

**A n a l e l e**  
**Universității din Craiova**  
**Seria:**

---

**F i l o s o f i e**

**Nr. 29 (1/2012)**

*ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA – SERIE DE PHILOSOPHIE*, nr. 29 (1/2012)  
13 rue Al. I. Cuza, Craiova

ROUMANIE

On fait des échanges des publications avec des institutions similaires du pays et de l'étranger

*ANNALS OF THE UNIVERSITY OF CRAIOVA – PHILOSOPHY SERIES*, nr. 29 (1/2012)  
Al. I. Cuza street, no. 13, Craiova

ROMANIA

We exchange publications with similar institutions of our country and abroad

**Editor-in-Chief:**

Adriana Neacșu, University of Craiova

**Managing Editor:**

Adrian Niță, University of Craiova

**Editorial Board:**

**Anton Adămuț**, Alexandru Ioan Cuza  
University of Iași  
**Alexandru Boboc**, Romanian Academy  
**Giuseppe Cacciatore**, University of Naples  
Federico II  
**Giuseppe Cascione**, University of Bari  
**Teodor Dima**, Romanian Academy  
**Gabriella Farina**, Università di Roma III  
**Ștefan Viorel Ghenea**, University of  
Craiova  
**Vasile Muscă**, Babeș-Bolyai University,  
Cluj-Napoca

**Nicolae Mătășaru**, University of Craiova  
**Ionuț Răduică**, University of Craiova  
**Vasile Sălan**, University of Craiova  
**Giovanni Semeraro**, Universidade Federal  
do Rio de Janeiro  
**Alexandru Surdu**, Romanian Academy  
**Tibor Szabó**, University of Szeged  
**Cristinel Nicu Trandafir**, University of  
Craiova  
**Gheorghe Vlăduțescu**, Romanian Academy

**Secretar de redacție:** Cătălin Stănciulescu  
**Responsabil de număr:** Adriana Neacșu

ISSN 1841-8325

e-mail: [filosofie\\_craiova@yahoo.com](mailto:filosofie_craiova@yahoo.com)

webpage: [http://cis01.central.ucv.ro/analele\\_universitatii/filosofie/](http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/)

Tel./Fax: +40-(0)-251-418515

This publication is present in Philosopher's Index (USA), in European Reference Index for the Humanities (ERIH, Philosophy) and meets on the list of scientific magazines established by l'Agence d'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur (AERES)

## CUPRINS

## ISTORIA FILOSOFIEI

MARTA ALBU	
<i>Les Caractères de Théophraste entre philosophie, poétique et morale</i>	5
SONJA MEIBL	
<i>Der Mensch gehört in das Ereignis. Eine Auseinandersetzung mit Heideggers Schrift <b>Zeit und Sein</b></i>	21
ADRIANA NEACȘU	
<i>La méthode sartrienne pour la recherche des faits historiques</i>	47

## EPISTEMOLOGIE ȘI ARGUMENTARE FILOSOFICĂ

CONSTANTIN STOENESCU	
<i>Modelul SECI al producerii cunoașterii organizaționale. O evaluare epistemologică</i>	73
DARIUS PERSU	
<i>Hackings manipulativer Realismus und Fines natürliche ontologische Einstellung: ein kritischer Vergleich von Stärken und Schwächen beider Positionen</i>	98
CĂTĂLIN STĂNCIULESCU	
<i>Evaluarea dialectică a apelului la valori în argumentarea deliberativă publică</i>	113

## FILOSOFIE SOCIAL-POLITICĂ

ANA BAZAC	
<i>Deus ex machina: philosophie d'un trope littéraire</i>	130
BRICE POREAU	
<i>Le concept de reconnaissance du génocide</i>	148

## NOTE FILOSOFICE

HERBERT HRACHOVEC	
<i>Medien-Eschatologie</i>	160
CRISTOPHER VASILLOPULOS	
<i>The Genii in the bottle. Knowledge and the chosen knowers</i>	180

RECENZII

MARC PEETERS <i>Descartes</i> (Adriana Neacșu)	201
LORENA PĂVĂLAN STUPARU <i>Filosofia chirieșului grăbit</i> (Ștefan Viorel Ghenea)	204
AUTHORS/CONTRIBUTORS	207
CONTENTS	209

## LES CARACTÈRES DE THÉOPHRASTE ENTRE PHILOSOPHIE, POÉTIQUE ET MORALE <sup>1</sup>

Marta ALBU<sup>2</sup>

**Abstract:** *The problem of the purpose of Theophrastus' Characters was one of the most intricated in the study of the work. Critics have suggested that the work has links with ethics, rhetoric: some of them saw a comedy of character, while the others were trying to show a poetic purpose or pure entertainment, a narrative, a work of fiction or a philosophical work. Being so many contradictory views, we show that Theophrastus' Characters is a work that continues the moralist tradition who practiced a kind of representative discourse, both mimetic and moral, the éthopée - a genre between literature and knowledge, and that it can be practiced by all the "moral sciences" history, anthropology, psychology, etc. - referring to the human reality by indirect mean of phenomenological representation of the ethos. Having a decisive influence on the birth of the modern novel and the humanities, the Characters are a field shared by several experts, a "middle ground" where philosophers, poets and historians gather to study moral behavior.*

**Keywords:** *Theophrastus, characters, description, ethopoe, ethos.*

Écrivain, philosophe, logicien, moraliste et savant grec, Théophraste<sup>3</sup> a conduit *L'école péripatétique* pendant 34-35 ans, se consacrant à la recherche

---

<sup>1</sup> *This paper is supported by the Sectorial Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number SOP HRD/89/1.5/S/59758.*

<sup>2</sup> University of Craiova

<sup>3</sup> Né en 372 avant J.C. à Eresos (ville de Lesbos, aujourd'hui Mytilène), le fils de Melantes. Selon les données fournies par l'historien de la philosophie grecque, Diogène Laërce (dans *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Le livre de poche, Paris, 1999, livre V, chapitre II, *Théophraste*) Appartenant à une famille riche, Théophraste a reçu une éducation brillante. Après avoir entendu d'abord Alcippos, il a été en mesure de suivre des études en philosophie à Athènes, son premier professeur fut Platon, il est resté élève jusqu'à la mort du philosophe (347 avant J.C.). L'association avec Aristote a commencé à Athènes, si nous acceptons le fait qu'il a étudié avec Platon (Diogène Laërce, *op. cit.*, V. 36. Cf. III, 46.). Sinon, l'association a commencé à Assos (en Asie Mineure la côte opposée de Lesbos), où Hermias, souverain dans Atarnée, formateur du disciple d'Aristote à l'*Académie*, a réuni un groupe de philosophes, après la mort de Platon en 348 avant J.C. L'association a continué en Macédoine, où Aristote a été invité par Philippe II en 343 av. et à Athènes, où Aristote y est retourné en 335 avant J.C. et il a fondé le *Lycée*. Les vicissitudes de la période suivante et quelques unes des figures représentatives sont reflétées dans *Les Caractères*. Il a suivi le cours d'Aristote avec lequel il a partagé

scientifique dans tous les domaines de la connaissance, avec des résultats significatifs. Il a suivi, en manière critique, la recherche d'Aristote, dans la logique, dans la métaphysique, dans la morale, dans la psychologie et dans le domaine des sciences naturelles, en s'efforçant de compenser les lacunes de son illustre prédécesseur et ouvrant dans le même esprit, d'autres œuvres.

Le nombre de travaux de Théophraste s'élève à environ 240<sup>1</sup>, le célèbre philosophe a réussi à s'imposer parmi les personnalités de l'époque; Pamphile<sup>2</sup> dit dans le livre 32 de ses *Mémoires* qu'il a été le professeur du poète comique Ménandre<sup>3</sup>.

Le domaine de recherche de Théophraste comprenait tous les problèmes qui ont concerné son maître. Ce domaine est devenu propre à l'école péripathétique: la métaphysique, la morale, la politique, le droit, la logique, la psychologie, la rhétorique, la poétique, la philosophie, la zoologie, la botanique, l'histoire de la science et la philosophie. Fondamentalement, à cette époque, les préoccupations de Théophraste couvrent tout le champ de la connaissance humaine. Le catalogue des livres de Théophraste présenté par Diogène Laërce a été étudié par le helléniste Hermann Usener<sup>4</sup>, qui conclut que la liste des œuvres de Théophraste, donnée par Diogène Laërce, provient d'un catalogue de la bibliothèque, probablement la bibliothèque d'Alexandrie, parce que les écrits sont classés par ordre alphabétique, avec quelques exceptions.

De l'œuvre vaste de Théophraste n'est resté que: deux travaux scientifiques: *Histoire de plantes* (9 livres), *Les causes des plantes* (6 livres) il a fondé la science de la botanique, deux traités de philosophie de plus

---

la passion de la connaissance. Le Stagirite a été rapidement en mesure d'apprécier les grandes qualités du jeune disciple, et il a montré son estime: il confie *L'école péripathétique* en 323-322 avant J.C., la bibliothèque et tous les manuscrits. Aristote est celui qui lui transforme, en fait, le nom original de Tyrtamos (en reconnaissance de son éloquence divine) en Euphrastos, qui signifie «celui qui parle bien» et ensuite en Theophrastos «celui qui parle divin». Durant cette période, il y a des écoles appelées *socratiques*, l'école de Mégare (fondée par Euclide de Mégare), l'école cynique et la Cyrénaïque, puis, ils apparaissent de nouveaux, celle sceptique, stoïque, épicurienne. Mais leur rôle est mineur, comparé à la célèbre école de Platon (*l'Académie*) et d'Aristote (*Lykeion*). Même s'il se jouissait de la sympathie de tous, il a dû quitter Athènes pour un temps, avec d'autres philosophes, quand Sophocles introduit une loi interdisant, sous peine de mort, tout philosophe de tenir école sans le consentement du peuple ou de la Boulé. Mais l'année prochaine, les philosophes reviennent, ils ont condamné Sophocles et ont voté le rappel des philosophes. Il est mort vieux, peu après avoir quitté son travail régulier.

<sup>1</sup> Cf. Diogène Laërce, *Op. cit.*, p. 178.

<sup>2</sup> Ecrivain historique, originaire d'Égypte, mentionnée par Diogène Laërce, *Vie de Thales* et dans d'autres chapitres.

<sup>3</sup> Théophraste a écrit *Les Caractères* et Ménandre a créé la comédie de caractères ou mœurs, ce lien entre maître et disciple est naturel. Ménandre, le grand poète comique de la comédie nouvelle, a vécu entre 342 et 292 avant J.C.

<sup>4</sup> *Analecta Theophrastea*, Bonn, 1858, pp. 1-24.

moindre mesure, utiles surtout pour les riches informations sur la pensée grecque: *Sur les Sensations* (conservé fragmentairement) et *De la Métaphysique*, traité à caractère personnel.

Théophraste a pleinement développé les genres littéraires et scientifiques qui n'existaient auparavant que dans un stade de projet, et il les a introduits dans les disciplines et dans les œuvres littéraires actuelles. Dans *Les Caractères*, il a été influencé, d'abord, par l'exemple du Stagirite, puis, la par la comédie contemporaine - si habile à esquisser des figures typiques - et par la tendance générale, presque réaliste, de son temps.

Selon Th. Gomperz<sup>1</sup>, Théophraste incarnait l'idéal du disciple philosophique. Plein de piété et d'assiduité, infatigable, doué d'une force de travail qui touchait au merveilleux, il accompagna le Stagirite d'un bout à l'autre de son universelle enquête.

C'est Théophraste celui qui a continué et complété les projets de son maître. Très fidèle et dévoué, Théophraste n'était pas un simple disciple, dépourvu de critique. Il est devenu le précurseur de tous les historiens de la philosophie, il a exposé les doctrines de ses plus anciens prédécesseurs dans plusieurs monographies et dans une série de dix-huit œuvres.

La notoriété de Théophraste est liée essentiellement à l'œuvre *Les caractères*, qui est une nouveauté dans la littérature ancienne, difficile d'encadrer dans un genre spécifique. Il est aujourd'hui connu pour sa contribution à la philosophie morale, dont il a donné 30 caractères ou esquisses. La méthode de Théophraste, dit Casaubon, se trouve entre la philosophie et la poétique.

Selon Th. Gomperz<sup>2</sup>, Théophraste est le créateur d'un nouveau genre littéraire: la description des types caractéristiques de l'humanité. Il a bénéficié de certains travaux des précurseurs, et, ce que pour son maître était seulement un accessoire occasionnel, pour lui, il est devenu l'objet d'une exposition indépendante. De ce point de vue, le rapport avec le Stagirite n'est pas très différent de celui qui concerne l'histoire de la philosophie.

Dans la critique littéraire sur *Les caractères* de Théophraste, plusieurs études ont été écrites portant, entre autres, sur le problème de l'interdisciplinarité de l'œuvre, dont on cite celles de Théodor Gomperz, Giorgio Pasquali, Augusto Rostagni, Peter Steinmetz, Robert G. Ussher, Jeffrey Rusten, David J. Furley, James Diggle, Christine Richardson-Hay,

<sup>1</sup> *Les penseurs de la Grèce, Histoire de la Philosophie antique*, III, *L'ancienne Académie, Aristote et ses successeurs: Théophraste et Straton de Lampsaque*, traduction de Aug. Reymond, première et deuxième édition, Lausanne Librairie Payot, Paris, Librairie Félix Alcan, 1910, p. 505.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 526.

Marc Escola, Barbara Carnevali. Ils ont classé *Les caractères* en quatre catégories: appartenant soit aux études éthiques de Théophraste, soit à celles de rhétorique, soit à une comédie de caractère, tandis que certains ont tenté de montrer un but poétique ou un pur divertissement, une œuvre de fiction. Tout en ayant, dans le temps, tant d'opinions contradictoires, nous essayons par la suite de clarifier cette question du but, de l'enjeu de l'œuvre de Théophraste.

Si nous l'encadrons dans la catégorie de l'**éthique**, on peut la considérer comme un extrait d'une œuvre d'éthique ou une collection de matériaux pour un autre ouvrage d'éthique; elle peut être aussi une collection d'esquisses illustratives appartenant à une œuvre éthique, qui existait d'une façon indépendante pendant cette période-là et dont le but pourrait être pédagogique ; ou bien il est possible que l'ouvrage ait été créé comme une arme de ridiculisation, pour faire concurrence à d'autres écoles philosophiques sur des problèmes éthiques.

Si nous l'encadrons dans la catégorie de la **rhétorique**, nous avons deux situations: 1. c'est une collection de modèles ou d'exemples pour la lecture ou un travail sur la rhétorique, 2. c'est un recueil d'esquisses réalisés dans les exercices de rhétorique.

Si nous parlons d'un but **poétique** ou **de comédie**, l'œuvre est un livre pour décrire les types de caractère dans la comédie, ou bien une annexe à une œuvre sur la poétique.

Si on la regarde comme un **pur divertissement**, elle peut être un ouvrage contenant des scènes humoristiques de la vie quotidienne, qui sont nées de récitals aux dîners mensuels des (troupe de gens qui célèbrent en l'honneur d'un dieu) péripatéticiens.

Il y avait des points de vue selon lesquels l'œuvre a été construite par beaucoup de mains pour servir à un **but éthique**.

Dans l'analyse du but de l'œuvre de Théophraste, l'un des lieux communs (certainement non pas le seul) était de comparer *Les caractères* avec les écrits d'Aristote. Les traits théophrastiques de caractère peuvent être comparés à l'approche d'Aristote destinée à illustrer un principe philosophique ou éthique.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> L'intérêt pour les études théoriques sur le caractère apparaît d'abord chez Aristote, et nous pouvons dire que tous les textes anciens, sur ce sujet, en dépendent d'une manière ou d'une autre. La tradition péripatéticienne est intéressée des questions de caractère dans de différents domaines d'étude, et cet intérêt est déjà manifesté chez Aristote.



Dans la culture grecque antique, observe E. Dumitrașcu<sup>1</sup>, la première théorie sur le personnage littéraire, à savoir le caractère, appartient à Aristote. Il s'agit de la technique artistique, ce qui rend la représentation humaine dans l'art et la littérature. L'interprétation d'Aristote est déductible, en fonction des signes internes de la motivation et de la raison de l'âme. L'approche aristotélicienne a été fermement établie: chaque type reçoit une définition. Deux traits pseudo-aristotéliciens sont importants dans ce cas: le premier, *Des vertus et des vices*, qui se fonde exclusivement sur une approche conceptuelle et *Physiognomica*, fondé uniquement sur une approche déductible.<sup>2</sup>

J. Diggle<sup>3</sup> cite W.F.R. Hardie (*Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, 1980) et R. Bosley, R. A. Shiner, J. D. Sisson (éds. *Aristotle, Virtue and the Mean*, Edmonton, 1995) qui affirment que dans *L'Éthique à Nicomaque* (1103a11 et suiv.) Aristote distingue et analyse les vertus morales et les vices, *ἠθικαὶ* (opposées à *λογικαὶ ἀρεταὶ* (éloquentes, rationnelles) et (*κακία*) des vices. Selon lui, il y a deux sortes de vertus: les vertus de la pensée et de caractère (ou morales). De ce que nous savons jusqu'ici, Aristote est le premier à inventer l'adjectif *eticosῆθικός*.<sup>4</sup>

Son système tripartite de qualités éthiques humaines (exposé dans *L'Éthique à Nicomaque*) est *la voie du milieu*, qui est la forme idéale, et deux extrêmes négatifs: le manque (défaut), un autre de l'excès, dans les émotions et dans les actions (1106b16-18). L'analyse aristotélicienne des vertus morales est éclairante et dévoile la modération dominée par le bon sens et la clarté de pensée de l'auteur. D'abord, il énumère 13 paires de vices par rapport à *la voie de milieu*, avec leurs significations (1107a32-1108b6)<sup>5</sup>. J.

<sup>1</sup> Emil Dumitrașcu, *Personajul literar în estetica greco-latină*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1994, p. 82 et suiv..

<sup>2</sup> Voir Sabine Vogt, *Characters in Aristo* in Fortenbaugh, William W ; White, Stephen A. (eds.) **Aristo of Ceos. Text, translation and discussion**, New Brunswick, London, p. 271.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 6.

<sup>4</sup> Charles Chamberlain, *Why Aristotle called ethics ethics: the definition of ἠθικός in Eudemian Ethics 2,2* in „Hermes”, Stuttgart, 112.2, 1984, pp. 176-183.

<sup>5</sup> Pour une analyse détaillée des prédécesseurs, des philosophes qui sont considérés comme appartenant à l'école péripatéticienne, et qui, selon les écrits ou les témoignages, d'une manière ou d'une autre, ont produit des œuvres sur les caractères en général, voir (Nous ne supposons pas qu'il y avait une pratique uniforme de la formation du caractère dans cette école, mais il y a des raisons de parler d'une *tradition des caractères* et des relations avec l'éthique, la comédie et la rhétorique.) nos études, *La tradition des caractères avant Théophraste*, in « AUC », seria Filosofie, nr. 23 / 2009, pp. 204-222 et *Despre caracter la Aristotel*, in « AUC », seria Limbi și literaturi clasice, an V, nr.1-2, 2008, pp. 9-17 qui se concentrent sur l'analyse du contexte de la littérature grecque, avec une brève présentation des écrits sur le caractère avant Théophraste, en regardant les prédécesseurs et certaines relations au dehors de l'école péripatéticienne (Homère, Simonide, Hérodote et Platon), puis sur la description des caractères dans le corpus aristotélicien, à l'égard des quatre filons: l'éthique, la rhétorique, la poétique, et la physiognomie. Ainsi, nous ne limitons pas le thème au caractère dans le sens restreint du terme, mais nous tenons

Diggle mentionne le fait que dans *Les Caractères* de Théophraste apparaissent 9 de ces 26 vices: δειλία, άναϊθηρία, άνελενθηρία, είρωνεία, άγροικία, άλαζονεία, άναϊχυντία, άρέσκεια, κολακεία.<sup>1</sup> Les critiques considèrent la présentation des traits de caractère négatifs la plus systématiquement développée de la littérature grecque antique.

Otto Regenbogen<sup>2</sup> considère utile et nécessaire l'observation des changements faits par les auteurs tardifs, les copistes, même si elle se réfère à la tradition et non pas à l'intention de l'auteur. Le *Proemium* l'introduit comme un livre de renseignements moraux pour les jeunes. Les épilogues conseillent ou moralisent.<sup>3</sup> Selon J. Diggle, les définitions introductives s'attachent aux théorisations éthiques. Certaines reflètent *Les définitions* pseudo platoniciennes, d'autres reflètent la phraséologie d'Aristote ou de pseudo-Aristote, certains autres décrivent une forme de comportement.

Selon J. Diggle, certains caractères (I, II, III, VI, VIII, X, XXVI, XXIX) ont des épilogues qui trahissent ces rajouts ultérieurs grâce au langage, au style et au ton moralisateur. Selon lui, si nous détachons ces ajouts (la préface, les définitions, les épilogues), ce qui reste n'a pas la forme que Théophraste a donnée: ce que lui manque c'est la dimension éthique. J. Diggle souligne le fait que le but de l'œuvre doit être recherché ailleurs, et non pas dans la théorisation éthique; parce que *rien n'est analysé, il n'y a pas de morale tirée*, et, au moins comme loi - *il n'y a aucune raison pensée*.<sup>4</sup>

Mais il convient de mentionner le fait que, bien que profondément corrompu, le texte de Théophraste ne doit pas être toujours soupçonné de «destruction textuelle». Il y a de nombreuses possibilités dont nous croyons que l'aspect purement éthique se vérifierait dans le cas d'une genèse romaine républicaine.

Dans la critique littéraire, l'œuvre *Les caractères* a été considérée comme une collection de passages ou de fragments d'une ou de plusieurs ouvrages de Théophraste, mais la cohérence et l'unité stylistique de la collection démontrent que ses parties ne sont pas dérivées de travaux sans lien. Et, si elles proviennent d'une seule œuvre, il reste encore à expliquer

---

compte, par exemple, du fait que les différentes divisions éthiques peuvent être trouvés chez Aristote ou chez d'autres écrivains, ainsi que les exemples de dénigrement de caractères connus des discours judiciaires. Mettre l'accent sur la tradition, avec l'analyse des auteurs, c'est important dans des questions comme l'authenticité des textes ou des parties de texte.

<sup>1</sup> *Op. Cit.*, pp. 6-7.

<sup>2</sup> Dans *Theophrastos* dans „Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft”, Suppl. 7, Stuttgart, 1940, pp. 1507-1510.

<sup>3</sup> J. Diggle, *op. cit.*, p. 12.

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

quel aurait été le but de l'autre ouvrage.<sup>1</sup>

Plus récemment, Barbara Carnevali voit *Les Caractères* comme de *brefs portraits éthiques qui reproduisent l'image d'un ethos individuel en le « caractérisant », en dépeignant ses manifestations les plus typiques avec souplesse et efficacité phénoménologique*; elle souligne encore plus le fait que *l'hypotypose morale coïncide avec le genre littéraire lui-même: elle en incarne l'essence, en épuise l'intention, la finalité*.<sup>2</sup>

Giorgio Pasquali<sup>3</sup> propose de considérer *les caractères* comme des morceaux préparés d'avance pour un cours au Lycée sur une «phénoménologie des mœurs», ou les esquisses de Théophraste ont été conçues dans un style simple qui est propre à une présentation orale. Théophraste a prononcé plusieurs discours et il n'y a aucun doute qui pourrait développer ses conférences avec du matériel d'illustration.

La préoccupation de Théophraste dans la préparation de ses conférences est soulignée par Diogène Laërce dans *Vita Theophrasti*: il était considéré comme un homme *très intelligent, sage et studieux*.<sup>4</sup> G. Pasquali soulignait le fait que l'œuvre *Les Caractères* a été conçue comme un cours d'éthique descriptive, à cause du style.<sup>5</sup>

Barbara Carnevali<sup>6</sup> mentionne, aussi, la nature interdisciplinaire – à la fois esthétique, morale et cognitive des *Caractères*. Elle cite G. Pasquali en ce qui concerne « la phénoménologie des mœurs » élevée au rang d'une « forme d'art ».

<sup>1</sup> J. Diggle cite plusieurs auteurs qui ont abordé ce sujet: K. G. Sonntag, In proemium Characterum Theophrasti, Leipzig, 1787 ; H. Sauppe, *Philodemi De Vitiis Liber Decimus*, dans „Jahresbericht über das Wilhelm-Ernstische Gymnasium zu Weimar von Ostern 1849 bis Ostern 1853”, Weimar, Albrecht'sche priv. Hof-Buchdruckerei, Leipzig, 1853, pp. 8-9; E. Petersen, *Theophrasti Characteres*, Leipzig, Breitkopf, 1859, pp. 56-118, R. Schreiner, *De genuina Characterum Theophrasteorum Forma Commentatio*, Znaim, 1879; R. C. Jebb, J. E. Sandys, *ΘΕΟΦΡΑΣΤΟΥ ΧΑΡΑΚΤΗΡΕΣ. The Characters of Theophrastus, an English translation from a revised text, with introduction and notes, by R. C. Jebb; a new edition by J. E. Sandys*. London, Macmillan and Co., 1909, pp. 9-16, argumente effectivement contre E. Petersen; à un effet égal, contre toute la théorie des extraits, T. Gomperz, *Ueber die Charaktere Theophrast's* in „SAWW” 117 (1889), X, pp. 1-9. Voir, aussi, T. Gomperz, *Griechische Denker* 3, Leipzig, 1909, pp. 375-383, *Greek Thinkers* 4, London, 1912, pp. 480-489. Mais la théorie a été revue comme „une compilation hélienistique dans laquelle le matériau théophrastique a été redistribué sous une rubrique unique” par M.L. West, *Near Eastern material in Hellenistic and Roman literature* in „HSPH” 73, 1969, p. 121 n. 29.

<sup>2</sup> Dans *Mimesis littéraire et connaissance morale. La tradition de l'éthopée*, dans „Annales, Histoire, Sciences Sociales”, Paris, mars-avril, 2010, no. 2, p. 299.

<sup>3</sup> Giorgio Pasquali, *Sui Caratteri di Teofrasto*, in „Rassegna di lingue e letteratura classiche”, I, 1918, Torino, I, p. 2.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, livre V, chapitre II, 36-37, p. 177.

<sup>5</sup> *Teofrasto, I Caratteri*, testo, introduzione, traduzione e commento a cura di G. Pasquali, Firenze, Sansoni, 1919, VI: *parte ... di un corso di etica descrittiva*; cf. J. Diggle, *op.cit.*, p. 15.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 299.

L'œuvre de Théophraste a été vue comme une collection de fragments, artificiellement détachés d'une **œuvre de rhétorique** de Théophraste<sup>1</sup>, en servant de modèle pour les orateurs.

Pour Théodore Gomperz<sup>2</sup>, *Les Caractères* étaient un écrit *hypomnématique*, un recueil de matériaux rassemblés en vue d'un grand traité de morale: *feuilles détachées d'un livre d'esquisses*.

Augusto Rostagni<sup>3</sup> associe l'œuvre à la *Poétique* d'Aristote, comme une extension des considérations aristotéliennes sur la poétique de l'**ethos**.<sup>4</sup>

*Les caractères* étaient souvent reliés aux **écrits théoriques de Théophraste sur la poétique et à d'autres sur la comédie**<sup>5</sup>, tout comme *Περί γελίου* et *Περί κωμωδία*<sup>6</sup> ou *Tractatus Coislinianus*<sup>7</sup>, qui a des associations péripatétiques et il a même été vu comme provenant de l'œuvre perdue d'Aristote sur la comédie.<sup>8</sup> Ils représentent une *simple annexe à la fin de l'œuvre sur la théorie de l'art dramatique, une aide pour les auteurs contemporains, un guide, un manuel de caractérisation pour Ménandre (...) et ses successeurs*.<sup>9</sup>

Dans la *Poétique* d'Aristote, la définition de la comédie est la

<sup>1</sup> O. Immisch, *Ueber Theophrasts Charaktere* dans „Philologus”, 57, 1898, pp. 193-212. D'autres qui ont vu, aussi, un but rhétorique sont: D. J. Furley, S. Trenkner, *The Greek Novella in the classical Period*, Cambridge, 1958, pp. 147-154, (elle prétend que la source de Théophraste n'a pas été la vie réelle d'autant qu'il en existe une tradition de *ἠθολογία*, par exemple, des anecdotes caractères, qui n'est pas établie par la découverte de certains motifs parallèles dans le grec ancien et chez les humoristes latins), B. Stevanović, *Contribution au problème des modèles de quelques caractères de Théophraste (IX et XXX)*, in „ZAnt” 10, 1960, pp. 75-80, V. V. Valchenko, *To what literary family do the „Characters” of Theophrastus belong?*, in *VDI* 177, 1986, p. 1652 / sommaire; (l'article en russe pp. 156-162), W.W. Fortenbaugh, *Theophrastus, the Characters and Rhetoric* in W.W. Fortenbaugh et D.C. Mirhady (ed.), „Peripatetic Rhetoric after Aristotle”, New Brunswick and London, 1994, pp. 15-35. Documentations supplémentaires chez E. Matelli, *SEC* 13, 1989, pp. 329-335, 377-386. Critique pertinente de Lane Fox 139, également contre Immisch, C. Hoffmann, *Das Zweckproblem von Theophrasts Charakteren*, Breslau, 1920, pp. 9-28.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 529.

<sup>3</sup> *Sui Caratteri di Teofrasto*, in „Rivista di filologia e di istruzione classica”, 48, 1920, pp. 417-443

<sup>4</sup> Pour une analyse de l'*ethos*, voir Marc Escola, *La Bruyère I. Brèves questions d'herméneutique*, Paris, H. Champion, 2001.

<sup>5</sup> Robert G. Ussher, *Old comedy and „character”*: some comments in „G&R” 24, 1977, pp. 71-79, William W. Fortenbaugh, *Theophrast über den komischen Charakter* in „RhM” N.F. 124, 1981, pp. 245-260, deuxième édition, en anglais, avec le titre „Theophrastus on comic character” in William W. Fortenbaugh, *Theophrastean studies (Philosophie der Antike; 17)*, Stuttgart, Steiner, 2003, pp. 295-306.

<sup>6</sup> Que Diogène Laertios lui attribue, *op. cit.*, V-ème livre, chap. II, 46-47, p. 178.

<sup>7</sup> Pour *Tractatus Coislinianus* voir R. Janko, *Aristotle on Comedy*, London, 1984.

<sup>8</sup> A. Rostagni, *Sui „Carrateri” di Teofrasto*, in „RFIC”, 48 (1920), pp. 417-443 – *Scritti Minori*, Turin, 1955, pp. 327-355, suivi de P. van de Woestyne, *Notes sur la nature des Caracteres de Theophraste*, in „RBPh”, 8, 1929, pp. 1099-1107, R.G. Ussher, *op.cit.*, A. Dosi, *Sulle trace della Poetica di Teofrasto*, in „RIL”, 94, 1960, pp. 599-672.

<sup>9</sup> R. G. Ussher, 1977, *op.cit.*, p. 75. La même chose pour Van de Woestyne, 1107, Dosi, pp. 635-636. Un commentaire pertinent chez Robin J. Lane Fox, *Theophrastus' Characters and the historian* in „Proceedings of the Cambridge Philological Society”, 42, 1996, pp. 139-140.

suivante : *l'imitation de certaines gens rustres, mais non pas une imitation de la totalité des aspects présents dans une nature inférieure, et non pas en tout genre de vice, mais plutôt une imitation de ce qui est laid, dont une partie est le ridicule. En effet, le ridicule a pour cause une faute et une laideur non accompagnées de souffrance et non pernicieuses: par exemple, on rit tout d'abord à la vue d'un visage laid et déformé, sans que celui qui le porte en soutire.*<sup>1</sup>

Dans la liste des œuvres de Théophraste, présentée par Diogène Laërce, il y a, entre autres, deux titres appartenant à la comédie: d'abord, *Sur la comédie* (5.47.14) et le deuxième, *Du rire*. Dans la comédie, les traits négatifs de caractère sont souvent utilisés comme des invectives. Les caractères comiques sont, à cause du genre, laissés agir et parler d'une manière qui serait inacceptable et punissable par la loi dans le monde réel.<sup>2</sup> L'intention du comédien est de divertir le public et de provoquer le rire.

La critique littéraire a discuté la relation entre *Les Caractères* de Théophraste et la comédie contemporaine, en particulier avec l'œuvre de Ménandre. On a établi quelque influence théophrastique sur Ménandre.<sup>3</sup> Alkiphron a parlé de l'amitié traditionnelle entre Ménandre et Théophraste et Diogène Laërce<sup>4</sup> a mentionné, en s'appuyant sur le livre de Pamphile, que Ménandre était l'étudiant de Théophraste.

Bien qu'il existe de nombreux personnages dans des comédies de Ménandre qui ressemblent aux types théophrastiques, leur présentation est différente. Les moyens de caractérisation de certains personnages sont très subtils, en particulier les moyens indirects (l'atmosphère créée autour de lui, les évaluations des autres personnages, au début de la pièce), mais aussi les moyens directs.

La sphère d'action des types théophrastiques est limitée et plus schématique que dans la comédie, où un trait de caractère fait partie d'un ensemble (chaque catégorie ayant un attribut, par exemple, les vieux sont caractérisés comme bougons, l'infidélité comme une caractéristique des esclaves, etc.).<sup>5</sup> En outre, on a remarqué que dans *Les Caractères* de

<sup>1</sup> Aristote, *Poétique* 1449a31-36, dans *Poétique et Rhétorique*, traduction par Ch. Emile Ruelle, Librairie Garnier Frères, collection "Chefs d'oeuvres de la littérature grecque", 1922.

<sup>2</sup> Voir Kenneth J. Dover, *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Oxford, Blackwell, 1974, p. 19.

<sup>3</sup> Peter, Steinmetz, *Menander und Theophrast: Folgerungen aus dem Dyskolos* in „RhM” 103, 1960, pp. 185-191; Carlo Corbato, *Note sulla poetica menandrea*, Trieste, Istituto di filologia classica, 1959, pp. 18-39; Konrad Gaiser, *Menander und der Peripatos* in „A&A” 13, 1967, pp. 8-40.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, V.36, p. 177.

<sup>5</sup> Cf. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, 2, unveränderte Aufl. Bd. I-II. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1955, 2.282.

Théophraste, les femmes, les esclaves, les métèques et les étrangers n'ont qu'un rôle marginal, et personne n'est dépeint comme jeune – ce qui se distingue de la comédie.<sup>1</sup> À cause du manque des œuvres du IV<sup>e</sup>-ème siècle, il est difficile d'établir certainement l'influence théophrastique.

L'anonyme *Tractatus Coislinianus* est un traité sur la comédie, du II<sup>e</sup>-ème ou du I<sup>e</sup> siècle *a. Chr.* Plusieurs critiques (W. Fortenbaugh, R. Janko, H.G. Nesselrath, W. Koster) ont affirmé l'influence de l'école péripatéticienne<sup>2</sup> Il s'agit d'une théorie de la comédie, son contenu montre clairement une relation avec la *Poétique* d'Aristote, car il mentionne la comédie, la tragédie, le mime, la satire et le drame comme des espèces dramatiques ou des genres mimétiques. Il mentionne aussi trois types de caractère, dont deux apparaissent dans *Les Caractères* de Théophraste: le caractère XXIII et le caractère I. Tous trois sont mentionnés par Aristote dans *L'Éthique à Nicomaque* 1108a21.<sup>3</sup>

D'une certaine manière, les types de Théophraste appartiennent à la comédie. La présentation critique des vices et la création de stéréotypes contribue à créer l'effet comique. Dans le même temps, la relation entre *Les Caractères* de Théophraste et les pièces de Ménandre peut être celle d'avoir un fond commun et une approche similaire au caractère humain, sans dépendre toutefois l'un de l'autre.

J. Diggle<sup>4</sup> cite Th. Gomperz avec une autre considération, à savoir que l'œuvre est comme un livre d'esquisses du peintre faits aux tableaux finis – une esquisse préparatoire qui permet la même relation que les diverses *Constitutions* d'Aristote à la Politique et que *Le problème homérique* à la *Poétique*.<sup>5</sup> Le comique des *Caractères*, un typique pour le monde grec, a été un comique de situation, mais aussi marqué par des éléments stylistiques. Il

<sup>1</sup> Hartmut Leppin, Theophrasts „Charaktere“ und die Bürgermentalität in Athen im Übergang zum Hellenismus in „Klio“ 84.1, 2002, p. 39.

<sup>2</sup> Voir William W. Fortenbaugh, *op.cit.*, 1981, p. 251 et cf. Richard Janko, *Aristotle on comedy. Towards a reconstruction of Poetics II*, London, Duckworth, 1984, Heinz-Günther Nesselrath, *Die attische Mittlere Komödie: ihre Stellung in der antiken Literaturkritik und Literaturgeschichte. (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte; 36)* Berlin; New York, de Gruyter, 1990, pp. 102-162, Willem J. W. Koster, (ed.), *Scholia in Aristophanem. Pars I, fasc. I A: Prolegomena de comoedia*, Groningen, Bouma's Boekhuis, 1975. Il y avait des points de vue que l'auteur aurait pu être Théophraste.

<sup>3</sup> Pour une analyse, voir Richard Janko, *Poetics with Tractatus Coislinianus, Reconstruction of Poetics II and the Fragments of the On Poets*. By Aristotle, Cambridge, Hackett, 1987. Pour une bibliographie complète sur TC et La Poétique voir Omert J. Schrier, *The Poetics of Aristotle and the Tractatus Coislinianus: a bibliography from about 900 till 1996*, Leiden, Brill, 1998.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 14.

<sup>5</sup> Theodor Gomperz, *Ueber die Charaktere Theophrast's* in „Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften“ (Wien) 117, X, 1889, Abhandlung, 10-13.

y a un comique dans chaque chapitre des *Caractères*, bien qu'il varie du sourire dissimulé vers le sarcasme mordant. Il dépend du type spécifique et de la gravité du vice.<sup>1</sup>

Selon J. Diggle<sup>2</sup>, toute tentative d'interpréter l'œuvre comme un traite sérieux se contredit avec l'objection formulée clairement par Jebb: *La difficulté est, non pas que les descriptions sont drôles, mais elles sont écrites comme si leur but principal était d'amuser.*<sup>3</sup> Selon Jebb, Théophraste a écrit *Les Caractères* pour son **propre amusement** et de ses amis, qui les ont rassemblés après sa mort et ce qui a résulté ce sont des collections de différentes dimensions et formes.<sup>4</sup>

En soulignant ce fait, il prouve leur manque de symétrie, leur ordre capricieux et la multiformité de la tradition du manuscrit. La tradition du manuscrit ne permet pas une telle conclusion. Quant à la symétrie, quelques esquisses sont complètes, d'autres non. Pour ce qui est de l'ordre, il est possible que certains incidents de transmission aient dérangé un aspect moins capricieux, ou ce qui semble caprice peut être conçu pour éviter l'apparence d'un manuel. Robin J. Lane Fox suggère *qu'ils ont été écrits pour des lecteurs qui ont les mêmes opinions, les mêmes idées, les mêmes goûts, les caractères ont été conçus pour amuser et non pas pour enseigner / éduquer.*<sup>5</sup>

Il y a une autre possibilité, qui répond à l'objection de Jebb, et qui offre une explication possible de l'origine des caractères. J. Diggle croit, après G. Pasquali, qu'ils ont été conçus comme des pièces de spectacle, pour une représentation illustrative d'un cours ou d'une conférence sur l'éthique, quelques moments de divertissement parmi des problèmes plus graves et à cette cause, composés dans un style simple, qui vise une exposition orale, et Théophraste n'avait pas l'intention de les publier.<sup>6</sup> Une caractérisation de Théophraste bien connue en ce qui concerne la manière de tenir une conférence se trouve chez Athenaios.

<sup>1</sup> Peter Steinmetz, *Theophrast. Charaktere*, Herausgegeben und erklärt von Peter Steinmetz. II Bd: *Kommentar und Übersetzung (Das Wort der Antike; 7)*, München, Hueber, 1962, p. 22, cf., également, Joseph H. H. A. Indemans, *Studien over Theophrastus, vooral met betrekking tot zijn "Bios Theoretikos" en zijn Zedeprenten*, Diss. Amsterdam (Nijmegen, Janssen), 1953, pp. 80-87.

<sup>2</sup>*Op. cit.*, p. 14.

<sup>3</sup> Jebb & Sandys, p. 13. Comparable, dans ce sens, est l'extrait de l'essai de Théophraste *Sur le mariage*, traduit ou paraphrasé par Jerome (fr. 486 Fortenbaugh; Fortenbaugh aussi, *Quellen*, I.46, avec des commentaires, pp. 207-212). La description des *Caractères* de Casaubon souvent cités comme *aureolus libellus*, écho de *aureolus Theophrasti liber De nuptiis* de Jerome.

<sup>4</sup> Jebb, *ibidem*, pp. 18-21, 37-40, 8-9, 16-17.

<sup>5</sup> Robin J. Lane Fox, *Theophrastus' Characters and the historian*, dans *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 42, 1996, pp. 127-140, trad. ns.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 15.

J. Rusten<sup>1</sup> écrit que *ce qui annule toute tentative de trouver un fondement éthique, humoristique ou rhétorique dans **Les caractères** est le fait qu'il n'y a aucune trace de structure et d'analyse. Tout comme autre œuvre de littérature de fiction – et, contrairement aux autres œuvres de Théophraste – **Les caractères** sont présentés comme un pur divertissement.* La méthode de Théophraste, selon Isaac Casaubon, se trouve entre la philosophie et la poétique.

Selon Th. Gomperz<sup>2</sup>, Théophraste est le créateur d'un nouveau genre littéraire: la description des types caractéristiques de l'humanité. Théophraste a pleinement développé des genres scientifiques et littéraires, qui n'existaient pas jusqu'à lui que dans un stade de projet, et il les a introduits dans les disciplines et les œuvres littéraires courantes. Dans les *Caractères*, il a été influencé, principalement, par l'exemple du Stagirite, puis, par la comédie contemporaine - si habile à mettre en évidence des figures typiques - et par la tendance générale, presque réaliste, de son temps.

Barbara Carnevali<sup>3</sup> mentionne que cette incertitude philologique d'interprétation, de classification de l'œuvre dans un genre spécifique nous offre une démonstration positive du rôle médiateur que le concept de caractère / mœurs peut l'exercer entre la morale, l'esthétique et la philosophie.

Elle soutient la valeur cognitive des œuvres (non seulement *Les Caractères* de Théophraste, mais aussi d'autres œuvres qui s'inscrivent dans la tradition de l'éthopée) grâce à l'**éthopée** (mimesis morale, peinture des mœurs), concept d'origine rhétorique qu'elle prolonge pour indiquer le fait qu'elle est un genre transversal qui se trouve à l'intersection idéale entre la littérature et la connaissance, et qui peut être pratiquée par toutes les «sciences morales»: l'histoire, l'anthropologie, la psychologie, etc. – faisant référence à la réalité humaine par le moyen indirect d'une représentation phénoménologique de l'**ethos** (le caractère / les mœurs, avec double sens, individuel et collectif).

Naturellement, nous nous demandons si et combien (peu ou beaucoup) notre concept moderne de **caractère** coïncide avec celui observé dans le monde grec.

Selon le dictionnaire de philosophie, «caractère» désigne *l'ensemble*

<sup>1</sup> Jeffrey Rusten, *Theophrastus Characters; Herodas: Mimes; Cercidas and the Choliambic Poets*, Cambridge, London, 1993, p. 22, trad.ns.

<sup>2</sup> *Op.cit.*, p. 526.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 300. Barbara Carnevali présente, d'ailleurs, l'éthopée et la tradition „moraliste” occidentale, d'Aristotele et Théophraste aux romanciers réalistes modernes, en soulignant la continuité et la discontinuité de cette tradition, ainsi que les relations entre la littérature et les sciences humanistes.



*des traits distinctifs qui constituent le profil psychologique ou moral d'une personne ou d'un groupe.* Le mot «caractère» est dérivé du grec χαρακτήρ, mais «caractère» dans le sens moderne, n'est pas l'une des significations originales du monde grec. L'étude la plus importante de la signification et de l'utilisation du mot dans l'Antiquité est l'article d'Alfred Körte.<sup>1</sup>

Le mot grec usuel pour ce que nous appelons «caractère» est ἦθος, bien que la traduction de l'**ethos** (ἦθος) en tant que «caractère» n'englobe pas tous ses aspects. La signification originale de l'**ethos** (ἦθος) était «un lieu habituel»<sup>2</sup> et au pluriel, pour les endroits, les demeures des animaux ou des hommes. La signification la plus commune est celle d'«habitude / d'usage», de celui-ci résulte «caractère». **Ethos** (ἦθος) est lié au complexe des habitudes comportementales, se référant aux qualités équivalentes et ayant un lien clair avec les valeurs sociales. Les termes **caractère** (καρρακτήρ) et **ethos** (ἦθος) sont unis dans le titre de l'œuvre de Théophraste comme on voit chez Diogène Laërce<sup>3</sup>, bien que les manuscrits contenant *Les caractères* ont un titre court, Χαρακτῆρες.

Utilisant les termes de Pierre Fontanier<sup>4</sup>, dans le portrait physique ou la **prosopographie**, prédominent particulièrement les traits physiques (aspect, robe, gestes, etc.), dans celui psychique ou moral, appelé **éthopée**, sont représentés surtout les traits spirituels (qualités, défauts, habitudes, etc.). Nous analyserons l'**éthopée** – la description des caractères, des vices, des vertus ou des mœurs.

Selon le *Dictionnaire des Sciences de la Langue*<sup>5</sup>, l'**éthopée**, dans un classement thématique (P. Fontanier) est un type de description des mœurs / caractères, des vices, des vertus, des talents, des défauts, des qualités d'un personnage réel ou fictif. L'**éthopée** est la figure qui présente un personnage à l'aide d'une lettre ou d'un discours, construite selon les caractéristiques qui définissent son caractère. Elle a toujours été liée aux espèces des *caractères* (La Bruyère, *Les Caractères*) et, en partie, aux physiologies, avec lesquelles ne se confondent pas.

Certaines caricatures peuvent s'approcher de l'**éthopée**, dans le sens où elles cachent, en outre des défauts physiques, les mœurs des sujets. Dans l'art de la rhétorique, l'**éthopée** était un exercice rhétorique, scolaire, un *progymnasmaton*, semblable à la paraphrase, où l'élève devait imaginer les

<sup>1</sup> ΧΑΡΑΚΤΗΡ in „Hermes” 64, 1929, pp. 69-86.

<sup>2</sup> Homer, *Iliade*, 6.511, *Odisee*, 14.411; Hesiod, 167, 525; cf. *Lexicon greque-anglais*, I.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 180 – *Les caractères éthiques*.

<sup>4</sup> *Les figures du discours*, Paris, Flammarion, 1968, pp. 422-431.

<sup>5</sup> II-e édition, Angela Bidu-Vrânceanu, Cristina Călărășu, Liliana Ionescu-Ruxăndoiu, Mihaela Mancaș, Gabriela Pană Dindelegan, București, Editura Nemira & Co, 2005, p. 205.

paroles d'un personnage célèbre dans une situation particulière, afin d'exprimer le caractère propre du personnage.<sup>1</sup> Par endroits, l'éthopée se réfère à la notion de *catharsis*, au sens d'Aristote. Le philosophe explique qu'*On se plaît en effet à regarder les images car leur contemplation apporte un enseignement et permet de se rendre compte de ce qu'est chaque chose, par exemple que ce portrait-là, c'est un tel ; car si l'on se trouve ne pas l'avoir vu auparavant, ce n'est pas en tant que représentation que ce portrait procurera le plaisir, mais en raison du fini dans l'exécution, de la couleur ou d'une autre cause de ce genre*<sup>2</sup>. Le portrait et l'éthopée permettent donc d'illustrer des sentiments, et, par là, de faire acte thérapeutique dans l'esprit du lecteur ou de l'observateur. Par ailleurs la visée satirique est souvent recherchée.

Isaac Casaubon<sup>3</sup> révèle la source des *Caractères* dans un genre intermédiaire entre la philosophie et la poésie. Ayant comme sujet les mœurs humaines, la tâche de l'auteur est de corriger/d'enseigner, tâche qu'il partage avec le philosophe moral, mais dont le fardeau leur incombe à la fois. Il souligne que ce sujet n'est pas abordé par Théophraste de manière philosophique: il met en œuvre en vue d'instruire. Il conclut que Théophraste traite les mœurs «mimétiquement», c'est-à-dire de manière poétique, en offrant des définitions qui proviennent de la tradition classique, des formules comme « icônes éthiques » et « images des mœurs » (*imagines morum*).

Barbara Carnevali montre les particularités de l'éthopée, sa pluridisciplinarité, entre la poésie, la philosophie morale et l'histoire, qui, *en interprétant les actions et les événements, elle finit toujours, elle revient sur les caractères humains*,<sup>4</sup> elle voit les mœurs comme *un champs partagé par plusieurs experts, une « terre de milieu » où philosophes, poètes et historiens se retrouvent pour étudier les comportements moraux. Leurs méthodes et leurs approches sont différentes, mais leur projet consiste toujours à décrire les hommes tels qu'ils sont habituellement, afin de les comprendre, de les évaluer, de les juger de manière adéquate*. Elle souligne aussi la dialectique de l'explicite et de l'implicite de l'éthopée, sa relation avec d'autres genres: tandis que le philosophe explique les mœurs abstraitement, en s'interrogeant sur la nature et leurs causes, l'historien et le poète cherchent à illustrer les comportements, en les développant comme des cas concrets à partir

<sup>1</sup> Marc Escola, *op.cit.*, p. 40.

