Aristotle as well, but it is shadowed by the other sense, which is strongly linked to language and speech.

**III.** Let us carry on by observing how these aporias become visible in the work of the Stagirite. According to Jonathan Barnes there are two types of accounts that are used by Aristotle in his treatises: systematic and unsystematic<sup>8</sup>. Systematic ones, for example, we can find in *Analytics*, *On the Heavens* etc. Less systematic expositions, “aporetic” ones, can be found in *Metaphysics*. One of the particularities of the unsystematic accounts is the presence of the aporias in the body of the text. In this case Aristotle can be considered aporetic and he habitually uses these steps:

- (1) he chooses a certain field of knowledge;
- (2) he enumerates the specific aporias in that field;
- (3) he mentions one by one the opinions concerning the selected problem (aporia)<sup>9</sup>;
- (4) in the end he tries to resolve these problems by using the predecessors’ opinions, preserving them, as much as possible. In other words, he tries not to refute them, if possible. A passage from the *Nicomachean Ethics* can be appropriate in this case:

“We must, as in all other cases, set the phenomena before us and, after first discussing the difficulties, go on to prove, if possible, the truth of all reputable opinions about these affections or, failing this, of the greater number and the most authoritative; for if we both resolve the difficulties and leave the reputable opinions undisturbed, we shall have proved the case sufficiently.”<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> J. Barnes in *The Cambridge Companion to Aristotle*, edited by Jonathan Barnes, Cambridge UP, 1995, pp. 23-24.

<sup>9</sup> In aristotelian dialectics the dialectical premises (*endoxa*) could be the reputable opinions held by a majority or by the wise or by the most notable of the wise as said in *Topics* I, 1, 100b. In this case we seek the most notable opinions of the wise.

<sup>10</sup> *Nicomachean Ethics* VII, 1, 1145b. Tr. W.D. Ross, J.O. Urmson (rev.).

In this fragment Aristotle gives us a portrayal of the diaporetic method<sup>11</sup>. This is one of the terms that relates to *aporia*, *diaporia* and it means to develop an *aporia*. The second term is *euporia*<sup>12</sup> and it is equivalent to finding a way of dealing with or giving a solution or elucidation to the *aporia*. Aristotle is diaporetic rather than euporetic<sup>13</sup>.

In the *Topics* we find out that:

“an equality between contrary reasonings would seem to be a cause of perplexity; for it is when we reflect on both sides of a question and find everything alike to be in keeping with either course that we are perplexed which of the two we are to do.”<sup>14</sup>.

This means that uncertainty, as psychological state, originates in the equally persuasive power of contrasting arguments. These uncertainties, difficulties, cause wonder (*thauma*) in man. The main feature of a subject in the aporetic state of mind, in wonder, is that he considers himself ignorant. And here we find the starting place of contemplation and philosophy<sup>15</sup>. According to Aristotle, in time, the philosopher will progressively encounter more and more complex *aporias*.

Aristotle uses metaphorical ways as well in describing *aporia*. *Aporia* can resemble a “knot” that can be, figuratively of course, “untangled”: *euporia*. The Stagirite emphasizes the necessity of having in mind all the *aporias*, without neglecting some of them in favor of others. The third book of *Metaphysics* (B), for instance, is a list of all the *aporias* that were accessible to Aristotle at that moment in time. Also, the inquirer that knows as many reputable opinions on a particular *aporia* has the uppermost chance of success towards finding the solution<sup>16</sup>. We can observe that, in support of the easiest road to elucidation, it is imperative for us to have a complete *diaporia* (developing the *aporia* by listing the most reputable opinions on it).

There are a few ways in which Aristotle understands finding a way out of a certain *aporia*. For starters we have the following:

- (1) Validate an opinion (*endoxa*);
- (2) Advance an hypothesis;

---

<sup>11</sup> Stella Petecel, note 9 to the 7th book of the *Nicomachean Ethics* in Aristotle, *Etica Nicomahică* (*Nicomachean Ethics*), translation, introductory study, commentary and notes by Stella Petecel, Științifică și Enciclopedică Publishing House, Bucharest, 1988, p.345.

<sup>12</sup> The term „euporia” means „open road”, a meaning which contrasts the meaning of the „aporia” which could mean „closed road”. See Andrei Cornea, note 2 on Book III of *Metaphysics* in Aristotle, *Metafizica* (*Metaphysics*), translation, commentary and notes by Andrei Cornea, Humanitas Publishing House, Bucharest, 2001, p.120.

<sup>13</sup> Mircea Florian, *Introducere la Topica* (*Introduction to Topics*), in *Organon* vol. 2, translation and commentary by Mircea Florian, IRI Publishing House, Bucharest, 1998 p. 257.

<sup>14</sup> *Topics* VI, 6, 145b. Tr. W. A. Pickard-Cambridge.

<sup>15</sup> *Metaphysics* I(A), 2, 982b.

<sup>16</sup> *Metaphysics* III (B), 1, 995b.

- (3) Accept the existence of a reasonable contradiction (*eulogon*)<sup>17</sup>;
- (4) Another one is observed by Andrei Cornea. This latter case is about trying to show that both parts of a contradiction are legitimate, but under different meanings. We have in mind the well known statement: “There are several senses in which a thing may be said to be”<sup>18</sup>. I should bring in several remarks. According to the mentioned statement we know that each predicative statement refers to one of the ten categories. Therefore the relation between them is homonymic. Let us consider the following simple example: “Socrates (the individual) is sitting”; “Socrates (in the painting) is standing”; “Socrates is sitting and standing”. It is clear that the contradiction here is only illusory. Socrates the individual and Socrates from the painting are homonymous and we have a different meaning in each case. Since this is the case we can clearly see that we used sophistic means to arrive at the conclusion. It results that we do not have a paradox or an aporia here, as Andrei Cornea thinks, but a deceptive contradiction that fuels a sophism, found after we focused our attention on the middle term (Socrates in the example above).

As a consequence of all these considerations, the next question emerges: do genuine aporias exist? Which aporias are derived from contradictions, or is it that there are only aporias that simply cannot be solved at a given moment in time based on the fact that we do not yet have the necessary theoretical clearness? Aristotle is optimistic in this particular matter and thought that all these difficulties will be, most likely, solved, if we have in mind all the reputable opinions, as we have seen above. The aporia disappears when solved, since the contradiction is illusory. Only a valid contradiction can generate a real aporia.

**IV.** Before we get to the solutions set by Aristotle to the paradoxes of Zeno, some general observations would be in order. If we want to undo the Zenonian arguments it is not enough to show that the outcome is false but we must indicate where the error that misleads us into aporia occurs<sup>19</sup>. Discovering this error means solving the aporia<sup>20</sup>. It should be noted that Zeno elaborates his arguments by using dialectical instruments (even if he is lacking a theoretic model of dialectic). Therefore, refuting these arguments involves dialectic.

In the *Sophistical Refutations*<sup>21</sup> the difficulty of solving a paralogism is taken into account and the cause of it is ambiguity of terms. For instance, let us consider those that uphold the fact that “Being” and “One” are the same as opposed

<sup>17</sup> For each of these see: (1) *Nicomachean Ethics* 1145b, (2) *On the Heavens* 291b-292a, (3) *Eudemian Ethics* 1235b and 1246a.

<sup>18</sup> *Metaphysics* IV (Γ), 2, 1003a. A. Cornea, note 1 to *Metaphysics* Book III, edition cited above, p. 120.

<sup>19</sup> It is already a well known thing that in Ancient Logic the term „validity” was not yet in use.

<sup>20</sup> *Sophistical Refutations* 24, 179b.

<sup>21</sup> *Sophistical Refutations* 33, 182b.

to those who see different meanings here<sup>22</sup>. Aristotle is in the latter group and by the presuppositions involved he tries to solve the aporias of the previous group, the Eleatics.

(1) *Dichotomy*: taking space and time as being continuous, Aristotle distinguishes between two kinds of infinity in time and space: (a) infinity in extremes; (b) infinity in division. We cannot go through an (a) type infinity in a finite amount of time, only through one of type (b). Zeno was oblivious to these differences therefore he thought his argument used to demonstrate his thesis to be sound<sup>23</sup>.

(2) *Achilles*: In essence, this argument resembles the earlier. The difference appears in the fact that we do not encounter a continuous halving. Zeno concludes that Achilles has no possibility to reach the one he follows, even if he is faster. Since this argument, as we said, is almost the same as the first, solving it is likewise: an (a) type infinity is needed here as well<sup>24</sup>.

(3) *The arrow*: This argument supposes that time is composed of moments. If we deny this, then getting a conclusion will not be possible<sup>25</sup>. But time, as Aristotle says, is not made of a succession of indivisible “at this instant” moments<sup>26</sup>. The mistake in Zeno’s argument is to assert, after supposing that (1) each thing occupies a definite space and (2) movement is a row of present moments (“at this instant”), that a thing in movement is actually unmoved<sup>27</sup>.

(4) *The stadium*: A flaw in argument in this case is to be expecting a body to pass alongside another in movement in the same amount of time as it were unmoved. Even the solution, in its absurdity: a definite period of time is equal with half of it, points out that this argument is misleading<sup>28</sup>.

(5) *Space*: Aristotle indicates that space is not a cause (material, formal, etc.) and it is not a part of the thing contained in it<sup>29</sup>.

We can detect that Aristotle tries to solve Zeno’s paradoxes by distinguishing between the different meanings in which the terms are used (the different meanings of infinity for instance).

It is a matter of debate whether Aristotle considers these arguments to be real aporias or paralogisms<sup>30</sup>. There are reasons for each part of this thesis. If we

---

<sup>22</sup> Aristotle belong to this last group. For example he analyses the multiple meanings of „being” in the *Metaphysics* or in the *Categories*.

<sup>23</sup> *Physics* 233a. Solution developed in *Physics* 263a.

<sup>24</sup> *Physics* 239b.

<sup>25</sup> *Physics* 239b.

<sup>26</sup> As of any other type of size. Zeno errs here because he doesn’t admit infinite divisibility for time, as he asserts for space for instance.

<sup>27</sup> *Physics* 239b.

<sup>28</sup> *Physics* 239b- 240a.

<sup>29</sup> *Physics* 210b.

<sup>30</sup> A paralogism is a sophism made unintentionally. When we speak about Zeno’s paradoxes and the errors found in them we shouldn’t use the word sophism, rather we should name them paralogisms because the err here is not made on purpose.

consider the things mentioned above, that for refuting Zeno's arguments it is not enough to prove a conclusion to be false, but show how the false conclusion originates, we ought to say: there are two complementary ways in identifying a paralogism. The first: proving the falsity of a conclusion that originates of true premises. The second refers to the validity of the argument (even if the premises or the conclusion are false). A specific mode used is to reveal that the middle term does not bind the premises because it has different meanings inside each of them. If we are not aware of this difference then we have a high chance of making an error in deriving a conclusion (false or absurd).

In my opinion, for Aristotle, the existence of an aporia indicates a veiled sophism. Having this in mind we can state that solving aporias is one of the methods to refute fallacious reasoning (paralogism and sophism alike), given that some sophisms can be considered as grounded on aporias.

V. Let us go on with the problem concerning the relation between aporia and paradox. At a first glance, the aporia can be considered to be broader in sense and the paradox a particular case of it. This means that everything that stands for a paradox also stands for aporia, but not everything that applies to the aporia stands for the paradox, since we take into consideration the fact that the aporia has other meanings. This part of the study has in mind the first way to solve aporias, recommended by Aristotle: validating (or invalidating) opinions. There are a few modes of using this but we will present here only a minimal account, based on the relations present in the logical square of opposition.

Since the paradox is important here, only two of these relations are relevant to us: contrariety (and subcontrariety) and contradiction. Subalternation cannot be considered a relation on which a paradox can be built since it is made out of a universal and one of its particulars. This is what we need to accomplish in order to eliminate the paradox in each of the relevant cases<sup>31</sup>:

- (1) Contrariety: we need to demonstrate that one of the universals is true;
- (2) Contradiction: we can eliminate the paradox by showing that either one of the propositions is either true or false;
- (3) Subcontrariety: proving that one of the propositions is false.

How can we show what truth values match to each of these propositions? We have in mind the following two ways: by proving that a proposition is true or by showing that a proposition is false. In the first case it is enough to consider all the syllogistic modes through which that proposition can be demonstrated and then chose the easiest way in the direction of our goal. Even the falsity of a statement can be found by demonstrating the truth of its contrary proposition. Now, when we

---

<sup>31</sup> Here we have deductive grounding, not inductive. On the relation between induction and dialectics or the inductive foundation of some premises another essay would be more appropriate.



speak about the latter we should introduce a specific kind of syllogism: refutation or counter-syllogism. In the *Sophistical Refutations* we can find some information about some characteristics of the refutation: “a refutation is a deduction to the contradictory of the given conclusion”<sup>32</sup>. This seems partial, therefore some explanations are required here. A refutation is possible only in a dialogue or debate, where one of the participants elaborates a syllogism based on accepted premises by the other. If the other wishes to refute the first participant’s conclusion he needs to construct a counter-syllogism, a refutation, with a conclusion that contradicts the conclusion of the first syllogism.

If we are to define the refutation by genus and differentia, Aristotle gives us the following account:

“the same definition (as for deduction) ought to hold good of the refutation too, except that a mention of the contradictory is added; for a refutation is a deduction of the contradictory.”<sup>33</sup>

It follows that the genus in this case is “syllogism” and the differentia is “opposition” which can have two meanings: contradiction or contrariety.

To elaborate a refutation these two requirements need to be fulfilled:

- (1) First: a refutation submits to the general rules of the syllogism (being a particular case) – necessary condition;
- (2) Each participant to a debate needs to concede the premises put forward by the other if the dialogue should go on; otherwise it is not possible to uphold or refute something.

Aristotle also says that if a refutation is possible, the syllogism to be refuted by it is automatically achievable, but if a syllogism is possible this doesn’t mean that it is possible to refute it<sup>34</sup>. A way to prevent the construction of a syllogism is by means of refusal to concede premises. Therefore the refutation is not possible if premises are not conceded. Another reason for this is the fact that some conclusions are easier to refute than others. We will go further on by presenting these issues<sup>35</sup>.

We have the following classification:

- (1) easy (to establish) conclusions: that sort of conclusion that we can reach syllogistically by many valid modes;
- (2) hard (to prove) conclusions – we can reach these by a few modes only, or just by one mode.

<sup>32</sup> *Sophistical Refutations* 1, 165a. Tr. W. A. Pickard-Cambridge.

<sup>33</sup> *Sophistical Refutations* 6, 168a. Tr. W. A. Pickard-Cambridge.

<sup>34</sup> On the necessary conditions for a refutation to be possible see *Prior Analytics* II, 20. We have in mind the following parallel: a valid syllogism can be refuted only by a sophistical refutation. A sophism can be refuted either by a valid syllogism (this is the valid refutation) or by another sophism (sophistical refutation).

<sup>35</sup> The main source of the following considerations is *Prior Analytics* I, 26.

After a simple calculus we can find the following results<sup>36</sup>:

- (1) Universal affirmative - SaP – one mode – 1<sup>st</sup> Figure: Barbara;
- (2) Universal negative - SeP – three modes – 1<sup>st</sup> Figure: Celarent; 2<sup>nd</sup> Figure: Cesare, Camestres;
- (3) Particular affirmative - SiP – four modes – 1<sup>st</sup> Figure: Darii; 3<sup>rd</sup> Figure: Darapti, Datisi, Disamis;
- (4) Particular negative - SoP – six modes – 1<sup>st</sup> Figure: Ferio; 2<sup>nd</sup> Figure: Festino, Baroco; 3<sup>rd</sup> Figure: Felapton, Bocardo, Ferison;

As we can see, SaP is the hardest to prove and SoP the easiest, because for the latter we have more modes than for the first.

If we want to assemble a refutation then we must know what kind of conclusion it requests. This conclusion will be then used to oppose the opponent's conclusion and refute it. The relations present in the square of opposition are used here:

- (1) SaP – can be refuted by:
  - a. SeP – by contrariety, both cannot be true in the same time;
  - b. SoP – contradiction, both cannot have the same truth value at the same time;
- (2) SeP – refuted by:
  - a. SaP – contrariety, as seen above;
  - b. SiP – contradiction;
- (3) SiP – refuted by:
  - a. SeP – contradiction;
- (4) SoP – refuted by:
  - a. SaP – contradiction.

A proposition can be refuted by finding a contrary or contradictory proposition. If one of this pairs is easier to prove it means that the opposed one is harder to demonstrate. If a proposition is easier to prove it means that it is harder to refute it too. For instance, SaP can be proved by means of one single mode, but can be refuted in six ways, since the contradictory proposition, SoP, can be reached in six modes. And so on in all the other cases.

The refutation doesn't possess all the characteristics of a demonstration. We can refute universals by particulars or particulars by universals, but if we need to prove something, then this is possible only by grounding particulars on universals. If we want to ground a universal on a particular, then this is a problem of induction<sup>37</sup>, and it is not capital in the present case.

---

<sup>36</sup> We will take examples only from the first three figures, that were known to Aristotle. The fourth was introduced later.

<sup>37</sup> *Prior Analytics* II, 20 66b.