<sup>2</sup> Aristote, *Poétique*, 144 b.

<sup>3</sup> Isaac Casaubon, *Prolegomena la Characteres ethici, sive Descriptiones morum, graece. Isaacus Casaubonis rensuit, in latinum sermonem vertit et libro commentario illustravit...*, Lugduni, apud F. le Preux, 1592.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 300.

desquels le lecteur pourra réfléchir et exercer le jugement.

Graziano Rannochia<sup>1</sup>, après une étude historique des critiques pertinents, montre que les deux premières positions (1. un complément au traité de philosophie morale et 2. une œuvre littéraire écrite en prose artistique avec une intention humoristique) ne peuvent pas être plus soutenues. Les deux dernières (3. un exercice rhétorique pour la formation dans les écoles de rhétorique; 4. l'annexe d'un traité de la théorie poétique), au contraire, conservent la plupart de leur valeur scientifique et, dit-il, doivent être utilisées dans un futur proche comme une nouvelle base herméneutique pour une solution possible ou une simplification de la «question théophrastique», à cette *vexatissima quaestio*<sup>2</sup>.

Cette question de la nature et la portée des *Caractères* de Théophraste l'une des énigmes les plus compliquées des études classiques Nous sommes dans une incertitude philologique d'interprétation, de classification de l'œuvre dans un genre spécifique. Aujourd'hui de nombreux spécialistes sont soit sceptiques en ce qui concerne la possibilité de donner une réponse univoque, soit préfèrent de ne prendre pas parti à ce sujet.

Nous voyons *Les Caractères* de Théophraste comme une œuvre qui s'inscrit dans la tradition moraliste qui a pratiqué un genre de discours représentatif, à la fois mimétique et moral, l'éthopée - un genre transversal qui se trouve à l'intersection idéale entre la littérature et la connaissance, et qui peut être pratiqué par toutes les «sciences morales»: l'histoire, l'anthropologie, la psychologie, etc. – faisant référence à la réalité humaine par le moyen indirect d'une représentation phénoménologique de l'*ethos*. *Les Caractères* nous offrent une démonstration positive du rôle médiateur que le concept de caractère / mœurs peut l'exercer entre la morale, l'esthétique et la philosophie. Les mœurs se présentent ainsi comme un *champ partagé par plusieurs experts, une « terre de milieu » où philosophes, poètes et historiens se retrouvent pour étudier les comportements moraux.*<sup>3</sup> Ils ont exercé une influence déterminante sur la naissance du roman moderne et sur des sciences humaines. Les moralistes classiques ont fait de l'étude phénoménologique des mœurs l'objectif principal de la connaissance de l'homme.

<sup>1</sup> *Natura e fine dei Caratteri di Teofrasto. Storia di un enigma* dans „Philologus”, vol. 155, nr. 1, pp. 69-91.

<sup>2</sup> Graziano Rannochia, *op. cit.*, p. 69.

<sup>3</sup> Barbara Carnevali, *op. cit.*, p. 300.

## BIBLIOGRAPHIE

- Carnevali, Barbara, *Mimesis littéraire et connaissance morale. La tradition de l'éthopée*, in „Annales, Histoire, Sciences Sociales”, mars-avril, 2010, no. 2, pp. 291-322.
- Carnevali, Barbara, *L'observatoire des mœurs. Les coutumes et les caractères entre littérature et morale*, in **Pensée morale et genres littéraires. De Montaigne à Genet**, sous la direction de Jean-Charles Darmon et Philippe Desan, Paris, PUF, 2009, pp. 159-178.
- Casaubon, Isaac, *Prolegomena la Characteres ethici, sive Descriptiones morum, graece. Isaacus Casaubonis rensuit, in latinum sermonem vertit et libro commentario illustravit...*, Lugduni, apud F. le Preux, 1592.
- Diggle, James, *Theophrastus, Characters, edited with introduction, translation and commentary by James Diggle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Escola, Marc, *La Bruyère I. Brèves questions d'herméneutique*, Paris, Honoré Champion, coll „Moralia”, no. 6, 2001.
- Fortenbaugh, William W., *Theophrastean studies. (Philosophie der Antike; 17.)* Stuttgart: Steiner 2003.
- Fortenbaugh, William W., *Theophrastus of Eresus: sources for his life, writings, thought and influence. Commentary volume 8: sources on rhetoric and poetics (texts 666–713). (Philosophia antiqua; 97.)* Leiden; Boston: Brill, 2005.
- Furley, David J., *The purpose of Theophrastus's Characters* in „Symbolae Osloenses” 30, 1953, pp. 56-60.
- Lane Fox, Robin J., *Theophrastus'Characters and the historian* in „Proceedings of the Cambridge Philological Society”, 42, 1996, pp. 127-170.
- Pasquali, Giorgio (ed.) *Teofrasti, I Caratteri. Testo, introduzione, traduzione e commento a cura di G. Pasquali*. Firenze, Sansoni, 1919.
- Ranocchia, Graziano, *Natura e fine dei Caratteri di Teofrasto. Storia di un enigma* in „Philologus”, vol. 155, no.1, 2011, pp. 69-91.
- Rusten, Jeffrey, *Theophrastus: Characters; Herodas: Mimes; Cercidas and the Choliambic Poets. Edited and translated by Jeffrey Rusten, Ian C. Cunningham and A. D. Knox*, Cambridge, Mass. and London, 1993.
- Steinmetz, Peter, *Der Zweck der Charaktere Theophrasts* in „Annales Universitatis Saraviensis Philosophie” VIII, 1959, pp. 209-246 et *Theophrast. Charaktere*. Herausgegeben und erklärt von Peter Steinmetz. II Bd: *Kommentar und Übersetzung. (Das Wort der Antike; 7)*, München, Hueber, 1962.
- Ussher, Robert G., *Old comedy and „character”: some comments*, in „G&R” 24, 1977, pp. 71-79.
- Ussher, Robert G., *The Characters of Theophrastus*, London, Bristol Classical Press, 1993.

**DER MENSCH GEHÖRT IN DAS EREIGNIS**  
**EINE AUSEINANDERSETZUNG MIT HEIDEGGERS SCHRIFT**  
**ZEIT UND SEIN**<sup>1</sup>

**Sonja MEIßL**<sup>2</sup>

***Abstract:** This essay tries to examine and clarify Heidegger's way of thinking concerning the problematic of the relationship between Being and time, which is revealed by Heidegger's „es gibt“ (it is given). The argumentation is focused on Heidegger's attempt thinking Being without beings. It requires reflecting Being without adopting for this purpose an anthropological point of view. Such a task of thinking becomes necessary, because otherwise there would be no possibility for him to bring into view the being of what is today all over the world. For Heidegger the relations and connections between Being and time are constituted by the essential structure of the so-called Appropriation, which the human being belongs to. Both, Being and time are determined in their own, belonging together. The human being has to experience by his own that the Appropriation appropriates. It is to follow Heidegger's intention of his lecture, presenting the Being itself as the event of Appropriation.*

**Keywords:** Heidegger, Being, time

### **Einleitung**

Grundlage dieser Arbeit ist ein Vortrag von Martin Heidegger, der sich mit *Zeit und Sein*<sup>3</sup> betitelt und 1962 im Rahmen von „studium generale“ an der Universität Freiburg von ihm gehalten wurde. Zu diesem Vortrag hielt Heidegger ein gleichnamiges Seminar, zu dem es ein ausgearbeitetes schriftliches Protokoll gibt. Der Vortrag fällt in die späte Phase von Heideggers Denken. Im Zentrum der Problematik steht das Verhältnis von Sein und Zeit, welches von Heidegger durch den Ausdruck „es gibt“ bestimmt werden soll. Dieses „Es gibt“ weist in seinem „Geben“ oder „Reichen“ auf ein „Ereignis“ hin.

---

<sup>1</sup> In Martin Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. Niemeyer. Tübingen: 1976

<sup>2</sup> University of Vienna

Heideggers Grundvorhaben ist, den Vortrag im Ganzen in den Blick zu bringen. Im Seminar soll es um den Zusammenhang mit Heideggers Denken überhaupt gehen.

Das Seminar *Zeit und Sein* wurde von Heidegger schon einmal rein äußerlich in der Besonderheit gehalten, nicht irgendeinen Text der Metaphysik, sondern einen Text Heideggers selbst zugrunde zu legen. Welcher Frage geht Heidegger primär in diesem Vortrag nach? Es ist die Frage nach dem Sinn und der Wahrheit des Seins, die Heidegger versucht im Menschsein selbst gründen zu lassen.

In *Sein und Zeit* will Heidegger die Welt noch vom Dasein des Menschen aus begreifen. Der Denkansatz eines späten Heideggers vollzieht eine „Kehre“. In *Zeit und Sein* soll nun die menschliche Existenz vom Ganzen des Seins aus begriffen werden. Dennoch sieht Heidegger seine Erkenntnisse in *Sein und Zeit* nicht für überholt, sondern sie ergänzen sich mit seinen späteren Denkansätzen.

Das Hauptaugenmerk dieser Arbeit richtet sich auf Heideggers Satz: „Der Versuch, Sein ohne Seiendes zu denken, wird notwendig, weil anders sonst...keine Möglichkeit mehr besteht, das Sein dessen, was heute rund um den Erdball *ist*, eigens in den Blick zu bringen.“ Zeitweilig immer wieder auf diesen Satz zurückkommend, ist es ein Versuch, Heideggers Denken mit den nachfolgenden Ausführungen besser zu verstehen.

#### **DER VERSUCH, SEIN OHNE SEIENDES ZU DENKEN, WIRD NOTWENDIG.**

Gleich zu Beginn des Vortrags *Zeit und Sein* fordert Heidegger die Zuhörer quasi indirekt auf, sich selbst auf einen Denkversuch einzulassen. „Der Versuch, Sein ohne Seiendes zu denken, wird notwendig.“ Welche Absicht verfolgte Heidegger mit dieser Anregung zu einem Neuversuch des Denkens an seine Schüler heranzutreten? Offensichtlich wollte er seinen Zuhörern ein Denken zumuten, das in der abendländischen Philosophie bis dahin vernachlässigt wurde. Die Philosophie als Freundin der Weisheit stellte den Anspruch, die Wahrheit des Seins herauszufinden, zu einer Weltweisheit vorzudringen und den Menschen mit Hilfe dieses Wissens eine Anweisung zum seligen Leben zu geben.

Immanuel Kant war Verfechter einer solchen Weltweisheit:

Nach dem Weltbegriffe ist [die Philosophie] die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft. Dieser hohe Begriff gibt der Philosophie Würde, d.i. einen absoluten Wert. Und wirklich ist sie es auch,

die allein nur innern Wert hat, und allen anderen Erkenntnissen erst einen Wert gibt.<sup>1</sup>

Für Heidegger verlangt ein solches Denken heute Besinnungen, die „weit abliegen von einer nutzbaren Lebensweisheit“ und die den Anspruch auf unmittelbare Verständlichkeit preisgeben. Welche Bestimmung Heidegger dem Sein zusprechen will, zeigt er in seinem Werk *Einführung in die Metaphysik*<sup>2</sup> auf.

Das Sein und das Verstehen des Seins sind nicht eine vorhandene Tatsache. Sein ist das Grundgeschehnis, auf dessen Grunde überhaupt erst geschichtliches Dasein inmitten des eröffneten Seienden im Ganzen gewährt ist. (*Einführung in die Metaphysik* S. 154)

Heidegger geht es darum, das Verhältnis des Menschen zum Sein durch eine andere Denkweise zu erhellen.

Es gilt, einiges von dem Versuch zu sagen, der das Sein ohne die Rücksicht auf eine Begründung des Seins aus dem Seienden denkt. Der Versuch, Sein ohne das Seiende zu denken, wird notwendig, weil anders sonst, wie mir scheint, keine Möglichkeit mehr besteht, das Sein dessen, was heute rund um den Erdball *ist*, eigens in den Blick zu bringen, geschweige denn das Verhältnis des Menschen zu dem, was bislang »Sein« hieß, hinreichend zu bestimmen. (*Zeit und Sein* S. 2)

Was meint Heidegger damit, Sein ohne die Rücksicht auf eine Begründung des Seins aus dem Seienden zu denken? Die Griechen nannten das Seiende als Solches im Ganzen φύσις. Das Wesen, das der φύσις zugrunde liegt, ist das „aufgehend-verweilende Walten.“

Solches wird dann vor allem an dem erfahren, was in gewisser Weise am unmittelbarsten sich aufdrängt und was später φύσις im engeren Sinne bedeutet: τὰ φύσει ὄντα, τὰ φυσικά, das naturhaft Seiende. Wenn nach der φύσις überhaupt gefragt wird, d. h. was das Seiende als solches ist, dann gibt τὰ φύσει ὄντα vor allem den Anhalt, jedoch so, daß das Fragen im vorhinein nicht bei diesem oder jenem Bereich der Natur, leblosen Körpern, Pflanzen, Tieren sich aufhalten darf, sondern über τὰ φυσικά hinaus muß. (*Einführung in die Metaphysik* S. 13)

<sup>1</sup> Immanuel Kant: *Schriften zur Metaphysik und Logik*. Werke Bd. VI. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Suhrkamp Taschenbuch. Frankfurt/Main: 1974. S. 446

<sup>2</sup> Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. Niemayer. Tübingen: 1998<sup>6</sup>.

Im Griechischen heißt „über etwas weg“ „hinüber“: μετά. Das philosophische Fragen nach dem Seienden als solchem ist μετά τὰ φύσικά, die Metaphysik.

»Seinsfrage« meint nach der geläufigen Deutung: Fragen nach dem Seienden als solchem (Metaphysik). »Seinsfrage« heißt jedoch von »Sein und Zeit« her gedacht: Fragen nach dem Sein als solchem...denn die »Seinsfrage« im Sinne der metaphysischen Frage nach dem Seienden als solchem *frägt* gerade *nicht* nach dem Sein. Dieses bleibt vergessen. (Einführung in die Metaphysik S. 14)

„Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ Diese von uns als rangmäßig erste gekennzeichnete Frage ist die metaphysische Grundfrage und gibt lt. Heidegger ständigen Anstoß zum metaphysischen Fragen, weil das „Sein *als solches*“ der Metaphysik verborgen bleibt. Der einzelne Mensch als auch die Völker fragen auf ihrem geschichtlichen Gang durch die Zeit so manches am Seienden, dringen jedoch zu dieser Grundfrage vielleicht niemals durch. Dennoch wird jeder einmal von der verborgenen Macht dieser Frage berührt. Für Heidegger baut das Fragen selbst auf einem Weg, dem hier nachgegangen werden soll. Der Weg ist ein Weg des Denkens und alle Denkwege führen, mehr oder weniger vernehmbar, auf eine ungewöhnliche Weise durch die Sprache. Ein Weg, der sich für den Menschen durch die Möglichkeit überhaupt fragen zu können, auftut.

Heidegger deckt in der traditionellen Metaphysik eine Ungedachtheit auf. Im abendländischen Denken war die Frage nach dem Sein immer auch eine Frage nach dem höchsten Seienden. Metaphysik ist seit ihrem Beginn bei den Griechen Ontologie und Theologie. Auch in Heideggers Antrittsvorlesung »Was ist Metaphysik« wird die Metaphysik noch als die Frage nach dem Seienden als solchem und im Ganzen bestimmt (vgl. Identität und Differenz S. 45<sup>1</sup>).

Die Ontotheologie denkt immer nur das Seiende in seinem Sein und fragt nach den ersten Gründen des Seienden, die dann notwendig in einem höchsten Seienden als Garant für die Ordnung stehen sollen. Sie will die Gründe des Seienden als solches wissen. Für Aristoteles und in weiterer Folge für die Philosophie des christlichen Abendlandes ist es erstrebenswert, eine Wissenschaft von den ursprünglichen Ursachen zu gewinnen. Denn erst wenn wir glauben, die erste Ursache zu kennen, sprechen wir von

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger: *Identität und Differenz*. Günther Neske. Stuttgart: 1996<sup>10</sup>.



einem Wissen in jedem Einzelfall. Aristoteles unterscheidet Wissen grundsätzlich von bloßer Erfahrung. Derjenige, der Erfahrung besitzt, weiß, dass es sich so verhält. Erst wenn jemand sagen kann, warum sich etwas so verhält, besitzt er Wissen.

Heidegger will die ontotheologische Verfasstheit der Metaphysik überwinden und gemäß seiner Vorstellung von Metaphysik soll nach der „Erschlossenheit von Sein“ gefragt werden. Er will das aufschließen, was die Vergessenheit des Seins verschließt und verbirgt. Heideggers Werk *Sein und Zeit* liegt noch ein fundamentalontologischer Ausarbeitungsweg zugrunde. Es wird der Frage nach dem Sein des *Da-Seienden* nachgegangen. Der Titel einer Fundamentalontologie wurde beansprucht. Heidegger schreibt: „Daher muss die Fundamentalontologie, aus der alle anderen erst entspringen können, in der existenzialen Analytik des Daseins gesucht werden.“ (Sein und Zeit, S. 13<sup>1</sup>)

In § 9 von *Sein und Zeit* definiert Heidegger das Sein des Seienden folgendermaßen:

Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist *je meines*. Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses zu seinem Sein. Als Seiendes dieses Seins ist es seinem eigenen Sein überantwortet. Das *Sein* ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht. (Sein und Zeit S. 41)

Das Dasein ist für Heidegger durch *Jemeinigkeit* bestimmt. Das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines. Dasein ist daher nie ontologisch zu fassen als Fall und Exemplar einer Gattung von Seiendem als Vorhandenem.

Das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, verhält sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit. Dasein *ist* je seine Möglichkeit und es »hat« sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes. Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, kann dieses Seiende in seinem Sein sich selbst »wählen«, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur »scheinbar« gewinnen. Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur, sofern es seinem Wesen nach mögliches *eigentliches*, das heißt sich zueigen ist. (Sein und Zeit S. 42)

Wir können uns selbst immer nur als Seinsverstehende begreifen. Erst später wandelt sich Heideggers Denken zu einem seinsgeschichtlichen. Die Frage nach dem Wesen des Seins wird in den Vordergrund gehoben. Doch „immer[wird] dieselbe Frage nach dem „*Sinn des Seyns* und nur sie“

<sup>1</sup> Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer. Tübingen: 1991<sup>4</sup>.

(GA 65, S. 84)<sup>1</sup> gestellt. Im Laufe seines Denkweges weicht Heidegger jedoch niemals ab von seiner Absicht, die Frage nach dem Sinn des Seins auszuarbeiten. Erst aus dem Sinn, aus der Wahrheit des Seins ist zu verstehen, wie Sein ist.

„Sein lichtet sich dem Menschen im ekstatischen Entwurf. Doch dieser Wurf schafft nicht das Sein. [...] Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Ek-sistenz des Daseins als sein Wesen schickt.“ (Humanismusbrief S. 29).<sup>2</sup>

Als ausdrücklichen Protest schreibt Heidegger im Humanismusbrief Ek-sistenz anstelle von Existenz, da sein Existenz-Begriff nichts zu tun hat mit *existentia*, im Sinne des Dass-seins. Vielmehr bedeutet Existenz für Heidegger *ec-sistere*, hinausstehen. Existenz zeigt die ekstatische Daseinsweise des Menschen auf. Der Mensch vermag hinausstehen in die Lichtung des Seins, aber er bildet, er entwirft nicht diese Lichtung, sondern aller ontologischer Entwurf ist nur möglich, weil er schon in der Lichtung steht.

Vielmehr ist der Mensch zuvor in seinem Wesen ek-sistent in die Offenheit des Seins, welches Offene erst das »Zwischen« lichtet, innerhalb dessen eine »Beziehung« vom Subjekt zum Objekt »sein« kann. (Humanismusbrief S. 42)

Die Philosophie dachte Sein vom Seienden her bis jetzt als *ἰδέα*, als *ἐνέργεια*, als actualitas, als Wille u.s.w. und führte damit die Metaphysik mit abgewandelten Auslegungen immer weiter fort. Heidegger will nun dieses Denken durchbrechen, indem er auffordert.

Sein ohne das Seiende denken [...] Sein ohne Rücksicht auf die Metaphysik denken. Eine solche Rücksicht herrscht nun aber auch noch in der Absicht, die Metaphysik zu überwinden. Darum gilt es, vom Überwinden abzulassen und die Metaphysik sich selbst zu überlassen. (Zeit und Sein S. 25)

Im Humanismusbrief allerdings bekennt Heidegger, dass dieser Versuch des Denkens, den er innerhalb der Philosophie kenntlich und verständlich machen wollte, in die Irre führen musste.

Denn die Titel und die ihnen zugeordnete Begriffssprache wurden von den Lesern nicht aus der erst zu denkenden Sache wieder-gedacht, sondern diese Sache wurde aus den in ihrer gewohnten Bedeutung festgehaltenen

<sup>1</sup> Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Hg. v. Friedrich Wilhelm von Herrmann. (Martin Heidegger Gesamtausgabe, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Band 65). Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main: 1989.

<sup>2</sup> Martin Heidegger: *Über den Humanismus*. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main: 2000<sup>10</sup>.

Titeln vorgestellt. Das Denken, das nach der Wahrheit des Seins fragt und dabei den Wesensaufenthalt des Menschen vom Sein her und auf dieses hin bestimmt, [...] hat kein Ergebnis. Es hat keine Wirkung. Es genügt seinem Wesen, indem es ist. Aber es ist, indem es seine Sache sagt. (Humanismusbrief S. 49 f)

Hier drängt sich die Frage auf, wie das Sein zu denken ist, um Heideggers Anspruch genüge zu tun. „Der Versuch, Sein ohne Seiendes zu denken, wird notwendig“ lautet die Anweisung Heideggers. Worauf müssten wir unsere Aufmerksamkeit lenken, um dieser Aufforderung nachzukommen? Welche Denkgewohnheiten kennen wir vom Alltag her? Grundsätzlich wird alles, was wir in unser Bewusstsein nehmen, in irgendeiner Weise Gegenstand unseres Denkens. Was passiert, wenn wir jetzt versuchen, alles Seiende wegzulassen und das Sein zu denken? Sofort haben wir einen Begriff vor uns und das Sein stellt sich uns als ein Seiendes dar. Doch Heidegger betont ausdrücklich, „Sein ist kein Ding“ (Zeit und Sein S. 3), aber in jedem Seienden mitverstanden. Sein ist kein Seiendes – Man sagt ja auch nicht, Sein ist etwas. So gesehen dürfen wir uns keine Vorstellung machen von diesem Sein, es auch nicht denken.

Denn es gilt, keine neuen Vorstellungen vom Seienden zur Kenntnis zu bringen, sondern das Menschsein in die Wahrheit des Seyns zu gründen und diese Gründung im Erdenken des Seyns und des Da-seins vorzubereiten.[...] Doch der Weg dieses Erdenkens des Seyns hat nicht schon die feste Einzeichnung in einer Landkarte. Das Land wird ja erst durch den Weg und ist an jeder Wegstelle unbekannt und nicht zu errechnen. (GA 65, S. 86)

Wie gründen wir unser Menschsein in die Wahrheit des Seins? Anders gefragt: wie hinderlich sind jene Vorstellungen und Gedanken, die wir uns vom Sein machen für die Wahrheit des Seins selbst? Noch weiter gefragt: sind nicht überhaupt einmal erst alle Dinge und Vorstellungen, die in unser Bewusstsein kommen, hinderlich dafür, die Wahrheit des Seins zu begreifen? Gibt es eine Möglichkeit, sich auf ein Denken einzulassen, welches Heideggers Anspruch gerecht wird? Gibt es ein nicht-denkendes Denken, dessen wir gewahr werden können, damit wir den Sinn, die Wahrheit des Seins begreifen? Heidegger spricht von einem Versuch. Ein Suchen lässt vom Wortsinn her schon die Möglichkeit offen, dass es auch etwas zu finden gibt.

Kitaro Nishida, der Begründer der japanischen Kyoto-Schule, konnte sich, geprägt von seinen eigenen religiösen Überlieferungen und Erfahrungen, unbefangener und offener auf die Fragen des abendländischen

Denkens einlassen. Ausgangspunkt seiner Philosophie ist eine Phänomenologie des Bewusstseins, eine Phänomenologie der Reinen Erfahrung, eine unmittelbare Erfahrung des eigenen Bewusstseinszustands, wo Subjekt und Objekt noch nicht geschieden sind. „Die Erkenntnis und ihr Gegenstand sind völlig eins: Das ist die reinste Form der Erfahrung.“<sup>1</sup>

Die Philosophie des Zen-Buddhismus eröffnet dem Menschen durch eine Praxis des Meditierens, die sich *zazen* nennt, den Zugang zu einer solchen unmittelbaren Erfahrung. In der Versenkung wird die Aufmerksamkeit auf absolute Ruhe und Stille gerichtet. Zen benötigt keine Vorstellung irgendeines Gegenstandes zum Meditieren. Kein Bild, keine Phantasie, keinerlei Gegenstand soll die Meditation stören. Vielmehr geht es darum, allfälliges Wissen und Gedanken, die begrifflich orientiert sind, ziehen zu lassen, bis das Bewusstseinsfeld entleert ist. Das da-seiende atmende Ich erfährt in dieser absoluten Ruhe eine „Leere“, die vielleicht am besten mit „Los-gelöst-Sein“ des Geistes zu bezeichnen wäre. In der Tiefe des Ursprungs erlangt das da-seiende Ich eine Einsicht, die intuitiv ins Bewusstsein dringt. Es ist ein Erwachen zu einer universellen Wahrheit durch Einsicht. Das Ich wird wach zur Erschlossenheit des *intuitus prajna*, wie dieses Wissen im Zen genannt wird. Dazu muss sich das Ich aus jeglichem Wissen um es selbst und die Welt lösen. Alle subjektiven Sichtweisen müssen zusammenfallen.

In diesem sozusagen nicht-denkenden Denken ist noch kein Begriff, kein Urteil in irgendeiner Form im Bewusstsein. Im Humanismus-Brief schreibt Heidegger:

Alles Werten ist, auch wo es positiv wertet, eine Subjektivierung. Es lässt das Seiende nicht: sein, sondern das Werten lässt das Seiende lediglich als das Objekt seines Tuns – gelten. Die absonderliche Bemühung, die Objektivität der Werte zu beweisen, weiß nicht, was sie tut.[...]Das Denken in Werten ist hier und sonst die größte Blasphemie, die sich dem Sein gegenüber denken lässt. Gegen die Werte denken, heißt daher nicht, für die Wertlosigkeit und Nichtigkeit des Seienden die Trommel rühren, sondern bedeutet: gegen die Subjektivierung des Seienden zum bloßen Objekt die Lichtung der Wahrheit des Seins vor das Denken bringen. (Humanismusbrief S. 41)

Heidegger will mit dem Versuch des Vortrags bzw. vor allem des Seminars auf eine Sache weisend hinzeigen, die sich „dem mitteilenden

---

<sup>1</sup> Kitaro Nishida: *Über das Gute*. Eine Philosophie der Reinen Erfahrung. Aus dem Japanischen übersetzt und eingeleitet von Peter Pörtner. Insel Verlag, Frankfurt am Main: 1993<sup>2</sup>. S. 29

Aussagen aus ihr selbst versagt.“ Bereits im Vorwort von *Zeit und Sein* weist Heidegger darauf hin, in der Malerei, in der Dichtung und auch in der Physik Heisenbergs werde der Anspruch auf unmittelbare Verständlichkeit preisgegeben. Als Beispiel nennt Heidegger den Siebengesang des Todes von Georg Trakl. Wieder geht es Heidegger darum, aus einer Erfahrung heraus bei den Teilnehmern die eigene Erfahrung des Gesagten vorzubereiten.

Das Denken selbst könnte in eine Lage versetzt sein, die Besinnungen verlangt, die weitab von einer nutzbaren Lebensweisheit liegen. Ein Denken könnte notwendig geworden sein, woraus die oben genannte Malerei, die Dichtung und die mathematisch-physikalische Theorie ihre Bestimmung empfangen, nämlich aus einer Erfahrung von etwas, das nicht offen an den Tag gebracht werden kann, wie im Protokoll von *Zeit und Sein* zu entnehmen ist:

Der Versuch also, von etwas zu sprechen, das nicht kenntnismäßig, aber auch nicht nur fragemäßig vermittelt werden kann, das vielmehr erfahren sein muss, - der Versuch davon zu sprechen in der Absicht, diese Erfahrung vorzubereiten, machte wesentlich das Gewagte des Seminars aus. (*Zeit und Sein* S. 28)

„Es gilt, nicht eine Reihe von Aussagesätzen anzuhören, sondern dem Gang des Zeigens zu folgen.“ (*Zeit und Sein* S. 2)

#### **WECHSELSEITIGE BESTIMMUNG VON SEIN UND ZEIT**

Was gibt den Anlass *Zeit und Sein* zusammen zu nennen, zusammen zu denken? Weshalb, auf welche Weise und woher spricht im *Sein* dergleichen wie *Zeit*? Wir haben alle so eine ungefähre Vorstellung von *Sein* und *Zeit*. Das fängt damit an, dass wir sagen: jedes Ding hat seine *Zeit*. Jedes Seiende kommt und geht zur rechten *Zeit* und bleibt eine *Zeit* lang während der ihm zugemessenen *Zeit*. Es hat zwar jedes Ding seine *Zeit*, aber das *Sein* ist kein Ding und ist nicht in der *Zeit*.

„Gleichwohl bleibt *Sein* als Anwesen, als Gegenwart durch *Zeit*, durch *Zeithaftes* bestimmt. Was in der *Zeit* ist und dergestalt durch die *Zeit* bestimmt wird, nennt man das *Zeitliche*.“ (*Zeit und Sein* S. 3)

Wenn wir vom *Zeitlichen* sprechen, meinen wir das *Vergängliche*. So sagen wir, wenn ein Mensch stirbt: er hat das *Zeitliche* gesehnet. Mit *Zeit* wird solches bezeichnet, was mit der *Zeit* vergeht. Aber indem die *Zeit* vergeht, bleibt sie ständig als *Zeit*. Sie bleibt, indem sie nicht verschwindet, sondern anwest. „Aus der Ständigkeit des Vergehens der *Zeit* spricht *Sein*.“ (*Zeit und Sein* S. 3)

„Die »Zeit« fungiert seit langem als ontologisches oder vielmehr ontisches Kriterium der naiven Unterscheidung der verschiedenen Regionen des Seienden.“ (Sein und Zeit S. 18) Heidegger sieht im Phänomen der Zeit die zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt. „Auch das »Unzeitliche« und »Überzeitliche« ist hinsichtlich seines Seins »zeitlich«.“ (Sein und Zeit S. 18)

Zeit kann nicht als Seiendes angesprochen werden. Wie kann sie denn angesprochen werden? Wie verhält sich die Zeit zum Sein? Muss die Zeit im Sein mitverstanden werden? Wenn wir Seiendes denken, sind Raum und Zeit als Kategorien a priori da. Wenn Sein aber kein Seiendes ist, wie verhalten sich dann Raum und Zeit zum Sein? Das Sein umfasst von vornherein alle Unterscheidungen, bei denen Sein einen Gegensatz hat.

Diesen Unterschied von Sein und Seiendem bezeichnet Heidegger auch als ontologische Differenz. Sein und Seiendes sind nicht dasselbe, was aber häufig vergessen wird. Heidegger nennt dies die Seinsvergessenheit. Das Phänomen des Seins ist nicht als Seiendes zugänglich und verlangt somit andere Mittel des Zugangs. Seinsverstehen wird für Heidegger somit immer ein Entwurf bleiben. Für Heidegger war Sein im abendländischen Denken immer Seiendes in irgendeiner Form, da sich das Seinsverstehen selbst einer temporalen Kategorie bediente. Der erste und einzige war für Heidegger Kant, der die Dimension der Temporalität erkannte, sie jedoch unserem Verstand für unzugänglich ersah.

Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden.<sup>1</sup>

Jeder Versuch, das Verhältnis von Sein und Zeit mit Hilfe unserer herkömmlichen Vorstellungen von Zeit und Sein zu denken, führt zwangsläufig zu Verwirrungen. „Sein und Zeit bestimmen sich wechselweise, jedoch so, daß jenes – das Sein – weder als Zeitliches noch dieses – die Zeit – als Seiendes angesprochen werden können.“ (Zeit und Sein S. 3).

Der Vortrag *Zeit und Sein* fragt zunächst nach dem eigenen des Seins, sodann nach dem eigenen der Zeit. In *Sein und Zeit* wird die Zeit als der Sinn von Sein angesprochen. Die Auslegung der Zeit zielt zunächst auf

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft Werke Bd. III. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Suhrkamp Taschenbuch. Frankfurt/Main: 1974. B 181, 182

den Charakter der Zeitigung des Daseins, auf das Ekstatische. Die Auslegung der Zeit ist auf die Zeitlichkeit des Daseins beschränkt und vom Zeitcharakter des Seins ist in *Sein und Zeit* nicht ausdrücklich die Rede. „Als der Sinn des Seins desjenigen Seienden, das wir Dasein nennen, wird die Zeitlichkeit aufgewiesen.“(Sein und Zeit S. 17)

#### DAS WESEN VON SEIN UND ANWESEN

Heidegger fand heraus, dass sich in der klassischen Auffassung des Seins als οὐσία ein Bezug auf die Zeit verbirgt. Sein wird als Anwesenheit durch die Zeit bestimmt. Der bislang ungedachte, im Sein als Anwesen liegende Sinn von Zeit soll in ein ursprüngliches Verhältnis zurückgeboren werden. Seit Beginn der abendländischen Philosophie wurde Sein immer als ständige Anwesenheit gedacht. Sein wurde vom Modus der Zeit aus gedacht, denn Anwesenheit beinhaltet den Modus der Zeit, ohne Zeit eigens zu thematisieren.

Wurde in der Philosophie hingegen ausdrücklich nach der Zeit gefragt, so orientierte sich die Philosophie aus Heideggers Sicht am vulgären Zeitverständnis als eine Folge von Jetztpunkten. Hier stellt sich für mich die Frage, ob nicht gerade Augustinus einen weiter reichenden Zeitbegriff im Blick hatte und Heidegger selbst zu seinen Zeitbetrachtungen inspiriert haben könnte<sup>1</sup>. Sein jedenfalls wurde immer von einem unbefragten Zeitverständnis heraus begriffen. Sein besagt Anwesen. Anwesen zeigt sich als Anwesenlassen. Es gilt nun, dieses Anwesenlassen eigens zu denken, insofern Anwesen zugelassen wird. „Anwesen lassen heißt: Entbergen, ins Offene bringen. Im Entbergen spielt ein Geben, jenes nämlich, das im Anwesen-lassen das Anwesen, d.h. Sein gibt.“ (Zeit und Sein S. 5). Aus dem Entbergen spricht ein *Geben*, ein *Es gibt*.

Das Sein eigens denken, verlangt, das Sein als den Grund des Seienden fahren zu lassen zugunsten des im Entbergen verborgen spielenden Gebens, d.h. des Es gibt. Sein gehört als die Gabe dieses Es gibt in das Geben. Sein wird als Gabe nicht aus dem Geben abgestoßen. Sein, Anwesen wird verwandelt. Als Anwesenlassen gehört es in das Entbergen, bleibt als dessen Gabe im Geben einbehalten. Sein *ist* nicht. Sein gibt Es als das Entbergen von Anwesen. (Zeit und Sein S. 6)

---

<sup>1</sup> vgl. dazu Friedrich-Wilhelm von Herrmann: „Augustinus im Denken Heideggers“. In: Günther Pöltner und Matthias Flatscher (Hrsg.): *Heidegger und die Antike*. Peter Lang. Frankfurt am Main: 2005

Die Wandlungsfülle des Anwesens lässt sich für Heidegger auch historisch in der Philosophie feststellen. Er weist darauf hin,

daß Anwesen sich zeigt als das *ov*, das einigende einzig Eine, als der *Λόγος*, die das All verwahrende Versammlung, als die *ἰδέα, οὐσία, ἐνέργεια*, *substantia, actualitas, perceptio*, Monade, als Gegenständlichkeit, als Gesetztheit des Sichsetzens im Sinne des Willens der Vernunft, der Liebe, des Geistes, der Macht, als Wille zum Willen in der ewigen Wiederkehr des Gleichen. (Zeit und Sein S. 7)

Hier verdeutlicht Heidegger wiederum, wie das Sein von einem Seienden her gedacht wurde, wie es auch im Satz von Parmenides: *ἔστι γὰρ εἶναι* (Es ist nämlich Sein) zum Ausdruck kommt. Das Sein wurde nur allzu leicht als ein »Seiendes« nach der Art des bekannten Seienden vorgestellt, das als Ursache wirkt und als Wirkung gewirkt ist. (vgl. Humanismusbrief S. 26) Sein wird als Gegenständlichkeit gedacht und von diesem Denkansatz her vergessen, dass sich in diesem Wort das anfängliche Geheimnis für alles Denken verbirgt. „Das *ἔστι γὰρ εἶναι* des Parmenides ist heute noch ungedacht“, bedenkt Heidegger im Humanismus-Brief. (S. 27) Das *ἔστι*, das Parmenides nennt, kann nicht als etwas Seiendes vorgestellt werden. Vielmehr bedeutet dieses *ἔστι* soviel wie »es vermag«. Sein vermögen heißt: Sein ergeben und geben. In dem Wort *ἔστι* verbirgt sich das »es gibt«. (Zeit und Sein S. 8)

#### **DAS SEIENDE ALS DAS WIRKLICHE**

Das Gewirkte eines Wirkens ist das Wirkliche. Historisch gesehen wurde der Seinsbegriff an einem Sein aufgerollt, dass Seiendes ist und nicht nicht ist. Alles was seiend ist, ist wirklich. Die Wirklichkeit ist unterschieden gegen die Möglichkeit.

Seitdem der Schöpfergott als die erste Ursache das erstlich Wirkende, sein Gewirktes aber die Welt und innerhalb dieser der eigentliche Wirker der Mensch ist, umschreibt die Dreiheit Gott, Welt (Natur), Mensch den Kreis der Möglichkeiten, nach denen je einer dieser Bereiche des Wirklichen die Ausprägung des Wesens der Wirklichkeit übernimmt. (GA 6.2. Kap. VIII S. 384)

Als das Seiende gilt das Wirkliche, das heißt auch in Wahrheit das Seiende, weil es in der Wirklichkeit liegt. In der Wirklichkeit bekundet sich dann das eigentliche Wesen von Sein. Dasein heißt oft auch Wirklichkeit. Kant spricht von den „Beweisen für das Dasein Gottes.“ Diese sollen zeigen, dass Gott wirklich ist, d.h. existiert. Heidegger erwähnt auch den „Kampf ums Dasein“, der das Ringen um das Wirklichwerden und Wirklichbleiben



alles Lebendigen zum Gegenstand hat. (vgl. Nietzsche II, Gesamtausgabe 6.2. Kapitel VIII.)

Wirklichkeit, Dasein und Existenz meinen in der Sprache der Metaphysik dasselbe, aber was diese Namen wirklich sagen, ist für Heidegger nicht eindeutig. Für ihn kommt diese Uneindeutigkeit aus dem Sein selbst. Zum Beispiel wäre in der Metaphysik das „Sein“ nicht voll genannt, wenn sich das Sagen vom Sein des Seienden auf die Gleichsetzung von Sein und Existenz beschränkte. Die Metaphysik unterscheidet zwischen dem, was ein Seiendes ist und dem, dass dieses Seiende ist oder nicht ist.

Die Schulsprache der Metaphysik kennt diese Unterscheidung als diejenige zwischen *essentia* und *existentia*. Die *essentia* meint die *quidditas*, das, was z.B. der Baum als Baum, als Gewächs, als Lebendes, als das Baumhafte ist, abgesehen davon, ob dieser Baum oder daß jener Baum »existiert«. Das Baumhafte ist hier bestimmt als *γένος* in dem zweifachen Sinne von Herkunft und Gattung, d.h. als das *ον* zu den *πολλά*. Es ist das Eine als das Woher und als das Gemeinsame der Vielen (*κοινόν*). Die *essentia* nennt jenes, als was dergleichen wie ein existierender Baum sein kann, falls er existiert, was ihn als einen solchen ermöglicht: die Möglichkeit. ( GA 6.2. Kap.VIII S. 365)

Das Sein ist unterschieden in das Was-sein und Dass-sein. Für Heidegger beginnt hier die Geschichte des Seins als Metaphysik. Diese „offenbart sich so als ein Ereignis, das in einer Entscheidung über das Sein im Sinne des Hervorkommens der Unterscheidung in Was-sein und Dass-sein besteht.“ ( GA 6.2. Kap.VIII S. 365)

Die Herkunft der Unterscheidung von *essentia* und *existentia*, vollends die Herkunft des dergestalt unterschiedenen Seins, bleiben verborgen, griechisch gesagt: vergessen.

Seinsvergessenheit besagt dann: das Sichverbergen der Herkunft des in Was- und Daß-sein unterschiedenen Seins zugunsten des Seins, welches das Seiende als Seiendes lichtet und *als Sein* unbefragt bleibt. (GA 6.2. Kap. VIII S. 366)

Heidegger will hier nicht nur ein Lehrstück des metaphysischen Denkens aufzeigen, sondern weist auf ein Ereignis in der Geschichte des Seins hin. Die Metaphysik kann von sich selbst aus nie ein Wissen dieser Unterscheidung von Was-sein und Dass-Sein aufbringen, da wir Menschen selbst in diesem Unterschied stehen.

Im Anfang seiner Geschichte lichtet sich Sein als Aufgang (*φύσις*) und Entbergung (*ἀλήθεια*). Von dort her gelangt es in das Gepräge von

Anwesenheit und Beständigkeit im Sinne des Verweilens (οὐσία). Damit beginnt die eigentliche Metaphysik. (GA 6.2. Kap.VIII 367)

Die Unterscheidung zwischen Was-sein und Dass-sein kommt aus der Anwesenheit selbst. Aristoteles denkt die οὐσία (Anwesenheit) im erstrangigen Sinne als ἐνέργεια. Diese Werkheit ist aber die spätere *actualitas*, die Wirklichkeit, Existenz und Dasein genannt wird. So gibt bereits Aristoteles der *existentia* den Vorrang gegenüber der *essentia*. Für Platon ist die eigentliche und für ihn einzige Seiendheit des Seienden die Anwesenheit in der Weise der ἰδέα (εἶδος).

Für Platon sammelt sich das Wesen des Seins im κοινόν der ἰδέα und damit auf das ον, das jedoch als das einigende Eine von der φύσις und dem λόγος her bestimmt bleibt, d.h. vom versammelnden Aufgehenlassen her. ( vgl. GA 6.2. Kap.VIII 371)

Bei Platon ist die Zeit das Bild der Ewigkeit. Die Anwesenheit rückt bei Aristoteles in den zweiten Rang innerhalb des Seins. Für Aristoteles erweist sich die Ruhe als ein Charakter der Anwesenheit. Für Heidegger ist die Ruhe eine ausgezeichnete Weise der Bewegtheit. In der Ruhe hat sich die Bewegung vollendet.

Das Bewegte ist zu Stand und Lage eines Anwesens (verbal) gebracht, und zwar gebracht in einem Her-vor-bringen. Dieses kann geschehen in der Weise der φύσις (etwas von sich her aufgehen lassen) oder in der Weise der ποιήσις (etwas her- und vor-stellen). Die Anwesenheit des Anwesenden, es sei ein Ruhendes oder ein Bewegtes, erhält ihre wesentliche Bestimmung, wenn die Bewegtheit und mit ihr die Ruhe als Grundcharaktere des Seins aus dem Anwesen als eine seiner Weisen begriffen sind. (GA 6.2. Kap.VIII 367f.)

Heidegger unterscheidet die Anwesenheit nach zwei Rängen. Die Anwesenheit im erstrangigen Sinne ist das Sein, das in der *existentia* angesprochen wird, das Dass-sein. Im zweitrangigen Sinne unterscheidet er das Sein, zu dem zurückgefragt wird: das Was-sein, die *essentia*. So enthüllen sich bei ihm das Dass-sein und das Was-sein als Weisen des Anwesens. In der Geschichte des Seins wird in weiterer Folge *esse* im Unterschied von *essentia* zu *esse actu*. Die *actualitas* aber ist *causalitas*.

Der Ursachecharakter des Seins als Wirklichkeit zeigt sich in aller Reinheit an jenem Seienden, das im höchsten Sinne das Wesen des Seins erfüllt, da es das Seiende ist, das nie nicht sein kann. »Theologisch« gedacht, heißt dieses Seiende »Gott«. Es kennt nie den Zustand der Möglichkeit, weil es in diesem etwas noch nicht wäre. In jedem Noch-nicht liegt ein Mangel des Seins,

sofern dieses durch die Beständigkeit ausgezeichnet ist. Das höchste Seiende ist reine, stets erfüllte Verwirklichung, *actus purus*. Das Wirken ist hier die aus sich wesende Beständigkeit des für sich Bestehenden. Dieses Seiende (*ens*) ist nicht nur das, was es ist (*sua essentia*), sondern es ist in dem, was es ist, stets auch dessen Beständigkeit (*est suum esse non participans alio*). Deshalb heißt Gott, metaphysisch gedacht, das *summum ens*. Das Höchste seines Seins besteht jedoch darin, daß er das *summum bonum* ist. Denn das *bonum* ist *causa* und zwar als *finis* die *causa causarum*. Daher ist gerade im Hinblick auf die *causalitas* (d. h. *actualitas*) das *bonum* das Bestandgebende für alles Beständige und deshalb sogar *prius quam ens*; *causalitas causae finalis est prima*. (GA 6.2. Kap.VIII 378-379).

Somit ist das wahrhaft Wirkliche Gott, die wirkende Ursächlichkeit. Das, was gemäß Heidegger im höchsten Seienden nicht bedacht wurde, ist das Noch-nicht, der Zustand der Möglichkeit. Im Fortgang der Arbeit wird dann auf die Bedeutung eines noch-nicht bezüglich der eigentlichen Zeit näher eingegangen.

#### SEINSGESCHICHTE

Das »es gibt« entzieht sich zugunsten der Gabe, die künftig im abendländischen Denken nur mehr in Hinblick auf das Seiende gedacht wurde. „Ein Geben, das nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch dabei zurückhält und entzieht, ein solches Geben nennen wir das Schicken.“ (Zeit und Sein S. 8) Wird Sein im Sinne von diesem verkürzten Geben gedacht, so ist es das Geschickte. Das Sein erfuhr im Laufe der Geschichte vielgestaltige Wandlungen, die aus dem „Geschickhaften eines Schickens“ bestimmt wurden und das Geschichtliche der Geschichte bewirkten. „Seinsgeschichte heißt Geschick von Sein, in welchen Schickungen sowohl das Schicken als auch das Es, das schickt, an sich halten mit der Bekundung ihrer selbst.“ (Zeit und Sein S. 9)

An-sich-halten heißt auf Griechisch *ἐποχή*. In der Seinsgeschichte spricht Heidegger auch von Epochen des Seinsgeschicks. Mit Epoche ist hier der Grundzug des Schickens gemeint, das zugunsten der Vernehmbarkeit der Gabe mit der Bekundung seiner selbst an sich hält. Die Gabe, die Es gibt, wird vernommen, das Es gibt als Geben nicht. Die Gabe wird künftig ausschließlich als Sein im Hinblick auf das Seiende gedacht und in einen Begriff gebracht. Heideggers Begriff von Schicken meint nun eben ein „Geben, das nur seine Gabe gibt, sich selbst dabei jedoch zurückhält und entzieht.“ (Zeit und Sein S. 8)

Wie wird das Schicken wieder zu einem Geben, damit der ursprüngliche Sinn von „es gibt“ bedacht wird? Im Laufe des abendländischen Denkens wird die anfängliche Schickung von Sein als Anwesenheit immer mehr verdeckt und benötigt deshalb eine Destruktion, einen Abbau dieser Verdeckungen. Dieser Abbau soll dem Denken einen vorläufigen Einblick in das verschaffen, was sich für Heidegger als Seins-Geschick enthüllt. Alles das, was den Sinn, die Wahrheit von Sein verdeckt, soll abgebaut werden. Heidegger verweist in seinem Denken häufig auf einen „Schritt zurück“. „Schritt zurück“ meint nicht einen vereinzelt Denkschritt, sondern die Art der Bewegung des Denkens und einen langen Weg.“<sup>1</sup> (Identität und Differenz S. 40)

Für Heidegger ist die Frage nach dem Sinn des Seins nicht nur nicht zureichend gestellt worden, sondern bei allem Interesse an Metaphysik sogar in Vergessenheit geraten. Der gesamte Bestand der antiken Ontologie soll auf die ursprünglichen Erfahrungen zurückgeführt werden, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden. Dabei sollen ontologische Standpunkte weder relativiert werden, noch soll die ontologische Tradition abgeschüttelt werden.