**VI.** Now, at the end, it would be in order to put forward a synthesis of the things said in this essay. We have seen what *aporia* means and in what relation it lies with the concept of paradox. Also we have observed Aristotle's account on *aporias* and what kind of solutions he proposes in order to resolve them. The possibility to resolve them appears because they conceal conceptual ambiguities and this indicates that a close relation exists between *aporias* and *sophisms*. Once the ambiguity is exposed the *aporia* disappears and a *sophism* is found and then refuted. We have seen that Aristotelian dialectics plays an essential role in solving the *aporias* when we listed the Stagirite's solutions on Zeno's paradoxes. And last, we tried to put forward a specific kind of syllogism, the refutation or counter-syllogism, with two possible uses: a valid one, when we refute a *sophism*, and an illicit one, when we perform a *sophistical refutation*.

There are three main steps we must follow in solving an *aporia*:

- (1) the *aporetic* step: the difficult character of a proposition is obvious and this indicates that somewhere a *sophistical ambiguity* is present;
- (2) *diaporetic* step: different meanings and perspectives concerning the *aporia* are listed, all these, in order to ease the process of observing where the ambiguity lies.
- (3) the *euporetic* step: when we have identified the misused meanings which the ambiguity is based on, the *sophism* that grounds the *aporia* is automatically refuted and the *aporia* dissolved.

The techniques used in order to solve an *aporia* belong to the dialectical method; it follows that we can emphasize the fundamental role of dialectics in solving the paradoxes. Retrospectively, we can consider Aristotle's account on the topic a very subtle and fertile one that can be very helpful after some reconsideration. We can consider the very optimism shown by the Stagirite in this matter as a guaranty.

### **Editions of Aristotle works used:**

*The Complete Works of Aristotle - The Revised Oxford Translation*, edited by Jonathan Barnes, Bollingen Series LXXI, Princeton University Press, 1995. All the citations are from this edition.

Also I used the following Romanian editions of Aristotle's works:

Aristotel, *Metafizica*, traducere de Șt. Bezdechi, note și indice alfabetic de Dan Bădărău, Editura IRI, București, 1999.

- Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu și note de Andrei Cornea, Editura Humanitas, București, 2001.
- Aristotel, Aristotel, *Organon* vol.I-II, traducere, studiu introductiv, introduceri și note de Mircea Florian, Editura IRI, București, 1997-1998 (pentru *Analitica Primă*, *Topica* și *Respingerile sofistice*).
- Aristotel, *Etica Nicomahică*, traducere, studiu introductiv, comentarii și note de Stella Petecel, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988



## LE PARI PASCALIEN COMME MODE D'ÊTRE. DES MATHÉMATIQUES À LA PHÉNOMÉNOLOGIE

CĂLIN CRISTIAN POP<sup>1</sup>

**ABSTRACT.** *The Pascalian Wager as Way of Being. From Mathematics to Phenomenology.* In his text discussing the wager on God's existence, Pascal involves reason in a paradoxical manner. The limit situations (the wager cases) reveal the theme of infinity, transforming the analytical (thetical) reason into a digressive (thematical) one. In this way, the mathematical, theoretical dimension of the wager receives an existential one, as far as the concrete phenomenology of life is taken into consideration. "The mathematical game" becomes an "existential game". Only in this way, man is preparing himself for assuming the authentic existential itinerary which makes possible the reception of the divine grace and faith in his heart. The wager must be an ongoing process, engaging man in assuming uneasily his own way of being. Ultimately, the act of "existing" and that of "wagering" become identical.

**Keywords:** *Pascal, wager, divinity, infinity, mathematics, phenomenology, faith*

### I. L'infini et les contraintes de la raison

Nous nous proposons de surprendre la signification du thème de l'infini dans l'articulation du pari pascalien dans son ensemble. Par « ensemble » nous entendons les multiples dimensions que le pari engage : mathématiques, théologiques, psychologiques, apologetiques, rhétoriques, pragmatiques, etc. Nous n'avons pas l'intention de les déterminer exhaustivement, mais seulement de montrer quelques corrélations entre ces dimensions, de sorte que le thème-problème de l'infini reçoive un éclairage plus consistant. Notre analyse vise la compréhension d'une métamorphose de l'affectivité en considérant qu'un trait important du pari est de faciliter ce changement par l'intermédiaire d'un choc : « Le fragment 'Infini rien' est un texte trompeur. Sous ses apparences démonstratives il ne cherche pas tant à prouver qu'à ébranler, à bouleverser »<sup>2</sup>. En fait, le but explicite – mais seulement apparent – du pari est de persuader l'incroyant d'accepter l'existence de Dieu par des moyens purement rationnels (« selon les lumières naturelles »<sup>3</sup>). Le fragment 418 peut être

---

<sup>1</sup> „Babeș-Bolyai” University Cluj-Napoca, [redactia\\_verso@yahoo.com](mailto:redactia_verso@yahoo.com)

<sup>2</sup> Laurent Thirouin, *Le Hasard et les règles. Le modèle de jeu dans la pensée de Pascal*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1991, p. 185.

<sup>3</sup> *Pensées*, 418. Nous utilisons l'édition des *Pensées* publiée dans Blaise Pascal, *Œuvres Complètes* [1963], préface d'Henri Gouhier, présentation et notes de Louis Lafuma, Paris, Aux Éditions du Seuil, coll. « L'Intégrale », collection dirigée par Luc Estang, assisté de Françoise Billotey, 1988, pp. 493-641. Le chiffre indique le numéro du fragment.

divisé en trois parties interdépendantes : la digression mathématique-théologique sur l'infini, le pari proprement dit et les conclusions « affectives » liées à la présence thématique de l'infini. Notre dessein est de montrer comment le noyau de la structure entière se trouve dans la dernière partie.

Premièrement, il faut que nous identifions la présence de plusieurs sens de l'infini : l'infini mathématique (« un infini en nombre »), l'infini cosmologique (« Nous connaissons l'existence de l'infini et ignorons sa nature, parce qu'il a étendue comme nous, mais non pas des bornes comme nous »<sup>4</sup>), l'infini ontologique de la grâce (« Il faut que la justice de Dieu soit énorme comme sa miséricorde »<sup>5</sup>), l'infini théologique (« [...] l'existence [...] la nature de Dieu [...] »<sup>6</sup>) et l'infinité négative (« rien », « néant »). De cette façon, on peut mettre en relief beaucoup de sens de l'infini, l'infini de l'affectivité<sup>7</sup> mis à part. Celui-ci est présent dans la troisième partie du fragment. Nous précisons que nous faisons une distinction entre la dimension thématique de l'infini et la dimension thétique. Le thème s'explicite par le truchement des multiples significations de l'infini (que nous avons précisées plus haut), mais il reste toutefois indéterminé comme définition de l'infini. Seule l'approche thétique de l'infini implique une détermination analytique de celui-ci. La multiple articulation thématique de l'infini peut être regardée comme un schème indispensable à l'acte de compréhension de l'infini. Par ailleurs, il faut que nous acceptions que la saturation du schème n'est pas essentielle. Ce qui est important, c'est l'argumentation du fait que ce texte reste, dans son ensemble, dans l'horizon thématique de l'infini, même si le mécanisme du pari révèle aussi une approche thétique. Deuxièmement, il est nécessaire de montrer l'importance de la connaissance thématique, indirecte et incomplète, de l'infini : « Nous connaissons qu'il y a un infini, et ignorons sa nature [...] »<sup>8</sup>. Selon Pascal, la connaissance<sup>9</sup> de l'infini est le terme moyen entre la connaissance complète du fini et la connaissance absente de l'infini

<sup>4</sup> *Pensées*, 418.

<sup>5</sup> *Pensées*, 418. Comme dans ce contexte on ne trouve pas explicitement le terme « l'infini », nous considérons que l'emploi du mot « énorme » est approprié. En plus, Pascal parle de la « miséricorde » qui est synonyme de la « grâce divine » infinie.

<sup>6</sup> *Pensées*, 418.

<sup>7</sup> La problématisation de l'infini ne peut pas être uniquement théorique, mais elle reçoit la qualité de problème du cœur (entendu comme centre de l'affectivité), dans la mesure où le cœur ne reste pas indifférent à la rencontre de l'infini.

<sup>8</sup> *Pensées*, 418.

<sup>9</sup> Il faut signaler une observation pertinente de Per Lønning qui regarde la corrélation entre l'infini et la divinité : « Dans les paragraphes 1 à 6 nous trouvons le sens spatial, où nous remarquons que l'infinité n'est pas présentée positivement comme un attribut de Dieu. Dieu correspond à l'infini, étant sans bornes comme lui, mais il le transcende en étant sans étendue » (in *Cet effrayant pari. Une "pensée" pascalienne et ses critiques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1980, p. 110). La compréhension de l'infini comme thème de la pensée fait que la distinction de multiples sens de l'infini soit plus cohérente. L'incompréhensibilité absolue de l'infinité théologique n'annule pas la possibilité d'expliciter thématiquement l'infini. De plus, il faut accepter qu'on ne puisse pas indiquer des déterminations analytiques dans le cas de l'infini cosmologique aussi. La signification de l'infini cosmologique se développera seulement par la disposition affective de l'angoisse, donc par la sensibilité de l'homme, et non seulement par la raison analytique.

théologique : « Mais nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue, ni bornes »<sup>10</sup>.

Même si l'exemple donné par Pascal concernant la connaissance indéterminée vise uniquement l'infini cosmologique, nous considérons que ce mode de connaissance peut être généralisé pour toutes les significations de l'infini, si on garde la différence ontologique entre l'infini théologique (comme manifestation « pour nous » de la divinité) et l'être complètement inaccessible et transcendant du divin. Mais il ne faut pas oublier qu'avant d'affirmer la double impossibilité concernant l'existence et la nature du divin, Pascal a accepté la possibilité de cette connaissance indéterminée de l'infini théologique : « Ainsi on peut bien connaître qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est »<sup>11</sup>. L'interdiction de toute forme de connaissance du divin a le rôle de préparer (inclusivement du point de vue rhétorique) l'homme à consentir au pari. Cette interdiction est directement liée aux limites de la raison elle-même, de sorte que le recours à l'ordre infiniment supérieur de la charité reste la seule option véritable : « Mais par la foi nous connaissons son existence, par la gloire, nous connaissons sa nature »<sup>12</sup>. Il est possible ainsi de surprendre un passage de l'ordre de l'esprit (la rationalité analytique) vers l'ordre de la charité (la foi).

De plus, Pascal vise l'ordre de la gloire aussi qui est seulement figuré par celui de la charité : « Et même la grâce n'est que la figure de la gloire. Car elle n'est pas la dernière fin »<sup>13</sup>. Ensuite, il ne faut pas oublier que la situation gnoséologique de l'homme est marquée par la présence-absence du *Deus absconditus*, qu'on peut comprendre comme la limite<sup>14</sup> de toute connaissance directe de la divinité : « N'y a(-t)-il point une vérité substantielle, voyant tant de choses vraies qui ne sont point la vérité même ? »<sup>15</sup>. L'accès à la vérité substantielle – à « la réalité » et non pas à « la figure » – ne peut pas se réaliser par l'intermédiaire de la raison analytique, et la rationalité thématique ne possède qu'une valeur propédeutique. Implicitement, nous pouvons identifier la présence de la rationalité thématique qui prépare la survenue effective de la foi. Au fond, la limite entre les deux ordres peut être explicitée par la présence de cette forme de rationalité.

Nous précisons que la raison<sup>16</sup> thématique enveloppe une dimension phénoménologique explicite, dans la mesure où « les vérités théoriques » doivent

<sup>10</sup> *Pensées*, 418.

<sup>11</sup> *Pensées*, 418.

<sup>12</sup> *Pensées*, 418.

<sup>13</sup> *Pensées*, 275.

<sup>14</sup> Nous ne pensons pas à la compréhension par excellence du divin qui peut s'accomplir par le Médiateur christique, mais qui présuppose une acceptation agonique de l'expérience christique. En l'absence de cette acceptation, la dimension concrète de « la connaissance » reste impossible.

<sup>15</sup> *Pensées*, 418.

<sup>16</sup> On peut désigner ce type de rationalité comme « connaissance thématique » ou « rationalité digressive ». La dimension phénoménologique-affective de cette raison qui s'ouvre vers ce qui la dépasse (l'ordre de la grâce) reste essentielle. Pascal essaie constamment d'indiquer les modalités par lesquelles la raison peut s'ouvrir vers l'ordre infiniment supérieur à elle, en affirmant ainsi la nécessité de ne pas accepter une autonomie de la raison humaine. Dans l'ordre de la raison il y a une autonomie, mais cet ordre n'est pas lui-même indépendant.



admettre une actualisation dans la sensibilité<sup>17</sup> concrète de l'homme, en l'affectant réellement. La valeur mathématique du pari doit être nécessairement doublée<sup>18</sup> d'une valeur existentielle, concrète<sup>19</sup>.

Il y a une vérité relative au thème de l'infini, qui peut être exemplifiée aussi dans le cas des multiples significations de celui-ci : « [...] le fini s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant »<sup>20</sup>. De plus, cette « vérité thématique » peut aussi être traduite dans des termes mathématiques (thétiques) : « L'unité jointe à l'infini ne l'augmente de rien, non plus que un pied à une mesure infinie [...] »<sup>21</sup>. L'évanescence du fini dans la présence thématique non objective de l'infini représente la constante essentielle du problème de l'infini chez Pascal : « Ainsi notre esprit devant Dieu, ainsi notre justice devant la justice divine. Il n'y a pas si grande disproportion entre notre justice et celle de Dieu qu'entre l'unité et l'infini »<sup>22</sup>. On peut affirmer que nous possédons un critère par lequel il est possible de détecter la trace de la présence du thème de l'infini, dans la mesure où le fait de considérer le fini met en lumière sa précarité constitutive. La vision est terrifiante, étant donné que la finitude révèle sa propre inconsistance ontologique, en imposant ainsi une réévaluation de la constitution de son propre être. En essence, la disproportion entre fini et infini représente la marque de la présentification thématique de l'infini. En fait, cette évanescence du fini (et implicitement de la vie de l'homme) représente l'un des points essentiels dans l'élaboration mathématique de l'acceptation de l'enjeu.

La disproportion devient plus accentuée lorsqu'on veut identifier un élément commun entre l'homme et la divinité (l'infini théologique) : « S'il y un Dieu il est infiniment incompréhensible, puisque n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport à nous. Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est. Cela étant qui osera entreprendre de résoudre cette question ? ce n'est pas nous qui n'avons aucun rapport à lui »<sup>23</sup>. Dans ce texte, Pascal réaffirme l'impossibilité par principe

<sup>17</sup> L'angoisse devant l'infini cosmologique représente le plus éloquent exemple de cette « transcription sensible » du thème de l'infini. La distinction entre la rationalité analytique (thétique) et celle digressive-phénoménologique (thématique) a sens et validité seulement dans la mesure où on discute de l'infini. Le traitement mathématique de celui-ci sera thétique, pendant que celle herméneutique-phénoménologique sera thématique. Dans le premier cas, l'infini devient un « objet » d'étude des mathématiques, alors que dans le deuxième cas l'infini se maintient dans sa dimension thématique originaire.

<sup>18</sup> Per Lønning propose une distinction qui peut éclaircir la signification de la rationalité digressive que nous visons : « Pour Pascal il est nécessaire de séparer la certitude objective, dont parle le développement des prémisses arithmétiques du pari [...]. L'une est une certitude purement rationnelle accessible à tous ceux qui peuvent suivre un simple raisonnement. L'autre est une certitude existentielle accessible seulement à ceux qui se laissent entraîner dans cette transformation qui prépare l'âme pour l'expérience décisive : 'Dieu sensible au cœur, non à la raison' », in *op. cit.*, p. 110.

<sup>19</sup> Il n'est pas suffisant d'admettre que le pari est profitable, sans admettre toutes les implications pour ta vie réelle, y compris pour la quotidienneté qui nous définit dans chaque moment.

<sup>20</sup> *Pensées*, 418.

<sup>21</sup> *Pensées*, 418.

<sup>22</sup> *Pensées*, 418.

<sup>23</sup> *Pensées*, 418.

de connaître, par la raison, l'existence de Dieu, même si antérieurement il avait avancé cette possibilité. Il y a un mécanisme digressif enveloppé par ces affirmations et négations successives. On peut saisir subtilement un mouvement de « renversement continu du pour au contre »<sup>24</sup>. Dans le cas de l'infini reste la possibilité de connaître son existence sans déterminer sa nature. Mais dans le cas de la divinité, cette connaissance indéterminée se suspend, s'annule. De plus, l'infini devient « le voile » du divin, dans la mesure où il interdit tout rapprochement, par la raison, de l'existence ou de la nature divine. L'infini a maintenant la valeur d'un mode d'être du divin qui impose une distance ontologique entre la créature (le fini) et le créateur. L'infini mesure cette distance qui dévoile un profond retrait du divin. Et cette distance s'explique du point de vue épistémologique aussi, parce qu'aucune science du divin n'est possible. Le divin reste « infiniment incompréhensible », donc la raison doit assumer sa propre limite constitutive. Malgré cela, Pascal dévoile la possibilité d'une connaissance qui ne s'appuie pas sur des arguments déterminés. Bien que dans ce contexte soit visée une connaissance du croyant, nous considérons que cette forme de rationalité est identique à celle phénoménologique-digressive, qui rend possible la compréhension thématique de l'infini : « C'est en manquant de preuve qu'ils ne manquent pas de sens »<sup>25</sup>. L'emploi du terme « sens » nous donne des éclaircissements supplémentaires, dans la mesure où il renvoie au « sens » comme détermination d'une affirmation rationnelle aussi bien qu'au « sens », donc à la dimension affective, phénoménologique de ce mode de connaissance qui ne se réduit pas à la cohérence d'une chaîne purement intellectuelle. À la limite, on peut apercevoir l'implication subtile de la dimension fondamentale du christianisme, l'incarnation de l'infini. En fait, la compréhension du divin n'est pas possible sans l'entremise du Christ. La métamorphose d'une sensibilité psychologique<sup>26</sup> dans une « affectivité » transcendante<sup>27</sup> ou transcendantale<sup>28</sup> survient seulement par la présence thématique de l'infini. La corrélation entre ce texte et celui par lequel Pascal demande « la diminution de [nos] passions »<sup>29</sup> mettra plus clairement en lumière cette rationalité digressive proche de la foi, qui doit être pensée justement comme propédeutique de la dernière.

---

<sup>24</sup> *Pensées*, 93.

<sup>25</sup> *Pensées*, 418.

<sup>26</sup> L'expérience de la sensibilité ou de l'affectivité psychologique implique une concentration dans l'immédiateté de la vie, une consommation à travers la prolifération des projets.

<sup>27</sup> Par l'emploi du terme « transcendantal » nous essayons de synthétiser la situation ontologique neuve par laquelle l'homme (qui se trouve sur le point de la conversion) a une compréhension minimale de son état réel. L'homme qui atteint l'affectivité transcendante est celui qui expérimente les causes de l'affectivité. L'affectivité transcendante suppose l'acceptation de la précarité de la projectivité infinie (potentielle) du divertissement et le dépassement de l'horizon mondain déterminé.

<sup>28</sup> L'achèvement du parcours existentiel de l'homme pascalien implique aussi l'affectivité transcendante qui décrit le mode d'être de l'homme dans l'état d'agonie qui a comme modèle l'agonie du Christ.

<sup>29</sup> *Pensées*, 418.

De la perspective de l'incompréhensibilité infinie, aucune définition négative du divin n'est possible. Mais à la fin du « pari », Pascal admettra la possibilité d'une détermination positive du divin : « [...] cet être infini et sans parties [...] »<sup>30</sup>. On peut entrevoir un changement significatif qui vise les possibilités de la raison elle-même. Si nous essayons d'articuler ces hésitations pascaliennes liées à la possibilité d'une connaissance du divin, il est nécessaire d'accepter ces passages successifs de l'affirmation de ces possibilités à leur interdiction apodictique. Plus précisément, il faut identifier ces « mouvements » comme tenant de la présence de la rationalité thématique qui s'exprime par des digressions continuelles. En ce qui concerne le thème de l'infini, cette modalité de la raison est évidente. Par conséquent, la seule possibilité de compréhension de l'infini théologique (entendu comme signification originare du thème de l'infini) appartient à la rationalité digressive-thématique.

Tout commence par la situation ontologique présente de l'homme qui se trouve dans « l'état d'être jeté dans le monde »<sup>31</sup> : « Notre âme est jetée dans le corps où elle trouve nombre, temps, dimensions, elle raisonne là-dessus et appelle cela nature, nécessité, et ne peut croire autre chose »<sup>32</sup>. Chez Pascal, « être jeté » est lié à la nécessité ou à la nature, de sorte que l'homme est contraint d'accepter une donnée ontologique qui le prédétermine. Cette nécessité sera reprise explicitement au début du pari : « Oui, mais il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqués »<sup>33</sup>. Cette obligation de parier s'appuie sur l'incapacité de choisir de la raison analytique-mathématique : « Examinons donc ce point. Et disons : Dieu est ou il n'est pas ; mais de quel côté pencherons-nous ? la raison n'y peut rien déterminer. Il y a un chaos infini qui nous sépare. Il se joue un jeu à l'extrémité de cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile. Que gagerez-vous ? par raison vous ne pouvez faire ni l'un ni l'autre ; par raison vous ne pouvez défaire nul des deux »<sup>34</sup>. La raison reste bloquée dans l'impossibilité de légitimer le choix en ce qui concerne l'existence de la divinité. Elle ne peut pas apporter des raisons cohérentes qui fonctionnent comme des critères valables pour prendre une décision rationnelle. En plus, le thème de l'infini réapparaît par l'indication d'une « distance infinie » ou d'un « chaos infini ». La première expression révèle une signification positive de l'infini, et la deuxième

---

<sup>30</sup> *Pensées*, 418.

<sup>31</sup> Per Lønning explicite cet état : « Se sentir jeté, c'est se trouver malgré soi dans une situation, d'où l'on ne peut fuir. [...] On pourrait aussi dire qu'elle est propre au réveil existentiel » (in *op. cit.*, p. 53). Il n'y a pas de ressemblance avec « l'être jeté dans le monde » existentialiste du XX<sup>e</sup> siècle, parce que l'existentialisme présuppose une liberté complète de l'homme. L'autonomie de l'homme implique sa libération totale. Chez Pascal, la « libération » de l'homme n'est pas dans sa possession, mais c'est un don de la grâce christique, la seule qui libère réellement. L'homme pascalien authentique est celui qui s'ouvre vers l'ordre de la charité, et non celui qui se maintient dans une pseudo-autonomie de l'ordre de l'esprit. La structure hiérarchique des ordres rend impossible une pensée existentialiste, dans la mesure où les fondements des celle-ci sont par principe impossibles.

<sup>32</sup> *Pensées*, 418.

<sup>33</sup> *Pensées*, 418.

<sup>34</sup> *Pensées*, 418.

en révèle une autre, négative. Mais on peut saisir l'identité entre les deux expressions, parce que cet abîme dévoile la situation de l'homme qui ne peut pas exercer sa raison analytique. D'autre part, il faut entendre l'aspect affectif impliqué par cette situation, car le chaos a des répercussions dans la sensibilité de l'homme engagé. Il existe des similitudes évidentes avec la disposition topologique de l'homme dans l'univers infini. L'absence des repères spatiaux devient ici l'absence des repères rationnels. Si dans l'infini spatial il n'y a aucun centre, c'est pareil dans le chaos survenu par l'impossibilité de la décision où il n'existe pas de raisons suffisantes qui peuvent assurer la validité du choix.

La dimension affective du choix est exprimée explicitement : « Votre raison n'est pas plus blessée puisqu'il faut nécessairement choisir, en choisissant l'un que l'autre. Voilà un point vidé. Mais votre béatitude ? Pesons le gain et la perte en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas : si vous gagnez vous gagnez tout, et si vous perdez vous ne perdez rien : gagez donc qu'il est sans hésiter »<sup>35</sup>. La neutralité de la raison n'implique pas la neutralisation de la sensibilité, parce que l'homme est mis en face du problème du bonheur concret. Au fond, il sera absurde de penser une forme abstraite, purement théorique du bonheur. Celui-là ne peut pas être une idée de la raison ; il doit être compris comme état de l'homme dans son intégralité spirituelle-affective. Si la raison n'est pas « blessée » par un choix ou par un autre, ce n'est pas pareil pour la sensibilité humaine. Le chaos où se trouve la raison a des conséquences majeures qui concernent la sensibilité affectée. De plus, cette affectation est double, parce que le chaos est aussi difficile à assumer que la difficulté d'une décision (du pari). L'homme ne peut pas supporter l'enfer de l'indécision, mais il ne peut pas assumer non plus la gravité existentielle d'un choix entre deux possibilités.

En dépit de cela, Pascal engage la rationalité d'une manière paradoxale. Dans la mesure où par la raison on ne peut pas décider d'une manière cohérente le choix d'une alternative (l'acceptation ou non de l'existence du divin), il faudrait que le pari reste suspendu comme possibilité de la raison analytique. Mais ce n'est pas le cas. L'évaluation du « gain » et de « la perte » présuppose la présence de la rationalité digressive-thématique qui enveloppe une incontestable explicitation affective. Le problème du bonheur devient essentiel dans l'imposition du pari. Il y a une contrainte non intellectuelle (mais non pas irrationnelle) qui dévoile l'état de l'homme comme « embarqué ». Cet élément affectif représente le signe discret de la rationalité thématique. En plus, apparaît aussi une paradoxale « conclusion initiale », antérieure au développement analytique du pari : la seule possibilité qui existe, c'est de gagner « tout » et de ne perdre « rien ». La mise placée dans le jeu est équivalente à la pure évanescence du rien. On retrouve ainsi cette vérité liée à la présence thématique de l'infini, plus précisément la disproportion absolue entre celui-ci et la finitude. Par cette conclusion, Pascal anticipe évidemment sur le résultat de la

---

<sup>35</sup> *Pensées*, 418.

digression mathématique que le pari l'explicite. À partir d'ici on peut dire que l'exposé ultérieur n'a pas de sens, étant donné que parier sur l'existence de Dieu est la seule véritable alternative. On peut croire que tout ce qui suit n'a qu'une valeur rhétorique ou relève d'une persuasion additionnelle. Mais la digression doit s'accomplir, aller sur ses limites, ce qui fait que la signification de l'affectivité (« la diminution de vos passions ») devient consistante du point de vue phénoménologique.

En plus, il y a une voix qui pose une question troublante : « Cela est admirable. Oui il faut gager, mais je gage peut-être trop »<sup>36</sup>. Cette question renferme aussi une légitimité phénoménologique, dans la mesure où la vie individuelle est valorisée réellement. En fait, la vie n'est pas un élément complètement déterminé, mais un horizon qui s'actualise à chaque moment. Le contenu de la vie ne peut pas être compris dans une structure métaphysique totalisante, car celle-ci introduirait un raccourci de la vie elle-même dans son déroulement quotidien. Ce « trop » vise justement cette valeur phénoménale de la vie. Dans cette perspective, l'engagement théorique du pari devient nécessaire et utile dans l'acte de persuasion. Mais Pascal va répondre à cette question avec une cohérence phénoménologique. Sa perspective sur la vie de l'homme est résolument eschatologique<sup>37</sup>, et il va montrer que seule cette dimension peut mettre vraiment en lumière le contenu concret de la vie. La signification qui donne cohérence à la vie qui s'écoule n'appartient pas à l'immanence de la vie. Par ailleurs, la vie finie elle-même implique un « rapport » avec l'infini cosmologique (et aussi avec d'autres sens de l'infini), donc l'autonomie de la vie (du fini) devient impossible. L'homme reste marqué par la présentification de l'infini, par conséquent il est obligé de répondre à cette convocation qui l'affecte. On peut comprendre le pari comme une réponse formulée mathématiquement à cette présence de l'infini. Cette présence thématique dans sa multiple articulation met l'homme dans l'intérieur des différents horizons de sens qui confèrent une consistance ontologique réelle à la vie. C'est comme si « la vie »<sup>38</sup> s'enrichissait d'un contenu positif, de sorte que la projectivité du divertissement s'annule, en se transformant en « parcours véritable ».

---

<sup>36</sup> *Pensées*, 418.

<sup>37</sup> Laurent Thirouin affirme l'existence d'une corrélation entre la dimension eschatologique et l'engagement moral de l'homme : « Sur un plan eschatologique [...] l'homme devient responsable de son incroyance [...] » (in *op. cit.*, p. 179).

<sup>38</sup> Selon à Laurent Thirouin la vie actuelle serait l'élément fixe de la structure du pari : « La mise [...] est un paramètre fixe, l'homme n'ayant en l'occurrence qu'un seul bien à risquer, sa vie terrestre. Cela ne varie à aucun moment du raisonnement mathématique » (in *op. cit.*, p. 141). Si nous pensons à l'aspect phénoménologique de la vie, on ne peut plus affirmer l'invariabilité de celle-ci. Il y a vraiment un changement perpétuel qui s'articule comme passage d'un type d'affectivité à un autre. En plus, la fin du pari mettra en lumière le fait que la vie actuelle devient un pur « rien », dans le moment où est assumée la présence de l'infini.

## II. L'infini comme terme des rapports mathématiques

La mise en scène du pari mathématique se déploie dans l'horizon préalable de la rationalité thématique, même si la structure de celui-ci met en évidence une approche thétique (analytique-mathématique) de l'infini. En un sens, l'infini fonctionne comme « objet » déterminé dans les équations probabilistes qui seront actualisées. Selon Bernard Sève<sup>39</sup> il y a sept cas qui peuvent être identifiés dans la structure du pari proprement dit. Dans le texte pascalien, le premier cas a la formulation suivante : « Voyons puisqu'il y a pareil hasard de gain et de perte, si vous n'aviez qu'à gagner deux vies pour une vous pourriez encore gager [...] »<sup>40</sup>. La probabilité mathématique de perdre est égale à celle de gagner, de sorte que la différence est donnée par le rapport entre la mise (la vie actuelle) et l'enjeu (deux vies). Bien que Bernard Sève considère que ce cas soit équilibré, on peut observer que Pascal suggère un avantage pour celui qui parie sur l'existence de Dieu à partir justement de la première « équation mathématique ». Mais la question qu'on peut poser est liée au mode d'être de ces deux vies. Sont-elles possibles ou actuelles ? Le troisième cas apporte en plus « une vie » à la part de l'enjeu possible, de sorte que survienne un déséquilibre avantageux : « [...] mais s'il y en avait 3 à gagner ? [...] Il faudrait jouer (puisque vous êtes dans la nécessité de jouer) et vous seriez imprudent lorsque vous êtes forcé à jouer de ne pas hasarder votre vie pour en gagner 3 à un jeu où il y a pareil hasard de perte et de gain »<sup>41</sup>. On retrouve ici aussi l'élan rhétorique qui consiste à miser sa propre vie, mais il est soutenu par le déséquilibre favorable de l'équation.

Le deuxième cas met en lumière le thème de l'infini, mais réduit à sa dimension thétique, objective : « Mais il y a une éternité de vie de bonheur. Et cela étant quand il y aurait une infinité de hasards dont un seul serait pour vous, vous auriez encore raison de gager un pour avoir deux [...] »<sup>42</sup>. Le mode d'être de la vie qu'on peut gagner laisse pressentir « l'éternité », donc l'infinité et son actualité. Dans la mesure où il existe deux vies de ce type, le pari mérite d'être assumé parce

<sup>39</sup> Nous envoyons au travail *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, PUF, coll. « Les grandes questions de la philosophie », dirigée par Bertrand Ogilvie et Francis Wolff, 1994. Bernard Sève dispose tous ces cas sous la forme d'un tableau (pp. 108-109). Nous allons indiquer dans notre texte aussi les passages pascaliens pour chaque case. L'ordre des cas est un peu changé en comparaison avec le texte pascalien, justement pour obtenir une vision plus claire sur le mode de dévoilement de la dynamique du pari. Il y a quatre « variables » qui se présentent dans un ordre précis : « la valeur de la mise », « les chances de perdre le pari », « la valeur de l'enjeu », « les chances de gagner le pari ». Le I<sup>er</sup> cas (équilibre) : 1 vie, 1, 2 vies, 1. Le II<sup>e</sup> cas (équilibre) : 1 vie, infini ( $\infty$ ), 2 vies infinies ( $\infty$ ), 1. Le III<sup>e</sup> cas (déséquilibre avantageux) : 1 vie, 1, 3 vies, 1. Le IV<sup>e</sup> cas (déséquilibre avantageux) : 1 vie, infini ( $\infty$ ), 3 vies infinies ( $\infty$ ), 1. Le V<sup>e</sup> cas (déséquilibre très avantageux) : 1 vie, n fini plus grand que 1 ( $n, n > 1$ ), vie infinie ( $\infty$ ), 1. Le VI<sup>e</sup> cas (avantage infini) : 1 vie, 1, vie infinie ( $\infty$ ), 1. Le VII<sup>e</sup> cas (fin du jeu) : zéro, zéro,  $\infty$ , 1. Il y a la même discussion des cas rangés dans des tableaux dans Laurent Thirouin, *op. cit.*, pp. 139-147.

<sup>40</sup> *Pensées*, 418.

<sup>41</sup> *Pensées*, 418.

<sup>42</sup> *Pensées*, 418.

que la possibilité infinie de perdre est « équilibrée » par l'infinité inhérente à ces deux vies. Mais on peut observer une proportionnalité qui se transforme en inégalité à cause d'un nombre fini naturel (le nombre 2). Cette situation contredit la mathématique des infinis actuels, étant donné que la multiplication de l'infini a comme résultat l'infini. Par conséquent, cette « raison de gager » que Pascal affirme, on peut l'entendre dans un registre plutôt rhétorique que strictement mathématique. La transformation s'accomplira effectivement dans le quatrième cas, qui devient très explicite. En ce sens, nous souscrivons aux affirmations<sup>43</sup> de Bernard Sève : « Il nous semble donc qu'il ne faut pas chercher à donner un sens mathématique rigoureux à la différence entre '2 vies  $\infty$ ' et '3 vies  $\infty$ ' (différence entre les cas n<sup>os</sup> 2 et 4), laquelle ne saurait offrir de sens littéral bien précis (2 ou 3 fois l'infini, c'est toujours l'infini), mais qui se comprend parfaitement dans la progression rhétorique du passage, dans sa 'montée en puissance' »<sup>44</sup>.