Das Denken tritt vor seiner Sache, dem Sein zurück und bringt so das Gedachte in ein Gegenüber. Darin erblicken wir das Ganze dieser Geschichte bezüglich dessen, was den Grund dieses ganzen Denkens ausmacht, nämlich die Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden. Der „Schritt zurück“ geht vom Ungedachten, von der Differenz als solcher in das zu Denkende. Heidegger geht es darum, die Zusammengehörigkeit von Identität und Differenz selbst zu denken. Das Interesse Heideggers am Satz der Identität liegt am Ungedachten. Wieder will er auf den Weg achten, nicht auf den Inhalt. Was ist die Voraussetzung dafür, dass gesagt werden kann  $A = A$ ? Bevor das Denken und das Aussagen  $A = A$  denkend abgehandelt werden konnte, musste der Mensch der Differenz von Sein und Seiendem gewahr gewesen sein. Sie wurde nicht eigens thematisiert, war aber doch das Wesen der abendländischen Metaphysik. Heidegger bekundet dies folgendermaßen:

Der Schritt zurück geht vom Ungedachten, von der Differenz als solcher, in das zu-Denkende. Das ist die Vergessenheit der Differenz. Die hier zu denkende *Vergessenheit* ist die von der  $\lambda\eta\theta\eta$  (Verbergung) her gedachte Verhüllung der Differenz als solcher, welche Verhüllung ihrerseits sich anfänglich entzogen hat. Die Vergessenheit gehört zur Differenz, weil diese jener zugehört. Die Vergessenheit befällt nicht erst die Differenz

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger: *Identität und Differenz*. Günther Neske. Stuttgart: 1996<sup>10</sup>.

nachträglich zufolge einer Vergeßlichkeit des menschlichen Denkens. (Identität und Differenz S. 40)

Wie ist die Vergessenheit selbst zu denken? Hier möchte ich wieder auf die Praxis des *zazen* verweisen, die meiner Meinung nach den „Schritt zurück aus der Metaphysik in ihr Wesen“, wie Heidegger fordert, begreifbar machen kann. Interessanterweise verlangt sowohl die Meditation als auch Heideggers Schritt zurück Dauer und Ausdauer. Der Mensch ist dadurch ausgezeichnet und muss es selbst erfahren, dass er dem Sein offen ist, dass er vor das Sein gestellt ist, auf „das Sein bezogen bleibt und ihm so entspricht.“ (Identität und Differenz S. 18)

Das Sein soll nach seinem anfänglichen Sinne als Anwesen gedacht werden. „Das Sein west den Menschen weder beiläufig noch ausnahmsweise an.“ Sein west nur, weil dem Menschen das Sein gelichtet ist. Der Mensch kann aus sich selbst heraustreten und sich zu sich selbst und seiner Mitwelt in Beziehung setzen. Der Mensch ist sich seiner selbst und der Welt bewusst. Für Heidegger besagt dies jedoch keineswegs, „das Sein werde erst und nur durch den Menschen gesetzt.“ Mensch und Sein gehören einander. Heidegger bezeichnet dieses Zueinandergehören als ein „vorwaltendes Zusammengehören von Mensch und Sein“. Eine Einkehr in dieses Zusammengehören kann dadurch erfolgen, dass wir uns von der Haltung des vorstellenden Denkens absetzen. Dieses „Sichabsetzen“ bezeichnet Heidegger als Satz im Sinne eines Sprunges.

Er springt ab, nämlich weg aus der geläufigen Vorstellung vom Menschen als dem animal rationale, das in der Neuzeit zum Subjekt für seine Objekte geworden ist. Der Absprung springt zugleich weg vom Sein. Dieses wird jedoch seit der Frühzeit des abendländischen Denkens als der Grund ausgelegt, worin jedes Seiende als Seiendes gründet. (Identität und Differenz S. 20)

Es ist anzunehmen, mit Sein ist gemeint, Seiendes gründe in Gott als den Urheber allen Seienden. Da stellt sich nun die Frage, wo kann jemand hineinspringen, wenn er von Gott abspringt? Springt dieser dann in einen Abgrund? Für Heidegger nur solange wir uns diesen Sprung weg von einem höchsten Seienden vorstellen. Insofern wir jedoch springen und loslassen, springen wir dahin,

wohin wir schon eingelassen sind: in das Gehören zum Sein. Das Sein selbst aber gehört zu uns; denn nur bei uns kann es als Sein wesen, d.h. an-wesen. So wird denn, um das Zusammengehören von Mensch und Sein eigens zu erfahren, ein Sprung nötig. Dieser Sprung ist das Jähe der brückenlosen Einkehr in jenes Gehören, das erst ein Zueinander von Mensch und Sein

und damit die Konstellation beider zu vergeben hat. (Identität und Differenz S. 20)

In welcher Konstellation von Sein und Mensch stehen wir? Schon zu Beginn seines Vortrags pocht Heidegger auf die Notwendigkeit, das, was rund um den Erdball *ist*, eigens in den Blick zu bringen. Jeder von uns dürfte eine ungefähre Vorstellung davon haben, was zurzeit auf der Welt geschieht. Hier stellt sich für mich die Frage, ob Heidegger vielleicht diese Vorstellung in den Blick bringen wollte. Die Vorstellung, ein gestelltes Seiendes, ein Ge-stell. Es wird auch im Protokoll darauf hingewiesen, dass Heidegger hier die Aufmerksamkeit auf das Ge-stell lenken wollte. Stellen bedeutet etwas vorstellen, etwas herstellen, etwas bestellen. Stellen zeigt eine aktive, kreative Tätigkeit, die vom Menschen selbst ausgeht.

Aus dem Text schwingt auch irgendwie etwas Bedrohliches für die Menschheit mit. Der Mensch fühlt sich in Gefahr. Das, was er selbst hergestellt hat – die –Technik wird ihm zur Bedrohung, da er selbst zum Gestell wird. Der Mensch hat sich durch die Technik in eine Krise gebracht. Heidegger sieht die Gefahr nicht in der Technik selbst, denn die Technik weist selbst auf die *ἀλήθεια* hin. Wie ist das gemeint? Heidegger geht dem Wesen der Technik, das nichts Technisches ist, nach. Er zeigt im Wesen der Technik eine Entbergung auf, welche die Griechen als *ἀλήθεια* (Wahrheit) bezeichneten. Das Wort Technik kommt aus dem Griechischen *τέχνη* und ist nicht nur der Name für das handwerkliche Tun und Können, sondern auch für die hohe Kunst und die schönen Künste. Die *τέχνη* gehört zum Hervorbringen, zur *ποίησις*; sie ist etwas Poetisches.

Die Technik, deren Wesen das Sein selbst ist, läßt sich durch den Menschen niemals überwinden. Das hieße doch, der Mensch sei der Herr des Seins. Weil jedoch das Sein sich als Wesen der Technik in das Gestell geschickt hat, zum Wesen des Seins aber das Menschenwesen gehört, insofern das Wesen des Seins das Menschenwesen braucht, um als Sein nach dem eigenen Wesen inmitten des Seienden gewahrt zu bleiben und so als das Sein zu wesen, deshalb kann das Wesen der Technik nicht ohne die Mithilfe des Menschenwesens in den Wandel seines Geschickes geleitet werden. Dadurch wird indes die Technik nicht menschlich überwunden. (Die Technik und die Kehre S. 40)<sup>1</sup>

Heidegger sieht die Gefahr nicht in der Technik selbst, sondern das Anwesen des Gestells überhaupt, weil dadurch leicht das Sein vergessen wird. Doch „[w]o die Gefahr als die Gefahr ist, gedeiht auch schon das

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger: *Die Technik und die Kehre*. Klett Cotta. Stuttgart: 2002<sup>10</sup>.

Rettende.“(Die Technik und die Kehre S. 41) In einer großen Gefahr kann sich der Mensch seiner Seinsvergessenheit leichter gewahr werden und sich aus der Krise retten.

#### ANWESEN VON ABWESEN

Bleiben wir mit Heidegger vorsichtig und sagen: es gibt die Zeit. Wo aber ist die Zeit? Ist sie überhaupt und hat einen Ort? Wenn wir die Zeit im Sinne von Anwesenheit, Gegenwart denken, so zeigt sich im Sein selbst ein zeitliches Moment. Uns ist geläufig, Gegenwart mit Jetzt, Vergangenheit mit früher und Zukunft mit später zusammen zu denken. Heidegger zeigt nun auf, dass die vom Jetzt her verstandene Gegenwart nicht gleichzusetzen ist mit der Gegenwart im Sinne von Anwesenheit.

Allein die Gegenwart im Sinne der Anwesenheit ist von der Gegenwart im Sinne des Jetzt so weitgehend verschieden, dass sich die Gegenwart als Anwesenheit auf keine Weise von der Gegenwart als dem Jetzt her bestimmen lässt. (Zeit und Sein S. 12)

Diese Erkenntnis zieht er aus der Sprache selbst, die uns zu verstehen gibt, dass Gegenwart im Sinne von Jetzt nicht das Gleiche ist wie Gegenwart im Sinne der Anwesenheit. Wir sagen: In Anwesenheit zahlreicher Gäste wurde das Fest gefeiert. Wir sagen auch: In Gegenwart zahlreicher Gäste wurde das Fest gefeiert. Doch wir sagen nicht: Im Jetzt zahlreicher Gäste wurde das Fest gefeiert. Die vom Jetzt her verstandene Gegenwart ist nicht das gleiche wie die Gegenwart im Sinne der Anwesenheit der Gäste.

Sein wurde als Anwesen und Anwesenlassen, d. h. Entbergung bestimmt. Anwesen kommt von Wesen und heißt Währen. Im Währen als Anwähren vernimmt Heidegger ein Weilen und Verweilen. „Anwesenheit geht uns an, Gegenwart heißt: uns entgegenweilen, uns den Menschen.“(Zeit und Sein S. 12) Der Mensch steht inne im Angang von Anwesenheit, er ist der von Anwesenheit Angegangene, indem er das Anwesen, das es gibt, als Gabe empfängt. Er kann vernehmen, was im Anwesenlassen erscheint. Könnte der Mensch die Gabe nicht empfangen, bliebe Sein nicht nur verborgen, sondern der Mensch wäre nicht Mensch, weil er ausgeschlossen wäre aus der Reichweite des: es gibt Sein.

Der Angang konstituiert allererst das Menschsein. Dieses Angegangensein qua angegangen werden ist vollzugshaft zu denken. Der Angang, der Zuspruch des Seins ereignet sich nur im Entsprechen, im Innestehen in der Lichtung des Seins. „Sein lichtet sich dem Menschen im ekstatischen Entwurf. Doch dieser Entwurf schafft nicht das Sein.“(Humanismusbrief S. 29)

Der Entwurf ist nicht eine Leistung der Subjektivität. Den Menschen geht aber nicht nur das Anwesen an, sondern auch das Abwesen. Auch nicht mehr Gegenwärtiges west in seinem Abwesen unmittelbar an. Es west uns an in der Art des uns angehenden Gewesen. Es west uns an auf seine eigene Weise. Im Gewesen wird Anwesen gereicht. Das Abwesen geht uns aber auch an im Sinne des Auf-uns-Zukommens. Das Abwesen als das Anwesen des noch – nicht – Gegenwärtigen geht uns immer schon auf irgendeine Weise an. Deswegen ist die Redensart: »Die Zukunft hat schon begonnen« irreführend, weil Zukunft niemals erst beginnt, sondern ebenso unmittelbar anwest wie das Gewesen.

Nicht jedes Anwesen ist notwendig Gegenwart. Wie sollen wir nun dieses Anwesen bestimmen? Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart reichen sich einander als sich selber, als das in ihnen gereichte An-Wesen. Das im Einander-sich-reichen von Ankunft, Gewesenheit und Gegenwart räumt Raum ein, den Heidegger Zeit-Raum nennt. Mit Zeitraum ist nun nicht der gemessene Abstand zweier Zeitpunkte gemeint, der uns als Resultat der Zeitrechnung bekannt und von uns als linear eindimensionale Zeit gedacht wird. Vielmehr beruht das vor aller Zeitrechnung beruhende Eigene der Zeit im lichtenden Einander-sich-reichen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart. Von diesem dreifachen Reichen her gedacht erweist sich die eigentliche Zeit als dreidimensional. Diese drei Dimensionen der eigentlichen Zeit sind nicht gleichzusetzen mit der so gedachten Dimensionale der Zeit als das Nacheinander der Jetztfolge, die wir aus der Vorstellung des dreidimensionalen Raumes entlehnen.

Die Einheit der drei Zeitdimensionen beruht auf dem Zuspiel von Gegenwart, Gewesenheit und Zukunft.

„Dieses Zuspiel erweist sich als das eigentliche, im Eigenen der Zeit spielende Reichen, also gleichsam als die vierte Dimension – nicht nur gleichsam, sondern aus der Sache.“ (Zeit und Sein S. 16).

Die eigentliche Zeit ist vierdimensional. Diese vierte Dimension ist der Sache nach die erste, das alles bestimmende Reichen.

Es erbringt in der Ankunft, im Gewesen, in der Gegenwart das ihnen jeweils eigene Anwesen, hält sie lichtend auseinander und hält sie so zueinander in der Nähe, aus der die drei Dimensionen einander genaht bleiben. Deshalb nennen wir das erste, anfängliche, im wörtlichen Sinne an-fangende Reichen, worin die Einheit der eigentlichen Zeit beruht, die nähernde Nähe [...]. Aber sie nähert Ankunft, Gewesenheit, Gegenwart einander, indem sie entfernt. Denn sie hält das Gewesen offen, indem sie seine Ankunft als



Gegenwart verweigert. Dies Nähern der Nähe hält das Ankommen aus der Zukunft offen, indem es im Kommen die Gegenwart vorenthält. Die nähernde Nähe hat den Charakter der Verweigerung und des Vorenthalts. Sie hält im voraus die Weisen des Reichens von Gewesenheit, Ankunft und Gegenwart zu einander in ihre Einheit. (Zeit und Sein S. 16)

Die Zeit ist nicht. Es gibt die Zeit. Das Geben, das Zeit gibt, bestimmt sich aus der verweigernd-vorenthaltenden Nähe. Das, was die Zeit gibt, ist das lichtend-verbergende Reichen, das selbst ein Geben ist. Somit verbirgt sich in der eigentlichen Zeit das Geben eines Gebens. Wo gibt es nun die Zeit und den Zeit-Raum? Auf diese Art und Weise dürfen wir die Frage nicht mehr stellen, doch wird sie sich solange in uns aufdrängen, bis wir selbst zur universalen Wahrheit erwacht sind. Dann werden wir begreifen, dass die eigentliche Zeit die vorräumliche Ortschaft ist, durch die es überhaupt erst ein mögliches Wo gibt.

Die gezählte Zeit, mit der wir rechnen, gibt es nicht ohne die  $\psi\upsilon\chi\eta$ , ohne die Seele, ohne den animus, ohne das Bewusstsein, nicht ohne den Geist. Zeit gibt es nicht ohne den Menschen. Doch es ist nicht zuerst Mensch, um dann gelegentlich die Zeit in Empfang zu nehmen und die Beziehung zu ihr aufzunehmen. Die eigentliche Zeit

hat den Menschen als solchen schon so erreicht, daß er nur Mensch sein kann, indem er innesteht im dreifachen Reichen und aussteht die es bestimmende verweigernd-vorenthaltende Nähe. Die Zeit ist kein Gemächte des Menschen, der Mensch ist kein Gemächte der Zeit. Es gibt hier kein Machen. Es gibt nur das Geben im Sinne des genannten, den Zeit-Raum lichtenden Reichens. (Zeit und Sein S. 17)

#### EREIGNIS ALS ENTZUG

Heidegger geht nun der Frage nach, ob sich die eigentliche Zeit im Es auffinden lässt, das Sein, d.h. Anwesen gibt. Zuerst hat es den Anschein, als ob dies der Fall wäre. Heidegger vermutet die diesbezügliche Bestätigung darin, dass auch das Abwesen jeweils eine Weise des Anwesens bekundet. Im Gewesen zeigt sich, dass nicht – mehr –Gegenwärtiges durch Verweigerung von Gegenwart anwesen lässt. Im Auf-uns-Zukommen zeigt sich, dass noch – nicht – Gegenwärtiges durch Vorenthalt von Gegenwart anwesen lässt. Alles Anwesen wird durch die Art des lichtenden Reichens ins Offene gegeben.

Die eigentliche Zeit erscheint als das Es, das Sein gibt. Doch keineswegs erweist sich das es als Es, das Sein gibt. Vielmehr bleibt die Zeit

„selber die Gabe eines Es gibt, dessen Geben den Bereich verwahrt, in dem Anwesenheit gereicht wird.“ (Zeit und Sein S. 18)

Das Es bleibt weiterhin unbestimmt und rätselhaft. Heidegger empfiehlt aus diesem Grund, das Es, das gibt, aus dem Geben her zu bestimmen, das sich als Schicken von Sein, als Zeit im Sinne des „lichtenden Reichens“ zeigt.

Im Schicken des Geschickes von Sein, im Reichen der Zeit zeigt sich ein Zueignen, ein Übereignen, nämlich von Sein als Anwesenheit und von Zeit als Bereich des Offenen in ihr Eigenes. Was beide, Zeit und Sein, in ihr eigenes, d.h. in ihr Zusammengehören, bestimmt, nennen wir: *das Ereignis*. (Zeit und Sein S. 20)

Was soll nun dieses Wort Ereignis nennen? Es ist der Verhalt beider Sachen, der Sach-Verhalt, der Sein und Zeit zusammengehören lassen. Heidegger bezeichnet Zeit wie auch Sein als Sache des Denkens. Eine Sache, die das Denken in höchster Bedeutsamkeit angeht. Als Sachverhalt bezeichnet Heidegger das Verhältnis von Sein und Zeit.

Der Sach-Verhalt kommt nicht nachträglich als aufgestocktes Verhältnis zu Sein und Zeit hinzu. Der Sach-Verhalt ereignet erst Sein und Zeit aus ihrem Verhältnis in ihr Eigenes, und zwar durch das im Geschick und im lichtenden Reichen sich verbergende Ereignen. (Zeit und Sein S. 20)

Kann nun gesagt werden, das Es, das gibt, bezeugt sich im »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit«, als das Ereignis? Für Heidegger ist diese Aussage richtig und doch zugleich unwahr. Sie verbirgt uns den Sach-Verhalt, weil wir diesen als Anwesendes uns vorstellen, anstatt die Anwesenheit als solche zu denken. Der Sach-Verhalt verwehrt uns von ihm in einer Aussage zu sprechen. Wenn wir schlicht und einfach fragen: Was ist das Ereignis, dann müssen wir in der Antwort auf einen Aussagesatz verzichten und uns das Unvermögen eingestehen, das hier zu Denkende sachgerecht zu denken. Vielmehr zielt schon die Frage selbst nach dem Wesen, nach dem Was-sein, nach dem, wie das Ereignis west und d. h. anwest.

Dem geläufigen Wortsinn nach bedeutet Ereignis Geschehnis oder Vorkommnis. Jedoch können wir das mit dem Ereignis Genannte nicht mehr mit der uns geläufigen Wortbedeutung vorstellen. Was dann? Heidegger erhellte selbst die Bedeutung von Er-eygnis in *Identität und Differenz*: „Das Wort Ereignis ist der gewachsenen Sprache entnommen. Ereignen heißt ursprünglich: er-äugen, d.h. erblicken, im Blicken zu sich rufen, an-eignen.“ (Identität und Differenz S. 24)

Heidegger geht es darum, das Sein selbst als das Ereignis in den Blick zu bringen. Doch auch hier könnte das Sein als Ereignis das Sein wieder

vom Seienden her gedacht werden, so wie Sein als ἰδέα, ἐνέργεια, actualitas, als Wille. Das Ereignis wäre dann eine weitere Fortführung der herkömmlichen Metaphysik, nämlich Ereignis als eine Art des Seins, dem Sein untergeordnet. Denken wir Sein im Sinne von Anwesen und Anwesenlassen, die es im Geschick gibt, das wiederum im lichtend - verbergenden Reichen der eigentlichen Zeit beruht, dann könnte man denken, das Sein gehöre in das Ereignen. Aus diesem würden dann das Geben und dessen Gabe ihre Bestimmung empfangen. Dann wäre das Sein eine Art des

Ereignisses und nicht das Ereignis eine Art des Seins. Für Heidegger wäre eine Zuflucht in eine solche Umkehrung zu billig und würde am Sachverhalt vorbei denken.

Ereignis ist nicht der umgreifende Oberbegriff, unter den sich Sein und Zeit einordnen ließen. Logische Ordnungsbeziehungen sagen hier nichts. Denn, indem wir dem Sein selbst nachdenken und seinem Eigenen folgen, erweist es sich als die durch das Reichen von Zeit gewährte Gabe des Geschickes von Anwesenheit. Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens. Sein verschwindet im Ereignis. In der Wendung: »Sein als das Ereignis« meint das »als« jetzt: Sein, Anwesenlassen geschickt im Ereignen, Zeit gereicht im Ereignen. Zeit und Sein ereignet im Ereignis. (Zeit und Sein S. 22)

Lässt sich vom Ereignis noch mehr sagen? Zum Geben als das Schicken gehört das Ansichhalten: im Reichen von Gewesen und Ankommen spielen Verweigerung von Gegenwart und Vorenthalten von Gegenwart mit hinein. Die Verweigerung, der Vorenthalt zeigen ein Sichentziehen, den Entzug. Dieser gehört zum Eigentümlichen des Ereignisses. Das Geschick des Seins beruht im Reichen der Zeit und beide beruhen im Ereignis. Im Ereignen bekundet sich das Eigentümliche, „daß es sein Eigenstes der schrankenlosen Entbergung entzieht.“ (Zeit und Sein S. 23)

Zum Ereignis gehört die Enteignis. Durch sie gibt das Ereignis sich nicht auf, sondern bewahrt sein Eigentum. Noch etwas Eigentümliches können wir im Ereignis erblicken:

Im Sein als Anwesen bekundet sich der Angang, der uns Menschen so angeht, daß wir im Vernehmen und Übernehmen dieses Angangs das Auszeichnende des Menschseins erlangt haben. Dieses Übernehmen des Angangs von Anwesen beruht aber im Innestehen im Bereich des Reichens, als welches uns die vierdimensionale eigentliche Zeit erreicht hat. (Zeit und Sein S. 23f.)

Der Mensch gehört in das Ereignis. Das Denken, das Heidegger fordert, ist ein Denken, das uns „eigens in das Ereignis einläßt, um Es aus ihm her auf Es zu – zu sagen.“ (Zeit und Sein S. 25) Dazu ist eine Überwindung nötig. Der Mensch ist in das Ereignis eingelassen. Wir können das Ereignis nie vor uns stellen: weder als ein Gegenüber, noch als das alles Umfassende. Zeit und Sein sind als Gaben des Ereignens nur aus diesem her zu denken. Das Ereignis ist weder, noch gibt es das Ereignis. Das Ereignis ereignet. Die Wahrheit des Seins geschieht als das Ereignis, dass sich das Sein selbst lichtet, dass es sich entbirgt, unverborgenen macht, aufgeht. Eugen Fink beschreibt dies mit den anschaulichen Worten:

Das Sein... entbirgt sich selbst so, daß es lichtend die ursprüngliche Offenheit erst bildet. Nur wenn allem zuvor das Sein sich entborgen hat, gibt es Weite und Raum und Offenheit für Seiendes – und gibt es das Offenstehen von Dingen für ein menschliches Vernehmen. Die Lichtung des Seins allein ist Welt.<sup>1</sup>

#### KRITISCHE WÜRDIGUNG

Heidegger geht es in diesem Vortrag wesentlich darum, das, worin Mensch und Sein einander eignen, zu erfahren. Wir sollen selbst vernehmen, dass das Sein dem Menschen zugeeignet ist. Es ist der Versuch, uns begreifbar zu machen, wie die Wahrheit des Seins im Menschsein gründet. Indem er selbst darauf hinweist, dass er von etwas spricht, welches nicht vernunftmäßig vermittelt werden kann, macht er darauf aufmerksam, dass die Wahrheit vom Menschen eigens erfahren werden muss. Er möchte dem Menschen den Weg, den Zugang zur *ἀλήθεια*, zur Wahrheit als Unverborgenheit weisen. Der Mensch kann der Seinslichtung wahrnehmend - denkend gewahr werden. Als Wegweiser empfiehlt er den Schritt zurück, aus der Geschichte des Seins alles abzutragen, was die ursprüngliche Schickung von Sein als Anwesenheit verdeckt. Heideggers Worte, die er selbst auf dem Weg des Schrittes zurück bezüglich seiner seinsgeschichtlichen Betrachtungen vernommen hatte, sollten nicht wieder als Ergebnis eines vorstellenden Denkens nur genützt und weiterverarbeitet werden. (vgl. Identität und Differenz S. 65) Hier erscheint es mir nochmals äußerst wichtig darauf hinzuweisen, dass Heidegger ein Denken ohne Seiendes für nötig hielt. Einerseits auf eine Begründung des Seins aus einem höchsten Seienden zu verzichten, andererseits aber von allen Vorstellungen

---

<sup>1</sup> Eugen Fink: *Welt und Endlichkeit*. Hrsg. von Franz-A. Schwarz. Königshausen u. Neumann. Würzburg: 1990  
S. 183

von irgend Gegenständlichem einmal in stiller Stunde denkend abzulassen, damit wir vernehmen können, was auf uns zuweilen will.

Obwohl vordergründig aus seinen geläufigen Wortbedeutungen nur die Aufforderung eines Denkens ohne die Begründung eines höchsten Seienden an seine Zuhörer hervorgeht, erscheint mir doch der Weg, den er uns weisen will, ohne vorstellendes Denken leichter vernehmbar zu sein. Leicht könnte eingewendet werden, dass es in der abendländischen Philosophie nicht immer der Fall war, Sein von einem höchsten Seienden her zu denken. Beispielsweise bei Thomas von Aquin ist das höchste Seiende selbst kein Seiendes mehr.

Wenn wir nachforschen, wird sich die Differenz von Sein und Seiendem, die Heidegger als vergessen in den Blickpunkt seiner Betrachtungen hebt, wohl in so manchen philosophischen Abhandlungen unserer großen Denker zwischen den Zeilen verborgen finden lassen. Doch genau das ist, so denke ich der springende Punkt bei Heidegger: die Seinsvergessenheit wird in der Metaphysik durch den Schritt zurück abgedeckt und das Wesen der Metaphysik offen gelegt. Indem Heidegger Zeit und Sein ins Eigene denkt, legt er das Wesen der Metaphysik frei. Es geht ihm in seinem Denken nicht darum, die ontologische Tradition abzuschütteln.

Der Mensch muss selbst erfahren, dass er für das Sein offen ist, dass er vor das Sein gestellt ist. Nur deswegen, weil der Mensch offen ist für das Sein, west das Sein ihn an. Für Heidegger gehören Mensch und Sein einander. Wenn wir uns von der Haltung des vorstellenden Denkens lösen, kann diese Einkehr erfolgen. Dieser Sprung, dieses „Sichabsetzen“, wie Heidegger formuliert, ist die Voraussetzung das zu begreifen, wo wir schon seit je her sind: im Gehören zum Sein. Wie soll der Mensch dieses Gehören zum Sein denken? Meiner Meinung nach müssen wir das Gesagte eigens vernehmen in der Leere der Gedankenstille. Nur in der bewussten Erwachung zur dieser Gedankenstille können Heideggers Worte „aufgehen und fruchten“, wie er sich das wünscht.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer. Tübingen: 1991<sup>4</sup>  
 Heidegger, Martin: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer. 1976<sup>2</sup>  
 Heidegger, Martin: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer. 1998<sup>6</sup>.  
 Heidegger, Martin: *Identität und Differenz*. Günther Neske. Stuttgart: 1996<sup>10</sup>  
 Heidegger, Martin: *Über den Humanismus*. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main: 2000<sup>10</sup>  
 Heidegger, Martin: *Identität und Differenz*. Günther Neske. Stuttgart: 1996<sup>10</sup>

- Heidegger, Martin: *Die Technik und die Kehre*. Klett Cotta. Stuttgart: 2002<sup>10</sup>
- Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Hg. v. Friedrich Wilhelm von Herrmann. (Martin Heidegger Gesamtausgabe, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Band 65). Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main: 1989.
- Heidegger, Martin: *Nietzsche II*. Hg. v. Martin Heidegger. Frankfurt am Main: 1961. (Martin Heidegger GA, 1. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 6.2).
- Fink, Eugen: *Welt und Endlichkeit*. Hrsg. von Franz-A.Schwarz. Königshausen u. Neumann. Würzburg: 1990
- Fink, Eugen: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Hg. v. Egon Schütz und Franz-Anton Schwarz. Karl Alber. Freiburg, München: 1995<sup>2</sup>.
- Gander, Hans-Helmuth (Hg): *Von Heidegger her. Wirkungen in Philosophie – Kunst – Medizin. Meßkircher Vorträge 1989*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main: 1991
- Herrmann, von Friedrich-Wilhelm: „Augustinus im Denken Heideggers“. In: Günther Pöltner und Matthias Flatscher (Hrsg.): *Heidegger und die Antike*. Peter Lang. Frankfurt am Main: 2005
- Hashi, Hisaki: *Die Dynamik von Sein und Nichts. Dimensionen der vergleichenden Philosophie*. Peter Lang. Frankfurt am Main: 2004.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* Werke Bd. III. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Suhrkamp Taschenbuch. Frankfurt/Main: 1974. B 181, 182
- Kant, Immanuel: *Schriften zur Metaphysik und Logik*. Werke Bd. VI. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Suhrkamp Taschenbuch. Frankfurt/Main: 1974. S. 446
- Kettering, Emil: *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*. Günther Neske. Pfullingen: 1987.
- Nishida, Kitaro: *Über das Gute. Eine Philosophie der Reinen Erfahrung*. Aus dem Japanischen übersetzt und eingeleitet von Peter Pörtner. Insel Verlag. Frankfurt am Main: 1993<sup>2</sup>.
- Wansing, Rudolf: *Was heißt Denken? Geschichtlichkeit und Verbindlichkeit als Problem philosophischer Selbstbestimmung im Denken Martin Heideggers*. Karl Alber. Freiburg/München: 2002
- <http://de.wikipedia.org/wiki/Ontotheologie> 27.10.2006

## LA METHODE SARTRIENNE POUR LA RECHERCHE DES FAITS HISTORIQUES

Adriana NEACȘU<sup>1</sup>

**Abstract:** Sartre appreciates much Marx, considering that his vision on the market of history is basically correct. But the Marx' heuristic method mechanically used and wrong-intentionally from his descendants, has been transformed into a sterile and completely destructive formalism. So in order to find the truth of history, he believes that a different method is required, which can highlight the irreducible individuality of each fact, method also able to illuminate the general meanings and their most intimate aspects. This new method, which Sartre names "the progressive-regressive" method makes continuous "goes and comes" from the age to the individuals' biography, that it incessantly deepens one in the light of the other. Therefore, the method is heuristic, being able to discover the new elements in history. Its objective is to find reality as a concrete and alive whole; otherwise the corps of history becomes a corpse or a skeleton, than it does not interest anybody anymore. This method does not want to neglect any gesture, any attitude, any aspect of the individual's experience, because it considers them all important for man, the creator of history, whose material is deeply engraved of his subjectivity. It has the great merit of being flexible, not at least dogmatic, and open for any other auxiliary method. In proposing this method, Sartre clearly and proficiently speaks of the theoretical and practical impasse of Marxism in the twentieth century.

**Keywords:** Sartre, Marxism, history, historical facts, "the progressive-regressive" method, praxis, individual, social group.

### *L'être-pour-soi et la possibilité de l'histoire*

La philosophie sartrienne c'est une originale méditation sur la condition humaine. Les premières œuvres de Sartre, notamment *L'être et le néant*, mettent en évidence l'unicité de l'homme, son absolue liberté de faire et de se faire, en dépit de toutes les circonstances externes et en niant aussi le déterminisme psychique. Pour Sartre, le monde est le monde de l'individu,

---

<sup>1</sup> University of Craiova

bien qu'au tout moment ce monde puisse être volé par l'autre, qui existe de la même manière absolue aussi, et qui peut subordonner le *pour-soi* simplement en le regardant, c'est-à-dire en faisant de lui une chose parmi les autres. Ainsi que toutes les relations humaines, même celles d'amour et de coopération, ont comme fondement le conflit, parce qu'elles visent, en essence, ma délivrance de la domination de l'autre et ma domination sur lui.

„... autrui me *regarde* et, comme tel, il détient le secret de mon être, il sait ce que je *suis* ; ainsi, le sens profond de mon être est hors de moi, emprisonné dans une absence ; autrui a barre sur moi. Je puis donc tenter, en tant que je fuis l'en-soi que je suis sans le fonder, de nier cet être qui m'est conféré du dehors ; c'est-à-dire que je puis me retourner sur autrui pour lui conférer à mon tour l'objectivité, puisque l'objectivité d'autrui est destructrice de mon objectivité pour autrui. (...) Tout ce qui vaut pour moi vaut pour autrui. Pendant que je tente de me libérer de l'emprise d'autrui, autrui tente de se libérer de la mienne ; pendant que je cherche à asservir autrui, autrui cherche à m'asservir. Il ne s'agit nullement ici de relations unilatérales avec un objet-en-soi, mais de rapports réciproques et mouvants. (...) Le conflit est le sens originel de l'être pour-autrui.”<sup>1</sup>

Bien sûr, l'homme se trouve dans une *situation*, qui exprime la contingence du pour-soi, le donné objectif qu'il assume et qui, dans une grande mesure, est un résultat de l'histoire. Mais, pour le moment, l'histoire ne fait pas l'objet d'étude pour Sartre. Dans sa vision, elle est seulement un processus réel, responsable d'une configuration du monde antérieure à l'apparition du pour-soi, d'où celui-ci part avec nécessité pour exprimer sa liberté et qu'il dépasse en le transformant. Ce qu'intéresse vraiment Sartre c'est l'histoire concrète de l'individu, de sa naissance à sa mort, la seule qui peut nous éclairer le projet originaire de soi, projet qui, à son tour, rend compte de toute sa vie, jusqu'aux moindres actions et attitudes, bien que l'homme, au cours de son existence, peut changer plusieurs projets, en vertu de sa liberté totale et imprévisible.

„Etant libre, en effet, je projette mon possible total, mais je pose par là que je suis libre et que je peux toujours néantiser ce projet premier et le passivifier. Ainsi, dans le moment où le pour-soi pense se saisir et se faire annoncer par un néant pro-jeté ce qu'il *est*, il s'échappe, car il pose par là même qu'il peut être autre qu'il est. Il lui suffira d'explicitement son injustifiabilité pour faire surgir l'*instant*, c'est-à-dire l'apparition d'un nouveau projet sur l'effondrement de l'ancien. (...) Aucune loi d'être ne peut

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, pp. 430-431



assigner un nombre *a priori* aux différents projets que je suis : l'existence du pour-soi conditionne en effet son essence. Mais il faut consulter l'histoire de chacun pour s'en faire, à propos de chaque pour-soi singulier, une idée singulière."<sup>1</sup>

Donc, pour Sartre, l'homme ne peut pas se définir par l'historicité, qui n'est pas une de ses déterminations ontologiques fondamentales; tout au contraire, elle est quelque chose dérivée. Elle est, tout même, possible, parce que, originairement, le pour-soi est un être qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas – donc il est quelque chose totalement imparfaite, qui fait continuellement l'effort, toujours échoué, de trouver son accomplissement.

„L'inachèvement de la réalité humaine que décrit l'ontologie est la condition de sa moralité et de son historicité. (...) le négatif participe au travail de l'histoire sous toutes ses formes, psychologiques et individuelles, comme l'émotion ou l'image, sociales et matérielles, comme la rareté et le pratico-inerte. (...) Inachever le réel, c'est le transformer en moyen pour une fin qu'il n'est pas encore, c'est donc, concernant les conduites humaines, considérer qu'elles pourraient et devraient être autrement. L'imperfection signifie la perfectibilité comme visée, la liberté devenant l'expérience de la négativité comme exigence de sens et de responsabilité dans l'histoire."<sup>2</sup>

Le passage continu du pour-soi d'un état à l'autre, réalisant ainsi ses diverses possibles mais sans trouver jamais le soi, fait qu'il se donne comme son propre néant et qu'il soit, au tout moment, avant lui-même et après lui-même, générant, de cette façon, la temporalité, qui n'est rien d'autre que la réalité humaine qui se temporalise. Et, avec la temporalité, qui n'est pas du tout mais qui se temporalise, on peut parler aussi de l'histoire.

„Au Passé le Pour-soi devenu En-soi se révèle comme étant au milieu du monde : il est, il a perdu sa transcendance. Et, de ce fait, son être se passéifie dans le temps : il n'y a aucune différence entre le Passé du Pour-soi et le Passé du monde qui lui fut co-présent sinon que le Pour-soi a à être son propre passé. Ainsi n'y a-t-il qu'un Passé, qui este passé de l'être ou Passé *objectif dans* lequel j'étais. Mon passé est passé dans le monde, appartenance que je suis, que je fuis à la totalité de l'être passé. (...) C'est par le Passé que j'appartiens à la temporalité universelle."<sup>3</sup>

En fait, pour parler de l'histoire, bien qu'il s'agit de celle de l'individu ou de celle de la communauté, il faut valoriser d'une certaine façon le passé,

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 560

<sup>2</sup> André Guigot, *Sartre. Liberté et histoire*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2007, p. 237

<sup>3</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 259

par une décision qui lui donne un sens et une signification particulière, décision prise en vertu d'un projet actuel, qui justifie le passé autant qu'il le crée.

„Cette décision touchant la valeur, l'ordre et la nature de notre passé, est d'ailleurs tout simplement *le choix historique* en général. Si les sociétés humaines sont historiques, cela ne provient pas simplement de ce qu'elles ont un passé, mais de ce qu'elles le *reprennent* à titre de *monument*. Lorsque le capitalisme américain décide d'entrer dans la guerre européenne de 1914-1918 parce qu'il y voit l'occasion de fructueuses opérations, il n'est pas *historique* : il est seulement utilitaire. Mais lorsqu'à la lumière de ses projets utilitaires, il reprend les relations antérieures des Etats-Unis avec la France et leur donne le *sens* d'une dette d'honneur à payer par les Américains aux Français, il devient historique et, en particulier, il s'historialisera par le mot célèbre : « La Fayette, nous voici ! ». Il va sans dire que si une vision différente de leurs intérêts actuels avait amené les Etats-Unis à se ranger aux côtés de l'Allemagne, ils n'eussent pas manqué d'éléments passés à reprendre sur le plan monumental.”<sup>1</sup>

### *Philosophie et idéologie*

Au moment où Sartre passe de l'homme individuel à l'homme historique, donc à son histoire comme histoire de la société humaine, son aspiration déclarée est de trouver la Vérité de l'histoire et sa rationalité immanente qui la configure. Pour ça il fait appel à la philosophie matérialiste dialectique donc au marxisme, qu'il considère la seule philosophie vivante de son temps. Dans sa vision, une philosophie dans l'acception réelle du terme est celle capable d'exprimer avec fidélité le « mouvement général de la société »<sup>2</sup>, étant, dans sa totalisation du Savoir qu'elle propose, comme un « miroir » dans lequel les classes sociales montantes se retrouvent. En même temps, elle dépasse la dimension contemplative, s'offrant « comme une méthode d'investigation et d'explication »<sup>3</sup> et comme un instrument très efficace pour la transformation de la société. Et tant que les conditions historiques qui l'ont engendrée sont les mêmes, elle reste une philosophie vivante, qui trace le cadre de général de la culture.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 581

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, *Question de méthode*, in : *Critique de la raison dialectique*, Tome I, Paris, Librairie Gallimard, 1960, p. 15

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 16

Sartre soutient que, à cause de la complexité qu'implique une philosophie authentique et de ses multiples fonctions théoriques et pratiques, tout au long de l'histoire nous trouvons un assez petit nombre des philosophies. En tout cas, entre le XVII<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle, il nomme seulement trois, qui se constituent en véritables moments-clef de la culture et de la société : celle de Descartes et de Locke, celle de Hegel et Kant et celle de Marx. Ça parce que dans le XVII<sup>e</sup> siècle, le cartésianisme a offert la conscience de soi à la « bourgeoisie de juristes, de commerçants et de banquiers »<sup>1</sup>, dans le XVIII<sup>e</sup> siècle la philosophie de Kant a constitué une arme pour la « bourgeoisie de fabricants, d'ingénieurs et de savants »<sup>2</sup> et dans le XIX<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle, le marxisme a été réellement et avec passion vécu par les masses ouvrières, exerçant, en même temps, une grande attraction sur l'intellectualité petite-bourgeoise.

En ce qui concerne le hégélianisme, Sartre l'apprécie comme une vraie philosophie parce qu'il est « la plus ample totalisation philosophique »<sup>3</sup>, où le Savoir « est élevé à sa dignité la plus éminente »<sup>4</sup> et où l'aliénation de l'homme « est surmonté par le savoir absolue de philosophe. Ainsi nos déchirement, les contradictions qui font notre malheurs sont des moments qui se posent pour être dépassés, nous ne sommes pas seulement *savants* : dans la conscience de soi intellectuelle, il apparaît que nous sommes *su* : le savoir ne travers de part en part et nous situe avant de nous dissoudre, nous sommes *intégrés vivants* à la totalisation suprême».<sup>5</sup>

Donc, pour chaque époque, il n'y a que seulement un grand system philosophique qui totalise le savoir, dirige la culture et stimule la pratique sociale. Il se transforme en concordance avec le mouvement de l'histoire, enregistrant toutes ses contradictions, toutes ses crises, évoluant même par les manifestations théoriques qui lui sont plus au moins hostiles, parce qu'elles le prennent comme leur point de départ. En tout cas, jusqu'à son mort, en vertu d'un changement radical de la société qui conduira naturellement à l'apparition d'un nouveau système, toutes les autres théories n'ont pas le droit de porter le nom de « philosophie » mais seulement d'« idéologie » et leur créateur le titre d'« idéologue ».

« Les hommes de culture qui viennent après les grands épanouissements et qui entreprennent d'aménager les systèmes ou de conquérir par les nouvelles méthodes des terres encore mal connues, ceux

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 15

<sup>2</sup> *Idem*

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 18

<sup>4</sup> *Idem*

<sup>5</sup> *Idem*

qui donnent à la théorie des fonctions pratiques et s'en servent comme d'un outil pour détruire et pour construire, il n'est pas convenable de les appeler des philosophes : ils exploitent le domaine, ils en font l'inventaire, ils y élèvent quelques bâtiments, il leur arrive même d'y apporter certains changements internes ; mais ils se nourrissent encore de la pensée vivante des grands morts. Soutenue par la foule en marche, celle-ci constitue leur milieu culturel et leur avenir, détermine le champ de leurs investigations et même leur « création ». Ces hommes *relatifs*, je propose de les nommer des idéologues. »<sup>1</sup>

Sartre lui-même se considère un simple idéologue, comme la plupart des créateurs des idées et avec tous les autres existentialistes, depuis Kierkegaard, qui conteste le savoir objective et universelle, soutenu par Hegel, et souligne « la pure subjectivité singulière »<sup>2</sup>, jusqu'à Jaspers, qui, mettant une subjectivité abstraite au lieu de la dialectique et de la praxis avancées par le marxisme, reste toujours quelque part dans la périphérie de cette philosophie et dépendant d'elle.

### *Marxisme et existentialisme*

Donc, le destin d'existentialisme est, en fait, dérivé et subordonné à un cadre plus large, qui le transcende parce qu'il a la force réelle de structurer tout le champ de la connaissance et, en même temps, toutes les activités sociales. Mais cette situation n'affecte pas son identité et ne diminue pas sa valeur et son importance. C'est parce que, en vision de Sartre, si le matérialisme historique contient des principes très corrects, capables nous offrir « la seule interprétation valable de l'histoire »<sup>3</sup>, l'existentialisme reste encore « la seule approche concrète de la réalité »<sup>4</sup>. Sartre reconnaît que, au fond, il s'agit ici d'une contradiction, mais il soutient qu'elle exprime une situation réelle, conséquence du fait qu'à un moment donnée le marxisme « c'est arrêté », enregistrant une grave « scission » entre la théorie et la *praxis* historique. Par conséquence, le rôle de l'existentialisme serait de compléter le marxisme, lui donnant ainsi la chance de n'oublier pas le concret et de se maintenir comme la seule vérité de l'histoire : „Sans ces principes, pas de rationalité historique. Mais sans homme vivant, pas d'histoire.”<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 17

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 19

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 24

<sup>4</sup> *Idem*

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 86

En fait, l'exposé de son existentialisme en tant qu'idéologie conditionnée par la seule philosophie véritable de son époque, représente une critique d'une maximum dureté dirigée vers la pratique du marxisme à l'intérieur des parties communistes et dans les pays socialistes de l'Europe à la moitié du XX<sup>e</sup> siècle, mais cette critique est valable aussi pour la deuxième moitié du même siècle.

Sartre apprécie beaucoup l'œuvre de Marx, en considérant que la vision qu'elle propose sur la marche de l'histoire est, en principe, correcte. Mais elle est une totalisation de savoir inévitablement conditionnée historique et, pour rester une philosophie vivante, elle doit tenir compte de l'évolution de la *praxis*, en changeant et en adaptant constamment la théorie. Autrement, la pratique même, qu'il faut éclairée et orientée par un point de vue théorique adéquat, sera compromise. Cette tâche a revenu, bien sûr, à ses continuateurs, à ceux qui se nomment ils-mêmes « marxistes ». Mais c'est justement cela qu'ils n'ont pas fait et, de cette cause, le marxisme s'est arrêté, perdant sa vérité, qui s'est transformé, à la longue, dans fausseté.

« La séparation de la théorie et de la pratique eut pour résultat de transformer celle-ci en un empirisme sans principes, celle-là en un Savoir pur et figé. (...) on soumettait *a priori* les hommes et les choses aux idées ; l'expérience, quand elle ne vérifiait pas les prévisions, ne pouvait qu'avoir tort. (...) cette image fixe de l'idéalisme et de la violence exerça sur les faits une violence idéaliste. Pendant les années l'intellectuel marxiste crut qu'il servait son parti, en violant l'expérience, en négligeant les détails gênants, en simplifiant grossièrement les données et surtout en conceptualisant l'événement *avant* de l'avoir étudié. »<sup>1</sup>

Donc, les marxistes « paresseux » ont manqué la réalité parce que, en principal, ils ont oublié d'étudier les individus et de mettre en évidence leur rôle essentiel pour l'institution de la réalité sociale, faute que l'existentialisme soit très capable à la remédier.

„Il faut accepter cette thèse de Sartre, surtout si on pense à la déformation de la théorie marxiste de la part du marxisme soviétique. Les théoriciens soviétiques, à partir des années vingt du XX<sup>e</sup> siècle, ont vraiment nié l'importance de l'homme dans la philosophie. « L'homme est une machine bien organisée » – écrivait N.I. Bukharine dans son *Manuel* de la philosophie marxiste en 1923. Cette négation a eu des conséquences politiques « pratiques » sous le despotisme stalinien qui a conduit au goulag et à d'autres conséquences également tragique dans d'autres pays du

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 25-26

monde. Lukács (...) a argumenté contre la conception de Sartre (...) en disant que la théorie marxiste n'a jamais nié l'importance de la subjectivité, mais en revanche, il l'a toujours mise en évidence dès le début. Il faut admettre qu'à l'époque du stalinisme, cette argumentation n'était pas si forte parce que la *pratique* du socialisme ne soutenait pas cette thèse, même s'il a réussi à trouver quelques textes marxistes sur l'homme."<sup>1</sup>

### *La critique de la méthode marxiste d'expliquer les faits historiques*

Sartre soutient que l'écartement des marxistes de la vérité de l'histoire s'exprime le meilleur dans leur méthode totalement absurde d'expliquer les faits historiques, qui n'aboutit qu'à les dénaturer. C'est la tâche de l'existentialisme sartrien de faire la critique explicite de cette méthode destructive et de proposer une autre, capable d'une analyse complexe et subtile, qui peut mettre en évidence la vérité concrète, individuelle des faits. En vision de Sartre, cette action sortira le marxisme de sa crise, lui donnant la possibilité d'évoluer et de redevenir une philosophie vivante, capable d'orienter à nouveau d'une manière efficiente toute la vie sociale. De son point de vue, ça c'est tout ce qu'on peut faire pour le moment, parce qu'il est convaincu que les conditions qui ont déterminé l'apparition du marxisme n'ont pas été encore dépassées, donc qu'on ne peut s'attendre à la naissance d'une autre philosophie, destinée à le remplacer.<sup>2</sup>

Les conditions qu'évoque Sartre comme fondement pour le règne encore long du marxisme en tant que philosophie, visent la domination de toutes les activités sociales, politiques et intellectuelles par le mode de production, fait qui a été révélé dans le *Capital* de Marx. Cette domination restera intacte tant que les hommes se confronteront avec la rareté de biens, qui les obligent de travailler pour gagner leur existence. Seulement le moment où le progrès technique conjugué avec l'abolition de l'exploitation fera disparaître cette rareté, la nécessité matérielle sera éloignée et alors commencera une autre époque, celle de la liberté.