« Le déséquilibre avantageux » est très évident dans le quatrième cas, qui diffère du deuxième seulement par une vie en plus à l'enjeu possible : « [...] et vous agirez de mauvais sens, en étant obligé à jouer, de refuser de jouer une vie contre trois à un jeu où d'une infinité de hasards il y en a un pour vous [...] »<sup>45</sup>. On peut saisir une similitude formelle entre le premier et le troisième cas d'un côté et le deuxième et le quatrième cas d'autre côté. Dans les deux derniers, l'infini intervient dans la probabilité de perdre, aussi bien que dans l'enjeu, de sorte que les proportionnalités (de l'équilibre ou du déséquilibre avantageux) se maintiennent. En fait, l'infini ne modifie pas encore en profondeur les équations. À partir du cinquième cas, cette proportionnalité commence à vaciller : « [...] s'il y avait une infinité de vie infiniment heureuse à gagner : mais il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse à gagner, un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte et ce que vous jouez est fini »<sup>46</sup>. L'enjeu possible devient maintenant un infini exponentiel (« une infinité de vie infiniment heureuse à gagner »), et les chances de perdre sont finies. Le reste des paramètres se conserve. Ainsi, la présence unilatérale (en équation) de l'infini change complètement la situation. En fait, on ne trouve l'infini<sup>47</sup> que dans une partie du rapport.

<sup>43</sup> Et aussi aux observations de Laurent Thirouin qui dévoilent la même difficulté : « Ces manipulations avec l'infini sont évidemment très théoriques. Quelle différence peut-il y avoir pour un homme entre 2 vies infinies et 3 vies infinies ? La possibilité de faire correspondre une représentation concrète à chacune des valeurs mathématiques qui apparaissent dans le raisonnement a en fait ici totalement disparu » (in *op. cit.*, p. 142).

<sup>44</sup> Bernard Sève, *op. cit.*, p. 109.

<sup>45</sup> *Pensées*, 418.

<sup>46</sup> *Pensées*, 418.

<sup>47</sup> Dans cette situation, Laurent Thirouin arrive à une conclusion cohérente : « Si l'on accorde que la vie éternelle représente une valeur infinie et que les chances que Dieu n'existe pas ne sont pas infinies, c'est-à-dire si l'on accepte que l'infini apparaisse dans un seul paramètre, cela équivaut d'emblée à ne reconnaître de valeur qu'à ce seul paramètre et à négliger sans une autre forme de procès la mise, les chances de perdre et celles de gagner. La question est résolue dès qu'elle est posée » (in *op. cit.*, p. 145).

Même s'il est difficile de comprendre concrètement cette consistance de l'infini, on peut entrevoir l'intention de Pascal de souligner la différence ontologique entre la vie actuelle finie et la vie (les vies<sup>48</sup>) future, qui n'est pas moins actuelle par son infinité. C'est comme si l'acceptation du pari faisait découvrir l'actualité d'une vie qui pour l'homme désengagé (l'incroyant) reste seulement une potentialité similaire à toute autre chose qui peut être gagnée. Mais, cette actualité peut être pensée « en soi », en sorte que « pour nous » (dans la perspective de l'homme) elle apparaisse seulement comme une potentialité. Elle serait une potentialité relative à la limite du regard (de la raison) de l'homme générique. Il faut retenir cette observation : « [...] Au Pari [...] l'interlocuteur peut répondre qu'il tient beaucoup (ou même infiniment) à la vie qu'il a, qu'il s'en contente, que la perspective de vies supplémentaires, même en nombre infini, a la même utilité que sa vie présente [...] »<sup>49</sup>. Cette observation pertinente peut s'appliquer pour tous les cas du pari, dans la mesure où « la vie actuelle » est la seule qui possède une « valeur infinie » : « Il [l'interlocuteur] peut exprimer ce refus mathématiquement en accordant une utilité infinie à sa vie terrestre ou une utilité finie à la vie éternelle même infiniment heureuse »<sup>50</sup>. En cette situation fonctionnerait une subjectivisation de « l'utilité », donc une relativisation de celle-ci. Accepter une utilité infinie pour la vie actuelle finie impliquerait une falsification du mode par lequel Pascal lui-même se rapporte à la vie terrestre, marquée par le vide intérieur, non saturée, inaccomplie. Bien que l'argument purement formel semble consistant, il faut accepter que pour Pascal « la vie actuelle » n'est pas autonome, n'étant qu'une figure de la vie éternelle. Lui accorder une valeur infinie équivaut à une erreur d'optique ontologique. En plus, la présence de l'infini, même comme terme d'un rapport, modifie la situation. Ce n'est que dans la perspective d'une affectivité psychologique marquée par le divertissement qu'on puisse donner une valeur infinie à la vie actuelle.

En revenant au cinquième cas, nous pouvons maintenant affirmer que le pari semble absolument profitable : « Cela ôte toute parti partout où est l'infini et où il n'y a pas infinité de hasards de perte contre celui de gain. Il n'y a point à balancer, il faut tout donner. Et ainsi quand est forcé à jouer, il faut renoncer à la raison pour garder la vie plutôt que de la hasarder pour le gain infini aussi prêt à arriver que la perte du néant »<sup>51</sup>. L'élucidation mathématique de cette conclusion nécessite une explicitation du terme « parti » qui renvoie évidemment à « la règle des partis » définie par Pascal dans les textes<sup>52</sup> mathématiques. En cette situation, il est nécessaire d'assumer la conclusion de

<sup>48</sup> De la perspective d'une éternité infinie la distinction entre une vie et une infinité des vies n'a pas de sens.

<sup>49</sup> Thomas More Harrington, *Pascal philosophe. Une étude unitaire de la pensée de Pascal*, Paris, SEDES, 1982, p. 150.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Pensées*, 418.

<sup>52</sup> Pascal discute explicitement cette « règle » dans Divers usages du triangle arithmétique dont le générateur est l'unité, plus précisément dans le III Usage du triangle arithmétique pour déterminer les partis qu'on doit faire entre deux joueurs qui jouent en plusieurs parties (in Blaise Pascal, *Œuvres Complètes*, éd. cit., pp. 57-62). Il s'agit de trouver la modalité mathématique correcte de répartir les gains entre deux joueurs, quand le jeu s'interrompt brusquement. Il faut identifier un mécanisme mathématique qui puisse prendre



Laurent Thirouin : « Aucun mathématicien ne pourrait définir de parti dans ce nouveau jeu puisque rien ne vient contrebalancer l'infinité de l'enjeu. [...] Pascal apologiste poursuit ainsi le but inverse de Pascal mathématicien [...]. Quand il existe un 'parti' le choix est toujours permis : pour que le pari s'impose il est donc nécessaire qu'on ne puisse trouver aucun parti »<sup>53</sup>. En plus, dans ce texte de Pascal on peut saisir une liaison significative avec la position médiane<sup>54</sup> de l'homme, situé en permanence entre l'infini et le néant. La survenue du néant, dans le cas de la mort, est aussi probable et imminente que la présentification de l'infini (en ce cas de la vie éternelle, précédée d'un juste choix). La tendance vers le grand infini s'appuie sur l'évanescence du fini, mais aussi sur le fait que, par rapport au néant, chaque fini peut être considéré comme un tout. De cette perspective, la solution analytique pour « la fuite éternelle » de l'homme entre ces deux limites inassignables reste seulement l'acceptation de parier, entendue comme premier moment de la conversion, donc d'un changement existentiel radical.

Le sixième cas concerne l'avantage infini : « Et ainsi notre proposition est dans une force infinie, quand il y a le fini à hasarder, à un jeu où il y a pareils hasards de gain que de perte, et l'infini à gagner »<sup>55</sup>. L'infini est à l'œuvre dans le travail sur la vérité qui se dévoile. En un sens, la « pression infinie » de la conclusion induit la nécessité d'un consentement immédiat à celle-ci. Il y a transfert de signification d'un terme du rapport (l'enjeu infini) à l'équation, de sorte que nous pouvons entrevoir la présence thématique de l'infini qui modifie l'espace du discours et implicitement de la logique. Avant de formuler ce cas, Pascal analyse une situation problématique du rapport entre l'incertitude du gain et la certitude de la mise : « Car il ne sert de rien de dire qu'il est incertain si on gagnera, et qu'il est certain qu'on hasarde, et que l'infinie distance qui est entre la certitude de ce qu'on expose et l'incertitude de ce qu'on gagnera égale le bien fini qu'on expose certainement à l'infini qui est incertain. Cela n'est pas ainsi »<sup>56</sup>. Pascal essaie d'anticiper les possibles critiques<sup>57</sup> théoriques de la cohérence du pari mathématique. Il réaffirme la distance infinie entre le gain et la perte. À partir de cet argument, le sixième cas

---

en calcul la probabilité et la mise de chaque joueur. On peut trouver chez Pascal une définition concise de « la règle des partis » (*op. cit.*, p. 57) : « [...] cette juste distribution s'appelle le parti ». Thomas More Harrington écrit : « Il s'agit de la règle pour partager la somme mise par deux joueurs qui, dans un jeu de pur hasard, cessent de jouer avant qu'aucun d'eux ait gagné le nombre requis de parties. Le partage doit se faire en proportion avec les chances qu'avait chaque joueur de gagner le jeu. Il faut multiplier la mise par la probabilité qu'un joueur donné gagnera et ce produit exprime la valeur d'attente du jeu pour ce joueur » (in *op. cit.*, p. 144).

<sup>53</sup> Laurent Thirouin, *op. cit.*, p. 147.

<sup>54</sup> Qui est discutée d'abord dans les textes de *Pensées*, 199.

<sup>55</sup> *Pensées*, 418.

<sup>56</sup> *Pensées*, 418.

<sup>57</sup> Dans son livre, Per Lønning fait l'inventaire de huit objections principales qui ont été imputées au pari pascalien (in *op. cit.*, pp. 137-138).

(de l'avantage infini) serait en fait un cas d'équilibre<sup>58</sup>, même si « l'infini » apparaît comme terme seulement dans une partie du rapport. Cela tiendrait à « la distance infinie » entre la certitude de la mise (la vie actuelle finie) et l'incertitude du gain (la vie infinie). L'équilibre se fonderait sur l'égalité des rapports, à partir de la conception de l'infini comme pur hasard.

Mais Pascal fait jouer une autre preuve qu'on peut instaurer par l'expérience banale du pari : « Tout joueur hasarde avec certitude pour gagner avec incertitude, et néanmoins il hasarde certainement le fini pour gagner incertainement le fini, sans pécher contre la raison. Il n'y a pas infinité de distance entre cette certitude de ce qu'on expose et l'incertitude du gain : cela est faux »<sup>59</sup>. Par définition, chaque jeu fondé sur le hasard de la probabilité fonctionne sur une relation entre la certitude de la mise et l'incertitude de l'enjeu, de sorte que la raison n'est pas lésée. En plus, Pascal n'accepte pas une distance infinie entre la certitude actuelle de la mise et l'incertitude potentielle du gain. Si la distance était infinie, aucun pari ne serait pas mathématiquement possible. Pascal est obligé d'accepter la distance infinie qu'il a annoncée, mais il trouve aussi la solution induite par « le gain infini » : « Il y a, à la vérité, infinité entre la certitude de gagner et la certitude de perdre, mais l'incertitude de gagner est proportionnée à la certitude de ce qu'on hasarde selon la proportion des hasards de gain et de perte. Et de là vient que s'il y a autant de hasards d'un côté que de l'autre le parti est à jouer égal contre égal. Et alors la certitude de ce qu'on s'expose est égale à l'incertitude du gain, tant s'en faut qu'elle en soit infiniment distante »<sup>60</sup>.

On peut saisir un changement subtil introduit par Pascal : la distance infinie s'applique seulement entre « la certitude de gagner » et « la certitude de perdre » et non pas entre « la certitude » et « l'incertitude ». De plus, on peut observer que l'introduction « du gain infini » (comme terme du rapport) apparaît dans une forme implicite seulement dans la deuxième partie de la première phrase, justement pour souligner l'importance mathématique qui fait pencher la balance en faveur de la décision visée par Pascal. Même si « le gain infini » n'est pas affirmé textuellement, on peut deviner la nécessité de sa présence. Selon Horia Lazăr, on doit assumer le fait que « le bien infini ne peut être gagné que *sans certitude* : la certitude est celle de la perte du bien fini. De cette manière, la proportion pascalienne dessine l'abîme paradoxal du risque ; elle se résume à ceci : bien fini hasardé avec certitude/bien infini qui peut être gagné sans certitude »<sup>61</sup>. Le sixième cas pointe avec évidence la possibilité du gain infini. L'incertitude de gagner est « proportionnelle » à la certitude de « la mise » finie. Plus précisément, on peut affirmer leur égalité, même dans la situation d' « une distance infinie » entre elles. C'est un paradoxe qui doit

<sup>58</sup> L'utilisation du syntagme « égale » met en évidence l'idée d'équilibre ou de proportionnalité.

<sup>59</sup> *Pensées*, 418.

<sup>60</sup> *Pensées*, 418.

<sup>61</sup> Horia Lazăr, *Blaise Pascal. Un discurs asupra rațiunii*, București, Editura Științifică, 1991, p. 188 [Nous traduisons].

être assumé pour comprendre la valeur infinie du gain. Si la distance entre les deux certitudes (de perdre et de gagner) était infinie, entre la certitude de la mise et l'incertitude du gain surviendrait une équivalence qui fait que le pari est valable par la décision d'assumer l'existence de Dieu. En fait, une « force infinie » de l'apodicticité de cette affirmation met en évidence le vrai choix. Ainsi, Pascal essaie d'identifier le mode où « le chaos infini » dans lequel se trouve la raison (et implicitement l'homme comme étant) peut être annulé par une décision juste.

### III. Foi et « décision<sup>62</sup> »

La clef du pari se révèle dans la troisième partie du fragment 418, justement dans la mesure où la réalité concrète de la vie, en sa phénoménalité, sera mise en discussion. L'infini y apparaît le plus souvent comme terme dans des proportions et des rapports, entraînant presque toujours des déséquilibres quantitatifs, donc mathématiquement mesurables. Mais il ne faut pas oublier l'absorption du fini par l'infini. En plus, l'évanescence mathématique du fini « par rapport » à l'infini met en lumière une vérité ontologique explicite. L'acceptation réelle de cette vérité implique une autre disposition affective de l'homme. Il est nécessaire que les arguments théoriques reçoivent une transcription phénoménologique concrète. La dimension abstraite (théorique) du pari s'accomplira par sa dimension<sup>63</sup> existentielle. Ainsi, « le jeu mathématique » se transforme en « jeux existentiel ».

Le point de départ du jeu (« le dessous du jeu »<sup>64</sup>) est lié à l'impossibilité pour l'homme de croire à l'existence de Dieu : « [...] je suis fait d'une telle sorte que je ne puis croire »<sup>65</sup>. En ce sens, le problème de la foi doit être entendu comme élément principal dans la mise en scène de la structure mathématique. Or la foi présuppose cependant la présence d'une faculté autre que la raison : le cœur. Mais la situation épistémologique quotidienne révèle une actualisation diminuée du cœur, tandis que la raison semble avoir une utilisation presque universelle : « Comme s'il n'y avait que la raison capable de nous instruire, plutôt à Dieu que nous n'en eussions au contraire jamais besoin et que nous conussions toutes choses par instinct et par sentiment, mais la nature nous a refusé ce bien ; elle ne nous a au contraire donné que très peu de connaissances de cette sorte ; toutes les autres ne peuvent être acquises que par raisonnement »<sup>66</sup>. Le plus souvent, les vérités sont acquises par l'intermédiaire de la raison, seule la connaissance des principes étant réservée au cœur<sup>67</sup>. En un

<sup>62</sup> Par « décision » nous n'envisageons pas un choix ponctuel prédéterminé par la raison analytique mais un choix guidé par la raison thématique, qui s'actualise continuellement.

<sup>63</sup> Cf. Laurent Thirouin : « Mais ce qui définit le pari, c'est de transformer une analyse incertaine en action », in *op. cit.*, p. 159.

<sup>64</sup> *Pensées*, 418.

<sup>65</sup> *Pensées*, 418.

<sup>66</sup> *Pensées*, 110.

<sup>67</sup> « Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis [...] », *Pensées*, 110.

sens, l'accès de l'homme à la vérité implique la médiation nécessaire de la raison. La vision directe, immédiate est un événement rare, même si c'est vers lui que tend toute connaissance.

Ce qui reste significatif c'est la corrélation profonde entre le cœur et les principes. La connaissance de l'infini (comme principe) se réalise par le cœur. Dans cette perspective, la digression sur l'infini, de la première partie du pari, reste sur le signe évident du cœur. De plus, la présence thématique de l'infini qui se dévoile dans la structure mathématique révèle l'horizon cardiaque de tout développement théorique. Même s'il existe beaucoup d'aspects purement mathématiques, donc analytiques-rationnels, de l'infini, il ne faut pas oublier la présence de la rationalité<sup>68</sup> digressive-thématique qui met en lumière cette connaissance par le cœur. Le passage de la rationalité analytique à la connaissance immédiate par le cœur implique l'acceptation propédeutique de la rationalité digressive qui a comme but de préparer l'homme pour une compréhension concrète de l'infini envisagé comme principe premier. En plus, la digression de la raison dévoile aussi l'ordre infiniment supérieur de la grâce divine. Au fond, l'acquisition d'une connaissance immédiate, donc vraiment spontanée, présuppose l'ouverture de l'esprit vers l'ordre de la grâce par l'intermédiaire du cœur.

La rationalité digressive a une double fonction : la relativisation des médiations (des vérités) de la raison analytique et l'ouverture de l'homme vers la foi. La pratique des digressions permanentes suppose une certaine « médiation des médiations », ce qui rend possible la « réception<sup>69</sup> » thématique de l'infini. Cette réception se réalise comme affectation de la sensibilité et implicitement de l'homme comme totalité ontologique. L'immédiateté de la réception sensible du thème de l'infini doit être précédée de cet engagement digressif de la raison qui « se met soi-même » en situation-limite. En essence, tous les cas du pari sont des situations par lesquelles la raison se met à l'épreuve. La relativisation ne signifie pas une annulation, mais une modalité d'ouverture vers l'ordre plus haut de la grâce. La raison qui ne s'ouvre pas vers ce qui la dépasse reste dans une autosuffisance qui bloque sa propre connaissance. La présence de l'infini modifie les structures analytiques, en générant finalement la nécessité d'accepter la décision cohérente. Pour notre approche,

---

<sup>68</sup> On peut exemplifier une actualisation de cette forme de rationalité par une affirmation de Laurent Thirouin : « L'existence de Dieu, si elle est avérée, n'est pas un événement mais la condition même et la raison de tout événement » (in *op. cit.*, p. 161). La rationalité digressive-thématique ne possède plus un fonctionnement autonome, indépendant de la foi ; la compréhension acquise atteint la profondeur des principes, qui resterait interdite à une rationalité analytique. En fait, la différence essentielle entre la rationalité analytique et celle digressive-thématique s'appuie sur le fait que la dernière assume phénoménologiquement le thème (indéfini de l'infini) qui la dépasse ; elle n'initie pas un projet métaphysique afin de déterminer celui-ci.

<sup>69</sup> Ce mot est employé par Pascal dans *Pensées*, 110 quand il indique la connaissance par le cœur. Pour notre interprétation reste relevante la modalité de recevoir le thème de l'infini par l'affectation. En essence, la corrélation entre infini et sa réception sensible représente le noyau fort de notre essai.

la vérité<sup>70</sup> mathématique du pari n'est pas essentielle, parce que la signification principale de toute cette dynamique révèle la capacité de la raison de se confronter avec l'infini. Mais même si cette confrontation est analytique (thétique), nous considérons que l'horizon où elle se développe est un horizon de la connaissance thématique de l'infini. Cette connaissance n'est pas possible sans une implication phénoménologique-concrète de l'homme dans son intégralité. Par conséquent, on peut affirmer que les deux fonctions présupposent l'engagement complet et concret de l'homme, donc implicitement de sa sensibilité.

La corrélation entre cœur et foi est essentielle, donc la réception de la foi (comme don de la grâce) présuppose une ouverture préalable du cœur : « Et c'est pourquoi ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment de cœur sont bienheureux et bien légitimement persuadés, mais ceux qui ne l'ont pas nous ne pouvons la donner que par raisonnement, en attendant que Dieu la leur donne par sentiment de cœur, sans quoi la foi n'est qu'humaine et inutile pour le salut »<sup>71</sup>. Dans ce passage on peut identifier la légitimation du pari, qui par son mode d'être ne fait qu'essayer de « donner la foi » par des moyens purement rationnels. Mais on peut encore observer que cette situation est seulement temporaire et préparatoire pour la survenue de la foi comme « sentiment de cœur ». Ainsi, la croyance rationnelle est seulement un substitut de la foi véritable. Plus précisément, cette forme de croyance est simplement « humaine » (rationnelle) et « inutile pour le salut ». La véritable foi suppose la présence d'une dimension transcendante de l'humain et aussi de la raison. Elle représente la position dans une zone de limite entre immanence et transcendance, entre l'ordre de l'esprit et de la charité. En fait, la foi comme don représente précisément la position de l'homme dans la limite d'un chemin existentiel qui le prépare constamment à l'obtention de la grâce.

La dimension propédeutique de la rationalité montre déjà son caractère digressif. Lorsque la raison assume seulement un rôle préparatoire, elle devient rationalité thématique. De cette manière, l'accent est mis sur ce qui est reçu et non pas sur celui qui reçoit. C'est le thème qui est essentiel et non pas le sujet humain qui le « reçoit ». Mais l'état d'attente (« en attendant ») s'accomplit en un sens qui transcende l'ordre de l'esprit (« que Dieu »). Toutefois on ne doit pas minimiser cette situation difficile d'attente qui implique un inévitable dépassement de l'affectivité psychologique. Le plus souvent l'homme est marqué par la projectivité mondaine de ce type d'affectivité. Il est attaché à son monde par le divertissement projectif, de sorte que la survenue de la foi authentique présuppose une réformation substantielle de l'affectivité ou de la sensibilité affectée par « la réception » du thème.

---

<sup>70</sup> Cela ne signifie pas qu'une problématisation de la mathématique des probabilités ne soit pas importante, mais seulement que notre intérêt vise à saisir « la relation » entre l'homme (comme étant rationnel et sensible) et le thème de l'infini.

<sup>71</sup> *Pensées*, 110.

Mais avant cette problématisation il faut avoir la conscience de la situation réelle de l'homme : « [...] apprenez au moins que votre impuissance à croire vient de vos passions »<sup>72</sup>. Il est très important de comprendre les passions dans un horizon phénoménologique et non pas psychologique ou moral. Avant d'explorer la troisième partie du pari il faut faire un détour par un texte<sup>73</sup> pascalien qui peut nous apporter des éclaircissements essentiels. L'affectivité psychologique présuppose un cœur « plein de l'affection du monde »<sup>74</sup>, donc ouvert seulement vers l'horizon du monde. Plus précisément, le monde lui-même « s'ouvre » par le milieu du cœur, envisagé comme centre de la sensibilité et de l'homme comme totalité. La re-structuration de la sensibilité se réalise par un détournement des passions et implicitement du cœur. Pascal valorise la maladie comme moyen de préparation de cette déviation opérée par l'intervention de la grâce : « [...] rendez-moi incapable de jouir du monde, soit par la faiblesse de corps, soit par zèle de charité, pour ne jouir que de vous seul »<sup>75</sup>. Les joies et les réalisations strictement mondaines doivent être assumées en leur qualité de simulacres (« ces vaines idoles, et tous ces funestes objets de nos passions »<sup>76</sup>). Pascal parle d'une véritable destruction (« cette destruction ») de ces « idoles trompeuses »<sup>77</sup>. Tous ces objets<sup>78</sup> (des projets ekstatiques) doivent être annulés pour que l'affectivité puisse devenir « réceptive » à la survenue de la grâce. Dans cette perspective, la maladie devient un premier pas dans la réduction de la projectivité : « Car, Seigneur, comme à l'instant de ma mort je me trouverai séparé du monde, dénué de toutes choses, seul en votre présence, pour répondre à votre justice de tous les mouvements de mon cœur, faites que je me considère en cette maladie comme en une espèce de mort, séparé du monde, dénué de toutes les objets de mes attachements, seul en votre présence, pour implorer de votre miséricorde la conversion de mon cœur [...] »<sup>79</sup>. Cette réduction implique un dénuement du cœur, en sorte que celui-ci soit préparé pour l'acte de conversion par la foi donnée à l'homme par la grâce divine. On peut parler d'une mort des sens, non pas comme disparition, mais comme ré-orientation. Ce n'est que par ce mode que l'affectivité psychologique est dépassée vers celle transcendante ou transcendantale.

Le point central du fragment 418 (« Infini rien ») est celui où Pascal affirme un impératif qui n'a pas une valeur strictement éthique ou psychologique : « [...] travaillez donc non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de

---

<sup>72</sup> *Pensées*, 418.

<sup>73</sup> Nous avons en vue *la Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, in Blaise Pascal, *Œuvres Complètes*, éd. cit., pp. 362-365.

<sup>74</sup> *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, p. 362.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>78</sup> Pascal les nomme « les choses auxquelles je me suis attaché, et où j'ai mis mon cœur » (*ibid.*, p. 362).

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 363. Dans ces passages nous trouvons des corrélations explicites entre la sensibilité, le monde, les passions, la foi et la mort. Elles sont très utiles dans la compréhension de la troisième partie du « pari ».

Dieu, mais par la diminution de vos passions »<sup>80</sup>. Le corrélat de l'affaiblissement des arguments<sup>81</sup> rationnels de l'existence de la divinité doit être cherché dans la dimension affective de l'étant humain. Le vrai « travail » n'est pas celui de la raison analytique (métaphysique) mais celui de l'homme tout entier par rapport à lui. En fait, « la diminution des passions » est le seul acte qui dépend de l'homme marqué par le creux ontologique du cœur. Il faut mettre en place un travail sur les disponibilités affectives qui le plus souvent s'actualisent par le truchement du divertissement projectif. Le but de cette activité est de préparer l'homme pour assumer le parcours existentiel authentique qui a comme finalité la réception de la grâce et, implicitement, de la foi dans le cœur.

La signification du parcours est affirmée par Pascal lui-même : « Vous voulez aller à la foi et vous n'en savez pas le chemin »<sup>82</sup>. Le chemin (la méthode) suppose l'acceptation du pari comme digression essentielle par quoi la raison atteint ses limites lorsqu'elle problématise la présentification de l'infini. Mais la signification concrète de cette digression doit avoir une valeur phénoménologique, de sorte qu'on peut l'identifier au niveau de l'affectivité : « [...] Or quel mal vous arrivera(-t)-il en prenant ce parti ? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, ami sincère, véritable... A la vérité vous ne serez point dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices, mais n'en aurez-vous point d'autres ? »<sup>83</sup>. Nous retrouvons l'aspect concret de la décision, dans la mesure où la vie quotidienne se livre dans un procès de changement radical. Il en résulte que l'utilité du pari n'est pas strictement pragmatique ou purement théorique, mais qu'elle vise l'homme tout entier<sup>84</sup>. L'initiation du parcours existentiel authentique est la finalité essentielle du pari, et non pas l'engagement métaphysique de certaines démonstrations complexes.

Un autre élément significatif du pari est celui de l'imminence de la mort. Pascal assume lui-même explicitement cette possibilité de la mort subite : « [...] s'il sûr qu'on n'y sera pas longtemps, et incertain si on y sera une heure. [...] Cette dernière supposition est la nôtre »<sup>85</sup>. En fait, cette imminence est celle qui donne sens à la vie et au monde de l'homme. De plus, la vision corrélée avec cette imminence assumée fait que la perspective sur l'attachement face à la vie actuelle soit complètement différente de celle marquée par l'affectivité psychologique : « [...] si les passions ne nous tenaient point, 8 jours et cent ans sont une même chose »<sup>86</sup>. La diminution des passions ouvre cette nouvelle perspective sur sa propre vie, de sorte que la vie n'est pas valorisée en fonction de sa durée quantitative,

---

<sup>80</sup> *Pensées*, 418.

<sup>81</sup> Premièrement celui ontologique.

<sup>82</sup> *Pensées*, 418.

<sup>83</sup> *Pensées*, 418.

<sup>84</sup> Per Lønning souligne lui aussi la signification concrète du pari : « C'est le caractère existentiel du choix que nous voyons affirmé ici », in *op. cit.*, p. 75.

<sup>85</sup> *Pensées*, 154.

<sup>86</sup> *Pensées*, 326.

mais des changements qualitatifs qui peuvent survenir, en lui conférant ainsi un sens véritable et une consistance ontologique.

Il y a une prémisse qui doit être assumée par l'évidence qui s'impose à tout homme conscient de sa propre finitude : « Car est indubitable que le temps de cette vie n'est qu'un instant, que l'état de mort est éternel, de quelque nature qu'il puisse être [...] »<sup>87</sup>. En assumant cette vérité, une bonne orientation du chemin existentiel devient nécessaire : « [...] ainsi toutes nos actions et nos pensées, doivent prendre des routes si différentes selon l'état de cette éternité, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement qu'en la réglant par la vue de ce point qui doit être notre dernier objet »<sup>88</sup>. L'insistance de l'homme qui consume son temps de vie dans une projectivité perpétuelle sans inquiétude<sup>89</sup> doit être comprise comme privée de toute forme de rationalité : « [...] la conduite des hommes est tout à fait déraisonnable, s'il ne prennent une autre voie »<sup>90</sup>. Le chemin doit se transformer en parcours intégral qui guide l'homme à chaque instant. La vision doit être modifiée afin que la fin de la vie<sup>91</sup> (comme présent imminent) devienne le fondement pour évaluer la vie comme développement temporel. L'articulation de la signification de la vie se réalise par la perspective de l'avenir à valeur eschatologique, et non pas à partir de l'immanence du présent de la projectivité.

Mais ce « futur » n'est pas celui du projet quotidien, donc il n'est pas la conséquence temporelle du divertissement. L'avenir eschatologique s'ouvre par l'acceptation du parcours agonique qui ne peut cependant se réaliser que par une assistance préalable de la grâce. Ce n'est que dans la perspective de l'ordre de la charité qu'il est possible de réévaluer avec cohérence la vie individuelle, de telle sorte que la consistance de cette vie soit corrélée avec la vie éternelle. Les passages discutés ci-dessus visent l'existence de l'homme sans foi qui se contente d'actualiser sa vie sans problématiser sa fin comme possibilité imminente et essentielle. En plus, la seule alternative assumée par celui-ci reste celle de la disparition complète ou du malheur éternel causé justement par l'interruption du bonheur quotidien apporté par le présent vécu. Selon Pascal, la mise de la fin individuelle est un problème pressant qui doit être pris en considération par chaque homme, car « [c]

---

<sup>87</sup> *Pensées*, 428.

<sup>88</sup> *Pensées*, 428.

<sup>89</sup> « [...] ceux qui vivent sans songer à cette dernière fin de la vie, qui se laissant conduire à leurs inclinations et à leurs plaisirs sans réflexion et sans inquiétude, et, comme s'il pouvaient anéantir l'éternité en en détournant leur pensée, ne pensent à se rendre heureux que dans cet instant seulement », *Pensées*, 428. Le divertissement s'est caractérisé par le détournement continu de soi-même, qui devient mode d'être dans le monde pour l'homme qui se trouve dans la disposition d'affectivité psychologique. En plus, vivre seulement dans l'instant devient identique avec ce désir d'annuler la possibilité de l'éternité comme telle.

<sup>90</sup> *Pensées*, 428.

<sup>91</sup> « Cependant, cette éternité subsiste, et la mort, qui la doit ouvrir et qui les menace à toute heure, les doit mettre infailliblement dans peu de temps dans l'horrible nécessité d'être éternellement ou anéantis ou malheureux, sans qu'il sachent laquelle de ces éternités leur est à jamais préparée », *Pensées*, 428.



repos dans cette ignorance est une chose monstrueuse »<sup>92</sup>. À la proximité de la mort il faut répondre par l'imminence du problème de la mort, ou plutôt de la vie après la mort. Les réponses faciles ne sont pas acceptables, parce qu'elles ne prennent pas en considération la possibilité d'une vie heureuse éternelle. Le pari mettra en évidence cette possibilité.

La présence thématique de l'infini induit la nécessité d'accepter une existence éternelle (possible) ultérieure à la mort, de sorte que la décision concrète (et non pas seulement celle mathématique) devient une exigence dictée par cette possibilité même. Dissocié de cette possibilité, le pari reste sans sens. Donc, on doit saisir la corrélation profonde entre la nécessité de la décision et le problème de la mort. Le pari peut être regardé comme la réponse à ce problème. Mais il ne faut pas négliger la nécessité de rendre permanente cette réponse. Le pari doit être continu, en impliquant l'homme dans une acceptation inquiète de son propre mode d'être. À la limite, on peut affirmer qu'il y a identité entre l'acte d'« exister » et celui de « parier » : « L'homme déchu est un joueur »<sup>93</sup>. Plus précisément, l'existence authentique présuppose l'actualisation continue du fait de parier. Mais cela signifie que la décision doit être assumée à chaque moment de la vie, pour que les effets concrets (quotidiens) soient visibles. Dans la mesure où le pari n'oblige pas à une certaine décision, on doit accepter qu'il thématise la possibilité de l'existence éternelle qui ne peut laisser indifférent<sup>94</sup> personne : « Mon cœur tend tout entier à connaître où est le vrai bien, pour le suivre ; rien ne me serait trop cher pour l'éternité »<sup>95</sup>. Il faut accepter que la précarité ontologique de la vie affective-psychologique marquée par le divertissement et le creux intérieur renvoie constamment vers un autre ordre susceptible de dévoiler le vrai bien.

Les passions réalisent cependant l'attachement à l'ekstase mondaine, en tenant l'homme pris dans une dynamique projective qui s'actualise comme divertissement continu mais qui ne peut pas remplir le vide intérieur. En ce sens, la seule option cohérente reste l'appel agonique de l'homme au changement, qui apparaît par l'intermédiaire de la grâce : « Mais je reconnais, mon Dieu, que mon cœur est tellement endurci et plein des idées, des soins, des inquiétudes et des attachements du monde, que la maladie non plus que la santé, ni les discours, ni les livres [...] ni toutes mes efforts, ni ceux de tout le monde ensemble, ne peuvent rien du tout pour commencer ma conversion, si vous n'accompagnez toutes ces choses d'une assistance tout extraordinaire de votre grâce »<sup>96</sup>. En fait, les passions sont celles qui ouvrent le monde, de sorte que leur diminution est le corrélat nécessaire de la conversion et de la

---

<sup>92</sup> *Pensées*, 428.

<sup>93</sup> Laurent Thirouin, *op. cit.*, p. 85.

<sup>94</sup> « Rien n'est si important à l'homme que son état ; rien ne lui est si redoutable que l'éternité », *Pensées*, 427.

<sup>95</sup> *Pensées*, 429.