« Aussitôt qu'il existera *pour tous* une marge de liberté *réelle* au-delà de la production de la vie, le marxisme aura vécu ; une philosophie de la liberté prendra sa place. Mais nous n'avons aucun moyen, aucun instrument intellectuel, aucune expérience concrète qui nous permette de concevoir

---

<sup>1</sup> Tibor Szabo, „Sartre et Lukacs: parallèles et différences”, in : Adriana Neacșu (coord.), *Sartre în gândirea contemporană*, Craiova, Editura Universitaria, 2008, pp. 53-54

<sup>2</sup> Cf. Jean-Paul Sartre, *Question de méthode*, in : *Critique de la raison dialectique*, Tome I, Paris, Librairie Gallimard, 1960, p. 29

cette liberté ni cette philosophie.»<sup>1</sup> En attendant ce jour lointain, il est nécessaire de faire tout pour revitaliser le marxisme et cette chose implique aussi sa critique sévère, l'écartement de ses éléments périmés ou dénaturés et l'incorporation des points de vue nouveaux et des méthodes plus efficaces.

Pour prouver que la méthode pratiquée par les marxistes contemporaines a perdu toute possibilité d'explication correcte pour les faits historiques, du moment qu'elle avait la prétention de valoriser *a priori* tous les événements concrets, Sartre nous offre assez nombreux exemples. L'un d'entre eux vise les interprétations de la deuxième intervention soviétique en Hongrie pendant les années '50, réalisées par les diverses groupes de marxistes, seulement en vertu de leur position idéologique et par l'ignorance totale des faits: „il s'agissait d'une agression de la bureaucratie russe contre la démocratie des Conseils ouvriers, d'une révolte des masses contre le système bureaucratique ou d'une tentative contre-révolutionnaire que la modération soviétique avait su réprimer. Plus tard on eut des nouvelles, beaucoup de nouvelles : mais je n'ai pas entendu dire qu'un seul marxiste eût changé d'avis”<sup>2</sup>.

Toutes ces interprétations simplifient et fausses les faites sans pouvoir nous en offrir une explication adéquate. Par exemple, celle qui soutient l'idée d'une attaque de la bureaucratie russe contre la démocratie représentée par les Conseils ouvriers, ne tient pas compte de la situation historique réelle, du fait que les Conseils, avec une existence éphémère, ne représentait pas du tout une démocratie « organisée », et que l'URSS menait une politique hésitante, pas du tout dirigée par un mécanisme forte et ferme. Mais, à partir des Conseils et de la politique réelle, les partisans de cette théorie ont créé, même avant l'étude des événements, « la Bureaucratie soviétique » et « la Démocratie directe », deux entités abstraites nommées par Sartre « singularités générales ». Bien qu'elles exprimaient seulement une « unité purement formelle de relations abstraites et universelles », leur créateurs en prenaient comme des réalités « singulières et historiques », qu'il était nécessaire d'entrer en conflit, du moment qu'elles s'opposaient en principe et disposaient d'une pouvoir effective.

Ainsi la méthode de « l'idéalisme marxiste procède a deux opération simultanées : la conceptualisation et le passage à la limite. On pousse la notion empirique jusqu'à la perfection du type, le germe jusqu'à son

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 32

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 26

développement total ; en même temps on rejette les données équivoques d'expérience : elles ne peuvent qu'égarer. »<sup>1</sup>

En ce qui le concerne, Sartre veut étudier attentivement les événements historiques sans être influencé par les préjugés.

„Selon lui, les ouvriers se sont révolté parce que les réformes industrielles et sociales nécessaires avaient échoué. Les ouvriers étaient mal nourris, mal payés et essentiellement poussés à la révolte. Sartre insistera donc sur le rôle des groupes médiateurs, c'est-à-dire des conseils des ouvriers. Ces groupes permettent normalement la coordination de l'activité. Mais, en Hongrie, le gouvernement les avait interdits. (...) En Hongrie, des normes ont été établies sans consultation avec des syndicats. La révolution fut la conséquence nécessaire de la séparation profonde entre les dirigeants et le peuple.”<sup>2</sup>

D'ailleurs, au-delà de sa conception ontologique, précisément les événements historiques ont été ceux qui, en principal, ont déterminé Sartre à prendre attitude contre les divergences enregistrées entre la théorie matérialiste dialectique et la *praxis*, et d'assumer la position d'un marxiste pas « orthodoxe ». En particulier, les événements d'Hongrie, développés avant que Sartre a écrit *Question de méthode*, ont eu un grand écho également dans son œuvre théorique et dans ses engagements pratiques.

„Nous constatons que la révolution hongroise a eu trois effets sur Sartre : elle l'a poussé, premièrement, à douter de la sincérité du PCF, deuxièmement, à penser que l'URSS a dévié du chemin révolutionnaire, et troisièmement, que la sociologie marxiste doit changer. Sartre, suite à l'échec de la révolution, conclut que quelle que soit la raison de l'institution du socialisme, il fallait que le projet socialiste soit construit par le prolétariat. Cette idée domine la *Critique* et est sans doute la plus importante contribution sartrienne au matérialisme historique. Le point essentiel dans la *Critique* (...) est que le socialisme, et donc la révolution, doit être le résultat de l'action locale, un action qui vient de l'association volontaire des individus, unis par leur praxis souveraine.”<sup>3</sup>

Mais les faits historiques ne se limitent pas aux grands événements. Ils embrassent tous les aspects de la vie sociale, économique, politique et même privée. Donc un discours politique, un œuvre littéraire, des réglementations économiques, une action particulière de l'individu ou toute sa vie peuvent

---

<sup>1</sup> *Idem*

<sup>2</sup> Kevin W. Gray, „Sartre et la révolution hongroise”, in : Nicole Tambourgi-Hatem, (dir.), *Sartre sans frontières*, Université Saint-Joseph, Faculté des lettres et des sciences humaines, Beyrouth, 2007, pp. 134 et 136

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 121-122



faire aussi l'objet d'étude pour l'historien. Ils sont des réalités singulières, complexes, qui ont des multiples relations, exerçant et supportant de conditionnements très diverses. En apparence, les marxistes mettent en évidence toutes ces relations. Ils décrivent les conditions matérielles de la société et de l'individu, les rapports de classe, les intérêts des forces sociales, etc., pour situer avec exactitude l'objet dans le complexe historique concret et pour lui trouver toutes les significations. En réalité ils se contentent avec des explications extrêmement générales, dogmatiques, qui font d'objet un simple cas particulier d'un schème universel, s'arrêtant justement au moment où il faut souligner l'unicité du fait, ses aspects irréductibles, la nouveauté par rapport à la ligne explicative de principe, qui peut être correcte mais qui est toujours insuffisante. De ce fait, Sartre ne pouvait pas accepter le marxisme sans réticence.

„Sartre n'est pas seulement marxiste car le marxisme est une philosophie qui compte avec l'appui des hommes certes, mais qui compte surtout sur le développement automatique des situations ; le marxiste insiste moins sur l'oppression de l'homme par l'homme que sur l'exploitation qui est un phénomène sociologique. Comment en vouloir à une institution qui en quelque sorte exploite et qui finit par exploiter par la force des choses et pas seulement par la liberté des hommes ? Sartre pense au rapport d'homme à homme, à travers les situations et c'est au courage qu'il fait appel ; (...) sans doute, la pensée de Sartre qui est la pensée de l'existence subjective est en même temps la pensée de l'existence anonyme en même temps que subjective.”<sup>1</sup>

Sartre dénonce notamment « l'économisme » des marxistes, c'est à dire leur habitude de réduire tout fait historique aux conditions économiques et à la lutte de classe, comme à son ultime et suprême explication, sans tenir compte de l'autonomie de chaque sphère sociale, qui met en action des mécanismes spécifiques, parce que, procédant de cette manière, ils ne peuvent plus faire les distinctions absolument nécessaires pour un compréhension correct et complet. Mais procédant de cette manière, le marxisme devient un « inhumanisme », qui ignore totalement l'homme concret comme objet de l'histoire humaine.<sup>2</sup> Par exemple, l'œuvre de Valéry, écrivain provenant de la petite bourgeoisie, a été interprété comme une riposte défensive de cette classe au rationalisme matérialiste, qui gagnait irrémédiablement la scène sociale. Mais cette explication, d'un maximum de

<sup>1</sup> Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Tome II, Paris, P.U.F., 1971, pp. 809-810

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, *Question de méthode*, in: *Critique de la raison dialectique*, Tome I, Paris, Librairie Gallimard, 1960, p. 85

généralité, peut être utilisée pour la création de beaucoup des autres, sans rendre compte d'aucune particularité concrète de ces œuvres et sans permettre la circonscription de la personnalité du créateur.

C'est parce que les marxistes « idéalistes » méprisent l'individuel, en le considérant un simple accident ou un épiphénomène, qu'on doit intégrer à l'universel, le seul qui a vraiment d'importance, du moment qu'il exprime la vérité absolue, obtenue une fois pour toujours, sur le fondement d'une expérience passée, levée au rang de Savoir totalisateur unique et éternel.

« Cette méthode ne nous satisfait pas : elle est *a priori* ; elle ne tire pas ses concepts de l'expérience – ou du moins pas de l'expérience neuve qu'elle cherche à déchiffrer – elle les a déjà formés, elle est déjà certaine de leur vérité, elle leur assignera le rôle des schèmes constitutifs : son unique but est de faire entrer des événements, les personnes ou les actes considérés dans des moules préfabriqués. »<sup>1</sup>

Dans ces conditions va de soi qu'on ne peut plus découvrir rien, parce que la méthode euristique de Marx, utilisée mécaniquement et avec mauvaise foi par ses descendants, a été transformée dans un formalisme stérile et totalement destructif.

« Le formalisme marxiste est un entreprise d'élimination. La méthode s'identifie à la Terreur par son refus inflexible de *différencier*, son but est l'assimilation totale au prix du moindre effort. Il ne s'agit pas de réaliser l'intégration du divers en tant que tel, en lui gardant son autonomie relative, mais de le supprimer. »<sup>2</sup> Par conséquent, l'étude des faits historiques devient une grande mystification.

### ***La proposition d'une nouvelle méthode***

Pour sauver la vraie figure de l'histoire, s'impose une toute autre méthode, qui puisse mettre en évidence l'irréductible individualité de chaque fait, méthode capable à l'éclairer pas seulement dans ses significations générales mais aussi dans ses aspects les plus intimes et jusqu'à ses moindres ressorts. Il s'agit d'une méthode d'inspiration existentialiste, spécialement conçue par Sartre pour compléter les cadres théoriques bien valables mais assez vides du marxisme. La ferme conviction de Sartre est que seulement par cette alliance du marxisme avec l'existentialisme, le premier sera vraiment accompli, en gagnant la chance de dépasser, dans toutes les recherches historiques, sa condition initiale de

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 34

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 40

Vérité indéterminée et, de cette raison, assez faible dans sa force explicative – pour devenir la Vérité authentique, concrète et complète de son objet.

Cette nouvelle méthode, qu'il nome la méthode « progressive-régressive », valorise les suggestions faites par Henri Lefebvre, un marxiste qui, pour expliquer la complexité du monde rurale, s'est efforcé à intégrer dans la vision globale du matérialisme dialectique les techniques de la sociologie et les informations obtenues par une étude historique très appliquée. Ainsi, maintenant le cadre théorique générale du marxisme, Lefebvre descend dans le concret et procède à une recherche attentive et nuancée, la seule qui a la possibilité de révéler la spécificité de l'objet. C'est pour ça que sa méthode a plusieurs moments : descriptif, qui combine les données de l'expérience et la théorie générale ; analytique-régressif, qui exprime l'effort pour dater de plus exactement la réalité investiguée ; et historico-génétique, qui nous explique le présent en tenant compte de toutes les perspectives qui peuvent l'éclairer d'une manière ou d'autre.

En fait, l'orientation de Lefebvre vers le concret et l'individuel confirme à Sartre la correction de ses recherches sur l'individu, réalisées déjà dans son livre *L'être et le néant*, recherches qui peuvent se configurer comme une méthode efficiente pour que le marxisme reconquière l'homme, ce que lui offrira le moyen de l'élucidation précise et supérieure des faits historiques. Parce que, à dernière instance, les faits historiques ont comme sujets les individus, qui entre sans cesse dans relations les uns avec les autres, relations qui se conditionnent réciproquement. Donc, dans *Question de méthode*, qui précède la *Critique de la raison dialectique*, Sartre nous présente en bref les conclusions de ses vieilles analyses sur l'homme, à qu'il ajoute des considérations nouvelles sur les groupes sociales, sur la position des individus et sur leurs relations dans ces groupes.

Mais, en tout cas, « le groupe n'a jamais ni ne peut avoir le type d'existence métaphysique qu'on cherche à lui donner ; (...) il n'y a que des hommes et des relations réelles entre les hommes ; de ce point de vue, le groupe n'est à un sens qu'une multiplicité de relations et de relations entre ces relations. »<sup>1</sup>

Malgré l'adhésion déclarée de Sartre à la vue marxiste, l'importance qu'il donne à l'individu dans la réalisation de la vie sociale collective, a incité Maurice Merleau-Ponty de dire, même avant l'apparition de l'ouvrage *Question de méthode*, et en faisant référence notamment à l'ouvrage sartrien *Communistes et la paix*, publié en 1952, qu'il nie la dialectique historique

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 55

promue par la philosophie marxiste et que, en fait, les principes en vertu desquels Sartre défend la politique des partis communistes et soutient l'idée de la révolution communiste, sont opposés aux principes du marxisme, du moment qu'ils mettent l'accent sur le volontarisme de la personne et sur l'absence de la causalité de ses actes.

„Tandis que les philosophes communistes, Lukàcs par exemple, conservent formellement le principe d'une dialectique historique et la repoussent seulement dans l'en-soi de la « seconde nature », – ce qui, il est vrai, distend à l'infini le champ des médiation, sépare l'entreprise communiste de son sens final et diffère indéfiniment leur confrontation, – Sartre fonde justement l'action communiste en refusant toute productivité à l'histoire, en faisant d'elle, pour ce qu'elle a de connaissable, le résultat immédiat de nos volontés, et pour le reste une opacité impénétrable (...) parce que, pour lui, le sens profond du communisme est bien au-delà des illusions dialectiques, dans la volonté catégorique de faire être ce qui n'a jamais été.”<sup>1</sup>

Il est vrai que, en tant que le créateur d'une conception philosophique originale, Sartre ne pouvait être un simple marxiste « orthodoxe », et que sa vision ontologique de *L'Être et le néant* reste à lui guider toute la compréhension du monde et de l'histoire, d'autant plus que cette ontologie est centrée sur l'homme, étant une révélation et une description de l'être en général au moyen de l'être humain.

„En effet, si l'ontologie sartrienne est une pensée de l'être et de l'étant, elle n'est pas pour autant une pensée de la différence ontologique. Qu'il s'agisse de l'existence, de la transcendance, de la néantisation, de la facticité (...) Sartre entend ces concepts à chaque fois dans une perspective humaniste pour laquelle, précisément, il n'y a que des hommes et où toute subordination de l'homme à « l'Autre que l'homme » est attribuée, comme le soutient la *Critique de la raison dialectique* à propos de Heidegger, à la haine de l'homme. Mais un tel anthropocentrisme décide également de la manière dont Sartre aborde aussi bien l'histoire que la politique : si nous sommes sur un plan où précisément il n'y a que des hommes alors c'est à l'homme et à l'homme seul qu'il revient de *faire* l'histoire.”<sup>2</sup>

Donc pour Sartre les agents historiques sont les hommes individuels et les groupes, qui expriment les relations entre les individus. Il admet que, le plus souvent, les résultats de leurs efforts sont tout autres que leurs

<sup>1</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, pp. 133-135

<sup>2</sup> Philippe Cabestan, *L'être et la conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, Bruxelles, Editions Ousia, 2004, p. 367

intentions et de cette cause on peut dire que l'Histoire leur échappe. Mais c'est parce que les fins poursuivies par les agents (très nombreux) sont multiples et même contradictoires, ainsi que la seule solution soit la collaboration des tous les hommes pour imprimer à l'Histoire un sens unique. Jusqu'à ce moment-là, les individus resteront les sujets de l'Histoire, parce qu'ils sont ceux qui, à partir de leurs conditions sociales concrètes, qui engendrent des besoins spécifiques, actionnent permanent pour changer la réalité et réalisent ainsi la *praxis* historique. En soulignant le rôle essentiel de l'individu dans la *praxis*, Sartre entre inévitablement en polémique avec le marxisme, qu'il veut le repenser.

„Sartre tente de comprendre l'Histoire de l'intérieur de l'histoire, dans la recherche sans relâche du concret, d'un sens singulier et totalisant. Il nous a offert de cette chose une lecture entièrement originale, tout en reconnaissant que seule la *praxis* humaine nous permet de fonder la raison dialectique, qui n'est en aucune façon l'intelligibilité des événements historiques, ni une loi *a priori* du développement, mais totalisation en acte qui est exprimée dans la *praxis*. (...) L'interprétation que Sartre offre de la raison dialectique, devait servir avant tout à rétablir la dialectique matérialiste sur la base de la *praxis* individuelle pour revenir, ensuite, à l'examen des ensembles pratiques, à leurs structures et à leur mouvement afin de délimiter les schémas de l'intelligibilité de l'histoire.”<sup>1</sup>

Ce qui dirige les individus dans leurs actions est le projet, par lequel ils nient la situation objective présente et la dépasse vers une réalité qui n'est pas encore mais qui se dessine dans le champ social comme un possible. Les diverses possibles de la société sont intériorisés naturellement par les individus, qui, en faisant leurs fins subjectives, les enrichissent et s'efforcent pour les réaliser. Il ne s'agit pas ici d'une causalité ou d'une nécessité qui contraigne leur liberté et qui contredise le postulat de la liberté absolue de l'individu qui définit la philosophie sartrienne. La liberté reste intacte du moment qu'elle est choix de soi à partir des conditions concrètes, use les instruments donnés par le réel, mais qu'elle n'est de rien déterminé, ni de l'extérieur ni de l'intérieur de l'homme, étant une affirmation originelle de soi et une recreation spontanée de soi-même de rien ou de son propre néant.

« La *praxis*, en effet, est un passage de l'objectif à l'objectif par l'intériorisation ; le projet comme dépassement subjectif de l'objectivité vers l'objectivité, tendu entre les conditions objectives du milieu et les structures

---

<sup>1</sup> Gabriella Farina, „La storia nel pensiero di Sartre”, in: Gh. Stoica, R.V. Pantelimon, E. Tuşa, M. Cojoc (coord.), *Gramsci și Sartre. Mari gânditori ai secolului XX*, București, Editura ISPRI, 2007, p. 127

objectives du champs des possibles représente *en lui-même* l'unité mouvement de la subjectivité et de l'objectivité, ces déterminations cardinales de l'activité. Le subjectif apparaît alors comme un moment nécessaire du processus objectif. Pour devenir des conditions réelles de la *praxis*, les conditions matérielles qui gouvernent les relations humaines doivent être vécues dans la particularité des situations particulières »<sup>1</sup>, par les individus concrets.

### *L'appel à la psychanalyse et à toutes les sciences de l'homme*

Donc une de tâche fondamentale de l'historien dans son effort d'éclairer les faits historiques est la bonne connaissance des hommes, dans toutes leurs relations avec le milieu social, pour deviner leur projet, qui, à vrai dire, n'est pas du tout séparé de l'entreprise humaine. Mais une telle connaissance ne peut pas se réduire au présent des individus, qui ne révèle pas ses significations qu'à la lumière de tout son passé; elle doit donc découvrir la totalité de leur expérience, de l'enfance jusqu'au moment envisagé. De cette façon nous pouvons comprendre comment le sujet a intériorisé sa condition sociale et matérielle, les divers rôles qu'elle implique, et, à partir de là, ses révoltes ou sa résignation, ses convictions ou son désespoir, la complexité du caractère et toutes les contradictions de son existence. Seulement ainsi la signification universelle et abstraite de chaque fait, offerte par les principes du marxisme, est enrichie avec une pluralité des autres significations moins générales mais de la même grande importance, parce que sans elles on ne peut jamais configurer la totalité du fait, qui exprime, dans la mesure du possible, sa vérité non mutilée mais complète. Pour réaliser ses investigations « verticales », qui traversent toute la vie de l'individu, l'existentialisme fait appel à la psychanalyse, que Sartre l'avait présentée déjà d'une manière tout personnelle et sous le nom de psychanalyse existentielle dans son œuvre *L'être et le néant*.

« Seule, aujourd'hui, la psychanalyse permet d'étudier à fond le démarche par laquelle un enfant, dans le noir, en tâtons, va tenter de jouer sans le comprendre le personnage sociale que les adultes lui imposent, c'est elle seule qui nous montrera s'il étouffe dans son rôle, s'il cherche à s'en évader ou s'il s'y assimile entièrement. Seule, elle permet de retrouver l'homme entier dans l'adulte, c'est-à-dire non seulement ses déterminations présentes mais aussi le poids de son histoire. (...) La psychanalyse, à

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *Question de méthode*, in: *Critique de la raison dialectique*, Tome I, Paris, Librairie Gallimard, 1960, p. 66

l'intérieur d'une totalisation dialectique, renvoie d'un côté aux structures objectives, aux conditions matérielles et, de l'autre, à l'action de notre indépassable enfance sur notre vie d'adulte.»<sup>1</sup>

Mais les chercheurs ont observé que dans *Question de méthode*, par rapport à sa présentation dans *L'Être et le néant*, la psychanalyse existentielle a une orientation différente, parce que ses tâches sont quelque peu changées, ou, plutôt, qu'elles sont devenues plus concrètes.

„La question de la psychanalyse existentielle n'est plus de savoir comment la réalité humaine est possible (question de l'ontologie phénoménologique) mais comment tel homme est possible. (...) L'élucidation change ses éclairages : à la description eidétique et à la déduction rigoureuse des structures viennent s'ajouter l'empathie, la compréhension. Analysant *la* conscience et *la psychè*, la pensée se meut dans l'objectivation réflexive. Passant à la singularité d'*une* conscience et d'*une psychè*, cette objectivation doit se refaire subjective : l'interprétation compréhensive d'un individu invite à son accréditation d'homme à homme. (...) Il y a une « perméabilité des consciences » et chacun peut relativement comprendre les autres, à condition de connaître « dans sa chair » les besoins, soucis et espoirs humains.”<sup>2</sup>

Du point de vue de Sartre, la psychanalyse est une discipline auxiliaire qui offre une médiation indispensable pour l'efficacité de la méthode. Une autre médiation vient de la sociologie, qui a développé des nombreuses techniques pour l'étude des groupes et des individus qui les constituent. Même si la sociologie refuse voir la dimension historique de son objet, elle lui met en évidence l'autonomie, la singularité qui fait de lui un moment nouveau et unique de la réalité, qui a d'importance par lui-même, n'étant un simple expression d'un principe universel.

« Sous cette forme prospective, avec son absence de fondement théorique et la précision de ses méthodes auxiliaires – enquêtes, tests, statistiques, etc. – la sociologie, moment provisoire de la totalisation historique, révèle des médiatisations nouvelles entre les hommes concrets et les conditions matérielles de leur vie, entre les relations humaines et les rapports de production, entre les personnes et les classes (ou toute autre espèce de groupement.) »<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 47-48

<sup>2</sup> Jean-Marc Mouillie, *Sartre. Conscience, ego et psychè*, Paris, P.U.F., 2000, p. 110

<sup>3</sup> Jean-Paul Sartre, *Question de méthode*, in: *Critique de la raison dialectique*, Tome I, Paris, Librairie Gallimard, 1960, pp. 54-55

Mais les actions des individus ou des groupes, comme leurs résultats aussi, qui expriment tous le projet humain, sont conditionnés par les caractères des instruments qu'ils utilisent, et que, d'ailleurs, peuvent être également étudiés à l'aide de la méthode sartrienne. Par exemple, un système culturel n'est pas un terne reflet d'une idéologie de classe. Il prend une coloration spécifique par le langage, dont les mots changent sans cesse leurs significations, par les techniques culturelles du temps et du lieu du créateur, par le niveau général du savoir scientifique et de la pratique sociale etc. C'est vraie qu'il exprime toujours les conditions économiques et les rapports de classe, mais cette expression a son originalité incontestable, présentant déviations de la ligne universelle et abstraite d'interprétation, et par ça elle enrichit et change la réalité. Chaque individu et chaque groupe social, qui supportent les mêmes conditionnements du milieu et disposent, en général, de mêmes instruments, se caractérisent par leur intériorisation personnelle et très complexe, parfois contradictoire, ce qui a comme effet « la spécificité de l'événement historique », qui prend multiples dimensions, dont le système est bien différent de tout autre.

En outre, Sartre souligne les aspects équivoques des faits, qui leur confèrent une ambiguïté comme expression d'une contradiction trouvée encore au début et qui est dans une grande mesure responsable de leur efficacité historique. Cette ambiguïté imprime aux événements des aspects inédits, en vertu desquels on ne peut pas les soumettre sans reste au schème général. Et ce « reste » n'est pas un résidu insignifiant, tout au contraire : il est extrêmement important, parce que c'est justement lui qui donne l'originalité du fait.

Pour l'étude des événements historiques collectifs, la méthode sartrienne insiste sur le rôle des individus, rôle qui change d'une situation à l'autre, selon leurs relations à l'intérieur du groupe et avec le groupe en totalité.

« Le groupe confère leur pouvoir et leur efficacité aux individus qu'il a fait, qui l'on fait en retour et dont la particularité irréductible est une manière de vivre l'universalité. A travers l'individu, le groupe revient sur lui-même et se retrouve dans l'opacité particulière de la vie autant que dans l'universalité de sa lutte. Ou plutôt cette universalité prend le visage, le corps et la voix des chefs qu'il s'est donné; ainsi l'événement lui-même, bien qu'il soit un appareil collectif, est plus ou moins marqué de signes individuels; les personnes s'y reflètent dans la mesure même où les



conditions de la lutte et les structures du groupe ont permis de se personnifier. »<sup>1</sup>

### *Le spécifique de la méthode sartrienne*

La méthode existentialiste sartrienne nous permet de mettre en évidence, pour chaque fait historique, également son universalité et son individualité. A la différence de la méthode marxiste, qui, en tant que résultat de très longues analyses, est simplement progressive et qui, dans les mains des marxistes paresseux, est devenu une « méthode de pure exposition »<sup>2</sup>, sans pouvoir rien découvrir parce qu'elle ne fait plus que reconstruire *a priori* le réel, la méthode sartrienne est progressive, et, en même temps, régressive. Elle réalise un « va-et-vient » continu de l'époque – dont lui met en évidence toutes ses structures, à partir de la base matérielle jusqu'à ses idéologies – à la biographie des individus, approfondissant sans cesse l'une dans la lumière de l'autre. Et de ce fait, la méthode est euristique, pouvant découvrir le neuf dans l'histoire, s'approchant peu à peu et sans aucun préjugé de son objet.

« Nous définirons la méthode d'approche existentialiste comme une méthode régressive-progressive et analytico-synthétique ; c'est en même temps un va-et-vient enrichissant entre l'objet (qui contienne toute l'époque comme significations hiérarchisées) et l'époque (qui contienne l'objet dans sa totalisation). »<sup>3</sup>

Par exemple, pour montrer d'une manière plus correcte la signification de l'œuvre d'un écrivain, le chercheur doit prendre en compte les conditions générales historiques, les classes existantes et les relations entre eux, la situation de son groupe sociale d'origine, la position de sa famille et de chaque membre dans la famille. L'étude de la biographie de l'auteur devient, dans ce contexte, particulièrement important, parce que le type de l'objectivation quotidienne met son empreinte indubitable sur l'objectivation artistique, même s'il est difficile de mettre en évidence cette empreinte. Sartre insiste surtout sur les expériences des premières années de la vie, qui, bien que peu conscientisées, sont essentielles pour le destin de l'adulte : étant vécues par l'enfant comme son future, elles façonnent son caractère et forment la substance du projet originel de soi, qui est établi sans le concours de la réflexion.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 84

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 86

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 94

„Complexes, style de vie et révélation du passé-dépassant comme avenir à créer font une seule et même réalité : c'est le projet comme *vie orientée*, comme affirmation de l'homme par l'action et c'est en même temps cette brume d'irrationalité non localisable, qui se reflète du futur dans nos souvenirs d'enfance et de notre enfance dans nos choix raisonnables d'hommes murs.”<sup>1</sup>

Mais il nous met en garde que toutes ces données ne sont pas suffisantes pour obtenir une explication complète et approfondie de l'œuvre. Même la biographie, dont la recherche est un aspect central de l'approche « régressive » spécifique pour la méthode n'est pas capable, par lui-même, de l'éclairer pleinement, parce que toujours, à cause de sa dimension créative, l'œuvre la dépasse, en devenant à son tour un moyen extrêmement efficace pour la compréhension de la vraie vie de l'auteur. Il ya donc une interdépendance explicative entre la biographie et le travail, qu'on doit utiliser avec beaucoup d'habileté et discernement, car il ne faut pas oublier le hiatus inévitable entre la vie et l'art.

Donc, si on veut comprendre dans toute sa complexité soit l'œuvre soit la vie (la personne) de son créateur, on doit toujours passer de l'un à l'autre et de chacun au contexte historique général, mais il faut dépasser tous pour découvrir quelque chose absolument unique, qui les comprend dans une totalité et leur offre la cohérence spécifique par la subordination de la pluralité de significations à un seul sens dominante. Il s'agit du déjà mentionné projet originel de soi, par lequel chaque individu, indépendamment de sa facticité, qui exprime sa donnée irréductible, qu'il reçoit de l'être-en-soi et qu'il ne peut pas changer, choisit lui-même comme un être dans le monde, se rendant responsable de ce qu'il est.

Dans le cas d'un écrivain, le projet de soi est capable de nous révéler comment sa façon d'écrire, le style avec toutes ses particularités, la forme et le contenu de l'œuvre, sont une réponse à des troubles de l'existence, une solution aux conflits internes, une réaction au monde avec ses nombreux aspects et une acceptation de la condition humaine, tout en permettant la coexistence de plusieurs niveaux de sens également pour l'œuvre et le fait biographique, que l'habileté de l'interprète peut découvrir.

„Nous avons la série : du conditionnement matériel et social jusqu'à l'œuvre, il s'agit de trouver la *tension* qui va de l'objectivité à l'objectivité, de découvrir la loi d'épanouissement qui dépasse une signification *par* la suivante et qui maintient celle-ci dans celle-là. En vérité, il s'agit d'inventer

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 72

un mouvement, de le recréer : mais l'hypothèse est immédiatement vérifiable : seule peut être valable celle qui réalisera dans un mouvement créateur l'unité transversale de *toutes* les structures hétérogènes."<sup>1</sup>

Il est vrai que la dernière objectivation n'est pas toujours en accord au projet originel de soi, qui peut être « détourné » par l'intervention des facteurs sociaux. Par exemple, le projet initial du marquis de Sade, qui exprimait la tentative de réaffirmer les anciens droits de la noblesse, a été détournée par l'idéologie révolutionnaire de la bourgeoisie, qui lui a prêté les concepts fondamentaux, créant ainsi une œuvre hybride, miroir déformé également pour la réalité et pour le créateur lui-même. Mais il faut toujours, même dans ces cas, découvrir le projet originel, qui vise le point essentiel de la recherche, parce qu'il exprime le fondement ultime de l'explication, seul en mesure de clarifier tous les projets dérivés, toutes les attitudes et les décisions, y compris les « écarts » par rapport à ce projet.

En fait, la méthode que nous propose Sartre, dans *Question de méthode*, pour atteindre la vérité du fait historique, qui est le résultat de l'action de l'homme et l'expression de son être dans le monde, n'est pas du tout nouvelle mais précisément celle que Sartre utilise dans *L'être et le néant*, pour trouver les structures ontologiques de la conscience ou de l'être-pour-soi. C'est vrai que là Sartre parle de deux méthodes distinctes, une progressive et l'autre régressive et qu'il met accent sur la première, ce qui lui permet de dépasser Heidegger, donc l'analyse de type phénoménologique, qu'implique le plan descriptif et empirique, vers la synthèse dialectique, comme passage de l'abstrait au concret.<sup>2</sup>

„1. Sartre distingue et utilise deux types de méthodes. 2. La première méthode est *progressive*. Elle progresse de l'entité au contenu le plus pauvre, mais à valeur de principe, à l'entité dérivée, mais de contenu plus riche, en d'autres termes, du moment à la totalité. 3. Cette progression ne présente pas la sécurité de la déduction logique. Le moment pris comme point de départ ne contient aucune indication pour la progression. L'entité plus riche ne se déduit pas de l'entité plus pauvre. 4. Pour conférer à la progression le caractère d'une méthode sûre, qui ne va pas rater son objectif, il est par conséquent nécessaire de disposer d'un *fil conducteur*. 5. Ce fil conducteur est élaboré à l'aide d'une méthode particulière, la seconde que distingue Sartre. Cette méthode, au contraire de la première, est *régressive*, c'est-à-dire qu'elle

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 93

<sup>2</sup> Cf. Gerhard Seel, *La Dialectique de Sartre*, trad. par Eliane Müller, Ph. Müller, Marc Reinhardt, Laussane, Suisse, Editions L'Age d'Homme, 1995, p. 74

revient de l'entité au contenu le plus riche vers l'entité plus pauvre de contenu, mais plus principielle."<sup>1</sup>

La nouveauté dans *Question de méthode*, est que Sartre fait des deux méthodes une seule, avec deux côtés de la même importance, qui se conditionnent mutuellement en exigeant la transition continue de l'une à l'autre, et qu'il dépasse le plan de l'existence individuelle sur le plan de la vie sociale et historique de l'homme. Son but principal est de retrouver la réalité comme totalité concrète et vivante, dans laquelle les individus, les groupes, les actions et les résultats de ces actions diffèrent inévitablement également les uns des autres et par rapport aux types qui les subordonnent, parce que, autrement, le corps de l'histoire devient un cadavre ou un squelette, qui n'intéresse plus personne.

„J'ai l'impression qu'on peut parler, ainsi, chez Sartre, d'un discours philosophique sur l'histoire qui, sans renoncer à la recherche du sens et de la direction de la *praxis*, fuit, néanmoins, de tout projet illusoire de compréhension unilinéaire et unilatérale du monde. D'ailleurs, déjà à la fin des années '40, dans *Cahiers pour une morale*, Sartre avait posé clairement le problème de situer l'individu existant dans l'objectivité historique et dans le réseau des médiations, de sorte qu'on puisse atténuer le sens fort et finaliste lié de l'idée de collectivité historique en faisant appel à l'oxymorique définition de « totalité détotalisée ». Pour Sartre, l'histoire est ambiguë par sa constitution, faite aussi de non-histoire, de continuité et de ruptures."<sup>2</sup>

Par conséquent, n'oubliant pas la leçon marxiste sur les lois des ensembles sociales, cette méthode ne veut négliger aucun geste, aucune attitude, aucun aspect de l'expérience individuelle, parce qu'elle considère que tous, sans exception, sont extrêmement significatifs pour l'homme, le créateur de l'histoire, dont le complexe tissu est imprimé de sa profonde subjectivité.

„L'objet de l'existentialisme – par la carence des marxistes – c'est l'homme singulier dans le champ social, dans sa classe au milieu d'objets collectifs et des autres hommes singuliers, c'est l'individu aliéné, réifié, mystifié, tel que l'ont fait la division du travail et l'exploitation, mais luttant contre l'aliénation au moyen d'instruments faussés et, en dépit de tout, gagnant patiemment du terrain. Car la totalisation dialectique doit envelopper les actes, les passions, le travail et le besoin tout autant que les catégories économiques, elle doit à la fois replacer l'agent ou l'événement

<sup>1</sup> *Ibidem*, p.71

<sup>2</sup> Giuseppe Cacciatori, „*Praxis e storia in Sartre*”, in: Gh. Stoica, R.V. Pantelimon, E. Tușa, M. Cojoc (coord.), *Gramsci și Sartre. Mari gânditori ai secolului XX*, București, Editura ISPRI, 2007, p. 115

dans l'ensemble historique, le définir par rapport à l'orientation du devenir et déterminer exactement le sens du présent en tant que tel."<sup>1</sup>

Cette attitude, qui exprime l'intérêt majeur de l'existentialisme pour la personne humaine individuelle, nous révèle l'effort de Sartre pour mettre en évidence le concret historique. Toutefois, cette chose ne le fait pas échouer dans l'empirisme, parce que chez lui le concret n'est pas compris comme un concret empirique mais, sous l'influence hégélienne, comme un concret de pensée. De cet façon, bien que la méthode exige de procéder à un « va-et-vient » continu des aspects théoriques à ceux qui expriment la situation historique réelle, on n'a pas affaire avec une immixtion inopportune de la brute empiricité, ainsi que le niveau de généralité nécessaire pour une recherche scientifique est sauvé.

„Sartre n'oppose pas le concret et l'abstrait, mais la généralité et la singularité, et ce qu'il récuse, c'est que le « travail » de la généralité sur la généralité permette de parvenir à un concret-de-pensée, ou suffise à qualifier la production théorique d'une totalité synthétique de déterminations multiples et contradictoires, c'est-à-dire un universel-singulier, essence singulière. Le problème du mouvement de l'abstrait au concret dans le procès de connaissance, Sartre ne le confond donc pas avec un passage de la théorie à une empiricité comme contact immédiat avec le « réel » (...), mais il le comprend comme le passage d'abstractions générales à des abstractions singulières («concrètes » en ce sens)."<sup>2</sup>

### *L'actualité de la méthode sartrienne*

La méthode sartrienne de recherche du fait historique, théorisée dans *Question de méthode* et inspirée en grande mesure, comme nous l'avons vu, par les événements révolutionnaires d'Hongrie, a été appliquée par le philosophe avec des résultats notables dans l'étude également de la rationalité de l'histoire, effectué dans les deux volumes de la *Critique de la raison dialectique*, et des œuvres de quelques écrivains, comme : Charles Baudelaire, Gustave Flaubert ou Jean Genet. Elle a été adoptée notamment par les critiques littéraires mais elle a offert un modèle explicatif aussi pour les historiens. La méthode a le grand mérite d'être souple, pas du tout dogmatique, ouverte à toutes autres méthodes auxiliaires, ce qui a aidé

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *Question de méthode*, in: *Critique de la raison dialectique*, Tome I, Paris, Librairie Gallimard, 1960, p. 86

<sup>2</sup> Guillaume Sibertin-Blanc, *Althusser et Sartre I : tout, totalité, totalisation*, p.14  
[http://www.europphilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/GRM\\_3\\_20-10.pdf](http://www.europphilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/GRM_3_20-10.pdf)

Sartre de nous montrer avec lucidité et compétence l'impasse théorique et pratique du marxisme dans le XX<sup>e</sup> siècle. D'ailleurs, elle s'intègre d'une manière extrêmement cohérente dans la conception philosophique générale sartrienne, qui a provoqué des nombreux débats également dans l'intérieur du marxisme et dans les autres courants philosophiques de la deuxième moitié du siècle passé.

Au delà de son intérêt historique, se pose la question si cette méthode puisse susciter l'intérêt des chercheurs actuels ainsi qu'ils orientent leurs démarches explicatives des faits historiques dans la direction suggérée par Sartre. En tenant compte de l'échec de la pratique du communisme dans le monde, aujourd'hui il y a, à vrai dire, notamment dans les pays ex-communistes, une grande suspicion par rapport à toute théorie ou technique qui revendique la source marxiste. Les spécialistes se sont efforcés à démontrer que le cadre explicatif du matérialisme historique, fondé sur le rapport entre les forces et les relations de production, est très faible, qu'il n'y a pas des lois implacables de l'histoire qui exigent le passage nécessaire du capitalisme au communisme, etc., et, qu'on ne peut pas recourir à l'économie comme à dernière et suprême cause de tout phénomène socio-historique. Mais l'attitude critique vers le marxisme, sauf sa négation totale, exprime même la position de Sartre, qui a interprété d'une manière originale la contrainte du facteur économique dans l'histoire, comme rareté des biens, et ne lui accorde pas du tout le principal rôle dans l'explication d'un phénomène historique concret, mais le conserve comme un à côté des plusieurs autres, de la même importance.

En fait, ce que Sartre retient de la théorie marxiste est qu'on ne peut pas négliger le cadre socio-économique objectif, les relations de production et de classe, le moment où on essaye de comprendre la signification réelle des événements historiques, qu'ils soient sociaux, culturelles ou artistiques, qu'ils visent les groupes ou l'individu. Mais il souligne que ce cadre général ne peut rien expliquer en défaut des informations particulières, seules qui peuvent nous conduire à la vérité, qui est toujours concrète. Donc, l'aspect le plus important de la méthode sartrienne est qu'elle insiste sur l'irréductibilité et l'unicité du fait historique, qui font de lui pas une simple illustration d'une idée générale, mais un événement autonome, incomparable et inimitable. Ainsi que, pour découvrir sa vérité, toujours nuancée, complexe, le chercheur doit faire souvent des hypothèses originales, destinées à compléter la théorie abstraite, dont la valeur explicative est toujours limitée. À la différence des marxistes dogmatiques, pour qui les principes sont immuables, il peut même refuser ce cadre, si son

objet d'étude s'éloigne radicalement du schème classique, conventionnel. Dans ces conditions, la mise en évidence des différences par rapport au modèle explicatif général devient une règle principale de la méthode, dont l'application n'est pas aléatoire, mais faite d'une perspective précise : comprendre la rationalité du fait historique dans le contexte de la rationalité générale de l'histoire.

„Le sens de notre étude doit être ici « différentiel », comme dirait Merleau-Ponty. (...) ce que je veux marquer, c'est que nous abordons l'étude du différentiel avec une exigence totalisatrice. Nous ne considérons pas ces variations comme des contingences anomiques, des hasards, des aspects insignifiants : tout au contraire la singularité de la conduite ou de la conception est *avant tout* la réalité concrète comme totalisation vécue, ce n'est pas un trait de l'individu, c'est l'individu total, saisi dans son processus d'objectivation.”<sup>1</sup>

En conclusion, je crois que, au-delà de son adhésion de principe à la vision socio-historique marxiste, cette double perspective méthodologique sartrienne peut attirer encore les spécialistes : d'une part, un cadre théorique qui n'exerce pas une contrainte absolue mais qui offre seulement une orientation générale de l'interprétation ; d'autre part, l'exigence de mettre en évidence tous les aspects particuliers du fait historique corrélés avec le contexte de l'époque et lues à l'aide des méthodes des nombreuses sciences socio-humaines ; de cette manière on dépasse également la position rigide-spéculative qui trahit la réalité au nom de l'idée et la perte dans l'océan des faits dont le sens nous échappe à jamais. La règle méthodologique de la « totalisation » exprime le but du chercheur d'offrir une explication qui saisit le phénomène comme la synthèse, toujours en train de se faire, d'une pluralité d'aspects, qui développent entre eux des relations actives, et de révéler tous ses ressorts objectifs et subjectifs, sa singularité concrète et, en même temps, sa signification universelle. Il s'agit d'une dialectique d'inspiration hégélienne mais enrichie avec la perspective économique-sociale révélée par le marxisme et l'exigence existentialiste de sauver l'unicité irréductible de l'individu.

---

<sup>1</sup> Jean-Paul Sartre, *Question de méthode*, in: *Critique de la raison dialectique*, Tome I, Paris, Librairie Gallimard, 1960, p. 88

## BIBLIOGRAPHIE

Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943

Sartre, Jean-Paul, *Question de méthode*, in: *Critique de la raison dialectique*, Tome I, Paris, Librairie Gallimard, 1960

\*

Cabestan, Philippe, *L'être et la conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, Bruxelles, Editions Ousia, 2004

Cacciatore, Giuseppe, „Praxis e storia in Sartre”, in: Gh. Stoica, R.V. Pantelimon, E. Tușa, M. Cojoc (coord.), *Gramsci și Sartre. Mari gânditori ai secolului XX*, București, Editura ISPRI, 2007

Farina, Gabriella, „La storia nel pensiero di Sartre”, in: Gh. Stoica, R.V. Pantelimon, E. Tușa, M. Cojoc (coord.), *Gramsci și Sartre. Mari gânditori ai secolului XX*, București, Editura ISPRI, 2007

Gray, Kevin W., „Sartre et la révolution hongroise”, in : Nicole Tambourgi-Hatem, (dir.), *Sartre sans frontières*, Université Saint-Joseph, Faculté des lettres et des sciences humaines, Beyrouth, 2007

Guigot, André, *Sartre. Liberté et histoire*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2007

Hyppolite, Jean, *Figures de la pensée philosophique*, Tome II, Paris, P.U.F., 1971

Merleau-Ponty, Maurice, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955

Mouillie, Jean-Marc, *Sartre. Conscience, ego et psychè*, Paris, P.U.F., 2000

Seel, Gerhard, *La Dialectique de Sartre*, trad. par Eliane Müller, Ph. Müller, Marc Reinhardt, Laussane, Suisse, Editions L'Age d'Homme, 1995

Sibertin-Blanc, Guillaume, *Althusser et Sartre I : tout, totalité, totalisation*,

[http://www.europphilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/GRM\\_3\\_20-10.pdf](http://www.europphilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/GRM_3_20-10.pdf)

Szabo, Tibor, „Sartre et Lukacs: parallèles et différences”, in : Adriana Neacșu (coord.), *Sartre în gândirea contemporană*, Craiova, Editura Universitaria, 2008



## MODELUL SECI AL PRODUCERII CUNOAȘTERII ORGANIZAȚIONALE. O EVALUARE EPISTEMOLOGICĂ

Constantin STOENESCU<sup>1</sup>

***Abstract:** The aim of this study is to offer a systematic reconstruction of the debate which followed after the Nonaka and Takeuchi's theoretical proposal regarding a model of knowledge production at the level of an organization, the so-called SECI Model. The engine of knowledge creation process is the conversion of knowledge in four modes – socialization, externalization, combination and internalization. In this spiral model the main process is a multiple interaction between tacit and explicit knowledge. But many objections against this model were advanced. This study tried to encompass the most of them, first of all those with an epistemological content. As a result of the critical debate, the initial version of SECI Model was revised and extended. The concept of ba and the idea of knowledge assets were the last theoretical comers. But the debate is still open to new developments.*

***Keywords:** knowledge management, organizational knowledge, the SECI model, tacit and explicit knowledge, concept of ba*

În ultimele decenii cercetările asupra organizațiilor au depășit domeniul sociologiei și al psihologiei sociale și s-au legitimat ca domeniu autonom de cercetare în forma teoriei organizațiilor. Au fost abordate diverse aspecte cu deschidere interdisciplinară, de la managementul organizației la cultura organizațională. Aducerea în prim planul discuției a ideii de organizație care învață a dus la noi abordări, inclusiv din perspectivă epistemologică. Aceste noi deschideri teoretice, precum și noile experiențe de cunoaștere și manageriale ale diverselor tipuri de organizații, au favorizat luarea în considerare a relației dintre organizație și procesul de producere a cunoașterii.

În acest studiu îmi propun să descriu în detaliu Modelul SECI al producerii cunoașterii propus de Nonaka și Takeuchi și să prezint dezbaterile care au urmat, inclusiv revizuirea modelului inițial prin îmbogățirea teoriei cu ajutorul conceptelor de *ba*, spațiul împărțit în

---

<sup>1</sup> University of Bucharest

comun de membrii organizației angajați în procesul transformării cunoașterii, și de active de cunoaștere. Perspectiva din care discut problemele va avea accente epistemologice și va urmări să ofere problematizări și clarificări de această natură.

### **Modelul SECI sau cum creează organizațiile cunoaștere**

Cunoașterea nu este produsă în mod eroic numai de savanți izolați în “turnul de fildeș”, ci, dimpotrivă, presupune încadrarea individului într-un context social, cultural și organizațional. Dar ce rol are organizația în producerea cunoașterii? Distincția tradițională cartesiană dintre subiect și obiect, dintre subiectul cunoscător și obiectul cunoscut duce la înțelegerea organizației asemenea unui mecanism care procesează informația primită din mediul extern pentru a rezolva problemele apărute și pentru a se adapta la mediul în schimbare. După Nonaka și Takeuchi,<sup>1</sup> această viziune explică doar cum funcționează o organizație, dar nu și cum sunt posibile inovațiile. Din perspectivă tradițională cartesiană doar persoanele creează cunoaștere, pe când organizațiile nu. După Nonaka și Takeuchi, o organizație creează cunoaștere și informație noi pe care le transmite dinăuntru în afară pentru a redefini problemele și soluțiile și pentru a recrea mediul extern. Cei doi japonezi propun o nouă teorie a cunoașterii organizaționale bazată pe distincția dintre cunoașterea tacită și cunoașterea explicită. Interacțiunea dintre aceste două tipuri de cunoaștere generează patru moduri de transformare a cunoașterii într-o organizație în așa-zisa spirală a cunoașterii, și anume, socializarea, externalizarea, combinarea și internalizarea. De aici, denumirea prescurtată SECI. Aceste patru moduri, trăite ca experiențe de către fiecare individ din organizație, constituie motorul procesului de creație a cunoașterii într-o organizație. Desigur, o organizație nu poate crea cunoaștere fără indivizii care o alcătuiesc. Organizația poate crea însă acel context favorabil amplificării capacităților creative ale indivizilor așa încât putem spune că nici indivizii nu pot crea cunoaștere fără o organizație adecvată.

Din punct de vedere epistemologic putem lucra în continuare, pentru cazul cunoașterii organizaționale, cu definiția standard a cunoașterii ca opinie adevărată și întemeiată, cu precizarea că accentul este pus mai degrabă pe procesul întemeierii opiniilor decât pe cel al stabilirii adevărurilor. Pe de altă parte, este esențială pentru înțelegerea cunoașterii organizaționale distincția dintre cunoașterea tacită și cunoașterea explicită.

---

<sup>1</sup> Nonaka, Takeuchi, 1995.

Aceste sunt considerate de Nonaka și Takeuchi drept entități complementare care interacționează în procesul conversiunii sau al transformării sociale a cunoașterii. Mai precis, în primul rând, cunoașterea este creată printr-un proces social de interacțiune între cunoașterea tacită și cunoașterea explicită, apoi, în al doilea rând, procesul este social deoarece se bazează pe interacțiuni între indivizi.

Așa cum am precizat anterior, Nonaka și Takeuchi deosebesc între patru moduri de transformare a cunoașterii, fiecare dintre acestea presupunând o transformare a cunoașterii, fie ea tacită sau explicită:

- de la cunoașterea tacită la cunoașterea tacită, ceea ce se realizează prin procesul de socializare;
- de la cunoașterea tacită la cunoașterea explicită, ceea ce se realizează prin procesul de externalizare;
- de la cunoașterea explicită la cunoașterea explicită, ceea ce se realizează prin procesul de combinare;
- de la cunoașterea explicită la cunoașterea tacită, ceea ce se realizează prin procesul de internalizare.

Să descriem pe scurt cele patru procese pe baza afirmațiilor celor doi autori japonezi.<sup>1</sup>

		Cunoaștere tacită	<i>Spre</i>	Cunoaștere explicită
Cunoaștere tacită	<i>De la</i>	Socializare		Externalizare
Cunoaștere explicită		Internalizare		Combinare

<sup>1</sup> Vezi Nonaka, Takeuchi, 1995, pp. 147-156.

Socializarea este procesul prin care indivizii își împărtășesc experiențe unii altora și își transmit diverse modele mentale și abilități fără a folosi limbajul, ci observația, imitația și practica. Aceasta înseamnă că cheia dobândirii cunoașterii tacite este experiența. Transferul de informație nu este suficient pentru învățarea unor practici, fiind nevoie de asocierea învățării din experiență cu un întreg context specific în care sunt prezente și trăiri subiective precum emoțiile. Fără o asemenea interacțiune între persoane nu se realizează transferul de cunoaștere tacită.

Externalizarea transformă cunoașterea tacită în concepte explicite, metafore, analogii, ipoteze, modele. Desigur, întotdeauna este posibil un decalaj între imagini și expresii deoarece expresiile nu pot captura întreg conținutul imaginii, fiind în acest sens inadecvate, inconsistente sau insuficiente. Totuși, doar prin externalizare putem obține concepte noi.

Combinarea este un proces de sistematizare a conceptelor sau de reconfigurare a cunoașterii explicite. Prin aceste ordonări ale conceptelor se poate produce cunoaștere nouă și se pot institui noi domenii de cercetare. Combinarea poate avea succes în condițiile unui bun management al cunoașterii, adică ale unei folosiri adecvate a conceptelor ordonatoare integratoare în raport cu celelalte concepte de nivel inferior.

Internalizarea este procesul prin care cunoașterea explicită este încorporată în cunoașterea tacită preexistentă. Acest proces este cel mai bine descris prin expresia "a învăța prin a face". Astfel, diversele progrese teoretice devin practici și sunt convertite în experiențe, *a ști că devine a ști cum*. Experiențele se transformă în modele mentale tacite și devin experiențe ce sunt împărtășite în comun de membrii unei comunități sau organizații. În acest fel cunoașterea tacită devine o parte a culturii organizaționale.

Dar prin internalizare se creează premisele unei noi socializări, așa că procesul transformării cunoașterii este continuu, asemenea unei spirale. Pe de altă parte, atrag atenția Takeuchi și Nonaka, conținutul cunoașterii produse în fiecare dintre etapele transformării cunoașterii este diferit. Prin socializare este produsă "cunoaștere simpatetică", așa cum sunt modelele mentale și abilitățile tehnice împărtășite în comun. Externalizarea produce "cunoaștere conceptuală", iar combinarea duce la "cunoaștere sistemică", așa cum ar fi, de exemplu, un prototip al unei noi componente tehnologice. În fine, internalizarea produce "cunoaștere operațională" pe care o regăsim în managementul proiectelor, procesul de producție, utilizarea unor noi produse și politicile de implementare. Desigur, aceste conținuturi interacționează în spirala creării cunoașterii.

Care este relația dintre individ și organizație în procesul creării cunoașterii? Cum stau lucrurile din punct de vedere epistemologic? Desigur, o organizație nu creează cunoaștere prin ea însăși, dar poate mobiliza cunoașterea tacită creată la nivel individual, fapt care pune organizația în situația de a crea cunoaștere. Practic, crearea cunoașterii organizaționale începe la nivel individual și urcă în spirală la celelalte nivele de interacțiune organizațională, din ce în ce mai complexe, până la nivelul ultim al organizației ca totalitate, prin transformarea cunoașterii în cele patru moduri descrise mai sus. Esențial este faptul că prin acest proces de interacțiune socială un individ își sporește și își amplifică întreaga cunoaștere de care dispune ca parte a rețelei de cunoaștere a organizației.<sup>1</sup> De fapt, spirala cunoașterii permite organizației să-și îndeplinească scopurile, ceea ce înseamnă că din punct de vedere strategic managementul cunoașterii, adică dobândirea, crearea și acumularea de cunoaștere, devine un factor decisiv de competitivitate între organizații. Este interesant de menționat și faptul că printre condițiile promovării spiralei cunoașterii Takeuchi și Nonaka enumeră și păstrarea autonomiei indivizilor și a grupurilor. Autonomia este cheia originalității și permite motivarea indivizilor pentru a crea cunoaștere nouă.

Constatăm că Modelul SECI ia în considerare două dimensiuni ale creării cunoașterii, și anume, o dimensiune epistemologică și o dimensiune ontologică. Din punct de vedere epistemologic am descris interacțiunea socială, adică organizațională, dintre cunoașterea tacită și cunoașterea explicită și procesul prin care cunoașterea este transformată dintr-un tip de cunoaștere în altul și este creată cunoaștere nouă, generând "spirala" creării de cunoaștere. Dimensiunea ontologică ține de analiza procesului transformării și creării cunoașterii la diverse nivele, de la nivel individual la nivel de grup, apoi la nivel organizațional și inter-organizațional. Modelul SECI este cel mai citat, aproape toate dezbaterile pornesc de la el, cele mai multe dezvoltări teoretice se raportează tot la el, astfel încât unii îl califică drept paradigma managementului cunoașterii.

În concluzie, analiza cunoașterii cu ajutorul mijloacelor teoretice oferite de sociologie în general și de teoria organizațiilor în special a dus la conturarea unei noi distincții între cunoașterea localizabilă la nivel individual, așa cum era înțeleasă cunoașterea în mod tradițional, și cunoașterea localizabilă la nivel colectiv, al grupurilor și al organizațiilor.

---

<sup>1</sup> Nonaka, 1994, pp. 17-18.

Ambele forme ale cunoașterii pot fi definite prin raportare la conceptul de organizație.

Cunoașterea personală sau cunoașterea localizabilă la nivel individual are drept componente fundamentale:

1. Cunoașterea încorporată în competențele și aptitudinile individului care face parte dintr-o organizație. Individul poate avea un rol în organizație doar pe baza unor asemenea competențe și deprinderi practice, iar cu cât dispune de mai multe cunoștințe practice, eventual chiar de competențele cheie ale organizației, care asigură identitatea acesteia, va ocupa un rol cu atât mai important în organizație, mai precis, va putea accede la poziții de decizie în organizație.

2. Cunoașterea manifestată ca înțelegere conceptuală și aptitudini cognitive. De asemenea, la nivelul unei organizații vor avea un rol mai important acei indivizi care au capacitatea de a tezauriza cât mai multă cunoaștere sau de a produce cunoaștere. Aceste persoane își vor asuma rolul de transmițători ai sensului, adică al celor care nu doar decodifică informația de care dispun, ci o și corelează cu nevoile individuale sau organizaționale.

Pe scurt, distincția de mai sus corespunde aceleia dintre cunoștințe practice și cunoștințe conceptuale sau teoretice, dintre cunoaștere tacită și cunoaștere explicită sau propozițională.

Cunoașterea organizațională sau cunoașterea localizabilă la nivel organizațional are două componente fundamentale:

1. Cunoașterea încorporată în tehnologiile, regulile și procedurile organizaționale. Orice organizație tinde să se reglementeze, inclusiv cu scopul de a utiliza eficient cunoașterea de care dispune. Un individ nu ar avea nici un fel de cunoaștere directă a unor asemenea reguli și proceduri în afara organizației.

2. Cunoașterea întipărită cultural ca ansamblu colectiv de percepții, valori, convingeri, istorii. Acest tip de cunoaștere a fost analizat de un spectru larg de teorii filosofice. Astfel, dacă unele teorii au pus în evidență elementele de programare neuronală care se manifestă sub diverse forme la nivelul unei comunități, iar în acest scop s-au apropiat de specificitatea demersului științific, așa cum este cazul psihologiei cognitive, alte teorii au dezvoltat abordări de natură speculativă, un bun exemplu în acest sens fiind structuralismul lui Michel Foucault, cu al său discurs despre gândirea colectivă anonimă în care este prins un individ.

### Critica Modelului SECI

Modelul SECI a generat, așa cum i se întâmplă în general unei idei care dislocă obișnuințele teoretice ale comunității cercetătorilor, numeroase controverse. Desigur, au fost formulate obiecții și s-au propus alternative. Voi prezenta în continuare obiecțiile cele mai relevante din punct de vedere epistemologic..

Un prim reproș vizează ignoranța programatică a lui Nonaka și a colaboratorilor săi și prezentarea propunerilor lor teoretice ca mari noutăți când, în realitate, lucrurile nu ar sta chiar așa. Bunăoară, s-a remarcat că aspecte ale Modelului SECI sunt deja bine cercetate în cadrul altor discipline, cum ar fi teoria învățării și teoria organizațiilor. Nici discuția filosofică nu este invocată, deși ar fi fost cazul, de vreme ce filosofii au fost aceia care au trasat cu mai multe decenii în urmă distincția dintre cunoașterea tacită și cunoașterea explicită.<sup>1</sup> E drept, Nonaka și Takeuchi fac unele referiri la Polanyi. Dar să considerăm că această deficiență bibliografică poate fi apreciată drept un rezultat al strictei specializări a autorilor și că nu pune în pericol valabilitatea teoriei lor, ci alte aspecte, cu privire la surse, neglijabile într-o discuție despre temeuri.

Să analizăm însă obiecțiile puternice, acelea care pun în discuție condițiile de validitate ale teoriei, articularea ei teoretică și existența unei baze empirice.. Mai întâi, voi enumera pe scurt câteva dintre obiecțiile teoretice care, fiecare în parte, prin complexitate și implicații, pot fi dezvoltate pe larg în studii de sine stătătoare.

O primă problemă ar fi generată de contradicția sau cel puțin inadecvarea epistemologică dintre tipul de descriere a procesului generării cunoașterii pe care Nonaka și ceilalți și-l asumă explicit ca scop și conceptele de cunoaștere tacită și cunoaștere explicită cu care ei lucrează. Astfel, deși se dorește o descriere a dinamicii transformării cunoașterii pe baza relațiilor și interacțiunilor dintre cunoașterea tacită și cunoașterea explicită, cele două concepte sunt definite contrastant și static. Atunci, dacă cele două tipuri de cunoaștere sunt atât de diferite unul față de altul, cum explicăm interacțiunea lor? Cum vom explica dinamica procesului de cunoaștere cu ajutorul unor instrumente care nu sunt construite prin raportare la acest proces?<sup>2</sup>

Mai mult decât atât, teoria lui Nonaka nu conține nici o referire la aspectele semiotice ale transformării cunoașterii Cunoașterea explicită este

<sup>1</sup> Vezi pentru acest tip de obiecție Adler, 1995, p.111; precum și Jorna, 1998.

<sup>2</sup> Adler, 1995, pp. 110-111.

cunoaștere propozițională sau informație semantică, deci este exprimată cu ajutorul semnelor unui limbaj. Cunoașterea tacită, înțeleasă drept cunoaștere în stare practică, încorporată în diverse activități, poate fi transformată în cunoașterea propozițională prin explicitarea anumitor reguli și norme. Nonaka nu spune nimic despre toate aceste aspecte.<sup>1</sup>

Altă obiecție are în vedere influența unor factori întâmplători în procesul transformării cunoașterii în cadrul organizației, ceea ce înseamnă că aceste procese nu se desfășoară în mod necesar într-un anumit fel, să zicem, așa cum au fost ele descrise de Nonaka și colaboratorii. Astfel, fiecare dintre cele patru momente ale spiralei cunoașterii ar fi dependentă de o anumită sarcină a cunoașterii, fapt care ar influența modul în care este transformată cunoașterea.<sup>2</sup> Cu alte cuvinte, problema este dacă Nonaka și Takeuchi au descris anumite observații făcute întâmplător cu privire la procesul producerii cunoașterii sau au construit un model teoretic al acestui proces, model care ne permite să ne reprezentăm teoretic diverse instanțieri ale procesului. Pe de altă parte, dacă luăm în considerare teoria despre organizația care învață și tratăm cele patru moduri ca forme ale învățării, rezultă că iarăși vom descoperi dependențe, de vreme ce, așa cum știm din teoria organizațiilor, tipul de activitate influențează felul în care învață membrii organizației.<sup>3</sup> Aceasta ar însemna că teoria lui Nonaka și Takeuchi simplifică prea mult anumite procese complexe și ignoră rolul unor relații de tip structural.

Și modul în care Nonaka și colaboratorii descriu comportamentul unei organizații creatoare de cunoaștere este supus criticilor. După Engeström, teoria lui Nonaka și Takeuchi presupune că o organizație consideră problemele ca date și se concentrează apoi asupra rezolvării lor, când, de fapt, cercetările asupra lucrului în echipă arată că formularea problemei, analizarea și localizarea ei sunt procese de maximă importanță. Prin urmare, cei doi japonezi nu realizează o cercetare completă asupra procesului producerii cunoașterii, fiind lăsată la o parte apariția problemelor, etapă necesară a oricărui demers de cunoaștere.<sup>4</sup>

După părerea mea, cea mai puternică obiecție teoretică este de natură epistemologică și vizează distincția cheie dintre cunoașterea tacită și cunoașterea explicită și modul în care Nonaka definește cunoașterea tacită.<sup>5</sup> Tsoukas dezvoltă argumentul că în management se lucrează cu un înțeles

<sup>1</sup> Pentru această obiecție vezi Jorna, 1998.

<sup>2</sup> Vezi Beccera – Fernandez, Saberwal, 2001.

<sup>3</sup> Poell, van der Krogt, 2003.

<sup>4</sup> Engeström, 1999, pp. 388-390.

<sup>5</sup> Vezi McAdam, McCreedy, 1999; Tsoukas, 2003.



greșit al expresiei “cunoaștere tacită” deoarece cunoașterea tacită este concepută în opoziție cu cunoașterea explicită, când, de fapt, ea nu ar fi nimic altceva decât o altă fațetă a cunoașterii explicite. O asemenea resemnificare a cuplului conceptual cunoaștere tacită/ cunoaștere explicită pune în dificultate chiar miezul teoretic al contribuțiilor lui Nonaka și Takeuchi și poate fi considerată o provocare teoretică demnă de a fi luată în seamă. Nu este însă acum locul pentru o analiză epistemologică de detaliu a practicii organizaționale pe baza propunerii conceptuale a lui Tsoukas.

În fine, o altă dilemă este generată de întrebarea dacă cunoașterea tacită este complet personală sau, dimpotrivă, este organizațională prin natura ei. R. Nelson și S. Winter au propus, înainte de apariția lucrărilor lui Nonaka, o abordare evoluționistă a schimbării în economie și în acest context au formulat teza cu privire la natura organizațională a cunoașterii tacite.<sup>1</sup> Ambrosini și Bowman susțin, dimpotrivă, teza că cunoașterea tacită este cunoaștere personală.<sup>2</sup> Probabil că fiecare dintre cele două părți ajunge la rezultate ca urmare a unei abordări unilaterale, iar adevărul stă în recunoașterea elementelor de cunoaștere tacită atât la nivel personal cât și la nivel organizațional.

### **Modelul SECI și problema bazei empirice**

Și în cazul Modelului SECI s-a discutat foarte mult despre întemeierea pe dovezi empirice concludente. Are modelul SECI o bază empirică sau este doar o speculație? O obiecție puternică este aceea că modelul ar fi construit fără a ține seama de cazuri concludente care să-i ofere validitate empirică. De exemplu, unii autori susțin că Modelul SECI nu este susținut de dovezi empirice și că unele dintre modurile de transformare a cunoașterii nu sunt coerente. Ca urmare, modelul ar avea defecte empirice.<sup>3</sup>

Nonaka și-a dezvoltat teoria pornind de la cercetarea modului în care este creată informația în companiile inovatoare, cu precădere companii japoneze, apoi și americane. Pe fondul a ceea ce s-a numit “miracolul economic japonez”, cercetătorii din domeniul managementului au încercat să explice succesul companiilor japoneze. Astfel, Nonaka și colaboratorii săi au abordat în primele lor studii teme precum modul în care o companie, japoneză, în măsura are importanță acest fapt, învață să se organizeze pentru a ieși pe piață cu produse noi, felul în care aceste firme își îmbunătățesc organizarea internă prin atingerea unui nivel de ordine

<sup>1</sup> Vezi Nelson, Winter, 1982.

<sup>2</sup> Ambrosini, Bowman, 2001.

<sup>3</sup> Gourlay, 2003, folosește acest calificativ chiar în titlul studiului său.

superior, inclusiv prin identificarea redundanțelor sau suprapunerilor manageriale și de flux tehnologic, în fine, analiza modului în care este folosită informația într-o companie și căutarea unor mijloace de accelerare a circulației ei.<sup>1</sup> Nonaka și colaboratorii pornesc la mijlocul anilor '80 ai secolului trecut de la o analiză concretă a activității firmelor japoneze pe baza conceptelor manageriale, noi pe atunci, de organizație care învață și de management al informației. La începutul anilor '90 apar și primele rezultate teoretice cu privire la felul în care companiile creează informație, o înlocuiesc sau o reînnoiesc. Nonaka definește managementul ca proces de creare a informației.<sup>2</sup> și schițează, împreună cu Kenney o nouă teorie cu privire la creșterea capacității de inovare a unei companii prin metode manageriale.<sup>3</sup> În fine, în anul 1991, Nonaka publică un articol în care folosește conceptul care îl va consacra, acela de companie creatoare de cunoaștere.<sup>4</sup> De aici înainte Nonaka se dedică elaborării teoriei cunoașterii organizaționale și găsirii căilor de creștere a capacității de creație a unei organizații.<sup>5</sup>

Dacă luăm în considerare această evoluție, atunci se pare că ideile teoretice au fost rezultatul unor studii de caz, de unde pretenția că teoria ar avea o bună întemeiere empirică. Or, în cazul în care dovezile empirice nu susțin modelul sau sunt chiar inexistente, înseamnă că avem o problemă gravă, că Modelul SECI este invalidat de experiență.

Înainte de elaborarea și prezentarea teoriei, Nonaka și colaboratorii au aplicat companiilor japoneze un chestionar cu 185 de întrebări, dintre care 38 vizau conținutul procesului de creație a cunoașterii organizaționale, iar ca măsurare foloseau timpul acordat fiecărei activități.<sup>6</sup> Problema este că deși Nonaka și colaboratorii avertizau că o generalizare a rezultatelor asupra altor culturi este discutabilă, ei nu au conchis niciodată cu fermitate că rezultatele acestui studiu validează cele patru moduri ale transformării cunoașterii.<sup>7</sup>

Acestei observații Gourlay îi mai adaugă patru remarci care pun în dificultate argumentul că teoria lui Nonaka s-ar baza pe o cercetare asupra managerilor. Prima este aceea că este îndoielnic faptul că un proces atât de

---

<sup>1</sup> Vezi Imai, Nonaka, Takeuchi, 1985; Nonaka 1988a; Nonaka 1988b; Nonaka, Yamanouchi, 1989; Nonaka, 1990.

<sup>2</sup> Nonaka, 1991b.

<sup>3</sup> Nonaka, Kenney, 1991.

<sup>4</sup> Nonaka 1991a.

<sup>5</sup> Vezi Nonaka, 1994; Nonaka et al., 1994, Nonaka & Takeuchi 1995, Nonaka et al., 2000, Nonaka et al., 2001, Nonaka & Toyama, 2001.

<sup>6</sup> Vezi Nonaka et al., 1994.

<sup>7</sup> Gourlay, 2011, p.3.

complex precum transformarea cunoașterii ar putea fi identificat prin simpla analiză a unor chestionare. A doua, până la momentul expunerii publice a teoriei nu a fost publicat nici un studiu prealabil pe tema transformării cunoașterii, nici măcar de către Nonaka, acesta ocupându-se cu precădere de problema creării de informație în cadrul organizației. Desigur, se poate răspunde că analiza informației a fost o sursă pentru analiza cunoașterii. A treia, Modelul SECI este un proces, pe când chestionarele au măsurat conținutul cunoașterii organizaționale. A patra, la o analiză diferențiată a modurilor transformării cunoașterii constatăm că sunt confirmate acceptabil doar două moduri, socializarea și combinarea, pe când pentru celelalte două, externalizarea și internalizarea, nu avem date relevante.

Pe de altă parte, atunci când își expune teoria, Nonaka oferă de fiecare dată exemple sau ilustrări ale modului de transformare a cunoașterii pe care l-a descris. Să le analizăm rând pe rând, urmându-l pe Gourlay.

Procesul transformării cunoașterii începe cu socializarea, adică achiziția tacită a cunoașterii tacite de către persoanele care nu o au de la persoanele care o au. Nonaka și colaboratorii oferă trei exemple, dintre care cel mai bine documentat pare a fi cazul unei mașini automate de făcut pâine.<sup>1</sup> Mașina prototip nu producea pâine gustoasă, așa că membrii echipei s-au gândit că secretul ar trebui să fie în procesul de frământare a aluatului. Maestrul brutar nu a știut ce să spună, dar el știa să facă pâine gustoasă. O ingineră specialistă în soft a urmărit îndeaproape tehnicile manuale de frământare și într-o zi a reușit să facă pâine gustoasă, apoi a repetat procesul cu succes, de unde concluzia că a descoperit succesul fabricării pâinii gustoase. Am avea aici un caz de socializare, adică de transmitere a cunoașterii tacite de la brutar la ingineră. Aceasta a învățat cum să facă pâine gustoasă lucrând împreună cu brutarul și observând ceea ce el făcea.

Care ar fi slăbiciunile acestui caz? Mai întâi, nu știm despre ce mișcare a mâinilor este vorba, frământarea propriu-zisă sau finisarea formei pâinii de la final. Totuși, este clar că ei s-au concentrat pe acțiunea directă asupra bucății de cocă. Dar în acest punct apare a doua dificultate crucială: frământarea și manipularea nu influențează decisiv gustul pâinii. Acesta este influențat de calitatea făinii și a celorlalte ingrediente, de procesul de dospire și de cel de coacere, spun experții în domeniu. De aici rezultă că echipa a rezolvat problema gustului pâinii în mod întâmplător. Este posibil ca membrii echipei să fi învățat și altceva, să le fi fost transmise și alte cunoștințe tacite de care ei nu au fost conștienți. De aceea, este clar că nu

---

<sup>1</sup> Nonaka, 1991b, p.98-99; Nonaka, 1994, p. 19; Nonaka, Takeuchi, 1995, p. 62-64, 100-109; Nonaka, Konno, Toyama, 2001, p.17.

putem susține că membrii echipei știu să facă pâine gustoasă atâta timp cât ei sunt ignoranți cu privire la relația dintre cauză și efecte și nu au înțeles ce anume influențează gustul pâinii. După Gourlay, a vorbi într-un asemenea caz despre transmitere unei cunoașteri, fie ea și tacită, presupune o extindere inacceptabilă a marginilor sensului termenului de cunoaștere, situație în care n-am mai putea vorbi despre transformarea cunoașterii prin socializare. Dar ce învață de fapt să facă membrii echipei? Încercarea de a da un răspuns la această întrebare ne situează în plină ambiguitate. Învață ei să facă pâine gustoasă sau învață ceva mai simplu, și anume, cum să frământa pâinea? Dacă acceptăm că este vorba doar de cazul frământării pâinii, atunci este clar că avem un bun exemplu de socializare: membrii echipei învață cum să frământa pâine, adică își însușesc o anumită deprindere, lucrând împreună cu brutarul șef, cel care știe deja cum să frământa pâinea.

Pentru procesul de externalizare cel mai bine documentat caz este cel al deciziei echipei manageriale de a da unei echipe tinere sarcina producerii unui nou tip de autoturism, nu prea ieftin, dar nici scump.<sup>1</sup> Liderul echipei propune ideea stimulatorie a unui nou automobil care să reprezinte un pas înainte în evoluția automobilului. Obiecția este aceea că pentru acest caz lipsesc dovezile cu privire la elementele de cunoaștere tacită care ar fi făcute explicite, de unde rezultă că nu este clar dacă avem o externalizare și în ce anume constă ea. Ne putem întoarce la cazul fabricării pâinii și să invocăm expresia “răsucire prin întindere” care ar descrie cel mai secretul procesului de frământare a aluatului și care poate fi înțeleasă și pusă în aplicare de oricine. Echipa de ingineri nu are nimic altceva de făcut decât să proiecteze mașina pornind de la această metaforă. Externalizarea este chiar acest proces al exprimării prin cuvinte a cunoașterii tacite urmat de construcția mașinii în așa fel încât să producă efectele dorite. Dacă reușim să descriem ceea ce știm să facem înseamnă că am transformat cunoașterea prin externalizare.

Nici pentru procesul de combinare, deși a fost documentat printr-o cercetare amplă,<sup>2</sup> nu dispunem de dovezi empirice suficiente. Discuțiile s-au concentrat cu precădere asupra a ceea ce se întâmplă în procesul sistematizării conceptelor în sisteme teoretice în diverse moduri, de la întocmirea unui raport de cercetare la întâlniri și convorbiri telefonice, de la educația masterală și realizarea tezei de doctorat la construcția bazelor de date computerizate. Combinarea presupune mai multe activități, între care utilizarea limbajului în diverse forme, de la vorbit la scris, folosirea tehnologiei informației, a computerelor în primul rând, precum și

<sup>1</sup> Nonaka, Takeuchi, 1995, pp. 69-70, 76-78, 86-87.

<sup>2</sup> Vezi I. Nonaka, P. Beyesiere, C. C. Borucki, N. Konno, 1994.

încorporarea cunoașterii în bunuri materiale. Acestor activități le putem adăuga etapele educației formale. Ei bine, Nonaka și colaboratorii nu oferă o descriere sistematică a acestor activități astfel încât să dezvăluie caracteristicile lor ca modalități de combinare a cunoașterii explicite. Mai mult decât atât, conceptul de combinare nu este coerent definit. De exemplu, dacă luăm în considerare doar procesul de reordonare a cunoașterii explicite prin elaborarea unui document nou pornind de la documente mai vechi, va trebui să analizăm mai întâi procesul citirii documentelor, ce înseamnă a citi un document și ce procese sunt implicate. La o primă privire vom constata că citirea unui document presupune deja diverse transformări ale cunoașterii, transferuri între nivelele tacit și explicit, așa că în însuși procesul de combinare au loc socializări, externalizări și internalizări. Nonaka și colaboratorii nu țin seama de această complexitate a procesului de combinare și nu oferă exemple concludente pentru diversele cazuri.

În fine, și procesul de internalizare este descris confuz, fiind menționate mai multe activități destul de diferite. Internalizarea este corelată cu procesul de învățare, în primul rând cu ceea ce numim “a învăța prin a face”, dar și cu activitatea individuală de documentare ori cu procesul de diseminare a cunoașterii explicite în interiorul organizației. Din păcate, conceptele folosite nu sunt definite clar. De exemplu, este invocată așa-numita noțiune tradițională de cunoaștere, dar nu sunt oferite lămuriri. Se vorbește despre internalizarea prin citirea documentelor, dar lipsesc exemplele relevante. Dacă un text conține un model mintal, atunci în ce sens vorbim despre transferul și internalizarea acestuia?

Drept urmare, teoria lui Nonaka este lipsită de o bază empirică solidă și demnă de încredere. Totuși, dacă luăm în considerare teoria ca atare și datele oferite de Nonaka, care ar pute fi concluziile la care putem ajunge? Ce anume putem conchide cu privire la teorie date fiind dovezile empirice disponibile? Avem în cele din urmă o teorie? Și dacă da, atunci despre ce anume este aceasta?

Gourlay sistematizează rezultatele acestei cercetări asupra bazei empirice a Modelului SECI sub forma câtorva concluzii.<sup>1</sup>

Prima dintre ele se situează în continuarea observațiilor cu privire la tipul de dovezi empirice disponibile pe baza cărora este construită teoria. Astfel, am constatat că cele mai multe dintre aceste date, poate chiar toate, provin din cercetările anterioare asupra procesului creării informației. Nonaka nu își însoțește teoria cu un argument cu privire la echivalența

---

<sup>1</sup> Vezi Gourlay, 2003, pp.7-8.

dintre informația semantică și cunoaștere, așa că teoria sa poate fi considerată mai degrabă o teorie despre crearea informației semantice decât una despre crearea de cunoaștere.<sup>1</sup> Față de această obiecție se poate argumenta, în termenii teoriei informației, că informația semantică este echivalentă cu cunoașterea propozițională.<sup>2</sup> Dar în cazul unei asemenea echivalări apare problema eliminării pe ușa din dos a cunoașterii tacite, ceea ce ar duce la căderea întregii argumentații cu privire la transformarea cunoașterii și la falimentul Modelului SECI. Așadar, dacă informația semantică este echivalentă cu cunoașterea propozițională, atunci teoria lui Nonaka devine o teorie despre cunoașterea explicită, ceea ce înseamnă că se autosubminează, Modelul SECI fiind de neconceput în afara dualității dintre cunoașterea explicită și cunoașterea tacită, fiind o teorie despre transformările cunoașterii tacite în cunoaștere explicită și a cunoașterii explicite în cunoaștere tacită. Or, dacă Nonaka nu oferă o teorie unilaterală despre cunoașterea propozițională și sunt corecte celelalte considerații teoretice, înseamnă că avem în mod sigur un clivaj între teorie și experiența la care se referă, adică baza empirică este inadecvată și teoria se încarcă cu un conținut speculativ riscant.

A doua concluzie este aceea că pretenția de validare empirică a Modelului SECI în totalitatea sa nu poate fi susținută. Cercetarea empirică întreprinsă de Nonaka și colaboratorii asigură suport minimal doar pentru două dintre cele patru moduri ale transformării cunoașterii, și anume, pentru socializare și combinare, dar o face într-un mod incoerent teoretic. Pe de altă parte, așa cum am subliniat mai sus, cercetarea empirică realizată de Nonaka a avut în vedere conținutul procesului cunoașterii, nu procesele de transformare a acesteia. Or, Modelul SECI este despre procese, prin urmare nu poate fi validat de o cercetare asupra conținuturilor. Față de această concluzie se poate veni cu observația că între conținut și proces există o relație, că cele două interrelaționează, așa că o cercetare asupra conținuturilor spune ceva și despre procese. A ne reîntoarce la o reprezentare dihotomică a relației dintre proces și conținut ne-ar duce la o metafizică greu admisibilă.

A treia concluzie este nefavorabilă pornind de la studiile de caz invocate. Astfel, noțiunile de combinare și internalizare nu sunt clare, ele fiind folosite în legătură cu activități între care nu știm dacă există relații de asemănare sau au trăsături comune. În cele din urmă, cele mai concludente dovezi sunt cele în favoarea existenței unor activități pe care oamenii știu să

---

<sup>1</sup> Gourlay, 2011, pp.7-8.

<sup>2</sup> Vezi Dretske, 1981, în special cap. 3.,

le facă dar nu știu să le descrie, deci dovezi pentru existența unor cazuri în care nu se produce externalizarea.

Toate aceste obiecții au dus la o dezbatere destul de intensă care a făcut din Modelul SECI una dintre temele cele mai discutate vreme de aproape un deceniu începând cu mijlocul anilor '90. Desigur că în întâmpinarea obiecțiilor enumerate mai sus s-a venit cu argumente puternice și, în cele din urmă, s-a ajuns la o revizuire a modelului inițial.

### **Câteva replieri teoretice**

Mai întâi, voi enumera câteva dintre cele mai bine elaborate argumente în favoarea aserțiunilor fundamentale ale Modelului SECI. Astfel, Collins invocă cercetările din domeniul sociologiei științei pentru a arăta că inclusiv la nivelul comunității științifice este posibilă obținerea de performanță fără o explicitare verbală completă. Cercetările asupra activității oamenilor de știință au arătat că un caz de tipul celui în care un scop este atins în mod întâmplător, așa cum i s-a întâmplat echipei care a reușit să facă pâine gustoasă, adică fără să se știe cum și de ce, fără să fi fost înțelese căile atingerii scopului, este într-un total posibil să se întâmple în realitate. Mai mult, asemenea cazuri nu sunt nici măcar neobișnuite. Este chiar posibil ca persoanele implicate să înțeleagă ceea ce au făcut abia după ce alte persoane vor reproduce performanța lor.<sup>1</sup>

Obiecția cu privire la absența procesului de externalizare în cazul producerii unui nou autoturism poate fi neutralizată dacă luăm în considerare un anumit sens al cunoașterii tacite asupra căruia ne atrage atenția Polanyi, și anume, ideea că am putea avea o cunoaștere tacită a lucrurilor nedescoperite încă.<sup>2</sup> Polanyi menționează chiar situația în care o persoană poate fi influențată de ideile altei persoane într-un mod care nu a fost anticipat de aceasta din urmă. Putem vorbi în aceste cazuri de o cunoaștere anticipativă sau de o precunoaștere care are un caracter tacit, dar, observă Gourlay,<sup>3</sup> fenomenul descris de Polanyi poate fi explicat minimal prin referire la situațiile diferite în care acționează persoane diferite și care scot la iveală diverse cunoștințe din zona cunoașterii tacite. În funcție de situația în care ne aflăm putem actualiza unități de cunoaștere de care nu am fost conștienți până atunci și pe care o altă persoană nu le-a bănuțit în nici un fel. Oricum, Polanyi lasă să se înțeleagă că dezvoltarea cunoașterii se face și

---

<sup>1</sup> Collins, 1974, 2001.

<sup>2</sup> Polanyi, 1966, p.23..

<sup>3</sup> Gourlay, 2003, p. 5.

prin asemenea anticipări sau precunoașteri. Însuși Polanyi dă exemplul teoriei lui Newton: acesta ar fi descoperit adevărata semnificație a sistemului heliocentric anticipat cu mai bine de un secol înaintea sa de Copernic.<sup>1</sup>

Collins<sup>2</sup> descrie situația în care o persoană știe cum să facă ceva fără să reușească să ofere o descriere completă a ceea ce face. În termenii lui Nonaka, vom spune că externalizarea nu are loc și că nu se produce transferul de cunoaștere. O asemenea persoană știe cum să facă ceva, dar nu înțelege ceea ce face de vreme ce nu știe cum să descrie ceea ce face. Vorbim într-un asemenea caz de cunoaștere sau de ignoranță? Ar fi cunoaștere deoarece știe cum să facă, dar ar fi ignoranță deoarece nu înțelege cum face. Este suficientă distincția dintre *a ști cum* și *a ști că*, dintre cunoaștere tacită și cunoaștere explicită pentru a ieși din ambiguitate? Se pare că nu, fiind vorba în acest caz de cunoașterea tacită, de *a ști cum*, și de inițializarea procesului de externalizare, așadar de un proces ce se petrece cu totul în spațiul cunoașterii tacite. Să admitem oare că, în principiu, anumite elemente ale cunoașterii tacite nu pot fi făcute explicite? Să relaxăm atunci înțelesul termenului de cunoaștere pentru a cuprinde și asemenea cazuri? Dar atunci ar însemna că are cunoaștere și o persoană ignorantă, o persoană care nu reușește să explice ceea ce face și nu înțelege ceea ce face. Se pare că o asemenea relaxare a înțelesului termenului de cunoaștere în favoarea cunoașterii tacite pune în cele din urmă în pericol distincția dintre cunoaștere și ignoranță, distincție de care avem nevoie pentru a putea ști ce este cunoașterea.

În fine, unii autori au găsit o legătură pozitivă între cunoașterea tacită și ideea de avantaj competitiv și au explorat această temă.<sup>3</sup> Cunoașterea tacită este înțeleasă drept avantaj competitiv în raport cu succesul organizațional. Aceasta înseamnă că o organizație câștigă competiția cu alte organizații dacă dispune de cunoașterea tacită necesară îndeplinirii unei anumite sarcini. Un grup de cercetători de la Universitatea Stanford au desfășurat cercetări empirice pe această temă. Sternberg a elaborat o metrică a evaluării cunoașterii tacite pornind de la relația dintre cunoașterea tacită și inteligența practică. Desigur, aceasta din urmă a fost definită în complementaritate cu cunoașterea de tip academic sau intelectuală, iar ca sursă principală a cunoașterii tacite a fost identificată inteligența practică. Au fost luate în considerare două nivele ale utilizării cunoașterii tacite, cel

---

<sup>1</sup> Polanyi, 1969, p. 133.

<sup>2</sup> Collins, 1974, 2001.

<sup>3</sup> Spender, 1996, Baumard, 1999, Dierickx, Cool, 1989, Sternberg *et. al.*, 1995, Sternberg, 1999, Wagner, Sternberg, 1985, 1991.



individual și cel organizațional. Indivizii învață din experiență prin internalizarea elementelor de cunoaștere tacită. De asemenea, la nivel organizațional avantajul competitiv este obținut dacă învățarea organizațională este centrată pe acțiune practică, pe învățarea unor tehnici de manipulare a lucrurilor decât pe definirea lor teoretică. Altfel spus, trebuie să știi ce să faci cu lucrurile și cum să acționezi într-o anumită situație, nu doar să știi de ce ele sunt într-un fel sau altul. Cunoașterea utilității practice a lucrurilor este aceea care în anumite situații face diferența între succes și eșec, pe când diversele conceptualizări pot fi inutile. Sternberg definește cunoașterea tacită drept cunoaștere procedurală care poate fi evaluată pe baza modului în care ghidează comportamentul. Regulile de acțiune au forma logică a unor propoziții condiționale: dacă vrei să obții  $x$  atunci fă  $y$ .. În procesul învățării aceste reguli sunt transmise implicit, văzând și făcând, fără să fie necesară o deliberare teoretică asupra lor.

### Modelul SECI revizuit

Începând cu anii 2000 Nonaka și colaboratorii săi revizuiesc versiunea inițială a Modelului SECI.<sup>1</sup> De fapt, se trece de la analiza dimensiunilor epistemologică și ontologică la o analiză pe trei nivele sau o analiză a elementelor, astfel încât Modelul SECI devine un element al procesului creării cunoașterii. Modelul SECI este prezervat ca element cheie în dimensiunea sa epistemologică, însă dimensiunea ontologică este înlocuită de alte două elemente, și anume, contextul împărtășit în comun al creării cunoașterii, **“ba”**, pe de o parte, și unitățile sau activele de cunoaștere (knowledge assets), pe de altă parte. Mai mult decât atât această revizuire, Nonaka și colaboratorii se centrează asupra aspectelor individuale și subiective ale creării cunoașterii înțelegând ca *“un proces auto-trenscendent prin care o persoană transcende limitele vechiului sine spre un nou sine”*<sup>2</sup>

Conceptul de **“ba”**, traductibil aproximativ prin *“loc”*, a fost propus de Nonaka și Konno<sup>3</sup> pentru a răspunde la întrebări privind condițiile fundamentale ale creării cunoașterii, localizarea procesului creării cunoașterii și posibilitatea tratării cunoașterii asemenea unei resurse. Cel mai important filosof japonez al secolului trecut, Kitaro Nishida,<sup>4</sup> a folosit pentru întâia oară acest concept, iar H. Shimizu l-a elaborat în detaliu.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Nonaka, Toyama, Konno, 2000; Nonaka, Toyama, Boyesiere, 2001; Nonaka, Konno, Toyama, 2001; Nonaka, Toyama, 2003.

<sup>2</sup> Nonaka, Konno, Toyama, 2001.

<sup>3</sup> Nonaka, Konno, 1998.

<sup>4</sup> Vezi Nishida, 1970; Nishida, 1990.

<sup>5</sup> Vezi Shimizu, 1995.

Nonaka și Konno au adaptat acest concept al spațiului comun al dinamicii relațiilor interpersonale la procesul generării cunoașterii și l-au integrat în Modelul SECI. Acest spațiu nu este doar unul fizic, al biroului sau unul oarecare unde se întâlnesc oamenii, ci și unul virtual, al comunicării la distanță, telefonic sau prin e-mail, sau unul mental, al împărtășirii experiențelor, ideilor și idealurilor, precum și orice combinație a acestora. Acest spațiu este asemenea unei platforme care asigură o perspectivă transcendentă a integrării informației necesare sau, în limbaj existențialist, este contextul în care ancorează înțelesurile. Acest spațiu comun este fundamentul producerii cunoașterii. Cunoașterea ca bun intangibil este încorporată în acest spațiu și este dobândită de persoanele care au experiențe în acest spațiu sau reflectează asupra experiențelor avute. Separată de acest spațiu cunoașterea devine tangibilă și poate fi comunicată ca informație.

Nonaka și Konno deosebesc între două dimensiuni ale cunoașterii tacite. Prima este dimensiunea tehnică, adică tot ceea ce denumim în mod deja tradițional prin expresia “a ști cum”, adică tot ceea ce reprezintă cunoaștere în stare practică, de la abilități la competențe profesionale. Dimensiunea cognitivă “constă din convingeri, idealuri, valori, scheme de gândire și modele mentale care sunt profund înrădăcinate în noi și care sunt adesea luate necondiționat ca atare.”<sup>1</sup> Această dimensiune cognitivă influențează decisiv modul în care noi percepem lumea. În timp ce în cultura Occidentală accentul este pus pe cunoașterea explicită, în cultura Orientului îndepărtat există o tradiție a transmiterii cunoașterii tacite.

Cele patru moduri ale transformării cunoașterii – socializare, externalizare, combinare, internalizare - sunt rediscutate din perspectiva conceptului de “**ba**”.

Socializarea presupune împărtășirea cunoașterii tacite între indivizi. Cunoașterea tacită este schimbată între indivizi prin activități desfășurate împreună, fără a folosi limbajul. Pornind de la modul în care este înțeleasă învățarea în tradiția Zen, Nishida propune conceptul de “experiență pură”. Cunoașterea tacită este împărtășită numai dacă sinele este pregătit să o primească, adică dacă sinele este predispus să se îmbogățească prin cunoașterea tacită primită de la alții. Pentru acesta trebuie să ne aflăm cu ceilalți într-o relație de empatie, nu doar de simpatie exterioară și să fim capabili de auto-transformare.

---

<sup>1</sup> Nonaka, Konno, 1998, p. 42 .

Prin externalizare cunoașterea tacită capătă o formă comprehensibilă, ceea ce înseamnă că individul transcende limitele sinelui și se integrează în grup, intențiile și ideile sale fuzionează cu ale grupului. Prin urmare, transcenderea sinelui este cheia integrării în grup și a transformării cunoașterii tacite în cunoaștere explicită. Externalizare este susținută practic de doi factori cheie. Primul este reprezentat de capacitatea de a converti cunoașterea tacită în cunoaștere explicită, propozițională, și constă în utilizarea unor tehnici care să permită exprimarea ideilor și imaginilor în cuvinte, în general, în limbaj, inclusiv metafore și analogii. Dialogul este cel mai important aici. Al doilea factor ține de forma cunoașterii și constă în transformarea cunoașterii tacite deținută de persoane în cunoaștere cu o formă explicită care să poată fi înțeleasă. Aceasta presupune raționamente de diverse tipuri, în primul rând inducție și deducție.

În cazul combinării factorii cheie sunt comunicarea, difuziunea și sistematizarea cunoașterii. Cunoașterea nouă generată transcende grupul. Nonaka și Konno identifică trei procese de combinare,<sup>1</sup> Primul este reprezentat de capturarea și integrarea cunoașterii explicite nou create, proces care presupune colectarea și combinarea cunoașterii explicite dinăuntru și din afara organizației. Al doilea proces este diseminarea cunoașterii explicite prin transferul direct al cunoașterii în cadrul unor întâlniri cu alte persoane din organizație. Al treilea proces constă în procesarea și editarea cunoașterii explicite astfel încât să poată fi utilizată și de persoane din afara organizației.

Internalizarea presupune identificarea de către individ a elementelor de cunoaștere din cunoașterea organizațională de care are nevoie. În acest scop sunt utilizate metode, strategii, tactici, inovații. De exemplu, programele de instruire le permit instructorilor să înțeleagă organizația și să se înțeleagă pe ei înșiși ca membri ai organizației. În al doilea rând, cunoașterea explicită este interiorizată prin activități practice.

Ideea nouă este că fiecare dintre cele patru moduri ale transformării cunoașterii în cadrul organizației presupune procese auto-transcendentale care pot fi înțelese, cel puțin metaforic, cu ajutorul conceptului de "ba". Cunoașterea este achiziționată prin auto-transcendență.

Nonaka și Konno deosebesc patru tipuri de "ba" care corespund celor patru moduri de transformare a cunoașterii: *ba* originar, *ba* interactiv, *ba* exercitat și ciber-*ba*. Fiecare este asemenea unei platforme care asigură pasul următor în spirala cunoașterii.

---

<sup>1</sup> Nonaka, Konno, 1988, p. 45.

*Ba*-ul original în care începe procesul creării cunoașterii și care corespunde fazei socializării, este lumea în care indivizii împărtășesc sentimente, emoții, experiențe și modele mentale. O persoană simpatizează sau empatizează cu alte persoane, depășește barierele sinelui prin comportament spontan și dovedește preocupare, iubire, încredere, atașament. În sens filosofic, Nishida propune înlocuirea metaforei epistemologice cartesiene “Gândesc, deci exist” cu “Iubesc, deci exist”. Prin urmare, cheia o reprezintă interacțiunile față către față, în termeni filosofici, experiențele pure, extazul, starea individului, descrisă de Heidegger, de a fi aruncat în lume. Individul aparține unei culturi, împărtășește o anumită viziune asupra lumii și primește stimuli de la ceilalți indivizi. Apartenența la culturi sau organizații diferite poate genera însă bariere comunicaționale în procesul de socializare, fapt care atenționează suplimentar asupra importanței contextului în care este plasată activitatea.<sup>1</sup> Cele mai bune legături se realizează prin transferul de cunoaștere față în față, de unde importanța prezenței persoanelor în context. Nu se poate face socializare de la distanță. Impersonal și fără emoții.

*Ba*-ul interactiv sau dialogal este construit conștient și presupune interacțiunea indivizilor într-un grup. Fiecare împărtășește modelele mentale ale celorlalți și reflectează asupra propriului model. Acest nivel este cartesian. Persoanele dialoghează, atente la înțelesuri și dedicate precizării și clarificării conceptelor. Fără o asemenea transformare a cunoașterii procesul producerii cunoașterii ar fi blocat.

Ciber-*ba* este locul interacțiunilor virtuale în care se generează cunoaștere și se sistematizează cunoașterea explicită de care organizația dispune. La acest nivel domină logica și procedurile de tip cartesian. Tehnologiile informaționale permit combinarea eficientă a cunoașterii explicite și obținerea de noutăți conceptuale, dar permit și crearea unui mediu favorabil utilizării, diseminării și multiplicării informației. Ciber-*ba* corespunde fazei combinării în procesul transformării cunoașterii.

*Ba*-ul exersat facilitează transformarea cunoașterii explicite în cunoaștere tacită și corespunde fazei internalizării. Instruirea sub conducerea unui mentor duce la preluarea anumitor modele și la desfășurarea activităților în acord cu aceste modele. Individul își îmbunătățește capacitățile prin internalizarea modelelor.

Producerea cunoașterii într-o organizație presupune existența unui *ba* ca fundament. Nonaka și Konno analizează pe larg trei strategii urmate

---

<sup>1</sup> Vezi Gann, Salter, 2000.

de trei companii pentru asigurarea acestui *ba*.<sup>1</sup> Astfel, firma Sharp se bazează pe lucrul în echipă, firma Toshiba instituționalizează un fel de platformă interactivă, iar Maekawa se bazează pe cultura și structura organizațională.

În fine, activele cunoașterii sunt și ele de patru tipuri.