<sup>96</sup> *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, p. 363.

foi véritable. Par ailleurs, elles<sup>97</sup> sont des empêchements à la préparation de l'homme pour la survenue de la grâce. Par conséquent, cette réduction des passions induit<sup>98</sup> une réceptivité accrue de la sensibilité, en telle sorte que l'affectivité psychologique corrélée aux passions puisse se transformer en affectivité transcendante ou transcendantale. Mais il faut accepter un paradoxe profond de la corrélation entre la diminution des passions et le don de la grâce. On ne peut pas affirmer l'existence d'une causalité précise entre les deux, parce qu'il faut que la grâce (l'infini ontologique) soit déjà intervenue pour que les passions entrent en réduction, étant donné que cette dernière n'est pas un acte qui se trouve dans les possibilités de l'homme. Elles ne peuvent pas être diminuées par la volonté. Plus précisément, la réduction suppose un saut qualitatif que seule la présence de la grâce rend possible : « C'est pourquoi, mon Dieu, je m'adresse à vous, Dieu tout-puissant, pour vous demander un don que toutes les créatures ensemble ne peuvent m'accorder »<sup>99</sup>.

La possibilité d'une ouverture affective de l'homme vers le divin, ouverture qui s'actualise justement par la présentification préalable de l'infini même, est à comprendre même en l'absence<sup>100</sup> de tout rapport entre l'homme et l'infini théologique. La médiation ne peut être que christique. L'ouverture de l'homme se réalise par l'acte de la prière, la seule qui puisse le disposer véritablement à l'état d'attente. Pascal montre explicitement ce paradoxe du lien entre l'infini théologique, l'infini ontologique de la charité et l'homme décrit dans le parcours agonistique : « Tout ce qui n'est pas Dieu ne peut pas remplir mon attente. C'est Dieu même que je demande et que je cherche ; c'est à vous seul, mon Dieu, que je m'adresse pour vous obtenir. Ouvrez mon cœur, Seigneur ; entrez dans cette place rebelle que les vices ont occupée. [...] Seigneur, prenez mes affections que le monde avait volées ; volez vous-même ce trésor, ou plutôt reprenez-le, puisque c'est à vous qu'il appartient, comme un tribut que je vous dois, puisque votre image y est empreinte. Vous l'y aviez formée, Seigneur, au moment de mon baptême qui est ma seconde naissance ; mais elle est tout effacée »<sup>101</sup>. La réduction des passions impose une ouverture réelle de la sensibilité qui se change en affectivité, de sorte que l'homme puisse recevoir le don de la charité. Plus précisément, la vie se constitue comme « état d'attente », dès que le cœur devient un vide d'où les vices (les passions) ont été éliminés. Mais leur annulation implique la présence antérieure du divin qui produit la métamorphose de la sensibilité. L'affectivité psychologique ne peut pas se re-structurer sans que l'infini se soit présentifié. Paradoxalement l'initiation aussi bien que la conversion

<sup>97</sup> « [...] les passions qui sont vos grands obstacles [...] », *Pensées*, 418.

<sup>98</sup> Per Lønning indique la possibilité d'un changement radical de l'homme qui a parié : « 'Prenant ce parti' signifie accepter de changer votre vision du monde en changeant votre pratique dans le monde. La conclusion rationnelle du calcul des probabilités ne suffit pas à changer cette vision mais elle suffit à m'aviser de changer cette pratique, ce qui va, à son tour, entraîner aussi un changement de vision », in *op. cit.*, p. 109.

<sup>99</sup> *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, p. 363.

<sup>100</sup> Ce défaut de rapport est affirmé de Pascal dans la première partie du pari, discutée antérieurement.

<sup>101</sup> *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, p. 363.

sont possibles seulement par l'intervention de la grâce : « L'idée du monde y est tellement gravée, que la vôtre n'est plus connaissable. Vous seul avez pu créer mon âme : vous seul pouvez la créer de nouveau. Vous seul y avez pu former votre image : vous seul pouvez la reformer, et y réimprimer votre portrait effacée, c'est-à-dire Jésus-Christ mon Sauveur, qui est votre image et le caractère de votre substance »<sup>102</sup>. La métamorphose de l'affectivité psychologique mondaine suppose une re-formation radicale du cœur, donc de l'étant entier. « Le vieil homme » devient ainsi vraiment « nouveau », et l'image divine remplace l'image du monde. Mais il reste la question concernant les possibilités concrètes de l'homme. Peut-il faire encore quelque chose de solide<sup>103</sup> du point de vue ontologique ? Quelle est la signification réelle du pari, dans la mesure où seule la grâce produit la conversion et donne foi au cœur ? Pour répondre à ces questions légitimes il est nécessaire d'avoir une compréhension permanente du pari comme structure complète.

La digression initiale sur l'infini a son correspondant dans le mécanisme mathématique du pari, et la solution est donnée à la fin du fragment. L'ordre de l'esprit (de la raison) ne peut pas être dépassé de l'intérieur, mais l'acceptation de la rationalité digressive-thématique peut réaliser une ouverture de celui-ci vers l'ordre de la charité. Le passage à la limite<sup>104</sup> de la rationalité analytique est synonyme avec la mise en acte de cette rationalité digressive. Il y a une indication pascalienne qui peut éclaircir cet aspect de la rationalité-limite qui est obligée d'assumer le hasard<sup>105</sup> abyssal : « L'ardeur des saints à chercher le vrai était inutile si le probable est sûr »<sup>106</sup>. Le chaos infini qui sépare la raison de la certitude absolue confère à la première la possibilité de s'ouvrir vers l'ordre infiniment supérieur de la charité. Par une relativisation continue de ses propres certitudes, la raison se transforme en rationalité digressive-thématique qui ne fonctionne plus comme connaissance qui détermine, mais qui assume phénoménologiquement l'infini thématique qui la

---

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> Laurent Thirouin donne un réponse à cette question : « Le désir de trouver est insuffisant, il est même terrible compte tenu de l'impossibilité essentielle de trouver, mais c'est un progrès par rapport à la crainte initiale de trouver. On ne se convertit pas sans la grâce divine mais le désir est au moins une disponibilité, une ouverture à la grâce », in *op. cit.*, p. 188. L'angoisse qui disloquera profondément l'homme se manifesterà par l'intermédiaire de l'infini cosmologique. Seulement à ce moment l'affectivité sera complètement désarticulée. En fait, l'angoisse a une fonction propédeutique pendant l'acheminement de l'homme vers la grâce.

<sup>104</sup> Ce passage à la limite de la raison a la signification d'une interrogation de la raison sur elle-même : « On peut affirmer avec certitude que, en soumettant l'esprit géométrique à une dernière épreuve, qui consiste à établir la nécessité de la foi, et par cela à « s'anéantir » devant une réalité qui exténue sa puissance et qui le « comprend » sur le mode immatériel (et devant de laquelle la raison n'apparaît que comme une « figure » précaire, impure, marquée d'une faiblesse radicale), Pascal est resté complètement conscient de l'énorme difficulté de son entreprise. C'est pour cela que l'argument du pari sur l'infini divin se présente à nous, dans une lecture sans préjugés, comme le moment culminant de la recherche pascalienne sur la signification de la raison », in Horia Lazăr, *op. cit.*, pp. 192-193 [Nous traduisons].

<sup>105</sup> Laurent Thirouin affirme la double signification du hasard : « L'expérience du hasard pour Pascal est méthodologique et existentielle » (in *op. cit.*, p. 22). Par le prisme de notre interprétation, l'existence elle-même devient un parcours, donc une « méthode ».

<sup>106</sup> *Pensées*, 721.

dépasse. Ainsi, ce passage à la limite de la raison doit impliquer simultanément un passage à la limite de la sensibilité, donc une réduction de l'affectivité psychologique. Le thème-problème de l'infini est impliqué directement par cette dynamique, dans la mesure où par son entremise se dévoile l'abîme entre l'homme et son soi authentique. La présence thématique de l'infini met en évidence l'évanescence<sup>107</sup> de l'homme et de son monde.

Mais cet « anéantissement » doit être entendu comme processus agonique et non pas comme un acte accompli. Le chemin vers l'obtention de la foi suppose l'acceptation d'un parcours existentiel dans lequel l'homme est engagé en permanence. La réponse de l'homme à la présentification thématique de l'infini devient manifeste à travers ce parcours même, guidé en permanence par la grâce. Le pari ne peut pas se réaliser une fois pour toutes, il est à reprendre à chaque moment de la vie. En plus, la foi elle-même n'est pas un donné immuable, mais doit être assumée dans sa dynamique agonistique ; l'homme doit assumer la possibilité de la perdre à chaque instant. Au-delà de l'aspect mathématique-thétique du pari, reste la nécessité d'intégrer celui-ci comme moment essentiel de la vie agonique.

C'est ainsi que l'affectation<sup>108</sup> thématique de l'infini devient une possibilité phénoménologique concrète, dans la mesure où la vérité thématique s'impose en contraignant l'homme à une adhésion inconditionnelle : « Si ce discours vous plaît et vous semble fort, sachez qu'il est fait par un homme qui s'est mis à genoux auparavant et après, pour prier cet être infini et sans parties, auquel il soumet tout le sien, de se soumettre aussi le vôtre pour votre propre bien et pour sa gloire ; et qu'ainsi la force s'accorde avec cette bassesse »<sup>109</sup>. Le rapport à la présence de l'infini (théologique) ne se réalise pas seulement de manière rationnelle, par des structures mathématiques, mais implique une acceptation concrète par une ouverture complète de l'homme. L'humilité devient mode d'être dans le monde, qui maintient l'homme en l'état d'attente du don de la charité divine. On peut affirmer que le seul fait qui soit dans la possibilité de l'homme reste cette humilité indispensable à la compréhension de la présence de l'infini, qui a comme conséquence la préparation pour recevoir la grâce. La persévérance de l'homme dans ce parcours agonistique met en lumière une vérité simple en ce qui concerne la cohérence de la « décision » : « Je vous dis que vous y gagnerez en cette vie, et que à chaque pas que vous ferez dans ce chemin, vous verrez tant de certitude de gain, et tant de néant de ce que vous hasardez, que

---

<sup>107</sup> Il faut retenir cette question de Laurent Thirouin : « Le fini doit-il encore s'anéantir devant un infini incertain ? », in *op. cit.*, p. 134. Si nous réduisons l'infini à un simple terme dans une structure analytique la question devient légitime. Mais nous considérons que la présence thématique de l'infini est plus significative que la présence thétique, même si elle est moins explicite. La compréhension thématique de l'infini fait que le problème de son « incertitude » est dépourvu de sens. L'infini se présente malgré les calculs de la raison analytique.

<sup>108</sup> Dans le cas de l'angoisse devant l'infini cosmologique, cette affectation induira un changement de la vie de l'homme.

<sup>109</sup> *Pensées*, 418.

vous connaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'avez rien donné »<sup>110</sup>.

Maintenant, le septième cas<sup>111</sup> paraît suffisamment clair, de sorte qu'il devient le seul cas véritable pour l'homme qui s'est déjà humilié et dont existence se transforme continuellement en chemin existentiel agonistique. Placé dans la perspective de l'ordre de la charité, la vie actuelle se transfigure à chaque instant, en mettant ainsi en évidence « sa réalité » eschatologique et ontologique. La fin devient simultanée avec l'instant et constitutive de celui-ci, de sorte que ce que l'homme donne est tout simplement « rien » par rapport à ce qu'il reçoit.

---

<sup>110</sup> *Pensées*, 418.

<sup>111</sup> De ce cas, Laurent Thirouin affirme une chose significative : « Il n'y a évidemment plus lieu ici de parler de pari puisque les deux conditions essentielles du jeu de hasard ont disparu : il n'y a plus de mise et il n'y a plus de hasard. L'enjeu n'étant plus acheté, il est gratuit et, les risques étant nuls, il équivaut à un don que l'on serait sûr d'obtenir. Un don gratuit de Dieu : c'est là la définition de la foi », in *op. cit.*, p. 144.

## MORAL ACTS: ANTONIO GONZÁLEZ'S PHENOMENOLOGICAL PRAXEOLOGY

JONATHAN ROWE\*

**ABSTRACT.** Antonio González, one of the most influential contemporary Spanish phenomenologists, is inspired by Husserl's *Ideas* to search for a philosophy stripped of all presuppositions. He finds the grounds for such a first philosophy in acts themselves. Following Zubiri he conceives acts as the actualization of things in their radical alterity, identifying acts of action, actuation and activity. This article introduces González's thought to an English speaking audience, proposing an important modification to his thesis so that it can account for the "natural" nature of acts. To conclude it outlines how González's work contributes to the search for a universal foundation for ethics.

**Keywords:** *Ethics, Acts, Praxeology, Antonio González*

### Introduction

In a multicultural, interconnected world the experience of culturally divergent moralities is ubiquitous. A fundamental and increasingly pressing question concerns what, if anything, can be considered a universal foundation for ethics. Such issues are not new. Aristotle and Plato's divergent views, for example, are highlighted in Raphael's "The School of Athens" as Plato points upward and Aristotle waves his hand horizontally. Ever since Brentano, phenomenology has sought to offer insights into moral philosophy. One of the most significant contemporary Spanish language phenomenologists, Antonio González Fernández, proposes that instead of looking in either of the directions suggested by the ancient thinkers, the source of a first philosophy, one striped of all presuppositions, may be suggested by the gestures themselves. He argues, in other words, that a foundation for ethics may be found in a phenomenological understanding of *acts*.

As well as introducing González's thought to an English speaking audience, this article offers an important modification to his proposal.<sup>1</sup> I start by describing some key influences upon González, and then explain how he adapts Xavier Zubiri's

---

\* Dr Jonathan Rowe, Apdo 7, 28280 El Escorial, Madrid, SPAIN, [jvr@alumni.st-andrews.ac.uk](mailto:jvr@alumni.st-andrews.ac.uk)

<sup>1</sup> Three of his philosophical articles have been translated into French: ANTONIO GONZÁLEZ, *Philosophie de la religion et théologie chez Xavier Zubiri: Suivi d'un texte de Xavier Zubiri*, French trans. by P. Secrétan, Paris: L'Harmattan, 2006. Only a collection of theological essays is currently available in English: ANTONIO GONZÁLEZ, *The Gospel of Faith and Justice*, English trans. by J. Owens, New York: Orbis, 2005.

notion of the radical alterity of acts. This leads to a discussion of how the various types of acts are structured, and how this structure is found in both personal and social acts. I then propose a change to González's thesis so that proper consideration is given to the "natural" nature of acts. Having outlined and critiqued González's proposal for a first philosophy I turn finally to examine some of the implications for ethics, what one might term a "first moral philosophy".

González's thought is influenced by his intellectual and personal pilgrimage. He was a member of the ill-fated Jesuit community in San Salvador led by Jon Sobrino and Ignacio Ellacuría, succeeding Ellacuría as head of the Department of Philosophy at the Universidad Centroamericana.<sup>2</sup> Ellacuría's doctoral work on Xavier Zubiri, undertaken in the Universidad Pontificia Comillas de Madrid, was supervised by Zubiri himself, and these men's influence on González is clear from the latter's first doctorate, 'Only One World: The Relevance of Zubiri for Social Theory', awarded by the same institution.<sup>3</sup>

Although González's thought has gestated over more than a decade, the key text remains his monograph entitled *The Structures of Praxis*.<sup>4</sup> Despite being an unequivocally philosophical study in the phenomenological tradition, its roots lie in liberation theology. According to Gustavo Gutiérrez the two fundamental insights of liberation theology concern theological method and the perspective of the poor.<sup>5</sup> González takes both seriously. First, he observes that much philosophy is unconcerned with problems faced by the disadvantaged and oppressed—the majority of the world's population. Instead, he argues, philosophical activity in industrial nations "appears to restrict itself almost exclusively to historical research, reflection upon the conditions for democratic dialogue within the most powerful nations, and the legitimation of the extant human condition".<sup>6</sup> The inability or unwillingness of Western philosophy to challenge the status quo leads him to declare that marginalized people themselves should undertake philosophical inquiry. And he himself, writing in and from a Latin American context, takes up the challenge. Second, González makes the liberation emphasis upon praxis the central tenet of his philosophy. Initial liberation texts were strongly influenced by a Marxist, that is, a materialist, concept of praxis. This contrasts with the Aristotelian view that production (*ποιησις*) is inferior to and excluded from action (*πραξις*), which has its end in itself (*MM* 1198b10–29; *EN* 1140a6).

<sup>2</sup> For an accessible account of the murder of Ellacuría and other members of the community see MARIO AGUILAR, *Current Issues on Theology and Religion in Latin America and Africa*, Lewiston & Lampeter: Edwin Mellen, 2002. González was in Germany at the time of the massacre.

<sup>3</sup> ANTONIO GONZÁLEZ, "Un solo mundo: La relevancia de Zubiri para la teoría social", Ph.D. diss., Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 1995. Throughout this article all translations from the Spanish are mine.

<sup>4</sup> ANTONIO GONZÁLEZ, *Estructuras de la praxis: Ensayo de una filosofía primera*, Madrid: Trotta / Fundación Xavier Zubiri, 1997.

<sup>5</sup> GUSTAVO GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca: Sígueme, 1982, p. 257.

<sup>6</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, pp. 18-19.

González, in the tradition of liberation theology, argues for the primacy of praxis, but seeks to avoid opting exclusively for either ancient or modern understandings by maintaining a disciplined focus upon the *acts* of praxis. But what is an act?

### The Radical Alterity of Acts

González conceives of acts as “the actualization of things”. Things are actualized in acts, however, not as real “things in themselves”, but as things as they appear in our acts. In other words, the phenomena actualized are immanent to acts, so that one cannot separate “acts” and “things actualized in acts”: the act *is* the actualization of the thing.<sup>7</sup> At this point González turns to Zubiri, whose analysis of things actualized in acts is seminal for its concept of “radical alterity”. According to Zubiri, things are actualized in acts as radically “other”, that is, independent of acts. The importance of this insight lies in the fact that the actualization of something as “other” to the act means people can distinguish between the thing actualized and the act of actualization.

One is concerned, certainly, of things as they are ‘in’ our acts. But, in them, things present themselves as before and independent of all acts... So radical is this alterity, that things, in our acts, refer us to themselves, and not to the act to which they are ‘other’.<sup>8</sup>

The radical alterity of things in acts also signifies that “acts impose themselves as something ‘real’ ”.<sup>9</sup> This fact leads González to state that

the first truth of philosophy is not the way in which things or acts present themselves in other acts, but the acts themselves in which this presentation occurs. Much less is it the affirmation of the existence of acts, of real things or subjects. Regardless of their importance, first philosophy dispenses with these problems in order to remain solely with acts themselves.<sup>10</sup>

In this short quote González makes three crucial points. First, he highlights his search for a philosophy that does not presuppose what it sets out to prove. He seeks a universally valid philosophical foundation for ethics, in Aristotle’s terminology, a “first philosophy”, one stripped of presuppositions.<sup>11</sup> González parries a number of objections to the possibility of a presuppositionless philosophy, arguing that the view that all philosophical enquiry necessarily involves presuppositions is simply

---

<sup>7</sup> Note, *pace* Aristotle, that acts are not actualizations of powers but of things, see ANTONIO GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica: Ensayo de una teología fundamental*, Santander: Editorial Sal Terrae, 1999, pp. 71-111, especially p. 80.

<sup>8</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 38.

<sup>9</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 50.

<sup>10</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 50. On “first truth” see *Estructuras*, p. 32 (he uses the phrase “elemental truth” to refer to the same thing on p. 46); *idem*, *Praxis evangélica*, p. 78; and below.

<sup>11</sup> See ANTONIO GONZÁLEZ, “Para una lectura praxeológica de Aristóteles,” Paper presented in the Universidad de Centroamérica, El Salvador, 8 July 2005; *idem*, *Estructuras*, p. 21-23.



one more presupposition.<sup>12</sup> Perhaps the most powerful argument for presuppositions advanced during the 20<sup>th</sup> century was the linguistic nature of all human understanding: the most elementary observation is tainted by the presuppositions of the observer, notably those of language. González, recognizing the force of this logic, confronts it directly: “it could be that the thesis according to which *all* truth is intrinsically linguistic is simply another presupposition lacking sufficient justification”.<sup>13</sup> He argues that a focus on acts provides a way of defending this hypothesis.<sup>14</sup>

The first truth...is not the truth of linguistic propositions, rather the simple truth of acts. Obviously, among acts there are also linguistic acts, but these are part of first truth because of what they share with acts (for example, phonation), and not by being linguistic.<sup>15</sup>

Thus whilst he acknowledges that all statements or thoughts about the world are linguistic, and thus affected by culture and tradition,

acts of perception, imagination, volition or affirmation have as acts the character of first truths, independent of all other truth, immediately and perfectly accessible to all without the need of supposing any science, culture or ideology.<sup>16</sup>

This leads to the second and third important affirmations in the quote above: a rejection of “reality” and “subject”, respectively, as immanent to acts.

For Zubiri, the radical alterity of things in acts constituted a reality. He maintained that “one is not dealing with a leap from the thing perceived to the real, rather of reality itself in its dual facets of grasped and intrinsic”.<sup>17</sup> That is, things themselves are actualized in acts, and the radical alterity of things refers to the “real” thing. The matter might be presented graphically, as in Figure 1, where the proximity of “*Thing*” and the vertical line “|” indicates that the thing actualised is the “real *Thing* itself”.

---

<sup>12</sup> In total he discusses 7 presuppositions: substantialist, subjectivist, intellectualist, empirical, idealist, activist and pragmatist, see GONZÁLEZ, *Estructuras*, pp. 50-65.

<sup>13</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 29. Emphasis original.

<sup>14</sup> González does not suppose that this results in a presuppositionless philosophy, simply the possibility of a non-linguistic *criteria* against which to compare presuppositions. He carefully distinguishes his proposal from that of K.-O. Apel and Jurgen Habermas, both of whom appeal to the “linguistic fact”, see *Estructuras*, pp. 29-31. A comparison of Habermas and González can be found in the study by IVÁN R. CANALES VALENZUELA, “Ética dialógica y ética praxeológica ante el problema de la integración social,” Ph.D. diss., Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 2004.

<sup>15</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 68.

<sup>16</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 32. That is, accessible as a fact not necessarily as an idea.

<sup>17</sup> XAVIER ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Madrid: Alianza Editorial, 1980, p. 59. For a more detailed study of “act” in the work of Zubiri (and Husserl) see ANTONIO GONZÁLEZ, “El principio de todos los principios: acto en Husserl y en Zubiri,” *Miscelánea Comillas* 59, 2001, pp. 639-84.

FIGURE 1 – The Actualization of Things in Acts According to Xavier Zubiri

| *Thing*  
(Thing actualized in  
its radical alterity)

In contradistinction to Zubiri, González distinguishes two sorts of alterity. One type is the alterity of things as they are actualized in acts with respect to acts, the other is the alterity of things as they are in reality, outside of acts. In this second sense “things are also other, totally independent of our acts. And they are other to each other”.<sup>18</sup> The distinction enables González to establish a difference between the radical alterity of things as they are actualized in acts and the reality of things beyond their actualization, concluding that the recognition of radical alterity in acts does not oblige us to transcend them.<sup>19</sup> A graphic presentation of this idea is found in Figure 2, where the distance between “*Thing*” and the vertical line “|”, which represents the actualization of the *Thing* in its radical alterity, points to the difference between the actualization and the real thing.

FIGURE 2 – The Actualization of Things in Acts According to Antonio González I

| *Thing*  
(Thing actualized in  
its radical alterity)

González perceives the same difficulty with “subjectivity” as with Zubiri’s “reality”, *viz.*, that it transcends the act itself rather than being immanent to it. He affirms that when “we introduce into the phenomenological field not only our acts but also the subjectivity that executes them, we are introducing a *presupposition*”.<sup>20</sup> He continues, declaring that “the extent to which we admit as immanent that which is presupposed in the given, we run the risk of sacrificing properly philosophical work to a prejudice of modernity, that is, subjectivity”.<sup>21</sup> González argues, therefore, that Descartes’ statement “*cogito ergo sum*” does not point to the irreducibility of the acting subject but, instead, to the *act* of thinking: “what I cannot doubt is not

<sup>18</sup> GONZÁLEZ, *Praxis evangélica*, p. 83.

<sup>19</sup> See GONZÁLEZ, *Estructuras*, pp. 36–43, especially p. 42. For further discussion of radical alterity in Zubiri and González see JORDI COROMINAS, “Praxeología y persona,” *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 33, 2006, pp. 403–38.

<sup>20</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 35. Emphasis original. For discussion of Husserl’s inclusion of the subject in the immanence of acts see *Estructuras*, pp. 33–36.

<sup>21</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 36. This “does not negate personal features that can appear in our acts (which are sometimes improperly termed the ‘empirical I’), but only to accept them to the extent that they present themselves in acts”, *Estructuras*, p. 37.



### The Structure of Praxis

So far all we have done is define an “act” and start to justify taking acts, and only acts, as the basis for understanding praxis. It is now necessary to consider whether acts are simply a chaotic stream of infinitely diverse actualizations or if they exhibit order. González recognises and affirms the plurality of acts. On the one hand, for example, a stone is not actualized in the act in the same way as a person; and, on the other, acts of volition are different to acts of imagination. He is clear, however, that the flow of acts is not formless, arguing that human praxis is structured. It is to an examination of these structures that I now turn.

According to González, praxis comprises three varieties of acts, *viz.*, action, actuation and activity. Although action might be thought of as the most basic variety of acts, it comprises the actualization of things in an integral system of sensation, affection and volition. Sensation is feeling the actualization of the thing; affection consists of bodily changes, for example, in muscle tone or humour, as a result of the actualization of the thing; and volition is the attraction to or repulsion from the actualization of the thing.<sup>25</sup> Consider, for example, the most basic hand movement. It consists of sensations, muscle change and volition. According to González, “these three types of act are moments that constitute the system of action. In each one of the three moments of action things are actualized, understood here as systems of sensed properties”.<sup>26</sup> In fact, not every action produces physical movement, something that enables González to differentiate his concept of action from the debate surrounding “basic actions”. Take, for example, the action of appreciating the sky, which consists of observation (sensation), gratification (affection) and contemplation (volition). Even in acts of action the radical alterity of things is significant: because there is autonomy between acts that comprise action the actualization of a thing does not produce the same sensation, affection or volition in every case.

Actuation is the next level of praxis. It is differentiated from action by the fact that in actuation the actualization of things has a point. Actuation, in other words, is action with sense. For example, walking or drinking coffee are not merely reflexes but have been learnt, they are acts with purpose. González explains that in actuation, as well as sensitive, affective and volitive acts, an intellectual act provides sense to our action. He labels this intellectual act “intention” or “understanding”. It is obvious that by far the greatest number of human acts will belong to the category of actuation, since most acts have a rationale, whether undertaken consciously or unconsciously.

---

<sup>25</sup> Note that acts of action are different from a subsequent understanding of the actualization. Furthermore, sensation, affection and volition are not causal but only functional. “We are not explaining affections and volition from a point that transcends them, only that our affections and our volition are affections and volitions of something sensed”, GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 87.

<sup>26</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 87. On the possibility of pure sensations González notes that, “our sensations are systematically linked to thinking about the sense that the thing [actualized] has for us, such that there are never pure sensations. Even so, one could ask oneself whether reflex movements...do not take us to the threshold of pure sensations, prior to all culturally informed interpretation”, *Estructuras*, p. 85.

Activity, the final level of praxis, is the appropriation of a particular actuation. Since activity appropriates actuation, which in turn encompasses action, it possesses sensitive, affective, volitive and intellective moments. The new elements in activity are rational acts, which both generate possibilities and choose between them. In rational acts not only is a system of properties actualized, nor only intentional schemes, but also what things could be independently of any act, including rational acts. Regarding the relationship between radical alterity and reality González concludes that rational acts intend to tell us what things ‘really’ are, whether, for example, a shining in the distance is a puddle or a mirage. The creative character of rational acts is not to be contrasted with passive senses, but considered as part of the nature of activity. Among its implications is the future orientation of rational acts. Whilst intentional schemes are fixed in language and symbols, meaning that any present actuation is influenced by the past, activity, by contemplating the inadequacy of intentional schemes, is open to the future and innovation.

This brief sketch of how González understands the structures of praxis enables consideration of how the various types of acts are personal, social and “natural”, that is, the extent to which González’s proposal is able to deal with the central problems of social and ethical theory.

### **The Personal Nature of Acts**

I consider first the personal nature of acts of action, actuation and activity. González immediately distinguishes himself from debates concerning agency because the personal character of action is not found in a transcendent subject and, therefore, in whether an act is conscious or otherwise. This is because “there are unconscious personal acts and there are conscious acts that are not personal”.<sup>27</sup> One can, of course, ask after an action’s subject, but not as part of a first philosophy; thus González speaks of agents rather than subjects.

The personal nature of action derives from the radical alterity of things in acts, which means that even acts of action are inherently “open”.<sup>28</sup> Consider the act of a hammer striking a finger. In this action there is sensation (feeling), affection (pain) and volition (removal of finger). Openness is evident because even at the level of reflex reaction to stimuli, people sense, affect and react differently. González calls the immediacy of this openness “intimacy”. Intimacy is different from reflection or conscience, both of which involve secondary acts of intellection.<sup>29</sup>

Actuation as a system of sensitive, affective, volitive and intentional acts is also personal. Recall that actuation is intentional action, action with a fixed purpose that can be repeated. González observes that actions become fixed, orientated by a specific sense, so that “we can say that actuations are burdened by the weight of the

---

<sup>27</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 92.

<sup>28</sup> Spanish: “distensión”, GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 93.

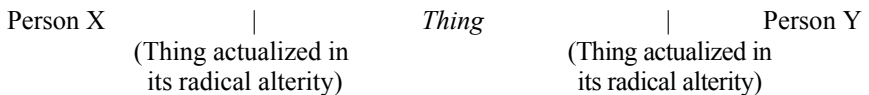
<sup>29</sup> See GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 94.

past”.<sup>30</sup> And the past, naturally, includes personal experience, whereby a sensation, affection or volition takes on a particular meaning. In the case of sensation, intentional acts structure sensation, so that the actualization of a thing in a sense act might be called “perception”. “In perception, the sensed properties have a sense that organizes them, so that they are ‘understood’ ”.<sup>31</sup> In the case of affection, certain bodily changes might become known as “sadness” or “joy”, that is, “emotions”. And volitive acts with purpose could be termed “desires”. The personal character of actuation is evident, but not because it is conscious, for the “understanding” of acts can be purely tacit even whilst it is “intended”. The case of walking would be one example. Furthermore, one cannot speak of utterly unique perceptions, emotions, or desires, since a person learns the meaning of action from others, at least in part: there is a commonality of experience of sadness, or beauty, or longing. A metaphor for actuation, therefore, might be that of the actor playing a part written by another. In acts of activity, however, one can speak of authors writing their own script.<sup>32</sup>

Activity includes the rational question for what things could be independently of their actualization in our acts, a question that directs us beyond the act to reality. The personal character of activity derives from the choice of intentional scheme. González notes that “we often limit ourselves to adopting an intentional scheme received from others. But, to the extent to which we adopt one possibility, ignoring others, we are giving to our activity an unequivocally personal flavour”.<sup>33</sup>

We have seen that the personal nature of acts of action, actuation and activity has its source in the radical alterity of things actualized in acts and not in anything beyond acts themselves, like, for example, the acting subject. This does not mean that everyone interprets the multitude of things, or even any particular thing, in the same way. The matter can be represented graphically, as in Figure 4, where a ‘*Thing*’ is actualized (in its radical alterity) to persons X and Y:

FIGURE 4 – Different People : Different Actualizations



If the thing actualized is X saying something to Y one can see that the words can be interpreted differently by each person. Since X’s words will not necessarily be actualized in acts of hearing in the same way by both individuals one important consequence is that the communicative act is inherently ambiguous.

<sup>30</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 111.

<sup>31</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 114.

<sup>32</sup> Albeit within limitations, e.g. physical impediments, see GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 157.

<sup>33</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 156.

## The Social Nature of Acts

Turning to the social nature of each of acts of action, actuation and activity, two initial observations are required. First, in González's praxeology the personal character of acts is not privileged, that is, the radical alterity of things actualized in acts means that personal and non-personal, self and another, are actualized as "other". So when one's own body or words are actualized in an act they do so with the same radical alterity as the actualization of something external, for example, someone else. Second, the openness of acts that constitute action, actuation and activity not only give them a personal character but also a social one. Indeed, González claims that "[o]penness is precisely what permits that the actualization of others in my acts moulds the course of action".<sup>34</sup>

It follows that the social nature of action is not primarily a result of others being actualized in this type of acts, but that others intervene in the execution of action itself. Whilst, on the one hand, this gives society 'power', on the other, the presence of others in action means communication can occur. In fact, the social character of action signifies that "actions do not start to become communicative when language appears, instead in the structure of action itself there is a communicative moment independent of all language".<sup>35</sup> Furthermore, the social character of action relates to what González terms its 'economic' dimension. "The sociability of actions is 'economic' because it includes the fight for access to things... This does not mean that every intervention of others in action is always conflictive".<sup>36</sup> Although I would say that González pays insufficient attention to the supply of things—some things, like a view of the sky, do not seem to be scarce in themselves—one can admit that things can be scarce and access to them controlled. In sum, action possesses a social nature, which helps explain social power, communication and its "economic" dimension.

Actuation, as we have seen, involves acts with purpose, often learnt through experience and mediated through language. The social and linguistic natures of actuation are closely linked, but not identical. On the one hand, linguistic conventions can give acts a fixed meaning, for example, combinations of phonemes that make words. On the other hand, whilst actuation has meaning this need not derive from language, for not all symbols are linguistic. Physical movement, for example, can have symbolic meaning independent of any explanation. Regarding the social character of actuation González does not fall into the trap of thinking that it is essentially discursive. He argues that "[o]ne does not deal primarily with the reception of others in a discourse that makes me understand my action. We are on a more radical plane. What we receive from others is primarily the intentional scheme according to which action itself is organized".<sup>37</sup> It is obvious that such an understanding enables one to consider issues of imposition of power.

---

<sup>34</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 96.

<sup>35</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 98. This has implications for the discourse ethics of Habermas, see CANALES VALENZUELA, "Ética dialógica y ética praxeológica".

<sup>36</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 99.

<sup>37</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 125.