Activele cunoașterii de rutină sunt proceduri tacite încorporate în cultura organizațională, în acțiunile și practicile zilnice.

Activele cunoașterii sistemice sunt reprezentate de cunoașterea explicită, codificată, sistematizată și stocată în documente, baze de date, manuale, patente de invenții.

Activele cunoașterii conceptuale sunt reprezentate de cunoașterea explicită în formă simbolică, inclusiv concepte, simboluri și limbaje, stiluri de gândire.

Activele cunoașterii prin experiență sunt reprezentate de cunoașterea tacită emergentă la nivel colectiv, inclusiv abilități individuale, relații de încredere și stări motivaționale.

Această formă revizuită a Modelului SECI a dus la noi dezbateri și chiar la noi dezvoltări teoretice ambițioase. De asemenea, în perioada în care se dezbătea versiunea inițială a Modelului SECI au fost propuse în mod independent continuări sau îmbunătățiri teoretice. Se impune a fi menționată contribuția lui Davenport și Prusak, economiști de la Harvard.<sup>2</sup> Cei doi rafinează propunerile teoretice ale lui Nakata și Takeuchi printr-un import din zona dezbaterilor metateoretice despre teoria informației și a comunicării. Este formulată distincția dintre cunoaștere și informație, începe să se vorbească despre memoria corporatistă și devine dominantă abordarea holistă. Este cercetată ca fenomen complex relația dintre cunoaștere și organizație și este precizat definițional conceptul de organizație care învață. De asemenea, este semnalată nevoia formulării unor criterii precise de recunoaștere în timp util a acelor unități de cunoaștere care contribuie la îmbunătățirea performanțelor organizației, în primul rând prin creșterea capacității de inovare competitivă a acesteia. Nu în ultimul rând, este supus unei analize conceptuale de detaliu raportul dintre managementul cunoașterii și managementul strategic. Pe de altă parte, înăuntrul managementului cunoașterii se face distincție între două direcții de cercetare, una orientată spre crearea de cunoaștere, cealaltă spre transferul cunoașterii stocată deja în organizație. În primul caz se acționează asupra resursei umane cu scopul de a-i crește capacitatea de inovare, în al doilea caz

---

<sup>1</sup> Nonaka, Konno, 1998, pp. 48-53.

<sup>2</sup> Davenport, Prusak, 1998.

sunt căutate cele mai bune tehnologii de gestiune a cunoașterii, de la modul în care ea este depozitată la tehnicile folosite pentru punerea ei în circulație.

În concluzie, Modelul SECI a reprezentat în managementul cunoașterii o primă încercare de a oferi o abordare teoretică, bazată pe cercetări empirice, a procesului transformării cunoașterii la nivel organizațional. Poate că intensitatea disputei care a urmat a fost cauzată chiar de unele defecte ale propunerii teoretice inițiale. Oricum, ceea ce s-a petrecut are, în termenii lui Kuhn, caracteristicile constituirii unei paradigme pentru acest domeniu de cercetare, iar revizuirile ulterioare țin de procesul articulării interne a paradigmei de cercetare. De aici și permanența referirilor la Modelul SECI în aproape toate elaborările tematice și acceptarea cadrului conceptual propus de Nonaka și Takeuchi ca punct de pornire în majoritatea înaintărilor teoretice. De aceea, cred că sistematizări și reconstrucții de felul celei pe care am încercat să o ofer în acest studiu sunt necesar nu doar pentru a ordona o bibliografie imensă, ci și pentru a identifica acele intervale teoretice în care mai este loc de noi explorări.

#### BIBLIOGRAFIE

- Adler, P. S., 1995, "Comment on I. Nonaka. Managing innovation as an organizational knowledge creation process", în J. Allouche, G. Pogorel, (eds.), **Technology management and corporate strategies: a tricontinental perspective**, Elsevier, Amsterdam, pp. 110-124.
- Ambrosini, W., C. Bowman, 2001, "Tacit Knowledge: Some Suggestions for Operationalization", **Journal for Management Studies**, vol. 38, pp. 811/829.
- Baumard, P., 1999, **Tacit knowledge in organizations**, Sage, London.
- Becerra – Fernandez, I., R. Sabberwal, 2001, "Organizational knowledge management: a contingency perspective", **Journal of Management Information Systems**, vol.18, nr. 1, pp. 23-55.
- Böhme, Gernot, G., W. van der Daele, W. Krohn, 1978, "The Scientification of Technology" in W. Krohn, E. T. Layton jr., P. Weingart,(eds.), **The Dynamics of Science and Technology**, Reidel, Dordrecht,
- Collins, H. M., 1974, "The TEA set; tacit knowledge and scientific networks", **Science Studies**, vol. 4, pp. 165-186.
- Collins, H. M., 2001, "Tacit knowledge, Trust and the Q of Sapphire", **Social Studies of Science**, 31(1), pp.71-85.
- Davenport, T. H., Prusak, L, 1998, **Working Knowledge: How Organization Manage What they Know**, Harvard Business School Press, Cambridge, MA.
- Dierickx, I., K. Cool, 1989, "Asset stock accumulation and sustainability of competitive advantage", **Management Science**, vol. 35, no. 12, pp. 1504-1511.

- Dretske, Fred L., 1981, **Knowledge and the Flow of Information**, The MIT Press, Cambridge, Massachussets.
- Engeström, Y., 1999, "Innovative learning in work teams: analyzing cycles of knowledge creation in practice", în Y. Engeström, R. Miettinen, R. L. Punamaki (eds.), **Perspectives on activity theory**, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 377-406.
- Gann, D. M., A. Salter, 2000, "Innovation in Project-based, Service-enhanced Firms: The Construction of Complex Products and Systems", **Research Policy**, 29, pp. 955-972.
- Foster, A., 1998, "Grasping the tacit knowledge nettle" , **Knowledge Management**, aprilie.
- Gourlay, Stephen, 2003, "The SECI model of knowledge creation: some empirical shortcomings", Kingston Business School, Kingston Hill, UK, [eprints.kingston.ac.uk/2291/1/Gourlay](http://eprints.kingston.ac.uk/2291/1/Gourlay).
- Ichijo, Kazuo, Ikujiro Nonaka (eds.), 2007, **Knowledge Creation and Management. New Challenges for Managers**, Oxford University Press, Oxford, New York.
- Imai, K., I. Nonaka, H. Takeuchi, 1985, "Managing the new product development process: how Japanese companies learn and unlearn", în K. B. Clark, R. H. Hazes, C. Lorenz (eds.), **The uneasy alliance. Managing the productivity-technology dilemma**, Harvard Business School Press, Boston, pp. 337/375.
- Infeld, N., 1997, "Capitalizing on Knowledge" , **Information World Review**, noiembrie.
- Jorna, R., 1998, "Managing knowledge", **Semiotic Review of Books**, vol. 9, nr. 2
- Kerr, Clark, 1967, **The Uses of University**, Harvard University Press, Cambridge.
- Kuhn, Thomas, 1976, **Structura revoluțiilor științifice**, Editura Științifică și Enciclopedică, București, trad. Radu Bogdan.
- McAdam, R., S. McCreedy, 1999, "A critical review of knowledge management models", **The Learning Organization**, vol. 6, nr. 3, pp. 91-100.
- Nelson, R., S. Winter, 1982, **An Evolutionary Theory of Economic Change**, Belknap, Harvard, Cambridge, MA.
- Nishida, Kitaro, 1970, **Fundamental Problems of Philosophy: The World of Action and the Dialectical World**, Sophia University, Tokyo.
- Nishida. Kitaro, 1990, **An Inquiry into the Good**, Yale University Press, New Haven, CT, trad. M. Abe, C. Ives,
- Nonaka, I., 1988a, "Creating order out of chaos: self-renewal in Japanese firm", **California Management Review**, vol. 15, nr. 3, pp. 57-73.
- Nonaka, I., 1988b, "Toward middle-up-down management accelerating information creation", **Sloan Management Review**, vol. 29, nr. 3, pp. 9-18.
- Nonaka, I., T. Yamanouchi, 1989, "Managing innovation as a self renewing process", **Journal of Business Venturing**, vol. 4, pp. 299/ 315.
- Nonaka, I., 1990, "Redundant, overlapping organization: a Japanese approach to managing the innovation process", **California Management Review**, vol. 32, nr. 3, pp. 27-38.

- Nonaka, I., 1991a, "The knowledge – creating company", **Harvard Business Review**, nov.-dec., pp. 96 – 104.
- Nonaka, I., 1991b, "Managing the firm as an information creation process", în J. R. Meindl, R. I. Cardy, S. M. Puffer, (eds.), **Advances in information processing in organizations**, Greenwich Com., London, IAI Press Inc., pp. 239-275.
- Nonaka, I., M. Kenney, 1991, "Toward a new theory of innovation management: a case study comparing Cannon, Inc. and Apple Computer, Inc.", **Journal of Engineering and Technology Management**, vol. 8, nr. 1, pp. 67-83.
- Nonaka, I. m 1994, "A dynamic theory of organizational knowledge creation", **Organization Science**, 5, 1, pp. 14-37.
- Nonaka, I., P. Boyesiere, C. C. Borucki, N. Konno, 1994, "Organizational Knowledge Creation Theory: a first comprehensive test", **International Business Review**, vol 3, nr. 4, pp. 337-351.
- Nonaka, Ikujiro, Takeuchi, Hirotaka, 1995, **The Knowledge Creating Company: How Japanese Companies Create the Dynamics of Innovation**, New York, Oxford, Oxford University Press.
- Nonaka, I., K. Umemoto, D. Senoo, 1996, "From information processing to knowledge creation: a paradigm shift in business management", **Technology in Society**, vol. 18, nr. 2, pp. 203-218.
- Nonaka, I., N. Konno, 1998, "The Concept of Ba: Building a Foundation for Knowledge Creation", **California Management Review**, vol. 40, no. 3, pp. 40-54.
- Nonaka, I., R. Toyama, N. Konno, 2000, "SECI, Ba, and leadership: a unified model of dynamic knowledge creation", **Long Range Planning**, 33, pp. 5-34.
- Nonaka, I., R. Toyama, P. Boyesiere, 2001, "A theory of organizational knowledge creation: understanding the dynamic process of creating knowledge ", în M. Dierkes, A. B. Antel, J. Child, I. Nonaka, (eds.), **Handbook of organizational learning and knowledge**, Oxford, Oxford University Press, pp. 491-517.
- Nonaka, I., N. Konno, R. Toyama, 2001, "'Emergence of Ba'. A conceptual framework for the continuous and self-transcending process of knowledge creation", în I. Nonaka, T. Nishigushi (eds.), **Knowledge Emergence: Social technical and evolutionary dimensions of knowledge creation**, Oxford, New York, Oxford University Press, pp. 3-29.
- Nonaka, I., R. Toyama, 2003, "The knowledge – creating theory revisited: knowledge creation as a synthetizing process", **Knowledge Management Research & Practice**, vol. 1, pp. 2-10.
- Poell, R. F., F. J. van der Krogt, 2003, "Learning strategies of workers in the knowledge creating company", **Human Resource Development International**, vol. 6, nr. 3.
- Polanyi, Michael, 1958, **Personal Knowledge**, Chicago, University of Chicago Press.
- Polanyi, Michael, 1964, **Science, Faith and Society**, Chicago, University of Chicago Press.
- Polanyi, Michael, 1966, **The Tacit Dimension**, London, Routledge & Kegan Paul.



- Polanyi, Michel, 1969, "Knowing and Being", în M. Grene (ed.), **Knowing and being. Essays**, London, Routledge and Kegan Paul.
- Porter, Michael, **The Competitive Advantage of Nations**, (London: Mac Millan, 1990)
- Rice, John L., Bridget S. Rice, 2005, "The Applicability of the SECI Model to Multiorganisational Endeavours: An Integrative Review", **International Journal of Organisational Behaviour**, vol. 9, no. 8, pp. 671-682.
- Robbins, Stephen P., 1998, **Organizational Behavior. Concepts, Controversies, Applications**, Prentice Hall, New Jersey.
- Ryle, Gilbert, 1946, "Knowing How and Knowing That", **Proceedings of the Aristotelian Society**, vol. XLVI.
- Shimizu, H., 1995, "Ba-Principle: New Logic for the Real-Time Emergence of Information", **Holonics**, 5, 1, pp. 67-69.
- Spender, J.C., 1996, "Competitive Knowledge from Tacit Knowledge? Unpacking the Concept and its Strategic Implications", în B. Moingeon, A. Edmondson (eds.), **Organizational Learning and Competitive Advantage**, Sage, London, pp. 56-73.
- Sternberg, R., R. Wagner, W. Williams, J. Horvath, 1995, "Testing common sense", **American Psychologist**, 16, (3), pp. 103-177.
- Sternberg, R., 1999, "What Do You Know about Tacit Knowledge", în R. Sternberg, R. Horvath (eds.) **Tacit Knowledge in Professional Practice. Researcher and Practitioner Perspectives**, Lawrence Erlbaum & Associates, Mahwah, New Jersey, pp. 231-236.
- Stiglitz, Joseph., 1999, "Public Policy for a Knowledge Economy. Remarks at the Department for Trade and Industry for Economic Public Research", London, U. K.
- Tsoukas, Harinomos., 2003, "Do we really understand tacit knowledge", în M. Easterby-Smith, M. A. Lyles (eds.) **The Blackwell Handbook of Organizational Learning and Knowledge Management**, Maiden, MA, Oxford Blackwell Publishing Ltd., pp. 410-427.
- Wagner, K., R. Sternberg, 1985, "Practical intelligence in real world pursuits: The role of tacit knowledge", **Journal of Personality and Social Psychology**, 49, (2), pp. 436- 458.
- Wagner, K., R. Sternberg, 1991, **Tacit Knowledge Inventory for Managers**, Psychological Corporation, san Antonio.
- Warmington, Allan, Tom Lupton, Cecily Gribbin, 1977, **Organizational Behaviour & Performance. An Open System Approach to Change**, London, The Macmillan Press Ltd..
- White, William H., jr, 1956, **The Organization Man**, Doubleday Anchor Book, Garden City, New York.

**HACKINGS MANIPULATIVER REALISMUS UND FINES  
NATÜRLICHE ONTOLOGISCHE  
EINSTELLUNG: EIN KRITISCHER VERGLEICH VON STÄRKEN  
UND SCHWÄCHEN BEIDER POSITIONEN**

**Darius PERSU<sup>1</sup>**

***Abstract:** This work relates to the so-called Realism-Antirealism debate, which is one of the very important topics of present debates in the field of philosophy of science. In the context of the analysis, the argumentation of I. Hacking will be here critically examined, who by his „Manipulative Realism“ offers an interesting and innovative defence of scientific realism. In the third and fourth part of the essay a brief discussion is led on the possibility of overcoming the above-mentioned debate, which in the NOA-theory („The Natural Ontological Attitude“) of A. Fine will find an important start-point.*

***Keywords:** Realism, Antirealism, Manipulative Realism, The Natural Ontological Attitude, Philosophy of Science.*

**Einleitung:**

Kurz gesagt betrifft die sogenannte Realismus-Antirealismus Debatte im Rahmen der Wissenschaftsphilosophie die Frage, ob theoretische Entitäten wie z.B. „Elektron“, „Gene“, „Schwarze Löcher“, usw., die von verschiedenen wissenschaftlichen Theorien postuliert werden, auf wirkliche, tatsächlich existierende Dinge verweisen oder nicht. Während die Realisten auf diese Frage mit „Ja“ antworten würden, sind die Antirealisten der Meinung, dass eine affirmative Antwort auf die obige Frage falsch oder zumindest nicht gerechtfertigt sei. Diesbezüglich muss man hier zuallererst beachten, dass die Darstellung der hier erwähnten Debatte als eine Spaltung zwischen zwei zueinander widersprüchlichen Positionen doch nicht völlig richtig ist, weil es eigentlich jenseits beider Seiten mehrere nuancierte Positionen gibt.

Im Laufe der Zeit wurden in der Fachliteratur unzählige Argumente sowohl für die eine, wie auch für die andere Seite der Debatte vorgeschlagen. Im Folgenden wird eine Argumentationsvariante für den wissenschaftlichen Realismus (W.R.) skizzenhaft dargestellt, die aus dem

---

<sup>1</sup> University of Vienna

Aufsatz „Experimentation and Scientific Realism“ vom kanadischen Philosophen I. Hacking stammt. Im Anschluß daran wird hier mit der Darstellung der NOAs – Theorie A. Fines ein sehr interessanter theoretischer Versuch zur Überwindung des oben genannten Disputs kritisch diskutiert.

### 1. Hackings „Manipulativer Realismus“:

Das Argument, das I. Hacking in seinem oben erwähnten Aufsatz elaborierte, könnte wohl den Namen „Manipulativer“ oder „Experimenteller“ Realismus tragen. Dieser „Tauf“-Vorschlag verweist hier auf Hackings Äußerungen wie „[e]xperimental physics provides the strongest evidence for scientific realism“, oder „[o]nly at the level of experimental practice is scientific realism unavoidable.“ (Hacking 1982:1153)<sup>1</sup>. Anders gesagt ist das Ziel der Argumentation Hackings zu zeigen, dass der Realismus bezüglich theoretischer Entitäten nicht nur eine plausible theoretische Hypothese, sondern vielmehr so etwas wie eine Möglichkeitsbedingung des wissenschaftlichen Experimentierens darstellt.

Zur Rechtfertigung dieser Behauptung unterscheidet Hacking zuerst zwischen „Realismus der Theorien“ und „Realismus der Entitäten“ folgendermaßen: Während ein Realist bezüglich wissenschaftlicher Theorien behaupten will, dass all unsere (besten) wissenschaftlichen Theorien wirkliche Beschreibungen der Welt zu liefern beabsichtigen, bedeutet W.R. der Entitäten, dass *mindestens einige* der postulierten Entitäten der Wissenschaft wirklich existieren, nämlich die, die zum Vorhersagen oder zur Schaffung neuer wissenschaftlicher Phänomene (z.B. Untersuchungsobjekte für neuere wissenschaftliche Experimente) benutzt werden können. Die Besonderheit dieser Unterscheidung besteht nach Hacking darin, dass der wissenschaftliche Experimentator an die Wirklichkeit bestimmter nicht-beobachtbarer, abgeleiteter Entitäten glauben kann, ohne dass es für ihn nötig ist, auch an die Richtigkeit der Theorie als Ganzes zu glauben, die die jeweilige theoretische Entität postuliert. Gleichzeitig ist an dieser Stelle noch zu sagen, dass Hacking die Kritik der Antirealisten bezüglich wissenschaftlicher Theorien doch als völlig plausibel bewertet. (Vgl. Hacking 1982:1155). Unter diesem Gesichtspunkt vertritt Hacking die Meinung, dass der wissenschaftliche Experimentator im Unterschied zu dem Wissenschaftstheoretiker die Frage nach der Existenz bestimmter theoretischer Entitäten schon nur durch die Überprüfung

<sup>1</sup> Die Seiten-Angabe verfolgt hier den in der Literatur-Liste angegebenen Reader „Einführung in die Wissenschaftsphilosophie II“ (für die Kurse von Prof. Martin Kusch).

bestimmen kann, ob diese Entitäten zur Schaffung und Vorhersage neuerer wissenschaftlicher Phänomene manipulierbar sind oder nicht.

Zum Rechtfertigen seiner theoretischen Position bezieht sich Hacking mit der Argumentation auf die kausalistische Theorie der Bedeutung von Hilary Putnam, die ihm erlaubt, eine realistische Position bezüglich gewisser theoretischer Entitäten anzunehmen, ohne aber gleichzeitig zum Realismus der Theorien gezwungen zu sein, in deren Rahmen die jeweiligen Entitäten postuliert wurden.

Kurz gesagt stellt die Theorie von Putnam die Bedeutung eines Wortes in der Form eines Vektors dar, der vier Komponenten hat: „the syntactic marker“ (die Syntax, die grammatische Klassifizierung des Wortes), „the semantic marker“ (die Semantik, die ontologische Kategorie, auf die das Wort sich bezieht), „the stereotype“ (die alltägliche Benutzung des Wortes, das „Klischee“) und „the actual reference“ (die Referenz des Wortes). (Vgl. Hacking 1982:1155-56. Zur Verdeutlichung siehe auch Resnick 1994: 1172-73)<sup>1</sup>. Weil es im Rahmen der Putnam'schen Theorie mit Hilfe der oben dargestellten Klassifizierung möglich ist, auf dieselbe Referenz eines bestimmten Wortes mittels verschiedener Klischees zu verweisen, ohne aber die Syntax und die Semantik des jeweiligen Wortes zu verändern, könnte man diese Theorie als Hinweis benutzen, zu sagen, wie es möglich ist, auf dieselbe theoretische Entität mittels verschiedener, vielleicht sogar inkompatibler Theorien zu referieren.

## **2. Manipulativer Realismus. Gegenargumente:**

In Bezug auf die oben dargestellte Auffassung Hackings identifiziert D. Resnick drei Hauptprobleme. Erstens stellt sich diesbezüglich die Frage, ob die Argumentation Hackings für den manipulativen Realismus doch nicht eine andere Variante vom sogenannten „Schluss auf die beste Erklärung“ ist, d.h. eine Art von induktiver Argumentation, die die erfolgreiche Durchführung von wissenschaftlichen Experimenten als Beweis für die Existenz der untersuchten theoretischen Entitäten einnimmt. Wenn das der Fall mit der Argumentation Hackings tatsächlich sei, würde der obige Einwurf Resnicks einem hartnäckigen Schlag gegen die Theoretisierung Hackings gleichen. Das ist so, weil der hier genannte „Schluss auf die beste Erklärung“ als Art des Argumentierens im Rahmen der wissenschaftstheoretischen Debatten kritisch sehr angegriffen wurde. Zu erwähnen ist hier z.B. die von B. van Fraassen entwickelte Kritik, in deren

---

<sup>1</sup> Die Seiten-Angabe verfolgt hier den in der Literatur-Liste angegebenen Reader „*Einführung in die Wissenschaftsphilosophie II*“ (für die Kurse von Prof. Martin Kusch).

Rahmen argumentiert wird, dass keine induktive Argumentation zwischen zwei oder mehreren inkompatiblen theoretischen Hypothesen entscheiden kann, die auf unbeobachtbare Entitäten verweisen. (Vgl. z.B. van Fraassen 1998:1075-82). Dementsprechend könnten die Äußerungen von Wissenschaftlern über den ontologischen Status der postulierten Entitäten nach van Fraassen prinzipiell nicht anderes als „inflationäre Metaphysik“ sein und er schlägt diesbezüglich vor, die wissenschaftlichen Theorien nur aufgrund ihrer empirischen Adäquatheit zu akzeptieren, d.h. nur aufgrund der Richtigkeit ihrer Behauptungen über das (für unsere Augen) Beobachtbare oder, so wie er selbst sagt, nur relativ zu unserem „accessible range of evidence“. (Vgl. van Fraassen 1998:1074).

Hacking verneint in seinem oben zitierten Aufsatz explizit, dass seine Argumentation als eine induktive Art des Argumentierens im Sinne des Schlusses auf die beste Erklärung zu verstehen ist: „[...] we [not] infer the reality of electrons from our success“; „[we] are completely convinced of the reality of electrons when we regularly set out to build [...] new kinds of devices that use various well understood *causal properties of electrons* to interfere in other more hypothetical parts of nature.“ (Hacking 1982:1158; meine Hervorhebung). Nach Hacking stellt also wissenschaftliches Experimentieren eine Aktivität dar, in deren Rahmen wir die kausalen Eigenschaften der theoretischen Entitäten benutzen, um verschiedene andere Phänomene zu modifizieren oder sie zu verursachen. Können wir sie (die theoretischen Entitäten) zu diesem Zweck benutzen, dann, so Hacking, existieren sie wirklich.

Eine erste Konsequenz der oben dargestellten Auffassung Hackings besteht darin, dass man in Bezug auf die Existenz der Untersuchungsobjekte der Astrophysik eine skeptische Position vertreten muss, insofern diese Objekte nicht manipulierbar sind. Wenn man also auf der Grundlage der Theoretisierung Hackings zum Vertreten einer solch unintuitiven Aussage bezwungen ist, scheint die Anziehungskraft des manipulativen Realismus Hackings schon dadurch sehr geschwächt zu sein. Im Anschluß daran stellt sich die Frage, was uns eigentlich ermöglicht, die theoretischen Entitäten als Instrumente zum Vorhersagen und zur Schaffung von neueren Phänomenen zu benutzen. Wenn wir mit Hacking diesbezüglich sagen, diese Möglichkeit stützt sich *nur* auf die kausalen Eigenschaften der postulierten Entitäten, stellt sich des Weiteren die Frage, welche Rechtfertigung es für diese Annahme eigentlich gibt. Wie kann unser vermutliches Benutzen der kausalen Eigenschaften von Elektronen sich rechtfertigen lassen, wenn noch nicht mittels eines induktiven Arguments, das aus dem sukzessiven,

wiederholbaren Erfolg beim Experimentieren mit Elektronen ihre Existenz als wirkliche Entitäten ableitet? Um eine Antwort auf diese Frage vorschlagen zu können, muss man diesbezüglich im Voraus unbedingt zumindest annehmen, dass Elektronen (und damit alle anderen theoretischen Entitäten) Teil des kausalen Netzwerks unserer Welt sind. Diese theoretische Annahme lässt sich aber nur auf Grund der Erfahrung bzw. des Experimentierens nicht rechtfertigen, so wie D. Hume einst in Bezug auf das sogenannte Kausalitätsproblem argumentierte: die Empirie kann keine Rechtfertigung für die aufgrund kausaler Schlüsse durchgeführte induktive Argumentation liefern. (Siehe dazu D. Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, besonders Sections IV and V).

Eng verbunden mit dem oben diskutierten Problem wirft der manipulative Realismus Hacking eine andere Frage auf, nämlich, ob es wirklich möglich ist, etwas über gewisse theoretische Entitäten zu wissen, ohne dass es auch nötig ist, die Wahrheit von Theorien als Ganzes anzunehmen, die uns die jeweiligen theoretischen Entitäten vermitteln. Alles, was wir über die theoretischen Entitäten wissen können, bezieht sich augenblicklich auf das, was die eine oder die andere Theorie uns über sie vermittelt. Wenn wir aber mit Hacking diesbezüglich sagen, dass es zum Manipulieren von theoretischen Entitäten, doch nicht nötig ist, irgendetwas über sie im Voraus zu wissen, was rechtfertigt dann noch den Glauben von Experimentatoren an ihre Existenz? Und wie ist es dann ohne diese Rechtfertigung noch möglich, zu beanspruchen, doch etwas über diese unbeobachtbaren Entitäten zu wissen? Setzt etwa nicht jeder Anspruch zum Wissen die Möglichkeit der Rechtfertigung voraus? Würde man affirmativ auf diese letzte Frage antworten, dann impliziert das weiter, dass die Äußerung von Experimentatoren über die Existenz der theoretischen Entitäten, die sie im Rahmen ihrer Experimente manipulieren, die Richtigkeit der Theorien voraussetzt, die ihnen Informationen über diese unbeobachtbaren Entitäten mitzuteilen beanspruchen. Wenn aber, im Gegensatz dazu, der manipulative Realismus kein (theoretisches) Wissen über die hypothetischen Entitäten vermitteln will, inwiefern könnte diese Auffassung noch ein Argument zur Verteidigung des W.R. liefern?

Die hier dargestellte Gegenargumentation lässt sich betonen, indem man sich erinnert, dass es zwischen Wissenschaftlern der sogenannten „cutting-edge“-Wissenschaft öfters doch keine Einigkeit bezüglich der „Zuverlässigkeit der benutzten Instrumente“ zum Experimentieren besteht und dass sich dieser Disput durch keine weitere, nähere Beobachtung entscheiden lässt. Wenn wir also zusammen mit Hacking die Überprüfung

der Existenz theoretischer Entitäten in den Händen der Experimentatoren lassen wollen, stellt sich also gleich die Frage, wie der Disput der Experimentatoren über die wissenschaftliche Zuverlässigkeit oder Unzuverlässigkeit eines gewissen Instrumentes tatsächlich entschieden wird, wenn nicht im Lichte einer oder anderen theoretischen Hypothese. Eine Antwort auf die obige Frage lässt sich hier mit Hilfe der Argumentation eines britischen Philosophen der Physik, Harry Collins, vorschlagen, der in seinem Buch „Changing Order. Replication and Induction in Scientific Practice“ argumentiert, dass die Zuverlässigkeit eines gewissen wissenschaftlichen Experiments im Endeffekt aufgrund verschiedener sozialer Faktoren wie z.B. „personality and intelligence of experimenters“, „reputation of running a huge lab“, „whether the scientist worked in industry or academia“, „size and prestige of university of origin“, usw., entschieden wird. (Vgl. Collins 1992:79-111). Darauf folgend scheint der manipulative Realismus Hackings durch die hier erwähnte Argumentation Collins' gestützt zu sein: Wenn die Feststellung von dem, was als „gutes“ Experiment gilt oder gelten kann, im Endeffekt als ein Ergebnis mehrerer sozialer Faktoren zu verstehen ist, dann wird in die Evaluierung des ontologischen Status einer gewissen theoretischen Entität doch keine wissenschaftliche Theorie vorausgesetzt. Wenn die Experimentatoren im Rahmen ihrer Arbeit doch keine Verbundenheit an einem gewissen theoretischen Korpus, sondern vielmehr nur eine kritische Einkopplung zur wissenschaftlichen Gemeinschaft benötigen, scheint die Argumentation Collins' sehr wohl auch der Meinung Hackings zu entsprechen, der, wie erwähnt, argumentieren will, dass es zur Überprüfung des ontologischen Status einer gewissen theoretischen Entität doch nicht nötig ist, an die Zuverlässigkeit der einen oder anderen wissenschaftlichen Theorie als „Ganzes“ zu glauben, sondern nur an die Zuverlässigkeit des jeweiligen Experiments.

Stellt aber die Collins'sche Darstellung des wissenschaftlichen Experimentierens tatsächlich ein Argument für den Glauben an die Existenz irgendeiner theoretischen Entität dar? Zu sagen, dass die Entscheidung der Experimentatoren über die Existenz oder Non-Existenz einer postulierten Entität mehr oder weniger Ergebnis ihrer Diskussionen und Einwilligung mit ihren Arbeitskollegen ist, scheint doch keiner tatsächlichen Beobachtung der jeweiligen Entität zu gleichen. Aber was wollen wir hier mit „tatsächlich“ meinen? So wie B. van Fraassen in seinem vor ein paar Jahren veröffentlichten Buch argumentierte, stellt das wissenschaftliche Experimentieren doch keine bloße Erweiterung unserer Sinnesorgane dar,

kein Hineinschauen in eine unsichtbare Welt, sondern vielmehr eine besondere Vorgehensweise, in deren Rahmen ganz neue Phänomene erzeugt werden, die aber vorher in der natürlichen Welt nicht als solches existierten. Diese neuen Phänomene, die van Fraassen mit dem Term „öffentliche Halluzinationen“ nennt, werden also mit Hilfe des Experimentierens nicht *entdeckt*, sondern vielmehr *erschaffen*. (Siehe dazu van Fraassen 2009). Wenn es aber so ist, stellt sich wiederum die Frage, ob das wissenschaftliche Experimentieren immer noch eine Rechtfertigung für die Annahme der Existenz von im Labor manipulierten Entitäten geben kann. Es sind diesbezüglich Wissenschaftstheoretiker wie z.B. Benoît Godin und Yves Gingras, die den hier dargestellten Collins'schen „Regress der Experimentatoren“ als eine skeptische Argumentation hinsichtlich des wissenschaftlichen Wissens lesen. In ihrem Buch „The Experimenters' Regress: From Skepticism to Argumentation“ vertreten Godin und Gingras die Meinung, dass die obige Argumentation Collins' doch nichts anders als eine Variante des epistemischen Skeptizismus darstellt. Als Ausgangspunkt zum Argumentieren ihrer Position nehmen sie die Tatsache, dass die sozialen Faktoren, die die Überwindung des Regresses erlauben, keine *wirklichen* wissenschaftlichen Kriterien darstellen, so wie Collins selbst im Rahmen seines Buchs behauptete, wenn er in Bezug auf den „Regress der Experimentatoren“ über „the lack of an <objektive> criterion of excellence“ zum Evaluieren eines bestimmten wissenschaftlichen Experiments sprach. (Vgl. Collins 1992:89). In diesem Sinne stellen die aufgrund sozialer Faktoren ausgewählten Theorien ihrer Meinung nach doch kein wissenschaftliches Wissen, sondern vielmehr nur ein Surrogat-Wissen dar. Analogerweise sei die in dieser Weise gewonnene Wissenschaft keine wirkliche Wissenschaft, sondern nur eine Trost-Wissenschaft, die eigentlich nur die Rolle eines skeptischen Handlungsplans spielen kann. Zur Verdeutlichung ihrer Behauptung zitieren Godin und Gingras den berühmten Skeptiker Sextus Empiricus, der einst ähnlich wie Collins argumentierte: „In order for the dispute that has arisen about standards to be decided, one must possess an agreed standard through which we can judge it; and in order to possess an agreed standard, the dispute about standards must already have been decided.“ (Sextus Empiricus, in Godin und Gingras 2002, zitiert nach Kusch: „Bloor, Collins, Latour“ (im Manuskript)).

Es gehört nun nicht zum Ziel der vorliegenden Arbeit, die oben angeführte Argumentation von Godin und Gingras in Bezug auf ihre Überzeugungskraft zu diskutieren. Man kann hier gegen die Argumentation von Godin und Gingras nur kurz erwidern, dass Collins im Rahmen seines



oben erwähnten Buchs das Wort „unscientific“ bezüglich der zur Überwindung des „Regresses der Experimentatoren“ nötigen Faktoren immer nur unter Anführungszeichen benutzte, um damit die Aufmerksamkeit auf die wichtige Rolle der sozialen Faktoren in der Wissenschaft zu lenken. So wie Collins selbst in seiner Antwort auf Godin und Gingras sagte, hat er in seinem Buch mit „unscientific“ immer nur auf den Gesichtspunkt der Wissenschaftler bezüglich des „ Experimentatoren-Regresses “ und nicht auf seinen hingewiesen. (Siehe Collins 2002).

Ein drittes Hauptproblem, das vom manipulativen Realismus Hackings impliziert wird, mündet in der Anmerkung D. Resniks, dass es für die Richtigkeit der Behauptung, Entitäten wie Elektronen existieren wirklich, noch nicht genügt, dass wir auf diese Entitäten ohne Beachtung verschiedener Klischees verweisen können; überdies muss es noch der Referenz unserer Begriffe *wirkliche* Dingen entsprechen. [meine Hervorhebung]. Und um etwas über diese vermutlichen Dingen zu wissen, gibt es keine andere Möglichkeit, als diese Frage an die eine oder andere wissenschaftliche Theorie zu adressieren. So dargestellt, scheint der Realismus der Entitäten von Hacking uns zum Realismus der Theorien zurückzubringen, was aber eine bedeutende Schwächung seiner Thesen bedeutet, da diese genau auf der obigen begrifflichen Unterscheidung gründen.

### 3. Die „Natürliche Ontologische Einstellung“ Fines:

Eine andere Positionierung zu der oben erwähnten Debatte nimmt aber A. Fine ein. Von Anfang an behauptet Fine diesbezüglich, dass der W.R. tot ist und dass die Debatte Realismus-Antirealismus irgendwie überflüssig, künstlich oder ja gesättigt ist. Damit will der amerikanische Philosoph sagen, dass die obige Debatte so etwas wie ein charakteristisches „Nebenprodukt“ des philosophischen Argumentierens darstellt, das gegenüber dem gesunden, alltäglichen Verstand sündigt und ihn mit all seinen verschiedenen Wahrheitstheorien überlastet und belastet. Stattdessen will Fine die Frage nach dem ontologischen Status theoretischer Entitäten aus einer sogenannten „Kernposition“ betrachten, die er weder dem Realismus noch dem Antirealismus zuschreiben will. „Die Kernposition“ Fines soll vielmehr eine Art „nonrealistischer“ Position darstellen, die sich auf einem schlichten („a simple and homely“) Argument gründet, das wiederum dem gesunden Menschenverstand entspricht. (Vgl. Fine

1984:1197<sup>1</sup>; In dem hier zitierten Aufsatz Fines befindet sich auf der hier angegebenen Seite als Untertitel das Wort „Nonrealism“).

Was Fine unter dem „schlichten“ Argument aussagen will, lässt sich mit seinen eigenen Worten folgendermaßen zusammenfassen: „So, if the scientists tell me that there really are molecules, and atoms, and  $\Psi$ / $J$  particles and, who knows, maybe even quarks, then so be it. I trust them, and thus, must accept that there really are such things [...].“ (Fine 1984:1197-98). Was die Realisten und Antirealisten unterscheidet, ist nach Fine genau das, was sie zu dieser Kernposition hinzufügen, nämlich bestimmte Wahrheitsbegriffe.

Die oben dargestellte Position will Fine „The Natural Ontological Attitude“, oder abgekürzt, „NOA“ benennen. NOA besagt, so wie Fine selbst an einem Absatz schreibt, dass wir unseren besten wissenschaftlichen Theorien in der gleichen Art und Weise wie unseren sinnlichen Beobachtungen vertrauen müssen, d.h. sie (in derselben Art und Weise) als wahr zu akzeptieren. Zwischen verschiedenen Arten von Wahrheit zu unterscheiden, wo einige unseren sinnlichen Beobachtungen und andere (nur) unseren wissenschaftlichen Theorien entsprechen, ist nach Fine überflüssig. Vielleicht ist das Wissen, das meine Sinnesorgane mir vermitteln und das wissenschaftliche Wissen noch nicht ebenso wichtig für mein alltägliches Leben; das bedeutet aber noch nicht, so Fine, dass wir hier mit zwei Arten von Wahrheit zu tun haben, so wie es besonders für Realisten und Antirealisten üblich ist zu glauben, wenn sie die Wissenschaft unter der Lupe ihrer verschiedenen Wahrheitstheorien analysieren.

Weil NOA sich auf den gesunden Menschenverstand gründet, sollten ihr sowohl die Realisten, als auch die Antirealisten unter diesem Gesichtspunkt problemlos zustimmen können. Beide Seiten der obigen Debatte sollten also nach Fine „den Ballast“ ihrer künstlich geschaffenen Wahrheitstheorien abwerfen und infolgedessen der schlichten, minimalistischen Argumentationslinie von NOA zustimmen.

Die Argumentation Fines in Bezug auf die sogenannte „schlichte“ Position hat im Mittelpunkt, was er unter dem Begriff der „commonsense epistemology“ versteht. Die „alltägliche“ Epistemologie Fines will keine neuere philosophische Wahrheitstheorie liefern, sondern nur die Wahrheit „in the usual referential way“ darstellen. Das bedeutet laut Fine, folgender Aussage zuzustimmen: „a sentence (or statement) is true just in case the entities referred to stand in the referred-to relation.“ (Fine 1984:1200). Seine

---

<sup>1</sup> Die Seiten-Angabe verfolgt hier den in der Literatur-Liste angegebenen Reader „*Einführung in die Wissenschaftsphilosophie I I*“ (für die Kurse von Prof. Martin Kusch).

Wahrheitsauffassung im Sinne von NOA stellt nach Fine keine neuere philosophische, inflationäre Wahrheitstheorie dar, da sie einfach nur der Ausdruck des alltäglichen Benutzen des Wortes „wahr“ sei; NOA will also über keine Korrespondenz zwischen den im Satz beinhaltenen Elementen mit der Außenwelt reden, so wie Realisten behaupten wollen, sondern nur über die Beziehungen zwischen den Elementen des Satzes. Wenn diesbezüglich die Wissenschaftler behaupten, diese Beziehungen existieren tatsächlich, dann ist es für Fine vernünftig, das zu glauben.

#### **4. Die „Natürliche Ontologische Einstellung“. Gegenargumente:**

In Folge der oben angeführten Anmerkungen lässt sich behaupten, dass die obige Theoretisierung Fines in Bezug auf den Wahrheitsbegriff im Sinne von NOA doch kein schlüssiges Argument darstellt, weil sie zuallererst nicht explizit sagt, welchen Wissenschaftlern wir diesbezüglich eigentlich glauben sollten. Sollten wir nur den Realisten, d.h. nur den an das Realismus-Paradigma anvertrauten Wissenschaftler glauben? Warum aber nicht z.B. den Quantenphysikern, die uns sagen, dass es doch möglich ist, Wissenschaft ohne die metaphysischen Annahmen von Realisten bezüglich der Existenz theoretischer Entitäten zu treiben.

Unter einem anderen Gesichtspunkt stellt sich diesbezüglich noch die Frage, wie man eigentlich die Antirealisten in Einklang mit der oben dargestellten „commonsense epistemology“ Fines bringen könnte, wenn diese meinen, dass Entitäten wie Elektronen nur eine Art theoretischer Fiktionen sind. Überdies stellt sich die Frage, warum nur die oben dargestellte Auffassung Fines' und nicht die von Realisten oder die von Antirealisten der alltäglichen Epistemologie entsprechen sollte? Sowohl die einen als auch die anderen würden diesbezüglich doch ihre eigenen theoretischen Positionen und nicht die sogenannte schlichte Argumentation Fines als selbstverständlich betrachten. Und was bedeutet es eigentlich zu sagen, dass die Elektronen existieren, aber nicht in der Außenwelt? Wo anders denn? Darauf zu antworten, dass wir an unsere besten Wissenschaftler glauben sollen, heißt nur, das Problem weiter zu verschieben. Überdies sagt uns Fine, dass, sogar wenn die wissenschaftliche Tradition sich in der Zukunft im Sinne einer Kuhn'schen Revolution entwickeln würde, sollten wir als NOAer auch diesen zukünftigen Wissenschaftlern vertrauen. Warum sei aber in diesem Fall die Kuhn'sche Theorie doch keine andere philosophische, inflationäre Theorie wie die von Realisten, sondern vielmehr eine schlichte Auffassung?

In Bezug auf die obigen Fragestellungen scheint mir Fine's NOA ziemlich ähnlich dem oben dargestellten manipulativen Realismus Hackings. Gleich wie Hacking sagt uns Fine, dass die einzige Möglichkeit, die wir (als NOA's Anhänger) bezüglich der Existenz der Elektronen haben, ist „[to] follow scientific practice [...]“. (Fine 1984:1202). Genau an diesem Aspekt der Argumentation Fines bezieht sich die Kritik von A. Musgrave, die er in seinem polemischen Aufsatz „NOA's Ark – Fine for Realism“ entwickelte. Musgrave meint, dass die von Fine entwickelte Argumentation doch nichts anders als einen realistischen Standpunkt bezüglich des Status theoretischer Entitäten darstellt.

Die Kritik Musgrades betrifft besonders die oben erwähnte „commonsense epistemology“ Fines. Über sie sagt Fine selbst an einem Punkt, dass diese Art Epistemologie der Davidson'schen - Tarskischen Semantik der Referenz entspreche, die aber doch, muss man diesbezüglich sagen, wohl als eine philosophische Wahrheitstheorie und also doch nicht primär als Teil des alltäglichen Verstehens zu verstehen ist. (Vgl. Fine 1984:1203). Diesbezüglich argumentiert Musgrave, dass, obwohl es richtig ist, dass die Wahrheitstheorie Tarskis die Darstellung der Wahrheit als „natural kind“ verneint, d.h. die Auffassung, dass alle wahren Sätze so etwas wie ein „Wahrsein“ gemeinsam haben, bedeutet das noch nicht, dass seine Wahrheitstheorie in eine andere Richtung als die klassische Korrespondenztheorie der Wahrheit geht, so wie es Fine glaubt.

Die sogenannte „disquotational theory of truth“ von Tarski betrachtet die wahren Sätze unter dem Gesichtspunkt ihrer Referenz, sodass eine Konjunktion von zwei Sätzen wie „Snow is white“ und „Kermit the frog is green“ gdw. wahr ist, wenn beide ihrer Konjunkte, d.h. „Snow is white“ und „Kermit the frog is green“ wahr sind. Damit besagt die Tarskische Wahrheitstheorie, dass ein jeweiliger Satz S wahr ist, gdw. S wahr ist oder als wahr gilt, sodass die Wahrheitsfrage sich im Rahmen der Theorie Tarskis auf der Ebene der Sprache und nicht auf jener der empirischen Welt abspielt. Dadurch ist es aber doch nicht verboten, so Musgrave, dass die Wahrheitswerte von Sätzen durch Anschauung in die Welt bestimmt werden, womit Realisten wie Musgrave einverstanden und zufrieden sind, weil diese These doch völlig kompatibel mit ihrer (realistischen) Auffassung über (wissenschaftliche) Wahrheit ist. (Vgl. Musgrave 1989:1212-13 und weiter)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Die Seiten-Angabe verfolgt hier den in der Literatur-Liste angegebenen Reader „ *Einführung in die Wissenschaftsphilosophie II* “ (für die Kurse von Prof. Martin Kusch).

Das Argument für den Zusammenhang von der Tarskischen Wahrheitstheorie und W.R. setzt Musgrave folgendermaßen zusammen:  
 „ a. take statement about Xs [einen bestimmten Satz – m.A.] at the face of value for logico-philosophical purposes;  
 b. apply Tarski's Convention T [die oben dargestellte „disquotational scheme“ – m.A.] to those statements;  
 c. accept some of those statements (appropriate ones: „There are no X's“ will not do as true) as true. “ (Musgrave 1989:1215).

Wenn Fine in Bezug auf seine oben dargestellte „commonsense epistemology“ sagt, dass *die Entitäten, auf die in einem bestimmten Satz referiert wird, in der gleichen Beziehung zueinander stehen, auf die im jeweiligen Satz referiert wird*, argumentiert er genau nach dem oben dargestellten Schema, mittels dem Musgrave seine realistische Position verteidigt. Darauf könnte aber Fine erwidern, dass seine Position die Tarskische Auffassung nur auf der Ebene der Sprache vertritt und dass er sie im Rahmen von NOA eventuell nur den ersten zwei Teilen (a. und b.) des obigen Arguments zuschreiben würde; ob man die Tarskische Wahrheitstheorie auf eine ontologische Ebene anwendet oder nicht, ist keine Annahme, der NOA's Anhänger zustimmen müssten. (Diese Erwiderung stellt sich Mugrave selbst ein. Vgl. dazu Musgrave 1989:1216-17).

Wenn aber die Wahrheitswerte von Sätzen nicht durch Anschauung in die Welt bestimmt werden, weil dies nach Fine die inflationäre Metaphysik von Realisten ins Spiel bringen würde, was für eine andere Möglichkeit bleibt noch? Würde Fine diesbezüglich sagen, dass der Wahrheitswert eines Satzes unabhängig von der Anschauung in die Welt zu bestimmen ist, dann wird er damit im Idealismus landen, was aber weder im Zusammenhang mit der tatsächlichen Arbeit der Wissenschaftler steht, noch seine von ihm forcierte schlichte, non-philosophische Position darstellt. Das darf aber mit Fines Auffassung nicht der Fall sein, wenn er als Vertreter NOA's Vertrauen in die wissenschaftlichen Theorien vorschlägt. Bedeutet aber sein Vorschlag nicht vielmehr eine Rückkehr zum W.R.? Fine meint aber, dass der W.R. tot ist, sodass er mit seiner NOA-Theorie selbstverständlich kein Argument für den W.R. liefern will.

Weil NOA eine schlichte Auffassung bleiben will, sollte man vielleicht mit dem obigen Ausruf zum Vertrauen in die Wissenschaft verstehen, dass NOA all die metaphysischen Fragen bezüglich der Existenz theoretischer Entitäten an die Wissenschaftler selbst weiterleitet. Wenn es aber so ist, welche Rolle könnte sie in der hier dargestellten Debatte noch spielen?

**Schlussfolgerung:**

Mittels der oben entwickelten Analyse wurden zwei entgegengesetzte Argumentationslinien kritisch dargestellt, die sich auf die Realismus/Antirealismus-Debatte beziehen, die immer noch die heutigen wissenschaftsphilosophischen Diskussionen animieren. Die Realismus/Antirealismus-Debatte dreht sich um die Frage, ob die unbeobachteten Entitäten und Relationen, die in unseren gut bestätigten wissenschaftlichen Erklärungshypothesen postuliert werden, als wirklich existierend zu betrachten sind oder nicht.

In Bezug auf die obige Debatte wurde einerseits mit dem manipulativen Realismus Hackings versucht, den wissenschaftlichen Realismus als eine „common-sense“ – Position darzustellen, einen wissenschaftlichen Realismus, der sich auf die Spezifität des wissenschaftlichen Experimentierens gründet. Diesbezüglich vertritt Hacking die Meinung, dass uns die wissenschaftliche Praxis allein den besten Grund für die Richtigkeit des W.R. in Bezug auf den ontologischen Status theoretischer Entitäten gibt, insofern sich diese im Rahmen des wissenschaftlichen Experimentierens manipulieren lassen, d.h. sich zum Herstellen von neuen experimentellen Instrumenten oder zum Überprüfen von Annahmen über andere hypothetische Entitäten benutzen lassen. Was damit angedeutet wird, ist ein Realismus der Entitäten, nicht der Theorien. Die beiden Varianten von Realismus können zusammengehen, müssen aber nicht. In diesem Sinne können gewisse (kausale) Eigenschaften einer bestimmten theoretischen Entität wie z.B. dem Elektron zugeschrieben werden, die aber in ganz verschiedene (sogar sich widersprechende) Theorien eingebettet sein können. Die Grundannahme des experimentellen Realismus Hackings stellt also fest, dass sich in Bezug auf hypothetische Entitäten eine Familie von kausalen Eigenschaften unabhängig von verschiedenen (sich widersprechenden) theoretischen Modellen über diese Entitäten identifizieren lässt, Eigenschaften, die sich vom Experimentalphysiker zur Forschung anderer Dinge benutzen lassen. Darauf folgend können die wissenschaftlichen Experimentatoren Realisten in Bezug auf eine gewisse theoretische Entität und gleichzeitig agnostisch über die Richtigkeit / Unrichtigkeit der entsprechenden Theorie als Ganzes sein, die diese Entität postuliert. Verschiedene, am gleichen wissenschaftlichen Experiment beteiligten Wissenschaftler können laut Hacking an ganz verschiedene Theorien glauben, was nach Hacking nicht nur eine soziologische Feststellung sondern auch irgendwie eine Vorbedingung zur Kohärenz der wissenschaftlichen Arbeit darstellt; Tatsache ist aber, sagt

Hacking, dass der W.R. auf der Ebene der Experimentalphysik praktisch unvermeidlich ist.

Gegen die Argumentation Hackings kann man erwidern, dass sie doch nichts anders als eine Variante des Schlußes auf die beste Erklärung ist, d.h. eine induktive Argumentation, die den experimentellen Erfolg der Wissenschaft als Grund für die Existenz der im Rahmen des Experimentierens involvierten theoretischen Entitäten betrachtet. Damit übersieht Hacking hier, dass man kein (wissenschaftliches) Instrument benutzen kann, ohne irgendeine Rechtfertigung oder irgendein Argument für die Zuverlässigkeit des jeweiligen Instruments geben zu können. Und das verlangt den Kontext einer Theorie. Anders formuliert gibt es keine Möglichkeit für ein wissenschaftliches Experimentieren jenseits jeder theoretischen Annahme, sodass die obige Trennung Hackings zwischen experimenteller und theoretischer Wissenschaft doch viel zu streng dargestellt wurde, als sie in der Tat im Rahmen der wissenschaftlichen Arbeit zu finden ist.

Im Gegensatz zu der obigen Auffassung Hackings vertritt Fine die Meinung, dass der wissenschaftliche Realismus nichts anders als eine inflationäre Theoretisierung und in weiterer Folge eigentlich eine Entfernung von dem alltäglichen Verstand darstellt. Im Unterschied dazu will Fine versuchen, mittels dem „schlichten“ Argument eine non-philosophische Auffassung der Wissenschaft jenseits von Realismus und Antirealismus zu entwickeln, die dem gesunden Menschenverstand zu entsprechen beansprucht. In diesem Sinne besagt die von Fine vertretene „Kernposition“ nämlich, dass die (überprüften) Ergebnisse der Wissenschaft genauso „basal“, d.h. jenseits jeder (inflationären) Wahrheitstheorie, wie unsere schlichten und wohlvertrauten Alltagsbehauptungen sind. Unter diesem Gesichtspunkt unterscheiden sich der Realismus und der Antirealismus darin, was sie dieser Kernposition hinzufügen, d.h. den Ausruf „really“ – „There are electrons, really!“ und den Appell an die Außenwelt bzw. einen pragmatischen, konventionalistischen oder instrumentalischen Wahrheitsbegriff.

Die schlichte Argumentation, die Fine zu geben versprach, wurde, wie oben dargestellt, von Musgrave heftig kritisiert, die nach ihm nichts anders als eine andere (philosophische) Art von Argumentieren für den W.R. darstellt und das obwohl Fine im Rahmen seiner Analyse über den Tod des W.R. sprach und eine Auffassung jenseits des Realismus und Antirealismus zu geben beanspruchte. Darauf folgend lässt sich diesbezüglich feststellen, dass obgleich der Realismus bezüglich

hypothetischer Entitäten unter Wissenschaftler die beliebteste Auffassung darstellt, die theoretisch-philosophischen Diskussionen rund um dieses Thema uns doch kein unproblematisches Argument herankommen lassen. Damit scheint die oben erwähnte Debatte um den ontologischen Status theoretischer Entitäten in der Wissenschaft, wie eine jede „veritable“ philosophische Problematisierung, immer noch unentschieden zu bleiben.

#### LITERATUR

- Collins, H.M. (2002): „Regress as Philosophical Sociology“, *Studies in History and Philosophy of Science A* 33: 149-56.
- Collins, H.M. (1992): „Detecting Gravitational Radiation: The Experimenter’s Regress“, in *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice*, London: Sage, S. 79-111.
- Fine, Arthur (1984/2010): „The Natural Ontological Attitude“. Auffindbar im Reader *„Einführung in die Wissenschaftsphilosophie II“* (für die Kurse von Prof. Martin Kusch), Sommersemester 2010, Universität Wien, S. 1186-1207.
- Hacking, Ian (1982/2010): „Experimentation and Scientific Realism“. Auffindbar im Reader *„Einführung in die Wissenschaftsphilosophie II“* (für die Kurse von Prof. Martin Kusch), Sommersemester 2010, Universität Wien, S. 1153-1167.
- Musgrave, Alan (1989/2010): „NOA’s Ark – Fine for Realism“. Auffindbar im Reader *„Einführung in die Wissenschaftsphilosophie II“* (für die Kurse von Prof. Martin Kusch), Sommersemester 2010, Universität Wien, S. 1209-1225.
- Hume, David (1748/2009): *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Sections IV and V. Auffindbar im Reader *„Einführung in die Wissenschaftsphilosophie I“* (für die Kurse von Prof. Martin Kusch), Wintersemester 2009, Universität Wien, veröffentlicht ohne Seiten-Angabe.
- Resnick B. David (1994/2010): „Hacking’s Experimental Realism“. Auffindbar im Reader *„Einführung in die Wissenschaftsphilosophie II“* (für die Kurse von Prof. Martin Kusch), Wintersemester 2010, Universität Wien, S. 1169-1185.
- Van Fraassen, Bas (2009): *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*. Ch. 11: „An Empiricist Structuralism“, Oxford: Oxford University Press. S. 237-261.
- Van Fraassen, Bas (1998): „Arguments Concerning Scientific Realism“, in M. Curd & J.A. Cover (eds.), *Philosophy of Science: The Central Issues*, New York and London, Norton, S. 1164-1187.
- Kusch, Martin: „Bloor, Collins, Latour“, im Manuskript. Eine elektronische Auflage ist unter folgendem Link verfügbar:  
[http://univie.academia.edu/MartinKusch/Papers/237706/Bloor\\_Collins\\_Latour](http://univie.academia.edu/MartinKusch/Papers/237706/Bloor_Collins_Latour)  
(Zugriff 13.05.2012).



## EVALUAREA DIALECTICĂ A APELULUI LA VALORI ÎN ARGUMENTAREA DELIBERATIVĂ PUBLICĂ<sup>1</sup>

Cătălin STĂNCIULESCU<sup>2</sup>

**Abstract:** *This paper uses the argumentation schemes for The Situationally Disqualifying Type of Ad Hominem Argument, Poisoning the Well by Alleging Group Bias, and Poisoning the Well as Ad Hominem Argument (Walton, 2006) to model some cases of so-called „deep disagreement” (Fogelin, 1985; Lugg, 1986; Friemann, 2005, Turner and Wright, 2005; Kock, 2003, 2007a, 2007b, 2009a, 2009b) as identified in some of the classic dialogues in the Sophocles’ Antigone (Krabbe, 1990).*

**Keywords:** *Argumentation Schemes, Douglas Walton, quarrel as a type of argumentation dialogue, „deep disagreement”, irrelevance, clashing commitments*

### I. Introducere

Una dintre problemele centrale în modelarea cazurilor de argumentare deliberativă publică bazată pe valori - tipul de argumentare care populează discursul politic și moral -, o constituie modul în care funcționează apelul la valori sau principii (morale sau politice) în situații de tipul celor numite de „dezacord profund”. În mod tipic, astfel de situații sunt tratate în logica informală fie din punct de vedere al efectelor retorice generate de apelul la valori (Goognight, 2007b), fie din punct de vedere al relațiilor logice dintre angajamentele bazate pe valori (Krabbe, 1990; Krabbe și Walton, 1993), fie din punct de vedere al întemeierii judecăților de valoare ca părți ale discursului argumentativ (Fogelin, 1985; Lugg, 1986; Friemann, 2005, Turner and Wright, 2005; Kock, 2003, 2007a, 2007b, 2009a, 2009b). Scopul acestui material este acela de a oferi un exemplu de tratare a unui astfel de caz bazată pe analiza contribuțiilor părților participante la dialog din punct de vedere al criteriilor de evaluare a unor strategii de argumentare considerate în mod tradițional ca având un caracter falacios, cum este *argumentum ad hominem* și/sau „otrăvirea fântânii” (*poisoning the well*). Contribuții recente în teoria erorilor de argumentare au arătat că cele mai multe dintre așa-

---

<sup>1</sup> Acknowledgment: Această lucrare a fost finanțată din contractul POSDRU/89/1.5/S/61968, proiect strategic ID 61968 (2009), cofinanțat din Fondul Social European, prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007 – 2013.

<sup>2</sup> University of Craiova

numitele erori de argumentare sunt, în multe cazuri, folosite ca strategii argumentative rezonabile (Johnstone, 1981; Walton, 1998, 2006a, 2008). Evaluarea dialogurilor din punct de vedere al folosirii unor astfel de strategii poate arunca o lumină diferită asupra analizei cazurilor de dezacord. Spre exemplu, în cazul, considerat tipic în acest sens (Walton and Krabbe, 1995; Goodnight, 2007; Kock, 2007), al dialogului dintre Antigona și Creon și dintre acesta din urmă și Hemon din *Antigona* lui Sofocle, o consecință este aceea că menținerea dezacordului se datorează mai curând folosirii falacioase a unor strategii de „reducere la tăcere” a interlocutorului și blocare a dialogului, decât caracterului pretins conflictual al unor angajamente morale. O altă este aceea că astfel de folosiri conțin adesea, ca premise, nu numai angajamente morale sau judecăți de valoare irelevante în cadrul dialogului, dar chiar și angajamentele morale considerate conflictuale în stadiul inițial al confruntării.

## II. Dialog și disensiune: *Antigona*

Dialogul dintre Creon și Antigona începe cu o solicitare din parte regelui ca Antigona să-și justifice intenția de a-i încălca ordinele. Antigona răspunde că acel ordin nu vine de la zei „eu porunca ta n-o socotesc atât de tare-n cât pe om/ Să-l facă-a-nfrânge chiar și legile zeiești” (Sofocle, *Antigona*, 452-454). Față de durerea provocată de moartea fratelui său și de posibilitatea ca acesta să rămână neîngropat, continuă ea, propria-i moarte ar fi mai ușor de suportat. Astfel, conchide Antigona, „de socoți că fac un lucru nebunesc,/ Nebun e cel ce că-s eu nebună-ar socoti!” (469-470). Creon consideră încheierea Antigonei un act de trufie, care nu se potrivește cu comportamentul pe care ar trebui să-l aibă un supus: „Acela ce nu-i/ De capul lui, ci e supus al altora, / Se cade-a nu fi prea trufaș; dar ea prea mult / S-a semețit când legile mi le-a-nfruntat” (477-480). Dar ceea ce Creon consideră și mai greu de acceptat este mândria pe care o manifestă Antigona pentru gestul său de-a încălca ordinul regelui Tebei. Acum, Creon vorbește mai curând din perspectiva unui reprezentant al genului bărbătesc, decât cea a suveranului: „Și-obrazniciei-i pune vârf când și în slăvi / Isprava-i să-și ridice vrea și ce de sus / Surâde ea. N-aș fi bărbat, ci ea ar fi, / Neosândită de-am s-o las din mâna mea / Pe aceea ce porunca mi-a călcat... O, nu! ... Dar îi urăsc pe-acei cari, mârșăvii / Tot săvârșind, cu ele se mai și fălesc!” (481-485; 495-496). Conflictul este într-un fel intensificat atunci când Antigona răspunde că nu există mândrie mai mare pentru ea decât să-și îngroape fratele și că dorința ei este aprobată de popor, dar acesta nu-și poate mărturisi aprobarea de frică, pentru „că tiraniei-i este dat / Să facă tot, să

spună tot – și doar ce vrea” (506-507). Creon continuă încercând să-și justifice ordinul argumentând că un răzvrătit, Polinice, nu merită respectul pe care Antigona i-l acordă. Antigona răspunde că este vorba de respectul față de un frate și nu față de un supus. Creon continuă încercând să-i arate că respectul față de un frate trădător este inconsistent cu respectul față de celălalt frate, Eteocle, mort și el, dar, spre deosebire de Polinice, a murit luptând pentru țară. Antigona îi răspunde spunând că ei sunt frați și nu unul supusul celuilalt, și ca urmare ambii, fiind morți, trebuie, potrivit legilor divine, respectați în aceeași măsură, adică înmormântați. Creon replică: „Chiar și-n mormânt de-ar fi, dușmanul mi-e dușman” (522). Antigona încheie replicând și ea că „Iubirea-i rostul vieții mele! Ura, nu!” (523), replică urmată de încheierea lui Creon: „Te du-n pământ! Pe cei de-acolo să-i iubești! Cât eu trăiesc, nu o muiere-o cârmui!” (524-525.) Dialogul este astfel blocat prin contribuția ambelor părți.

Dialogul dintre Hemon, logodnicul Antigonei și fiul lui Creon, și acesta din urmă are un final asemănător. Hemon începe dialogul printr-un apel la înțelepciune, încercând să-l facă pe Creon să revină asupra hotărârii de a o pedepsi pe Antigona, arătând că acest lucru ar fi înainte de toate în beneficiul său. El laudă fapta Antigonei, adăugând că aceasta este și opinia populară. Creon respinge însă argumentele lui Hemon: „Dar ce? Acum la vârsta mea, un tinerel / Ca el m-o învăța să fiu mai chibzuit?” (726-727). Hemon reia dialogul spunând că propria sa sugestie este corectă din punct de vedere moral, iar Creon continuă, acceptând astfel dialogul, spunând că aceasta ar însemna „să se încline în fața unor răzvrătiți” (730), cum este și Antigona. Hemon îi răspunde că opinia poporului este diferită de a sa, și că dacă nu crede că o țară este „a unui singur om”, și astfel dacă nu este un tiran, atunci ar trebui să țină seamă de ea. Creon respinge din nou argumentele lui Hemon: „Cu-acea femeie s-a legat acest bărbat!” (740). Dar Hemon revine: „Tu ești femeie? Pentru tine mă frământ!” (741) și este iar respins: „Îl judeci tu pe tatăl tău?” (741). Totuși, Hemon încearcă să continue dialogul acuzându-și tatăl că săvârșește nedreptăți. Creon se apără răspunzând că e corect să-și apere „dreptul cârmuirii”. Hemon răspunde că de fapt tocmai acest drept este pus în pericol „de-ți bați joc de legile zeiești!” (745). Creon respinge din nou argumentele lui Hemon: „Cum te-ai robit unei femei!... doar pe ea o aperi tu!” (746). Hemon răspunde: „Ba nu! Pe tine și pe mine, pe zeii din Infern” (749). Mai departe, Creon respinge din nou argumentele lui Hemon: „Mai taci, că mi-e de-ajuns! Ești rob unei femei!” (756), iar Hemon îi răspunde, ca și Antigona înaintea lui, subliniind

atitudinea tiranică a tatălui său: „Vrei să vorbești doar tu? Ce alții-ți spun n-ascuți?” (757).

Ambele dialoguri fac obiectul de studiu al multor cercetări din logica informală. Ce este specific acestor dialoguri? Krabbe și Walton (1995) consideră dialogul dintre Antigona și Creon un caz în care sunt implicate „angajamente aflate într-un conflict direct (directly clashing commitments)”: „Obligațiile familiale, bazate pe legea divină, o obligă să-l îngroape pe Polinice. Dar calitatea de cetățean al Tebei o obligă să se supună ordinelor regelui cetății. Regele a ordonat ca nimeni să nu-l îngroape pe Polinice” (p. 51). Potrivit autorilor cele două angajamente ale Antigonei „nu sunt (ca angajamente generale) conflictuale, dar au un potențial de conflict” (p. 52). Ele nu sunt „conflictuale *simpliciter*”, dar pot deveni conflictuale la un anumit moment, „dat fiind cursul evenimentelor până în acel moment” (p. 53). Acest moment este cel în care regele Tebei ordonă ca fratele Antigonei să nu fie îngropat. Pentru că, în afara acestei situații, ar fi putut să „existe o istorie a lumii în care fiecare angajament... să fie îndeplinit”, arată autorii, angajamentele Antigonei sunt „compatibile”. Ele ar fi fost „incompatibile” dacă nu ar fi fost posibilă nicio astfel de istorie a lumii. Pentru că există un astfel de risc, angajamentele Antigonei sunt de fapt „inconsonante” (p. 54). Rezolvarea dilemelor la care conduc angajamentele inconsonante pot fi soluționate „prin considerate legate de prioritate”. Astfel de considerații pot fi de genul celor care „țin seama de situația particulară” în care apare conflictul și al celor „de natură mai generală sau abstractă cum sunt «siguranța mai întâi» sau «legile divine au prioritate în fața celor omenești»” (p. 54). Ierarhizarea acestora din urmă se poate face pe baza unor „considerații globale de prioritate”.

Kock (2007) consideră dialogurile din *Antigona* cazuri de dezacord profund, în care argumentele celor două părți sunt în aceeași măsură relevante și puternice, dar nu există nicio modalitate de a le compara, „nu există niciun «principiu neutru» care să ajute părțile să evalueze în mod obiectiv considerațiile făcute și să ajungă la un consens în privința cărui argument este mai puternic” (p. 2). Astfel, pe de o parte, există „principiul incontestabil și chiar sacru al autorității și ordinii”, iar pe de altă parte, „respectul, bazat pe autoritatea divină, față de morți, și astfel față de zei, întrucât morții le aparțin” (p. 2). Pentru Kock, problema cu aceste cazuri în care dilemele apar datorită faptului că „considerații relevante dar incompatibile reprezintă dimensiuni [valorice, cf. Kock, 2003, p. 159] diferite”, este „cum poate fi păstrată o relația comunicatională în cazuri de dezacord profund între considerații incompatibile, sau, pe de altă parte, cum

această relație este în mod iresponsabil distrusă” (p. 3). Ceea ce contribuie, din punct de vedere retoric și argumentativ, la distrugerea iresponsabilă a unei bune relații comunicative, arată Kock, este comiterea unor erori de argumentare cu efect retoric negativ. Acesta este, spre exemplu, cazul folosirii repetate de către Creon a erorii *ad hominem propter feminam* (p. 3).

Goodnight (2007) analizează dialogul dintre Hemon și Creon ca pe un caz de dificultate comunicativă de tip paresiastic, în care părțile implicate în dialog se află pe poziții de putere diferite. Argumentele dialogice din *Antigona* sunt expresia relațiilor, adesea conflictuale, definite de aceste poziții. Spre exemplu, dialogul dintre Creon și Hemon, „ne înfățișează dificultatea inerentă încercării de a recurge la argumente în scopul apărării, atunci când se află în conflict autoritatea unui suveran și părerea celor mulți, făcându-și astfel loc dezacordul” (p. 3). Din punctul lui Goodnight de vedere, dialogurile înfățișate de Sofocle „modelează eșecul încercărilor Antigonei de a se justifica în fața lui Creon, și ale lui Hemon de a ajunge la o înțelegere cu Creon” (p. 4). Faptul că, la sugestia lui Teresias, sfătuitorul său, Creon ajunge să recunoască, deși „concesia sa vine prea târziu pentru a evita tragedia”, că „răul pe care l-a pricinuit depășește cu mult binele” pe care îl credea inițial, ne arată, afirmă Goodnight că „arta modelează pericolele relațiilor umane care nu sunt ușor de negociat cu ajutorul cuvintelor” (p. 5).

Din punct de vedere dialectic, eșecurile reprezentate de relațiile comunicaționale exprimate dialogic în *Antigona* pot fi analizate și evaluate cu ajutorul mijloacelor puse la dispoziție de dezvoltările recente dintr-un domeniu al logicii informale, acela al teoriei erorilor. Folosirea acestor mijloace se bazează pe ideea că unele argumente considerate în mod tradițional erori de argumentare, cum sunt *argumentum ad hominem*, *argumentum ad misericordiam*, *argumentum ad populum*, *argumentum ad baculum*, în special erori de relevanță, pot fi, în unele utilizări ale lor, argumente rezonabile (Walton, 1995, 1998). Decizia în privința relevanței sau rezonabilității argumentelor se face pe baza unei evaluări a fiecărui caz în parte care folosește scheme argumentative însoțite de întrebări critice specifice fiecărui tip de argument (Walton, 2006a, 2008).

### III. Disensiune și irelevanță

Antigona justifică corectitudinea morală a intenției sale de a-și înmormânta pe fratele, încălcând ordinele regelui, astfel: porunca lui Creon este inferioară legilor divine, și propria-mi moarte este mai ușor de suportat decât durerea provocată de moartea fratelui meu și de faptul că acesta ar

putea rămâne neînmormântat. Prin urmare, intenția și fapta mea sunt justificate moral, iar a face altfel este imoral.

O parte a răspunsului lui Creon conține o evaluare a intenției Antigonei din punctul de vedere al suveranului: a încălca ordinele cârmuirii este imoral. O altă parte este însă puțin diferită. Ea nu se referă în mod direct la intențiile și acțiunile Antigonei ca supus al cârmuirii, și astfel la obligațiile ce decurg din relația suveran-supus, ci mai curând la intențiile și acțiunile Antigonei ca *femeie*. Această poziție a lui Creon este întărită de afirmațiile făcute și înaintea dialogului cu fiul său, Hemon: „Și cârmuiți de vreo femeie nu ne vrem; De-ar fi să fim din cârmuire răsturnați, / Măcar să fim de un bărbat, dar de-o femeie nu!” (678-680).

Poziția dialectică a lui Creon este importantă pentru evoluția ulterioară a dialogului. Ea sugerează că nu intenției sau faptei în sine a Antigonei de a-i încălca ordinele se opune, ci mai curând intenției și faptei unei femei de a-i încălca ordinele. Pe de altă parte, Antigona pare să vrea să împiedice orice încercare a lui Creon de a-i comenta argumentele, blocând astfel dialogul, atunci când spune: „de socoți că fac un lucru nebunesc, / Nebun e cel că-s eu nebună-ar socoti!”. Justificarea îndreptățirii morale a propriilor intenții și acțiuni este astfel folosită de Antigona pentru a respinge ca imorală orice eventuală intervenție dialectică a lui Creon, în forma unei evaluări critice a argumentelor Antigonei, unei solicitări de clarificare a acestora, sau a unei prezentări a propriei poziții în raport cu problema discutată. Din punct de vedere dialectic, contribuția Antigonei ar putea fi considerată un exemplu de folosire a unei forme de strategie *ad hominem* de tipul „otrăvirii fântânii”.

O strategie de tip *ad hominem* constă în „atacarea ideii unei persoane prin atacarea credibilității persoanei” (Sălăvăstru, 2002, p. 62). „Otrăvirea fântânii” este o „formă specială de atac strategic folosit de una din părți într-un stadiu argumentativ al discuției critice pentru a anula în mod impropriu posibilitatea celeilalte părți de a face posibilă continuarea discuției” (Walton, 2006b, p. 273). O caracteristică a strategiei *ad hominem* este că ea presupune discreditarea unei persoane care formulează un argument, încercând să anuleze sau să diminueze valoarea argumentului. Însă, nici argumentele de tip *ad hominem* și nici cele de tipul otrăvirii fântânii, care sunt uneori considerate o specie de argumente *ad hominem*, nu sunt întotdeauna falacioase (Walton, 2006b, p. 274). În general însă, „otrăvirea fântânii” este echivalentă cu o încercare de blocare a unui dialog nu doar prin respingerea pe considerente de moralitate a unui argument deja formulat, dar și „prin împiedicarea interlocutorului de a formula mai departe un argument, indiferent cât de bun este” (Walton, 2006b, p. 276). De asemenea, un

argument *ad hominem* este considerat rezonabil atunci când problema caracterului persoanei căreia îi este adresat este relevantă în discuție. Totuși, în multe cazuri, un argument *ad hominem* „poate avea un puternic efect de defăimare în persuasiune mult peste proporția valorii reale a argumentului” (Walton, 2006b, p. 275).

Acuzându-l, chiar și în termeni ipotetici, pe Creon de imoralitate doar pentru că s-ar putea opune opiniilor sale, și încercând să respingă, pe această bază, o contribuție din partea sa la dialog, gestul Antigonei poate fi considerat o încercare de blocare a dialogului. Întrucât nu există indicii că presupusa imoralitate a lui Creon ar putea fi un motiv pentru a considera eventuala sa contribuție lipsită de valoare, strategia Antigonei este falacioasă. Situația constituie un caz de folosire a judecăților de valoare într-un cadru dialogal. Ceea ce este specific acestui caz este apelul la astfel de judecăți sau principii ca strategie de blocare a unui dialog, mai curând decât ca modalitate de justificare a unei poziții în cazul unui dialog.

Creon continuă, însă, încercând să-și justifice pretenția invocând obligația supușilor de a urma ordinele conducătorului. Însă această justificare este depășită în importanță, din punct de vedere al conflictului de opinii, de observația că încălcarea ordinelor aparține unei femei. Această intervenție a lui Creon în cadrul dialogului poate fi evaluată folosind o formă a argumentului „otrăvirii fântânii” prin lipsa de imparțialitate datorată apartenenței la un grup, a cărui schemă este (Walton, 2006, p. 286):

*Schema Argumentativă pentru Argumentul Otrăvirii Fântânii prin Lipsa de Imparțialitate datorată Apartenenței sau Afilierii la un Grup*

*Premisa 1:* Persoana *a* a argumentat în favoarea tezei *A*.

*Premisa 2:* Dar *a* aparține sau este afiliată grupului *G*. Este știut că grupul *G* este un grup cu interese proprii care are în general o atitudine părtinitoare (dogmatică, bazată pe prejudecăți, fanatică), fiind înclinată să-și apere doar propriul punct de vedere.

*Concluzie:* Prin urmare, angajarea într-o discuție critică în legătură cu o anumită problemă cu membrii grupului *G* este imposibilă, și prin urmare, argumentele lui *a* în favoarea lui *A* nu merită ascultate sau nu merită atenție într-o discuție critică.

*Întrebări critice:*

IC 1: Are *a* motive bune pentru a susține *A*?

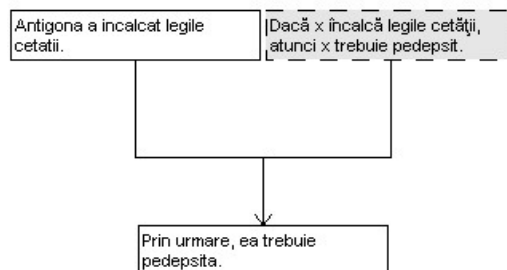
IC2: În ce fel este părtinitoare *a*, și cât de puternic se manifestă lipsa sa de imparțialitate?

IC3: Este genul de lipsă de imparțialitate manifestată de *a* un motiv bun pentru a conchide că *a* nu este onestă și nu are o atitudine bazată pe un spirit de colaborare atunci când ia parte la dialog?

IC4: Există vreun indiciu de schimbare dialectică în acest caz, spre exemplu, de la un dialog persuasiv la unul de negociere?

IC5: Este lipsa de imparțialitate de la IC2 de un tip puternic care să garanteze concluzia că *a* nu este deschisă față de orice argument care se opune propriei sale poziții (sau care pare că se opune propriei sale poziții)?

Strategia prin care Creon respinge argumentele Antigonei pare să fie mai curând falcioasă. În primul rând, a doua premisă a argumentului nu este justificată. În dialog nu există dovezi care să justifice faptul că Antigona are interese ce decurg din faptul că este femeie. Mai curând, Antigona își justifică intențiile și acțiunile nu ca femeie, ci ca soră a unei persoane decedate căreia ar trebui să i se acorde respectul stabilit prin legile divine. Astfel, concluzia, implicită în cadrul dialogului, a strategiei lui Creon nu este acceptabilă. În plus, această strategie nu pare să fie relevantă în raport cu propriul argument prin care Creon încearcă să justifice imoralitatea intenției Antigonei pe baza obligațiilor ce decurg din relația dintre supus și cârmuitor. Totuși, strategia lui Creon nu este în întregime falcioasă. Dacă este considerată, cel puțin parțial, un răspuns la concluzia Antigonei, atunci deși atitudinea Antigonei nu poate fi considerată părtinitoare, ea poate fi considerată o încercare de a împiedica orice evoluție viitoare a dialogului, spre exemplu spre un dialog de tip negociativ, și astfel răspunsul lui Creon are o oarecare îndreptățire. Reconstrucția argumentației lui Creon poate fi vizualizată folosind sistemul software *Araucaria* (Reed și Rowe, 2002). În formă entimematică, argumentul inițial al lui Creon poate fi reprezentat astfel:



Premisa inferențială implicită a entimemei este: „Dacă *x* încalcă legile cetății (ordinea regelui), atunci *x* trebuie pedepsit”. Ea conține, de asemenea, și angajamentul moral pe care se bazează concluzia argumentului. Argumentul se modifică prin introducerea premisei: „Antigona este femeie”. Astfel, noua premisă inferențială implicită este „Dacă *x* a încalcat legile



cetății și x este femeie, atunci x trebuie pedepsită”, iar argumentul lui Creon poate fi reprezentat astfel:



Respingerea argumentelor Antigonei prin această strategie se bazează pe pretensele obligații ce ar decurge din statutul său de femeie, mai curând decât din cel de supus (481-485). Atât introducerea premisei suplimentare referitoare la acest statut (apartenența de gen, considerată în general ca apartenență la un grup) al Antigonei, cât și inferența implicită care autorizează obținerea concluziei, deși corecte din punct de vedere strict logic, sunt irelevante în raport cu tema dialogului și facilitează blocarea dialogului în mod falacios.

Pe de altă parte, strategia lui Creon ar putea fi considerată un argument de tip *ad hominem* situațional, în care „mândria” sau „trufia” Antigonei este considerată imorală, argument care are următoare schemă și poate fi evaluat prin următoarele întrebări critice (Walton, 2006, p. 296):

*Schema argumentativă pentru Argumentul Ad Hominem Situațional*

*Premisa 1:* În dialogul D, a apără argumentul  $\alpha$ , care are concluzia A

*Premisa 2:* a are anumite trăsături specifice situației sale personale care o lipsesc de îndreptățirea de a avea o contribuție dialectică la D

*Concluzie intermediară:* Prin urmare, a este o persoană cu caracter moral defectuos

*Concluzie:* Prin urmare, argumentul  $\alpha$  al lui a nu ar trebui acceptat.

*Întrebări critice*

IC1: Ce trăsături ale situației personale a lui a o lipsesc de îndreptățirea de a contribui la D?

IC2: Constituie caracteristicile citate ale situației lui a motive pentru a trage concluzia că ea nu este îndreptățită să contribuie la D?

IC3: Este argumentul lui a valoros, chiar dacă există motive pentru a-l considera nepotrivit pentru D?

Aspectul situațional pe care se bazează argumentul lui Creon este în același timp premisă a argumentului prin care Antigona își justifică opțiunea. „Mândria” de a respecta legile divine face parte din baza justificativă a acțiunilor sale. Atunci, ce face Creon? Respinge o premisă sau refuză un

argument în întregime pe motive furnizate de una dintre premisele argumentului? Probabil, și una și alta. Dar cele două acțiuni au funcții dialectice diferite. A respinge o premisă este o intervenție dialogică acceptabilă, dacă este însoțită de justificare. Dar respingerea unui argument pe temeuri morale, adică folosirea unui *argumentum ad hominem*, este o strategie dialectică legitimă dacă se poate arăta că pretinsa imoralitate a sursei argumentului poate afecta acceptabilitatea argumentului din punct de vedere al continuării dialogului. Astfel, ca argument *ad hominem*, argumentul lui Creon este mai curând falacios în măsura în care argumentul inițial al lui Creon nu făcea nicio referire la trăsătura situațională a Antigonei.

Totuși, Antigona suplimentează argumentul inițial asigurându-l pe rege că intențiile și faptele sale sunt aprobate de popor (503-505). Adăugând că acest lucru îi este necunoscut lui Creon datorită atitudinii sale tiranice (506-507), gestul Antigonei poate avea două semnificații. Pe de o parte, el poate fi interpretat ca o încercare de a întări justificarea inițială a propriilor intenții, prin introducerea unei premise suplimentare. Pe de altă parte, el poate fi considerat o modalitate de evitare a unui eventual atac din partea lui Creon la adresa propriului argument. Astfel, acuzându-l pe Creon de imoralitate, acțiunea sa poate fi văzută ca o încercare de a împiedica o viitoare contribuție a acestuia la dialog. Ceea ce poate fi realizat printr-un argument de tipul „otrăvirii fântânii” ca argument *ad hominem*, care poate fi evaluat folosind următoarea schemă și întrebările critice corespunzătoare (Walton, 2006, p. 288):

*Schema Argumentativă pentru Argumentul Otrăvirii Fântânii ca Argument Ad Hominem*

*Premisa 1:* Pentru fiecare argument  $\alpha$  în dialogul D, persoana  $a$  este lipsită de imparțialitate (părtinitoare)

*Premisa 2:* Lipsa de imparțialitate a persoanei  $a$  o împiedică să ia parte onest la dialogul D, în care a fost formulat argumentul  $\alpha$

*Concluzie intermediară:* Prin urmare,  $a$  este o persoană cu un caracter moral defectuos

*Concluzie intermediară:* Prin urmare,  $a$  nu ar trebui considerată la fel de credibilă ca atunci când nu ar fi fost lipsită de imparțialitate

*Concluzie:* Prin urmare, argumentul  $\alpha$  ar trebui respins (considerat mai puțin plauzibil decât înainte).

*Întrebări critice:*

IC1: Care este dovada că persoana  $a$  a fost lipsită de imparțialitate în raport cu fiecare argument din dialog?

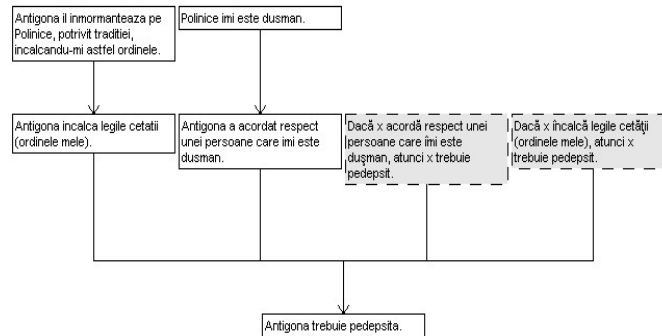
IC2: Este lipsa de imparțialitate un punct de vedere părtinitor normal, sau se poate arăta că  $a$  nu a participat cu onestitate la dialog?

IC3: Din ce punct de vedere *a* are un caracter moral defectuos, ținând seama de dovezile participării sale la dialog care constituie motive de îndoială cu privire la credibilitatea sa?

Ca argument de tip *ad hominem*, strategia Antigonei pare să fie corectă, cel puțin într-o oarecare măsură. A nu fi imparțial, în acest caz, înseamnă, în ceea ce îl privește pe Creon, a nu ține seama de unul dintre argumentele formulate anterior de Antigona, acela că fapta sa are susținere populară, argument care ar putea fi relevant atât pentru justificarea îndreptățirii propriei fapte, cât și din punct de vedere al interesului lui Creon ca suveran, interes declarat explicit în dialogul său cu Hemon: „Nu-i pacoste mai grea ca răzmerița” (672). În măsura în care pedepsirea Antigonei se supune logicii guvernării („Că de-am să las pe-ai mei să-mi fie răzvrătiți, / Străinii ce s-or mai zburli!” (660)), așa cum o înțelege Creon, și este, în același timp, premisă în argumentul inițial al acestuia, o sugestie sau informație referitoare la ceea ce ar putea constitui motiv de răzvrătire, sau cel puțin referitoare la ceea ce cred supușii într-o anumită situație, pot constitui contribuții relevante în cadrul dialogului. Totuși, lipsa de imparțialitate bazată pe un presupus caracter tiranic al regelui ar putea merge prea departe. Pentru că trăsăturile tiranice ale lui Creon nu sunt explicit dovedite în cadrul dialogului, atribuirea lor regelui poate fi considerată un caz destul de clar de argument de tipul „otrăvirii fântânii” falacios, și astfel o încercare neîntemeiată de blocare a dialogului.

Cu toate acestea, Creon continuă dialogul încercând să submineze una dintre premisele argumentului inițial al Antigonei, aceea care se referă la respectul care trebuie acordat celor morți, potrivit legilor divine, și în particular fratelui său. Creon îi sugerează Antigonei că nu ar trebui să le acorde același respect celor doi frați, din moment ce unul a murit luptând pentru țară, iar celălalt luptând împotriva ei. În cazul acesta, argumentează Creon, respectul față de acesta din urmă este echivalent cu lipsa de respect față de primul. Antigona îi răspunde că, potrivit legilor divine, întrucât ambii sunt morți, ei merită același respect. Creon respinge continuarea dialogului. Spunând că Polinice-i rămâne dușman „chiar și în mormânt” (522), el nu doar refuză îndreptățirea acestuia la respectul acordat de tradiție, reiterând astfel poziția critică inițială la adresa uneia dintre premisele argumentului Antigonei. El introduce astfel două elemente noi: unul referitor la statutul lui Polinice de „dușman” personal; și un altul care sugerează intenția sa de a nu accepta o eventuală schimbare a acestui statut în viitor. Din punct de vedere argumentativ și dialectic, primul introduce o nouă premisă în argumentul său justificativ, premisă care subliniază

atitudinea sa mai curând personală decât ca suveran față de fratele mort al Antigonei, iar al doilea încearcă să prevină o viitoare evaluare critică a poziției sale din partea Antigonei. Argumentul lui Creon poate fi reprezentat astfel:



Argumentul conține două premise inferențiale implicite care autorizează derivarea concluziei finale din premisa explicită „Antigona încalcă legile cetății (ordinele mele)”, și din premisa „Antigona a acordat respect unei persoane care îmi este dușman”. Această din urmă premisă este nou introdusă în argumentul inițial, ca motiv suplimentar în favoarea concluziei argumentului inițial. Din punct de vedere al forței inferențiale, ea mai curând slăbește decât întărește argumentul inițial, bazat pe premisa referitoare la încălcarea de către Antigona a legilor cetății, pentru că arată că această premisă nu exprimă singurul motiv al deciziei lui Creon. Iar efectul dialectic al premisei suplimentare este mai curând negativ, funcționând ca o sursă de blocaj în continuarea dialogului.

La rândul ei, Antigona accentuează conflictul: „Iubirea-i rostul vieții mele! Ura, nu!” (523), replica ei fiind urmată de încheierea lui Creon: „Te du-n pământ! Pe cei de-acolo să-i iubești! Cât eu trăiesc, nu o femeie-o cârmui!” (524-525). Aparent, ambele părți își susțin și întăresc opiniile declarate la începutul dialogului. Creon pare să continue să considere inacceptabile atitudinea Antigonei și îndreptățirea acesteia de a-și îngropa fratele, încălcându-i astfel ordinele. Antigona pare să nu fie dispusă să renunțe la credința în propria îndreptățire, dată de legile divine. Totuși, această încheiere a dialogului pare să sugereze și altceva decât atașamentul necondiționat față de principiile și îndatoririle morale declarate. Din punct de vedere argumentativ și dialectic, replica lui Creon poate fi considerată, pe de o parte, o modalitate de suplimentare a argumentului inițial, iar pe de altă parte, o strategie de a limita posibilitatea Antigonei de a contribui la

continuarea dialogului, fie printr-o evaluare critică a contribuției lui Creon, fie printr-o suplimentare a propriilor argumente.

Ca modalitate de suplimentare a argumentului inițial, replica lui Creon este mai curând ineficientă din punct de vedere al forței argumentului astfel format. Situația este oarecum asemănătoare cu introducerea anterioară a premisei referitoare la apartenența de gen a Antigonei. Ca și aceasta, premisa "Polinice îmi este dușman, chiar și în mormânt" pe care o exprimă replica lui Creon, deși poate sprijini concluzia, ea împarte această funcție, de asemenea, cu premisa explicită potrivit căreia Antigona a încălcat legile cetății, căreia îi reduce substanțial forța de întemeiere pe care o avea anterior. Această reducere este o consecință a faptului că premisa mai curând are rolul de a sprijini concluzia direct, decât pe acela de a sprijini alte premise deja formulate în sprijinul concluziei. Cel mai probabil, argumentul astfel format este un argument cu premise legate. Însă lucrurile nu ar sta diferit dacă argumentul ar fi interpretat ca un argument convergent, pentru că și într-un caz și în celălalt forța relației dintre premisa „Antigona a încălcat legile cetății” și concluzie este redusă, chiar dacă în mod diferit.

Replica lui Creon este eficientă ca strategie de blocare a dialogului. Conflictul de opinii ia mai curând forma unui conflict între persoane. Replica lui Creon face aproape imposibilă o viitoare contribuție dialectică din partea Antigonei, care îi răspunde în termeni asemănători. Ambele părți încearcă să își blocheze, de fapt, reciproc, contribuțiile dialectice, iar aceste încercări par să nu aibă o legătură inferențială evidentă cu principiile morale declarate. Nici statutul de dușman „chiar și mort”, declarat ferm de regele Tebei, al fratelui Antigonei, nici afirmarea iubirii ca principiu al propriilor acțiuni de către Antigona, nu decurg direct din angajamentele lor morale inițiale. Mai curând, replicile ambilor participanți par să fie explicit sau implicit argumente falacioase de tipul otrăvirii fântânii. În forma lor cea mai generală (Walton, 2006), astfel de argumente afirmă că dacă o persoană are un caracter moral defectuos, argumentele ei ar trebui respinse.

Pot exista multe motive pentru care acuzația reciprocă de imoralitate ar părea rezonabilă, iar respingerea, pe această bază, a argumentelor celeilalte părți, justificată. Spre exemplu, pare rezonabil ca o persoană care crede că nesupunerea față de ordinul suveranului este semnul unui caracter imoral, să respingă argumentele unei persoane pe care o consideră imorală în acest sens, dacă problema moralității sale este relevantă în cadrul discuției. De asemenea, pare rezonabil ca o persoană pentru care lipsa de respect față de legile divine este imorală, să respingă un argument al unei persoane a cărei imoralitate a fost dovedită, dacă a fi sau nu moral în acest sens este relevant

în cadrul dialogului. Dar este acesta cazul lui Creon și al Antigonei? Dacă încălcarea ordinelor suveranului este imorală, și este însoțită de respectul acesteia față de o persoană pe care suveranul o consideră „dușman”, rezultă de aici că și un astfel de respect este imoral și, în consecință, că trebuie pedepsit? Cu alte cuvinte, este problema moralității acestui aspect al atitudinii Antigonei relevantă pentru argumentul lui Creon? Pe de altă parte, dacă încălcarea legilor divine este imorală, rezultă de aici că respectarea lor trebuie să se bazeze pe iubire ca principiu moral? Dacă intenția, declarată explicit de Creon la începutul dialogului, era aceea de a justifica corectitudinea deciziei sale de a o pedepsi pe Antigona, bazându-se pe motivul că aceasta a încălcat ordinele sale, atunci problema moralității respectului Antigonei față de un dușman al lui Creon este mai curând irelevantă pentru argumentul lui Creon. În mod asemănător, dacă apărarea Antigonei este motivată în primul rând de respectul față de legile divine, atunci invocarea „principiului iubirii” este irelevantă pentru argumentul pe care se bazează această apărare. Argumentul Antigonei, fără a ține seama și de un alt motiv, invocat la începutului dialogului – acela reprezentat de premisa referitoare la posibilele consecințe psihologice asupra Antigonei determinate de posibilitate ca fratele său să rămână neînmormântat -, ar putea fi reprezentat astfel:



Premisa care exprimă intenția și faptele Antigonei ca pe o expresie a iubirii față de fratele său are același statut inferențial ca și premisa inițială; ea îndeplinește rolul de motiv al îndreptării morale a faptelor Antigonei, și nu pe acela de a oferi o justificare a premisei (sau premiselor) deja formulată. De aceea, forța argumentului inițial, exprimată în termeni ai relației dintre premise și concluzie, este mai curând diminuată prin introducerea premisei. De asemenea, în cadrul argumentației Antigonei, ea este mai curând irelevantă, pentru că nu există aparent nicio legătură între ea și cealaltă (celelalte) premise. Cu toate acestea, premisa ar putea avea o oarecare relevanță în argumentația lui Creon, dacă este văzută ca un contraargument

la premisa formulată anterior de Creon (premise referitoare la „statutul” de „dușman” al lui Polinice). Totuși, întrucât aceasta din urmă nu este ea însăși relevantă în argumentul lui Creon în care este premisă, nici premisa evaluată nu este relevantă. Astfel, din punct de vedere argumentativ, cele două intervenții, a lui Creon și cea a Antigonei, sunt mai curând irelevante. Este, de asemenea, ceea ce face ca ele să fie, din punct de vedere dialectic, mai curând forme falacioase ale strategiei „otrăvirii fântâni”, adică modalități neîntemeiate de blocare a dialogului, cel mai probabil (dată fiind invocarea unor preținse principii morale) prin folosirea unor argumente de tip *ad hominem*.

În aceeași categorie intră probabil și replica finală a lui Creon. Exprimarea dezacordului față de posibilitatea ca o femeie să cârmuiască, este mai curând irelevantă în cadrul dialogului. Problema discutată nu era aceea a cârmuirii, și cu atât mai puțin legată de apartenența de gen a celui care este îndreptățit să guverneze, ci mai curând aceea a îndreptățirii Antigonei în privința intenției și faptelor sale. Ca urmare, motivul pentru care Creon respinge argumentul Antigonei, făcând astfel aproape imposibilă o viitoare intervenție a ei în cadrul dialogului, este probabil neîntemeiat. De aceea, din punct de vedere dialectic, replica finală a lui Creon, prin care Antigona este redusă la tăcere, poate fi considerată tot o strategie argumentativă de tipul „otrăvirii fântâni” falacioasă.

#### IV. Concluzii

Dacă este corectă, această analiză a dialogurilor din *Antigona*, considerate cazuri reprezentative de dezacord în argumentarea deliberativă publică bazată pe valori, ar putea avea unele consecințe utile pentru tratamentul cazurilor de dezacord în general. Încercarea repetată de către interlocutori de a bloca dialogul prin strategii caracterizate de irelevanță pare să constituie o sursă de disensiune mai puternică decât pretinsul caracter conflictual intrinsec al principiilor morale sau judecăților de valoare invocate. Irelevanța pe care se bazează caracterul falacios al acestor strategii, pusă în evidență prin identificarea și analiza schemelor argumentative de tip *ad hominem* și/sau „otrăvirea fântâni”, se datorează, din punct de vedere dialectic și argumentativ, în primul rând introducerii în dialog a unor premise cu același statut inferențial cu cel al premiselor (judecățile de valoare sau principiile morale considerate conflictuale) care defineau cadrul așa-zis conflictual al dialogului. Pe de o parte, astfel de premise nu sunt introduse ca justificări ale premiselor inițiale și nici ca rezultat al unor concesiuni dialectice ale interlocutorului; ca și premisele inițiale, ele au rolul de

a oferi motive suplimentare pentru justificarea concluziei, ceea ce reduce forța argumentelor inițiale bazate pe enunțurile generale care exprimă angajamente morale. Pe de altă parte, aceste premise, care conțin adesea judecăți de valoare sau angajamente morale, constituie, în cadrul dialogului, elemente structurale ale unor argumente sau strategii argumentative de blocare a discuției critice sau de „reducere la tăcere” a interlocutorului, care sunt folosite mai curând într-un mod falacios. Ca urmare, atât discuțiile critice cât și încercările de a întreține un dialog cu caracter negociativ alunecă în discuții conflictuale. Într-o discuție conflictuală „fiecare participant încearcă să «agreseze» verbal pe celălalt”. Ea se caracterizează prin „agresivitate, emoție accentuată și o posibilă absență a regulilor... În mod obișnuit, participanții la o discuție conflictuală regretă ulterior propriile excese”. Din punct de vedere strict argumentativ, ea „tolerează irelevanța și argumentarea circulară” (Walton, 1993, p. 93). Ceea ce pare să justifice caracterul conflictual al dialogurilor analizate este existența așa-numitelor „angajamente incompatibile, în care un individ se află în situația în care nu poate accepta două sau mai multe angajamente într-o situație dată” (Walton, 1993, p. 97). Totuși, cazurile de irelevanță argumentativă de tipul celor identificate în dialoguri par să limiteze forța justificatorie a acelor angajamente, pentru fiecare participant la dialog.