The fact that in actuation things are not just “things” but “things with purpose” signifies that they have meanings with respect to other things. A set of actuations may, in turn, form a “situation” in which each thing has a particular sense. For example, a cup with the same properties has a different purpose when drinking coffee from it and when measuring sugar. Similarly, because “situations” can be socially influenced, the perception of another human being does not necessarily mean that they are considered as a “thou” with equal dignity. Rather, the socially informed intentional schemes may, perhaps even more probably, lead one to perceive “an old person”, “a woman”, “someone of different coloured skin”, and thus induce hostile or demeaning behaviour.<sup>38</sup>

González argues that social actuations form a social system or, put more simply, society. Note that society is not simply a system of intellectual purposes, for the entirety of actuation is involved. González asserts that “all actuation is socialized by others and not solely intentional schemes. Society is not a system of intentional schemes, but a system of social actuation”.<sup>39</sup> This has two significant consequences. First, there is a difference between shared symbols and shared sociality. In a globalized world, actuation by someone can affect another without them sharing the same symbolic system. This means that a “social group” is not the same as a “social system”, for whilst a social group shares a symbolic system, a social system is delimited by mutually influenced actuations. Second, there is no necessary equality between members of the same social system. González provides the example of ancient masters and slaves who, whilst realizing heterogeneous actuations with quite different meanings, belonged to the same social system.<sup>40</sup> A single symbolic system, therefore, is only a part of a shared social system.

The social character of activity can be discussed more briefly. Rational acts can attempt to understand other people’s intentional schemes, that is, what they could be beyond their actualization. This means there is always the possibility of dissent, although, because group coercion may sanction such “deviation”, not all possible acts are equally probable. González observes that the

appropriation of possibilities always occurs in particular situations, in which some possibilities are more probable than others. For this reason, history does not simply consist of chaotic, arbitrary decisions, instead one can discern collective dynamisms.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> See GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 131. This has implications for personal identity: (1) one’s own identity does not derive from oneself, but intentional schemes received from others; (2) these schemes can change over time, and as a result of the third level of act, activity; and (3) there is a plurality of intentional schemes, I can conceive as myself as “male”, “British”, etc.

<sup>39</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 135. *Pace* Weber, see ANTONIO GONZÁLEZ, “Hacia una fundamentación de las ciencias sociales,” in *Para una filosofía liberadora: Primer encuentro mesoamericano de filosofía*, A. GONZÁLEZ (ed.), San Salvador: UCA Editores, 1995, pp. 65-96, especially pp. 71-72.

<sup>40</sup> See GONZÁLEZ, *Estructuras*, pp. 136-37.

<sup>41</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p.160. González notes that historical influences upon acts of activity are obvious in the history of academic disciplines.



The idea of history as an appropriation of possibilities, however, permits one to maintain a dialectic between determinism and voluntaristic creativity.

### The “Natural” Nature of Acts

In his praxeology González discusses the personal and social nature of acts. I noted above that I would also examine the “natural” nature of acts. González gives the impression that he is inimical to nature, especially in his discussion of the “naturalistic fallacy”. Nevertheless, the importance of the nature of things for phenomenology is discussed by Zubiri, and the “natural” nature of acts can be seen to be a logical consequence of González’s thesis.<sup>42</sup>

“Nature” must be included in first philosophy in the same way as people, that is, to the extent, and only to the extent, to which it affects the actualization of things in acts. Like the social nature of action, therefore, the “natural” nature of acts is not primarily a result of nature itself being actualized in them, but in the fact that it “intervenes” in the actualization. Recall that acts are the actualization of things in their radical alterity. Whilst González highlights *radical alterity* as the basis of the personal and social nature of acts, attending to *things* provides the ground for the “natural” nature of acts. That is, the things actualized can themselves affect the actualization.<sup>43</sup> Zubiri called this the conditionality of things, “the capacity reality has for being constituted into meaning”.<sup>44</sup> For example, one cannot make a door from liquid water. How does this fit into González’s praxeology?

Consider a loud shriek. This “thing” could be actualized in its radical alterity as acts of dreaming, as an act of ecstasy in a pop concert, as an act of fear in dark ally, or many other sorts of acts. They have in common the “being present” of a thing, in this case a sudden loud noise. But the characteristics of “a sudden loud noise” affect the actualization of this thing in ways that, for example, either a sustained muted noise or a seeing a door do not. That is, the “nature” of the thing actualized intervenes in the execution of the act. This is true at all levels of praxis. Compare the different actions pertaining to the actualization of a shriek and murmur. Both will have sensitive, affective, and volitional aspects, however, a loud enough shriek will be heard, cause pain, and lead to a turn of the head, whilst a murmur will not: the nature of the thing actualized affects action itself.<sup>45</sup>

At the level of actuation whilst it is true that different things have socially constructed meanings there are “natural” limits to possible meanings determined by the upon the nature of the thing. A punch in the face, for example, *cannot* be considered

---

<sup>42</sup> Something he has confirmed in personal conversation. See GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 182; XAVIER ZUBIRI, *The Dynamic Structure of Reality*, English trans. by N. R. Orringer, Chicago: University of Illinois Press, 2003. Spanish original delivered 1968.

<sup>43</sup> This is different from things being actualized differently by different people—a tree, for example, may be actualized in the perception of a lumberjack and an artist in quite different ways.

<sup>44</sup> ZUBIRI, *Reality*, p. 150.

<sup>45</sup> Both are also “open” and personal, but that is not the point of this particular discussion.

“caring” in the same way as a caress. This does not deny that there are many ways of interpreting both a punch and a caress according to socially informed intentional schemes. The latter, for example, could be a sign of affection or an invasion of privacy. But it does signify that the nature of the thing actualized in its radical alterity can affect the execution of the action.

Turning to activity, the rational question of what things could be beyond their actualization in acts may also be limited by the nature of the thing actualized. Inevitably, the great number of creative possibilities means this must remain a formal statement, but it is still conceivable that the human condition places limits upon rational reflection, that is, acts of activity are limited by the things actualized in them. Rational activity relating to a loud shriek, for example, may ask whether it is a squealing car fan belt, a person being attacked in the street or a child playing, but not that it is someone quietly sunbathing.

When the “natural” nature of acts is added to consideration of their personal and social natures, it seems that González’s praxeology can offer important insights into understanding human moral praxis. On this basis one can enquire how his scheme, suitably revised, may inform not simply a “first philosophy”, but a “first moral philosophy”.

### **Moral Praxis**

Morality is usually considered to be related, in some way, with “truth”. But what is “truth”? And how does it relate to moral praxis? I explained above that González seeks a “first truth” free of presuppositions, which he finds in the fact of the act itself. As he explains, the “*factum* of the ‘act’ is the first *verum*, prior to any duality between the thing actualized and the act of actualization. More radical than the truth of the thing actualized in an act is the ‘simple truth’ of the act itself”.<sup>46</sup> If acts are truthful, albeit in this limited sense, it should also be possible to discern truthfulness with respect to the types of acts that comprise practice.

González identifies different sorts of truth, each corresponding to the three structures of praxis. Since acts are “primordial facts” then actions also possess this level of truth. He asserts that “actions possess a fundamental factuality and a simple truth because of the simple truth of the fundamental acts of which they are comprised”.<sup>47</sup> In action, however, there are not only acts, but the things actualized in them. We can thus speak not only of simple truth but the truth of the actualized, “actual truth”. And because action comprises sensitive, affective and volitive acts this truth is the truth of the actualization in all these aspects.

The truthful character of actuation, on the other hand, “consists in the greater or lesser adequacy of intentional schemes with respect to the things that we have to

---

<sup>46</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 67.

<sup>47</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 102.

understand”.<sup>48</sup> Thus truthful actuation is that which is closest to the evidence, which “demands” such an actuation. This explains how evidence is always relative to the intentional schemes that we have, themselves acquired over time and influenced by the acts of others. González gives the example of something that for us is evidently the colour “white”, but which may not be “white” for someone from a culture possessing a richer spectrum of intentional schemes for colours. He avers that “evidence is always susceptible to improvement, and never guarantees apodictic truths”.<sup>49</sup> The truth and error of actuation, therefore, are relative to the range of socially influenced intentional schemes. One consequence is that actuations appropriate to one social group are not necessarily acceptable in others. Another is that people recognise things they already know, but misrecognise the unknown. These observations have implications for the theorisation of intentional schemes, for not only are intentional schemes adapted to things, but things (actualized in their radical alterity) are also made to “fit” our actuations. At this point, my inclusion of the “natural” nature of acts enables us to nuance González’s view of the truth of actuation. Although he correctly highlights the productive nature of intentional schemes and the limits to knowledge conditioned by cultural context (i.e. all knowledge), this does not deny that there are also some minimum standards of truth related to the nature of things. For instance, to return to his example, although there may be coarser and finer definitions of the colour “white”, these do not embrace the absence of light, that is, “black”. Identifying the “natural” aspects of things, of course, is not always straightforward, but allowing for them is an important theoretical move.

The truthful character of activity, according to González, “consists in the realization of postulates”.<sup>50</sup> Recall that activity comprises rational acts that consider what things could be beyond their actualization in acts. As such, rational acts attempt to get behind the “veil” of our acts in order to determine what things are “in reality”. On this basis González argues that the truth of activity has a “revealing” character, since it unveils that which one postulates as real. There are, however, two important limitations to the truth of activity. First, activity is historical; it takes place at a particular time and in a particular place and so is socially and historically influenced. One can affirm that this must be so despite any appeal to the “natural” nature of activity, since although postulates must be linked to the nature of the thing actualized in acts, the understanding of this thing occurs in a particular context. Second, activity is incomplete and partial. It can never aspire to be total because of the radical alterity of rational acts, which means they are open to subsequent correction by further acts of activity.

---

<sup>48</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 138. The adaptation of an intention scheme is not to real things but to things as systems of properties actualized in acts.

<sup>49</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 139.

<sup>50</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 168.

Figure 5 summarises these different sorts of truth according to type of action:

FIGURE 5 – The Truth of Acts

<b>Action</b> (Actualization of things)	<b>Actuation</b> (Actualization with purpose)	<b>Activity</b> (Rational acts)
First truth of acts	Adequate truth of intentional schemes	Realisation of postulates

Understanding the different sorts of truth of action, actuation and activity in this way enables us to proceed to an analysis of the morality of acts. It is possible to discern different moral significances for each of the types of acts comprising praxis. González identifies two moral characteristics of action. First, human action is free action, that is, acts are not predetermined, but, because of radical alterity, are open. Second, human action can enjoy good and suffer evil. This is not the same as “the good” or “evils” according to some moral scheme. “One deals with good and evil as they appear in action. They are good and evil ‘in an extra-moral sense’, if by moral one understands a system of socially established goods, obligations or values”.<sup>51</sup> With respect to acts of sensation, things can cause pain or pleasure; acts of affection can be pleasing or otherwise; and acts of volition may result in either attraction or aversion. At the level of action, therefore,

acts and what is actualized in them constitute elemental goods and evils, for they are goods and evils that appear in actions, and not beyond them. It is another matter that the agent may subsequently consider ‘goods’ in a new sense certain elemental evils.<sup>52</sup>

The social dimension of action means that an elementally good moral action could be one that facilitates access to elemental goods by another person.<sup>53</sup> Concerning the “natural” nature of action, note that goods and evils are elementally good and evil because of the nature of human existence: elemental goods are universally good and elemental evils universally evil. Although these goods and evils are pre-moral, unordered by intentional schemes, it is significant that at this foundational level of praxis the natural bears upon the actualization of things in acts. However, given that elemental goods are often sacrificed for other goods, one must enquire into how these relate to the next level of praxis, actuation.

---

<sup>51</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 104.

<sup>52</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 104.

<sup>53</sup> Indeed, part of González’s project is to argue that because evil is present in the very structure of action liberation must be equally radical: authentic liberation is not produced by simply changing values, but by attending to the economic aspect of action.

González does not enter into the debate over whether goods or duties are more basic, but approaches the question from a more radical angle. From the point of view of actuation, norms, goods, values and duties all consist of intentional schemes in acts. Goods appear in two ways. First, “elemental goods” are actualized in acts of pleasure, liking or attraction. Second, “good” can appear as an intentional scheme comprising a particular selection of elemental goods, preferring some and sacrificing others. So, for example, the eudaemonistic good of pleasure might require forgoing other elemental goods. In contrast to elemental goods, goods organised by intentional schemes might be termed “final goods”, or simply, “ends”. Note that the goodness or otherwise of an act does not reside in the goodness of the intentional scheme, but the extent to which it produces elemental goods. González argues that

actuation is not evaluated according to the intentional schemes that it has utilized, but according to the selection that it has made of elemental goods and evils: an actuation is good if in fact it has made an adequate selection among elemental goods and evils; an actuation is poor if in fact its selection of elemental goods and evils is inadequate.<sup>54</sup>

When actuations are good, that is, they make an adequate selection of elemental goods, we can say that they are virtuous. Given that the essence of virtue is appropriate choice the opposite of virtue is an inadequate selection. Of course, people are constantly obliged to choose between intentional schemes; and there may be schemes providing a hierarchy of preferences to enable socially acceptable moral choices. Yet because elemental goods and evils are natural one can still conceive of selections that are more or less “naturally” good or irredeemably evil. Knowledge of the character of a particular selection is another question, and will be influenced by the intentional schemes themselves. Indeed, the enormous variety of actual and historical intentional schemes points to the difficulty of identifying actualizations of things that are universally good or bad. Given that intentional schemes comprise concrete moralities, González recognizes that the greater part of our moral life “consists simply in applying the preference criteria that the concrete morality we receive from others provides”.<sup>55</sup> The insufficiency of intentional schemes is revealed in cases of moral conflict, or strange or unknown situations. In such cases ethical reflection is required, that is, moral activity.

Moral activity is the rational act of questioning received intentional schemes and possible alternatives. It can take two main forms. First, moral activity can solve a moral dilemma, but without questioning the validity of intentional schemes. For example, faced with several possibilities it chooses one in preference to others. Or, new intentional schemes could be imagined, with novel configurations of elemental goods. In either case, such activity can lead either to reproduction or rejection of social convention. Second, moral activity can place a question mark over the whole moral scheme. This is an act not of merely of justification but foundation.

---

<sup>54</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 143.

<sup>55</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 170.

Figure 6 summarises the morality of acts according to the structure of praxis:

FIGURE 6 – Moral Acts

<b>Action</b> (Actualization of things)	<b>Actuation</b> (Actualization with purpose)	<b>Activity</b> (Rational acts)
Elemental goods & evils	Selection of goods & evils	Selection of intentional schemes
Openness of acts	Virtue and vice	Ethical reflection

### Conclusion

González's whole project is an act of activity, that is, ethical reflection investigating the foundations for ethics. To conclude, I note some implications of his phenomenological praxeology for contemporary ethical reflection.

First, González's project suggests how one may construct a first (moral) philosophy by returning to the beginnings of phenomenological philosophy. The epigraph to his *The Structures of Praxis* is from Husserl's *Ideas*: "With respect to the principle of all principles...everything originally (so to speak, in its 'personal' actuality) offered to us in 'intuition' is to be accepted simply as what it is presented as being, but also only within the limits in which it is presented there".<sup>56</sup> González takes the last clause very seriously, attempting to strip away unwarranted suppositions. A focus upon acts, understood as the actualization of things in their radical alterity, enables him systematically to exclude anything other than acts themselves. In particular, he eliminates the acting subject and "reality" from first philosophy, with obvious implications for much modern and early post-modern moral theorizing.

Second, González's proposal enables one to avoid complete moral relativity. He recognizes that "a foundation for ethics is impossible *if one only appeals to an analysis of our actuations*", but finds an anchor in action and activity.<sup>57</sup> The foundational features of action include both openness and elemental goods and evils. Since action is incorporated into higher levels of praxis, these are also features of the actuation and activity. Openness derives from the actualization of things in radical alterity. However, elemental goods are universal, good for everyone, despite the variety of ways in which they can be actualized. A similar affirmation can be made with respect to pre-moral "evils". These facts at once place a limit to the possible range of "good" and "evil". At the other end of the scale, the "natural" nature of activity resides in the rational

<sup>56</sup> EDMUND HUSSERL, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book*, English trans. by F. Kersten, Dordrecht: Kluwer, 1998, p. 44. Without original emphasis.

<sup>57</sup> GONZÁLEZ, *Estructuras*, p. 174. Emphasis original.

act itself. Yet while utter moral relativity is thereby avoided, there is plenty of theoretical space for the very many different possible selections of elemental goods and evils, and hence the numerous personal and socially informed concrete moralities so obvious in a globalized world.

Such variety is patent when what is considered “good” by one person or within one society is viewed negatively by another. But it is also in view when there is unanimity upon whether something is “good”, but not about its priority vis-à-vis other “goods”. In this light, the third contribution of González’s typology of moral praxis is that it can account for the variety of actual concrete moralities without subsuming some into others. Since his scheme is a purely formal construction of the relationship between goods, evils and moral praxis, it is entirely amenable to being filled with substantive content. The key is his proposal that morally correct actuation is an adequate selection of goods and evils. This can be a socially approved selection, in which case it is considered virtuous—when it is not, it is a vice; or the imaginative construction of completely new ways of configuring moral goods and evils.

However, and this is the fourth and final contribution that I note here, the interpretation of acts is ambiguous. This is the case regardless of whether they do, or do not, fall in line with a particular concrete morality. Because things are actualized in their radical alterity, individuals perceive situations idiosyncratically. Although the social nature of acts means that people will often react according to received intentional schemes, the possibility of activity rather than simply actuation means that in any particular case it is *impossible* to say beforehand whether an individual will act virtuously, according to a concrete morality, or not. Thus the door is firmly shut on any form of social determinism.

Antonio González’s first philosophy comprises a phenomenological analysis of the acts of praxis. I have proposed a modification to his proposal that accounts not only personal and social but also the “natural” nature of acts. This allows the key category of “nature” to be incorporated into González’s understanding of moral acts, improving its explanatory potential and offering new vistas for moral philosophy.