#### BIBLIOGRAFIE

- Fogelin, Robert, 1985, "The Logic of Deep Disagreements", *Informal Logic* 7, pp. 1-8.
- Friemann, Richard, 2005, „Emotional Backing and the Feeling of Deep Disagreement”, *Informal Logic* 25.1, pp. 51-63.
- Goodnight, G. Thomas, 2007, „Parrhesia: The aesthetics of arguing truth to power”, in H.V. Hansen, et al., (Eds.), *Dissensus and the Search for Common Ground*, CD-ROM (pp. 1-12), Windsor, ON: OSSA.
- Johnstone, Henry W., Jr. „Towards an Ethics of Rhetoric”, *Communication*, 6, 1981, pp. 305-314.
- Kock, Christian, 2003, „Multidimensionality and non-deductiveness in deliberative argumentation. In Eemeren, F.H. van J.A. Blair, C. A. Willard și A. F. Snoeck Henkemans (Editori), *Anyone who has a view: Theoretical Contributions to the study of argumentation*, pp. 157-171, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Kock, Christian, 2007a, „Dialectical Obligations in Political Debate”, *Informal Logic*, Vol. 27, No. 3, pp. 233-247.
- Kock, Christian, 2007b, „Commentary on G. Thomas Goodnight: «Parrhesia: The aesthetics of arguing truth to power»”, in H.V. Hansen, et al., (Eds.), *Dissensus and the Search for Common Ground*, CD-ROM, Windsor, ON: OSSA, pp. 1-4.



- Kock, Christian, 2009a, „Constructive Controversy: Rhetoric as Dissensus-oriented Discourse”, *Cogency*, Vol. 1, No. 1, 89-111.
- Kock, Christian, 2009b, „Commentary on Dale Hample’s «Consensus, Dissensus, and a Third Way, Learned Ignorance»”, in: J. Ritola (Ed.), *Argument Cultures: Proceedings of OSSA 09*, CD-ROM (pp. 1-4), Windsor, ON: OSSA.
- Krabbe, Erik C.W., „Inconsistent Commitments and Commitment to Inconsistencies”, *Informal Logic*, 12.1, 1990, pp. 33-42.
- Krabbe, Erik C.W., Douglas Walton, „It’s All Very Well for You to Talk! Situationally Disqualifying Ad Hominem Attacks”, *Informal Logic*, 15.2, 1993, pp. 79-91.
- Lugg, Andrew, 1986, "Deep Disagreement and Informal Logic: No Cause for Alarm," *Informal Logic* 8, pp. 47-51.
- Reed, Chris, Glenn Rowe, 2002, „Araucaria: Software for Puzzles in Argument Diagramming and XML”, *Technical Report*, Department of Applied Computing, University of Dundee.
- Sălăvăstru, Constantin, 2002, „Patologia discursului jurnalistic: sofismele”, in *Argumentum*, Nr. 1.
- Turner, Dale, Larry Wright, 2005, “Revisiting Deep Disagreement”, *Informal Logic* 25.1, pp. 25-35.
- Walton, Douglas N., 1993, “Commitment, Types of Dialogue, and Fallacies”, *Informal Logic*, XIV.2&3, Spring and Fall, pp. 93-103.
- Walton, Douglas N., 1995, *A Pragmatic Theory of Fallacy*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa, London.
- Walton, Douglas N. 1998, *Ad Hominem Arguments*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa.
- Walton, Douglas N., 2006a, *Fundamentals of Critical Argumentation*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo.
- Walton, Douglas N., 2006b, „Poisoning the Well”, *Argumentation*, vol. 20, pp. 273-307, 2006.
- Walton, Douglas N., 2008, *Informal Logic: A Pragmatic Approach*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo.

## DEUS EX MACHINA: PHILOSOPHIE D'UN TROPE LITTÉRAIRE

Ana BAZAC<sup>1</sup>

**Abstract:** *The paper starts from Aristotle's view concerning the literary trope deus ex machina. Nietzsche's reference to this trope opens the path to the critique of the modern society. The last chapter of the work emphasises both the concept of human freedom as it is encircled by the modern relations and the attempts to escape them. There are two aspects related to this concept: freedom as relationship of the real with its illusions and the question of the human limits. These aspects are illustrated by two institutions embodying the principle of deus ex machina: lottery, as gambling, and corruption. Therefore this principle proves to be a pattern of behaviour in front of the social anankè: behaviour suggesting the force of the social constraints not only as exterior determinism over men but also as imprint within the human conscience.*

**Keywords:** *deus ex machina, freedom, necessity, lottery, corruption.*

### Avertissement

L'ouvrage se propose de jouer avec les deux sens de l'expression *deus ex machina*. C'est intéressant qu'une formule antique contenant l'élément de la machine et l'information concernant le contexte de la liaison entre la machine et le deus tends à clarifier le sens propre. Celui-ci nous aide à surprendre le sens figuré, important non seulement pour l'histoire de la littérature mais aussi pour la critique et la psychologie sociale. Le motif de *deus ex machina* correspond à une structure du comportement individuel où se conjuguent *la dissimulation de l'impuissance propre devant l'organisation sociale et le caractère contradictoire de la société moderne en ce qui concerne les prétentions morales et en même temps les relations asymétriques, injustes et sans issue pour beaucoup*. En effet, la duplicité structurelle de la société moderne – au niveau des relations sociales et au niveau de la moralité – génère deux phénomènes conjoints : l'enveloppement des tromperies avec l'espoir qu'on n'ira pas les saisir, tout en les considérant comme un coût

---

<sup>1</sup> Polytechnic University of Bucharest

(général, qu'on aime le croire aussi) racheté après parce qu'on devienne respectable ; et l'espérance des démunis qu'ils changeraient la fortune par un hasard heureux, parce qu'il y a des chances tout de même, n'est-ce pas ?

Ces comportements se déroulent dans une atmosphère spirituelle imprégnée d'une croyance profonde dans la possibilité du *deus ex machina*. La société entière respire cette atmosphère, constituée d'en haut et d'en bas aussi, et son influence – par l'intermède de la culture – est si puissante qu'elle mérite bien une déconstruction.

### **Fiction vraisemblable : le traitement de Platon et le traitement d'Aristote**

Tout le monde avait su dès le commencement de la civilisation grecque que les récits, les contes, les chansons et les pièces de théâtre étaient ou contenaient beaucoup de fictions, même si les aèdes et les poètes avaient assumé aussi le rôle des historiens et des légitimateurs de l'origine et de la structure cohésive de la société. Ces fictions avaient ainsi la fonction de transmettre des informations légitimant l'histoire et le *statu quo*, mais aussi d'inculquer la joie de vivre surtout si on voyait que les dieux mêmes aimaient et haïssaient, souffraient et se focalisaient sur des buts temporaires et partiels, presque en paraissant laisser le monde aller de lui-même.

En tout cas, les fictions étaient des modèles de comportement, bons à poursuivre ou à repousser : c'est la raison pour laquelle Platon, en son tendance d'organiser la société d'après le principe d'*oikeiopraxia*<sup>1</sup>, avait considéré que les fictions devaient représenter l'idéal du comportement humain, c'est-à-dire conformément à l'idéal de la justice. Oui, les poètes pouvaient bien composer des fables où les fictions étaient les douces drogues qui faisaient le temps passer avec moins de souffrance sinon avec enchantement. Mais si on avait un sens de responsabilité concernant l'éducation des gens en vue de s'approcher d'une vie raisonnable, ou juste du point de vue aristocratique que Platon assumait, alors on devait limiter la liberté des poètes envers leurs fictions : « Mon cher Adimante, ni toi ni moi ne sommes poètes en ce moment, mais fondateurs d'un État. Il nous convient de savoir d'après quel modèle les poètes doivent composer leurs fables et de

<sup>1</sup> C'est le principe de spécialisation, Platon, *République*, Livre 2, 370c, « chacun fait celle à laquelle il est propre, dans le temps marqué, et sans s'occuper de toutes les autres », <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/rep2.htm>; ou Livre 4, 434c, « se borner aux fonctions qui nous sont propres (φυλακικοῦ γένους οἰκειοπραγία, ἐκάστου τούτων τὸ αὐτοῦ πράττοντος ἐν πόλει), <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/rep4.htm>:

leur défendre de s'en écarter, mais ce n'est point à nous d'être poètes »<sup>1</sup>. On devait ainsi écarter toutes les fictions dangereuses que les dieux seraient les auteurs de tous les maux qui nous entourent (vengeances, méchancetés, cruautés), « mais seulement du bien »<sup>2</sup>, qu'ils ne nous tendent pas des pièges et ne nous enchantent pas<sup>3</sup>, mais qu'ils sont inchangeables et d'humour inchangeable et juste<sup>4</sup>, et en général :

« Il faut donc nous occuper d'abord de ceux qui composent des fables, choisir leurs bonnes pièces et rejeter les autres. Nous engagerons les nourrices et les mères à raconter aux enfants les fables dont on aura fait choix, et à s'en servir pour former leurs âmes avec encore plus de soin qu'elles n'en mettent à former leurs corps. Quant aux fables dont elles les amusent aujourd'hui, il faut en rejeter le plus grand nombre »<sup>5</sup>.

Ce n'est pas sans raison que Popper avait considéré Platon comme totalitaire<sup>6</sup>, mais l'objet de notre intérêt ici n'est pas la fonction sociale des fictions mais la conscience concernant les fictions comme telles. En effet, pour Platon les fictions crédibles – c'est-à-dire celles qui accomplissent leurs fonctions d'influencer les gens – sont celles qui sont vraisemblables au comportement supposé ou aux faits imaginés par l'audience. Les gens savent très bien qu'ils écoutent des contes, mais pour que celles-ci leur fassent plaisir, pour qu'ils se fondent dans le récit et qu'ils participent de tout leur cœur aux exploits des héros, il faut que les événements racontés soient possibles du point de vue rationnel, concrètement du point de vue de la causalité possible des choses. Les fictions sont, au fond, des mensonges, mais des mensonges utiles pour le développement de la conscience humaine comme telle : pour l'imagination, pour l'aspiration, pour la capacité de la raison de lier, de séparer, de critiquer et de construire. Évidemment pour Platon l'utilité du mensonge fait par l'imagination poétique est subordonnée à son idéal social et à sa radicalité philosophique, mais ce mensonge est utile quand il paraît *possible*<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, 378d-379a.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 380c.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 380d.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 381c-383a.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 377b-c.

<sup>6</sup> Popper Karl R., *La société ouverte et ses ennemis* (1945), Traduction Jacqueline Bernard et Philippe Monod, Paris, Seuil, 1979.

<sup>7</sup> Platon, *République*, Livre 2, 382c-d : « Et encore dans les compositions poétiques dont nous venons de parler, lorsque dans notre ignorance de ce qui s'est réellement passé dans les temps anciens, nous donnons à nos fictions toute la vraisemblance possible, ne rendons-nous pas là le mensonge utile ? », <http://remacl.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/rep2.htm>:

Cette idée a été développée par Aristote. Discutant les tragédies, le Stagirite avait souligné que les caractères et le dénouement doivent paraître *vraisemblables ou nécessaires* :

« Il faut dans les caractères, aussi bien que dans le tissu de la fable, rechercher toujours ou le vraisemblable, ou le nécessaire. Ainsi, tel personnage étant de tel caractère donné, il est probable ou nécessaire qu'il dise ou qu'il fasse telles ou telles choses ; comme il est également ou probable ou nécessaire que telle chose se passe après telle autre »<sup>1</sup>.

Et Aristote a ajouté un aspect d'une importance spéciale pas seulement pour la théorie de la littérature mais aussi pour l'interprétation philosophique de l'existence humaine dans la société :

« Une conséquence évidente de ceci, c'est que le dénouement dans toutes les pièces doit sortir de la pièce même : et qu'il ne doit pas venir d'une machine, c'est-à-dire d'un ressort extérieur, comme dans la *Médée*, ou comme dans l'*Illiade* pour le départ. On ne peut employer de machine que pour les événements qui, en dehors de la drame, ou antérieurs à l'action, échappent à la connaissance de l'homme, ou pour les événements postérieurs qui ont besoin d'être prédits et annoncés ; car nous accordons que les Dieux sont capables de tout voir. Mais dans l'action même, il ne faut rien admettre qui puisse blesser la raison; ou autrement, il faut le supposer toujours en dehors de la pièce... »<sup>2</sup>.

C'est le fameux trope littéraire de *deus ex machina*. C'est une *solution invraisemblable dans la trame de l'œuvre* et utilisée justement parce qu'autrement tout serait fini sans qu'on ait pu transmettre les messages désirés par l'auteur. *Deus ex machina* veut dire que les conditions et les possibilités des héros sont épuisées : tout simplement les personnages ne peuvent plus évoluer, même exister sans une intervention impossible en réalité. Mais la fiction la permet, bien sûr. Pour l'œuvre littéraire, le *deus ex machina* est le signe de l'insuffisance de la préparation du sujet et du jugement infantile de l'auteur. Pour celui-ci, l'espérance d'une intervention tout à fait externe au contexte substitue la réalité, possible et intéressante justement en raison de cette possibilité, avec l'irréalité et réduit la légitimité de la fiction littéraire au niveau d'un mensonge inutile.

Mais quelle serait la signification de *deus ex machina* en dehors de la littérature ?

<sup>1</sup> Aristote, *Poétique*, Traduite en français et accompagnée de notes perpétuelles par Barthélemy Saint-Hillaire, Paris, Bibliothèque philosophique de Ladrangé, 1858, Chapitre XV, § 7, p. 81.

<sup>2</sup> *Ibidem*, § 8, 9, 10, pp. 81-82.

*Pourquoi « ex machina » ?*

En guise de préambule à cette question, il ne serait pas superflu de rappeler que l'expression *deus ex machina* vient de Horace<sup>1</sup>. La métaphore de l'intervention divine est claire, mais pourquoi cette intervention aurait-elle comme source une machine ?

En grec, la machine est μηχανή – invention ingénieuse, d'où machine, engin (en Platon, machine de théâtre<sup>2</sup>, mais aussi en Plutarque, lever la machine, c'est-à-dire faire un coup de théâtre<sup>3</sup>), d'où moyen<sup>4</sup>, expédient<sup>5</sup> (en mauvais part, ruse, artifice). Il y a toute une famille de mots provenant de μή – une négation au sens hypothétique, d'après laquelle la chose dont on parle est incertaine, conjecturale ou inadmissible<sup>6</sup> – : μηχαναω – imaginer, arranger avec art, combiner avec adresse, d'où produire, causer, occasionner (en sens négatif, machiner, conspirer, tramer) ; μηχανεύς – inventeur, ingénieux ; μηχανεύσις – appareil, dispositif ; μηχανήσις – machine, appareil ; μηχανήμα – invention ingénieuse, machine, mécanisme ; μηχανητικός – apte d'inventer ; μηχανικός – industriel, habile à travailler, construit par l'art du mécanicien, l'art de construire une machine. Le mécanisme, la machine n'est pas ainsi une création simplement issue de l'intelligence, mais poursuivie habilement la combinaison des éléments (ou des pièces) pour que la tâche qu'autrement l'homme le ferait difficilement ou ne le ferait pas soit exécutée. L'homme a la ruse de mettre les objets / les éléments de faire, en suivant leur propre nature

<sup>1</sup> Horace, *L'Art poétique ou Épître aux Pisons*, [191], <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/hor/pisonstrad.html>: « Pas d'intervention divine, à moins que le dénouement n'exige un dieu », *Nec deus intersit, nisi dignus vindice inciderit.*

<sup>2</sup> Voir par exemple, *Cratyle*, 407a.

<sup>3</sup> Voir *Vie des hommes illustres*, Thémistocle, 10, 32.

<sup>4</sup> Platon, *Les Lois*, 713e.

<sup>5</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 39a.

<sup>6</sup> Μη est la racine des mots signifiant les formes d'intelligence rusée, d'astuce adaptée aux occurrences et efficace. Voir Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence, la Mêtis des grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

On doit aussi n'oublier que la déesse de la ruse est Μῆτις (conseil, ruse) – fille d'Océan – qui a été la première femme de Zeus. Si son premier exploit fût de donner à Cronos une boisson émétique qui a fait que le Titan rejette tous ses enfants engloutis, elle a été avalée par son époux à cause de sa grossesse : Zeus aurait été prévenu par Ouranos et Gaia qu'un des fils de Métis le supplantera. Le mythe raconte que du fond des entrailles du dieu, celle-ci l'aidera ensuite à discerner le bien et le mal et qu'elle l'avait épousé seulement après une période où elle lui avait résisté en se métamorphosant constamment pour lui échapper. La métamorphose est spécifique à la mer, Métis étant une déesse marine, primordiale comme force, en trônant à côté d'Eros. Enfin, *Mêtis* est la mère d'Athéna, déesse de la sagesse et des arts.

(les lois du mouvement etc.) ce que lui-même ne peut ou ne désire pas faire. Ces objets dont la fonction nouvelle est mise par l'homme sont la machine<sup>1</sup>.

Il y a aussi un proverbe : *ὡσπερ ἀπό μηχανῆς* – comme de la machine, d'une façon imprévue ou soudaine<sup>2</sup>.

Ce proverbe nous montre que notre expression n'est pas seulement la simple transposition du fait que les pièces de théâtre utilisaient des grues pour laisser sur le podium des personnages fantastiques, ou des mécanismes pour lever par des trappes les mêmes personnages. Si la racine du mécanisme signifie la ruse, alors *deus ex machina* signale que la ruse consisterait justement en l'utilisation du *deus*, c'est-à-dire de la solution improbable mais *sine qua non* pour résoudre quand même l'ardent problème qu'autrement serait irrémédiable.

### Nietzsche et le *deus ex machina* de la dégénérescence de la tragédie

L'expression discutée ici décrit la violation de la cohérence dramatique, les solutions artificielles et illogiques qui gênent le poète et au fond les spectateurs aussi.

Mais cette interprétation semble appartenir à un état tardif de la création poétique complexe qu'est la tragédie. La théorie de Nietzsche est que l'époque initiale de la tragédie, où le chœur avait joué le rôle principale justement parce qu'il chantait – et en chantant il songeaient toutes les solutions nécessaires pour le dénouement heureux des événements, pour la justice et le bonheur des héros, et exprimait toute la compassion pour eux quand les choses tournaient mal –, était celle de « l'essence même de la tragédie (était celle) d'une manifestation et une objectivation d'états dionysiens, comme une symbolisation visible de la musique, comme le monde de rêve d'une ivresse dionysiaque »<sup>3</sup>. À cette époque-là, la joie, la force, la santé exubérante, l'excès de vitalité des grecs se manifestaient justement par leur besoin de contre poser idéalement (en chantant – c'était le délire dionysien) *l'horrible*, le tragique possible et mis en évidence par les mythes. Mais cette inclination pour le pessimisme n'était pas le symptôme de la dégénérescence, de la décadence. Tout au contraire, c'est la

<sup>1</sup> Voir aussi Georges Canguilhem, „Aspects du vitalisme”, en G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1952, p. 87.

<sup>2</sup> Le proverbe est utilisé par Aristote: « καί μὴ ὡσπερ ἐν τῇ Μηδείᾳ ἀπὸ μηχανῆς », Aristoteles, *Opera omnia Graece et latine*, Volumen primum, *De poetica*, Parisiis, Editore Ambrosio Firmin Didot, MDCCCXLVIII, Cap. XV, (11), p. 469. (En latin : *et non sicuti in Medea ex machina...*). Voir la traduction en français ci-dessus, précisée en la note 10.

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche, *L'origine de la tragédie, ou hellénisme et pessimisme* (1872), traduit par Jean Marnold et Jacques Morland, septième édition, Paris, Mercure de France, MCMXI, p. 131.

« civilisation suravancée »<sup>1</sup> qui, par son optimisme, utilitarisme et positivisme croit représenter la victoire moderne de la raison sur le primitivisme des anciens, est cependant le porteur « du déclin de la force, de l'approche de la vieillesse et de la lassitude physiologique »<sup>2</sup>.

Nietzsche nomme la conscience des premiers grecs – et la forme poétique qui la représente de la manière la plus adéquate, celle de la naissance de la tragédie – la conscience dionysienne. C'est la conscience qui sacralise la vie dans toutes ses formes, les instincts et les pensées de ces instincts, les états d'esprit qui permettent l'action, même n'importe quelle action. Pourquoi dionysienne ? Parce qu'elle est de facture de l'ivresse dionysienne, générant un art sans formes où « tout est possible » : c'est la musique. L'esprit dionysien de l'art est opposé à l'esprit apollinien, de facture du rêve manifesté dans l'art plastique : mais, bien que matérielle, la perfection imaginaire réalisée par la sculpture grecque est seulement de l'ordre de l'apparence et ainsi cet esprit apollinien aura générer et escalader une perversion de l'esprit vital des grecs.

Cette perversion serait apportée justement par le développement de la raison et de l'esprit scientifique qu'iraient envahir la liberté dionysienne de l'ivresse instinctuelle. Si la naïveté homérique avait été « la victoire complète de l'illusion apollinienne »<sup>3</sup>, Socrate, porteur de la raison contre les instincts<sup>4</sup>, est devenu « l'instrument de la décomposition grecque, comme décadence »<sup>5</sup>. C'est parce que « la connaissance tue l'action<sup>6</sup> (et) il faut à celle-ci le mirage de l'illusion »<sup>7</sup>. Par la philosophie, « l'apollinisme s'est transformé en schématisation logique »<sup>8</sup> : utilisant une terminologie scolastique, Nietzsche montre que, si la réalité est *universalia in re*, et que si la musique dionysienne figure *universalia ante rem*, les idées sont (seulement) *universalia post rem*<sup>9</sup>. En effet, la théorie (« la dialectique ») a « une nature optimiste qui ne peut pas vivre que dans la clarté froide et dans la certitude »<sup>10</sup>, tandis ce que « la musique a le pouvoir de donner naissance au

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 135 : « un modèle humain inconnu jusque là, le type d'homme théorique ».

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 228. Socrate, celui qui a voulu délivrer la raison humaine et délivrer l'homme par l'intermède de la raison infinie, est devenu le « mystérieux ironiste » qui a pavé la voie vers « l'ingénieux expédient contre la vérité », (p. 3).

<sup>6</sup> N'oublions pas qu'il s'agit de l'art, même si cette interprétation de l'art est pour Nietzsche une métaphore critique de la société moderne.

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche, *L'origine de la tragédie, ou hellénisme et pessimisme*, p. 74.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 129.



*mythe*, c'est-à-dire au plus significatif des symboles et précisément au mythe tragique qui exprime en parabole la connaissance dionysienne »<sup>1</sup>.

Nietzsche renverse la présomptive image commune sur les choses, l'image positiviste du 19<sup>ième</sup> siècle : ce n'est pas la raison, mais le mythe qui montre les contradictions de l'existence<sup>2</sup> et les résout par n'importe combien vraisemblables paraissent les actions promues par l'ivresse dionysienne du chœur ; cette ivresse permet la transfiguration du sentiment tragique de la vie : « la vie est ainsi, on doit l'assumer comme telle, avec toutes les actions et les occurrences qui paraissent cauchemardesques, mais qu'on ne peut pas changer ; on doit seulement se laisser à l'aise aux gémissements et aux pleurs, aux amours et aux vengeances » paraît dire le tragédien grec du commencement par les lamentations du chœur. *C'est la limite de l'affirmation* de la vie qu'est atteinte par cet esprit dionysien et le sentiment tragique vient de cette affirmation : le sentiment de la plénitude de la vie, qu'approuve la souffrance.

Évidemment que cette position est problématique. Les grecs découvrent les possibilités de la raison et ses bienfaits. Tout doit être maintenant raisonnable, donc vraisemblable. L'esprit anti-dionysien semble emporter l'ancienne aspiration de l'ivre conformisme à la vie. Le dénouement des drames devient le résultat des antérieurs faits plausibles. Et si la vie infirme les attentes des illusions apolliniennes que le raisonnable soit la solution humaine, et évidemment la solution des représentations dramatiques ? Alors, le « il faut » est réalisé par l'intervention divine. Les dieux ne sont plus des parties capricieuses de la vie humaine qu'on spécifie avec la résignation voluptueuse de l'ivresse, mais 1) des correcteurs des exploits humains et 2) des forces qui redressent la direction raisonnable des choses. La raison mène à « une semblable civilisation scientifique (qui) se transforme peu à peu en une volonté menaçante qui exige ce bonheur terrestre alexandrin et invoque l'intervention d'un *deus ex machina* 'à l'Euripide' »<sup>3</sup>. Le sentiment tragique initial fait place à « l'illusion sans bornes de l'optimisme »<sup>4</sup> : même *ex machina*, le *deus* certifie, ou paraît le faire, le rêve qu'il y a encore une issue et que tout ira bien dans « le meilleur des mondes possibles ».

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>2</sup> Voir, par exemple, le mythe de Prométhée (pp. 92-93), qui établit entre l'homme et le dieu un conflit douloureux et insoluble.

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche, *L'origine de la tragédie, ou hellénisme et pessimisme*, p. 164. Euripide est le représentant de l'esprit de Socrate, par lequel périt la tragédie grecque, p. 112.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 164.

Opposé à l'imagination de soi du rationalisme traditionnel – qu'il seul serait, par l'intermède de sa capacité critique, le remède qui guérira les maux – Nietzsche contre pose la face réelle des conceptions nominalistes incapables d'autocritique et soutenant une « confiance imperturbable dans les *eternae veritates* »<sup>1</sup>. Ces conceptions, pleines d'optimisme, n'expriment pas seulement la décadence de la civilisation qui les engendre, mais aussi leur contradiction profonde :

« Il faut remarques ceci : pour pouvoir durer, la civilisation alexandrine a besoin d'un état d'esclavage, d'une classe serve, mais, dans sa conception optimiste de l'existence, elle dénie la nécessité de cet état »<sup>2</sup>. C'était l'état de la société moderne même et, si Nietzsche n'entrevoit pas encore le moyen de s'en sortir, il considère que le premier pas de le faire est « employer les armes mêmes de la science pour montrer les limites et la relativité de la connaissance »<sup>3</sup>.

Tout faire pour ne plus utiliser un *deus ex machina* qui justifierait notre optimisme sans fondement.

Les optimistes substitués hypocrites de la recherche des alternatives – même par « l'ivresse » de l'imagination – constituent le premier contenu de la métaphore de *deus ex machina*. Le modèle antique de ce contenu est tout ce qu'était opposé à la manifestation et à l'objectivation des états dionysiens, le modèle ultérieur est le christianisme, et puis l'optimisme de l'idéologie de la naissance de la société moderne, tout spécifiquement le positivisme.

En effets, au lieu de chercher des voies et des alternatives, tout en acceptant avec modestie la relativité de la connaissance et la condition de la finitude, les substitués hypocrites ont glorifié la raison et ont considéré que la logique serait la panacée qui les auraient protégé de toute vicissitude irréversible. Mais leur présomption s'est avéré fausse : « une culture, basée sur le principe de la science, doit s'écrouler dès l'instant qu'elle devient *illogique*, c'est-à-dire qu'elle recule devant ses conséquences »<sup>4</sup>. Cette culture-là intègre en son fonctionnement le *deus ex machina* : dès qu'elle ne peut pas expliquer logiquement le manque réel de logique, elle utilise les substitués qui « sauvent » la cohérence de la *statu quo*. C'est une « culture de l'opéra »<sup>5</sup>, en mélangeant le pathos réel, l'expression parlée de la « logique » et l'impuissance du rêve apollinien : le *deus ex machina* et l'optimisme. Cette

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>5</sup> *Idem*.

culture écarte la philosophie comme « consolation métaphysique »<sup>1</sup>, c'est-à-dire comme recherche sans fin des significations de la puissance et des faiblesses de l'homme : le *deus ex machina* remplace cette recherche par la « convenable résolution terrestre : le héros, après avoir été suffisamment torturé par le sort, obtenait par un beau mariage, par des hommages divins, une récompense bien méritée »<sup>2</sup>. La société moderne n'a plus la naïveté grecque, elle a la « sérénité » de ceux qui croient avoir approprié le *deus*, « le dieu des machines et des creusets, c'est-à-dire les forces des esprits de la nature découvertes et dépensées pour le service de l'égoïsme le plus élevé », qui croient « que le monde peut être amélioré à l'aide du savoir, que la vie doit être gouvernée par la science », et qui croient que l'homme doit être emprisonné « dans un cercle étroit de problèmes solubles »<sup>3</sup>.

### *Modernité, postmodernité et le deus ex machina*

Nietzsche nous permet de saisir deux aspects : le caractère de ce moyen littéraire, celui d'être une fausse métaphore de la liberté, et l'ampleur de son usage, en réalité.

Les relations modernes, avec leur liberté politique et juridique de la force de travail – devenue universellement salariée – et avec la contrainte économique de celle-ci, ont constitué le cadre de développement massif du recours au *deus ex machina*. Ce recours montre que la planification des actions humaines, la raison, le *logos* qui gouverne l'univers (Anaximandre) avaient échappé au contrôle de l'homme : la collision des n intérêts et forces opposées n'éprouvent pas des bonnes choses. Il paraît que ce n'était pas le simple hasard qui conduit et voile le destin de l'homme : *ab initio* la condition infortunée paraît suivre l'individu n'importe où il va, travaille, aime et obéit.

Avec le soutien de cet homme quelconque, la société même a forgé des institutions qui puissent contrecarrer, ou qui semblassent pouvoir contrecarrer ce destin. Parmi ces institutions il y a aussi celles déployant le principe de *deus ex machina*. Dans les exemples suivantes, *l'imagination fictionnelle* ((si) je gagnerai) et *l'agir corrompu* sont mentionnés comme formes de manifestation de ce principe.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 161.

A) Voilà la *loterie*, ou la *tombola*. Laissant à part son origine ancienne, liée plutôt aux époques de crise, dans les temps modernes elle est apparue (*loterije*) aux Pays-Bas (les premiers qui ont vu une révolution bourgeoise) et s'est rapidement répandue en Italie et en France. Elle est un jeu de hasard où l'on distribuait des billets numérotés et payés et où des lots étaient distribués à ceux qui étaient désignés par le sort. La récompense, les lots de terre, dit tout. Et la loterie est devenu « un sport » de la multitude dominée, un traitement habituel du son destin défavorable<sup>1</sup>.

Tout d'abord, le jeu de hasard est un jeu spécial. Même s'il avait parlé du caractère sacré des jeux de hasard dans les civilisations archaïques<sup>2</sup>, Huizinga avait suggéré que les caractéristiques du jeu – la liberté, la différence de la vie réelle, la création des règles, l'extériorité à tout gain, profit ou intérêt matériel – sont opposées à l'action en vue d'un profit et qui n'exige aucune compétence particulière<sup>3</sup>. Le jeu de hasard est plutôt une institution offrant un détour dans le cadre des relations de pouvoir<sup>4</sup>. L'intérêt des dirigeants pour pouvoir payer leurs dettes par le revenu supplémentaire issu de la loterie est évident. Ils n'agissent pas selon le motif de *deus ex machina*, mais selon la planification la plus exacte<sup>5</sup>. C'est pour cette raison qu'il y a des différents scénarios pour différents cours des choses, tous ayant le même but, celui de préserver les relations structurelles du système. Le message de tous ces scénarios et stratégies est le mythe puéril

<sup>1</sup> Il y a tout une famille de mots liée à la loterie : loti(e) – favorisé ; lotir – partager en lots, trier, choisir ; lotissement – partage en lots.

<sup>2</sup> Pour l'importance du jeu de hasard dans l'histoire de l'économie, voir Reuven Brenner et Gabrielle A. Brenner, *Spéculation et jeux de hasard, une histoire de l'homme par le jeu* (1990), Traduction par Marie-Andrée Lamontagne, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

<sup>3</sup> Même le jeu de cartes basé sur l'intelligence comme le bridge entraîne une compréhension stérile, qui développe les aptitudes intellectuelles seulement de manière unilatérale et qui n'enrichit pas l'esprit. Ainsi l'imagination ludique, tout à fait gratuite, manque de la conscience des joueurs, fait qui ne permet pas de qualifier le jeu des cartes comme jeu, voir Johan Huizinga, *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu* (1938), traduction par Cécile Seresia, Paris, Gallimard, 1988, XII.

<sup>4</sup> Voir Reuven Brenner et Gabrielle A. Brenner.

<sup>5</sup> Qu'on note seulement qu'au College of Business Administration, University of Nevada, il y a un Institute for the Study of Gambling and Commercial Gaming/024.

Mais aussi la conclusion du professeur canadien Amnon J. Suissa, *Jeux de hasard et enjeux psychosociaux en Amérique du Nord : repères sociohistoriques*, <http://www.jeu-compulsif.info/documents/nervureword98.pdf>: « l'État se désengage d'une part de ses responsabilités dans la mesure où il présente ce problème social complexe comme relevant d'une défaillance plus individuelle que collective alors qu'il est le principal maître d'oeuvre des casinos et des divers espaces de jeu. Tant et aussi longtemps que le débat sur ces aspects n'est pas effectué, nous continuerons à produire de plus en plus de joueurs dits compulsifs, assister à des drames de suicide, de violence familiale, de sans-abri, etc. On ne peut concilier à long terme le double standard et l'ambiguïté des rôles des gouvernements, à savoir de promoteur du jeu avec celui de protecteur des citoyens au plan public, car cela constitue un obstacle majeur à une mise en place d'une politique efficace socialement acceptable et légitime au plan éthique ».

du succès « de marché » des gens qui ne possèdent pas du capital mais arrivent à maîtriser le hasard par l'intermédiaire des concours de culture générale, jeux de hasard, compétitions à découvrir des talents. Ce mythe n'est pas suffisamment puissant, mais il est forgé et avancé à plus forte raison.

Mais pensons un moment aux espérances des acheteurs des billets : l'argent gagné leur aurait permis et leur permettrait de changer le modèle de leur vie. Un concept philosophique qui nous frappe en observant le comportement des acheteurs des billets de loto est celui de *la liberté*. Pourquoi serait la liberté des acheteurs des billets de loto limitée jusqu'à l'état lamentable de payer de leur revenu modeste des billets qui garantissent seulement que presque la totalité des acheteurs ne gagnerait point (tout au contraire, elle perdra l'argent et l'énergie nerveuse si nécessaire pour le combat quotidien pour se débrouiller) ? Parce que les acheteurs de billets de loto ne contrôlent pas leurs conditions et moyens d'existence : leur vie est si dépendante de ceux qui dominant et ont le pouvoir sur ces conditions et moyens, qu'il vivent (ou bien sont formés à vivre) dans un état où le désir d'évasion et de rêve apollinien est si prégnant que le motif *deus ex machina* semble lui être la marque principale. Ce n'est pas « l'ivresse dionysienne », le courage d'imaginer des alternatives inhabituelles et, en même temps, de reconnaître les limites de l'homme – c'est-à-dire justement de lier ces alternatives au fait réel des limites humaines<sup>1</sup> –. Non, c'est le rêve des mesquines solutions individuelles au compte de l'Autrui<sup>2</sup> : « *pereat mundus, c'est moi qui doit gagner, doit être aidé(e), doit avoir la fortune que mes semblables ne l'aillent et ne l'auraient jamais. Que m'importe ? C'est la vie* ». Cette mentalité d'assujettis infortunés est la copie du comportement des puissants : la différence est seulement de grade, et pas d'essence. La loterie devient ainsi le signe et la métaphore du *hasard*<sup>3</sup> dominant la vie des hommes et, en même temps, du système qui impose le hasard (Dieu et la Compagnie)<sup>4</sup> comme règle sociale inexorable.

<sup>1</sup> La plus importante étant la finitude de l'individu, sa mort. Mais Pindare, un critique avant la lettre de Heidegger, avait montré : « o, mon âme, n'espère pas à la vie immortelle, mais épuise le champ du possible », Pindare, *Œuvres*, II, *Pythiques*, Texte établi et traduit par Aimé Puech, Paris, Société d'édition « Les belles lettres », 1922, (IIIe pythique, 60 – Pour Héron de Syracuse), p. 57.

<sup>2</sup> Vladimir Jankélévitch, *Du mensonge*, Confluences, 1940, p. 29, parlait de la « rivalité compétitives des égoïsmes » qu'on ne peut pas surmonter que par la violence et par la fraude.

Voir aussi l'institution de l'intégration des pauvres dans des organisations pyramidales et paternalistes de type *mafia* : on peut devenir assassin si on est payé et si on se sent protégé.

<sup>3</sup> Où de l'aléa, Roger Caillois, *Les jeux et les hommes : le masque et le vertige* (1958), Paris, Gallimard, 1967.

<sup>4</sup> Jorge Luis Borges, *La loterie à Babylone* (1944),

<http://www.ledomainesansnom.net/loterie/index.html>

La loterie est cruelle : pas seulement en face des rêves des joueurs dont leur dieu de l'espérance devient de plus en plus évanescant – et plus le désespoir agrandit, plus l'espoir d'un deus diminue, mais on essaye toujours – mais aussi devant la règle même qui structure cette institution. Jorge Luis Borges (*La loterie à Babylone*) (1944) a mis en évidence la correspondance entre le monde chaotique et la loterie : ce n'est pas la banale difficulté de compréhension de ce monde par l'individu solitaire – vieux thème héroïque de l'aliénation – mais justement l'introduction du caractère de hasard dans le monde (et dans la vie des gens) par la loterie. Cette institution – qui avait été « plébéienne » à son commencement, c'est-à-dire répondait aux attentes ironiques des hommes de ne pas perdre grande chose et de gagner de même en se réjouissant de ce spectacle gentil du hasard – avait été transformée par la pensée diabolique des puissants dans un puits sans fin où les joueurs trouvaient dans le même temps la source des facultés au-delà du bénigne espoir (l'envie, la cruauté, l'égoïsme, l'esprit inamical – opposé à la moindre solidarité –, fermeture de la pensée, refus de raisonner) et l'eau où ils noyaient toute leur force. La vulnérabilité croissante était le résultat des changements des règles de la loterie : ces règles punissaient les perdants et le hasard avait perdu son caractère naturel, en devenant un dieu vengeant et jamais oubliant ses offrandes.

Par ces changements, l'institution même est devenue inhumaine, une abstraite et crainte Compagnie dont la puissance était soutenue par les joueurs mêmes. Ainsi ils se concevaient en même temps comme des rouages de la machine de loterie et comme ses victimes : mais encore, la théorie générale des jeux développée par la Compagnie faisait appel à la bonne logique des gens dont le support était même enthousiaste.

Le hasard est devenu la simple manifestation du chaos, au-delà du destin naturel, et les joueurs contribuaient à la construction d'un édifice secret et « libre » qui pompait de la chance humaine dans l'ordre donné du cosmos : ils ont devenu habitués à attendre toujours cette chance, à lui croire, à lui se soumettre. Et parce que le hasard est fait par la Compagnie (la loterie), les gens ont fini à raconter des versions sacralisantes concernant la Compagnie même et leur croire (ce que veut dire aussi repousser quelques-unes). Voilà le *deus ex machina*.

La loterie comme jeu de hasard suppose une attitude *fictionnelle* envers la vie comme telle. Les participants – et ceux qui répètent

obstinément l'achat des billets sont surtout emblématiques<sup>1</sup> – se transposent et sont transposés sur le terrain de la fantaisie où ils vivent « comme si » il serait pas seulement possible, mais aussi vraisemblable de gagner. Leur conscience se défalque (et ils vivent avec et par cette conscience défalquée) en partie perceptive partant de l'expérience et, d'autre part, en partie fictionnelle du monde du « comme si ». La signification de la loterie d'être seulement « un jeu » est connue mais, assumée, laisse que la fiction la domine. Comme dans le jeu<sup>2</sup>, la vie a deux sens/ intérêts thématiques : l'un est lié de l'empirie de l'expérience, l'autre – de la vie « comme si ». Donc, même s'ils savent que la probabilité de gagner est minimale, ils se situent dans la conscience « comme si », c'est à dire dans la conscience fictionnelle déterminée par l'intérêt ardent d'espérer, ou bien par l'intérêt de changer leur vie. Le motif de *deus ex machina* se manifeste par l'introduction des fantaisies liées de cet intérêt dans l'ordre du monde empirique<sup>3</sup>. Le résultat est la fiction de l'équivalence entre le possible et le probable, le vraisemblable. Les participants acceptent bien cette fiction, comme ils doublent leur conscience marquée par la perception réaliste avec la conscience fictionnelle.

Il y a toutefois des différences entre le jeu et le la loterie/le jeu de hasard. D'abord, le jeu a de sens seulement dans son horizon spécifique de jeu, qui est parallèle à l'horizon du monde réel. La loterie, n'étant pas jeu comme tel, annule ce parallélisme par l'interférence des horizons. Puis, dans le jeu ce ne sont pas les motivations réelles/liées à la réalité qui apparaissent au premier plan, mais celle du jeu comme tel (les pseudo motivations fictives). Tandis que dans la loterie au premier plan se situent les motivations réelles et puis seulement l'engagement fictif (qu'on pourra gagner). Néanmoins cet engagement fictif est la grille dont on situe les formes apparentes de ces motivations réelles : ces formes – les *but*s concrets (gagner de moins pour avoir une vacance de rêve), la *volonté* de jouer toujours, la *valeur* de provoquer la chance – enveloppent les motivations réelles de changer la vie malheureuse et aliénée.

<sup>1</sup> Ils sont nommés des joueurs excessifs ou compulsifs, liés ou jeu pathologique, voir R. Ladouceur, C. Sylvain, C. Boutin, C. Doucet, *Le jeu excessif: comprendre et vaincre le gambling*, Québec, Les Éditions de l'Homme, 2000; Jacques Pirenne, *Le jeu compulsif*, <http://jean.morenon.fr/PDF/lejeu.pdf>.

<sup>2</sup> Ces aspects du jeu comme conscience fictionnelle avaient été surpris par Husserl, déjà vers les 1920. Voir Christian Ferencz-Flatz, „Situație și motivație în „lumea lui ca și cum”. O observație a lui Husserl despre joc” (Situation et motivation dans le « monde du comme si ». Une observation de Husserl sur le jeu), *Revista de filosofie*, 5-6, 2009.

<sup>3</sup> Cette opération peut contenir des exemples des faits heureux: rencontre *sui generis* de la réalité et de la fiction.

En même temps, si les motivations réelles génèrent la conscience fictionnelle, cette conscience même contient l'horizon antérieur à la fiction comme telle, celui de la fantaisie reproductive (perceptive) : c'est cet horizon qui renforce l'engagement fictif<sup>1</sup>. Brièvement, la loterie et le jeu de hasard constituent des moyens pour des fins réelles, en vue desquelles les individus se construisent une conscience fictionnelle.

Tandis que la loterie est un symbole ouvertement assumé de l'espérance de pouvoir changer la vie individuelle, la corruption est un fait repoussé par les individus corrupteurs et corruptibles. Et si on s'aperçoit avec stupeur que la loterie soit une institution hautement lucrative aujourd'hui, en pleine « postmodernité », on peut mieux comprendre que la *corruption* soit une institution interprétable aussi par la clé *deus ex machina*.

B) En effet, les sens du mot (*corruptio*<sup>2</sup>) relèvent la logique selon laquelle duper les autres mène à l'altération de la société : si vrai est que les hommes conçoivent les relations sociales où ils supposent pouvoir vivre car ils peuvent *avoir confiance* en leurs semblables<sup>3</sup>. Si cette supposition est démentie, si les gens voient qu'ils ne peuvent plus construire sur elle, tout s'effondre. Leur réponse est double : d'une part, ils déplorent la décadence générale (la corruption) ; d'autre part, ils doivent toutefois se débrouiller, ils deviennent eux-mêmes corrompus parce qu'ils présupposent que tous agirait de la même manière et qu'au voleur on devrait contre poser un voleur et demi<sup>4</sup>.

Ainsi, aux conceptions qui montrent que la corruption survient avec intermittence – quand les conditions sociétales s'empirent et leur entière apparence respire la dégringolade – s'adjoindrent celles qui accusent la mal radical (Kant) se nichant dans la profondeur de l'âme. Tout ce niveau théorique tend à expliquer la coexistence de l'imagination porteuse d'hautes

---

<sup>1</sup> Les managers de la loterie, tout comme les maîtres de la société de consommation, savent bien que, pour enflammer la fantaisie (pour qu'on fasse les gens vivre dans la fiction) on doit la stimuler et l'accabler par les réclames de l'*affluent way of life*.

<sup>2</sup> Dommage, détérioration, altération, séduction. Le verbe *corrumpto*, *-umpĕre*, *-ūpi*, *uptum* – détruire, ruiner, tromper, transgresser, corrompre.

<sup>3</sup> Selon Knud Ejler Løgstrup, *The Ethical Demand*, Introduction by Hans Fink and Alasdair MacIntyre, Notre Dame and London, University of Notre Dame Press, 1997, la confiance est la demande éthique radicale, la présupposition de base pour d'autres demandes comme l'amour, la pitié. Ce fait est la raison pour laquelle la confiance ne serait pas exprimée par des normes (tandis que toutes les autres demandes le sont), notre relation même à la demande radicale étant invisible parce que toujours supposée.

<sup>4</sup> Et même si la demande radicale de confiance ne disparaît pas (elle provient du premier besoin de l'enfant), tant des idéologies aussi la considérant sous-entendue, elle est recouverte par la méfiance devenue paradigme principale des relations sociales.



valeurs, parmi lesquelles la liberté comme résultat de l'effort mené dans le cadre de ces valeurs, avec la vie réelle opposée à ces valeurs.

La corruption – jamais accidentelle, jamais le résultat des abus seulement, mais la présentation des contradictions profondes d'un système<sup>1</sup> – est le vecteur et en même temps le signe que les gens ne se laissent jamais à la merci de la chance seulement, mais manoeuvrent leur intervention et l'intervention sure des autrui. Parce qu'il serait improbable que s'ils se comporteraient selon les normes de l'honnêteté les cours logiques de leurs conditions de vies changeraient, les gens agissent selon le cynisme assumé de l'immoralité. Le motif de *deus ex machina* n'est pas visible seulement dans les croyances (que Dieu aide et ira intervenir quand on aura besoin, ou que le leader doit savoir ce qui se passe<sup>2</sup> et quand il saura tout ira sinon bien, de moins acceptable), mais justement dans le processus de *recevoir les valeurs de la corruption qu'autrefois on repoussait*. Et si au premier moment de ce processus, il y a encore la conscience de l'écart face aux valeurs morales de l'honnêteté, d'ailleurs officielles, la corruption qui continue émousse le sens moral et transforme les légitimations d'une vie basée sur la tromperie en source de confort psychique<sup>3</sup>. L'intentionnalité de la conscience bouscule des hautes valeurs (que les individus avaient jugées et appréciées) à la valeur de la corruption qui occupe maintenant le champ d'intérêt à cause de sa puissance de guider le comportement vers une vie aisée (et pas sublimée dans les rêves de morale utopique).

La corruption est une exemplification du borné « rêve apollinien » : elle ne reconnaît pas *les limites* obligatoires de tous les êtres humains (dans des conditions données) et les transcendent pas par la « dionysienne » quête des alternatives audacieuses qui ne violent pourtant les valeurs humaines de la liberté de l'Autrui (c'est-à-dire de tous, c'est-à-dire des limites humaines de tous : des obligations et de la responsabilité de tous), mais par l'empiètement de la liberté des congénères.

La corruption est la conséquence des *relations de pouvoir* : même si on ne parle pas de corruption dans les époques prospères et heureuses, pourtant elle existe, sinon à l'intérieur des sociétés prospères, de moins « exportée » par les forces de prospérité de ces pays. En tout cas, les relations de pouvoir sont celles qui donnent le contour de la corruption : si, *du point de*

<sup>1</sup> Voir G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History* (, 1822, 1828, 1830, 1837), Translation by J. Sibree, New York, Cosimo, 2007, p. 412-413.

<sup>2</sup> La littérature concernant le stalinisme a bien mentionné la croyance que les choses se passait de la manière effrayante qu'on connaît parce que « Staline ne savait pas ».

<sup>3</sup> Voir [Christopher Lasch](#), *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* (1979) New York, Norton, Revised edition, 1991.

*vue des résultats* de la corruption la différence entre la corruption des forts et celle des gens communs est, de nouveau, seulement de grade et pas d'essence, l'inclination des diverses catégories sociales pour la corruption reflète la position spécifique de chacune d'elles dans le cadre des relations concrètes de pouvoir. Ce critère sociologique de jugement devient évidemment nécessaire si on n'oublie pas que *les valeurs officiellement assumées* demandent l'honnêteté dans les relations interhumaines et qu'on traite d'une manière correcte les affaires et les choses publiques. Donc, si tout le monde affirme ces valeurs, pourquoi existerait la corruption et encore serait-elle si générale, comme nous l'observons aujourd'hui et même dans beaucoup des sociétés de l'abondance ? C'est justement parce que les forts se permettent d'être corrompus, ils croient que leur pouvoir les défend et les permet de transgresser les lois. Tandis que, dans certains pays comme la Roumanie, les catégories dominées et démunies sont corrompues parce que l'exemple même de la corruption d'en haut donne la direction d'une loi faible qu'on puisse ignorer et d'un halo de permissivité qui anéantisse les remords. Enfin, les relations de pouvoir sont celles qui circonscrivent les buts de la corruption : si l'objectif de la corruption des puissants est la préservation et la maximisation de leur pouvoir<sup>1</sup>, la fin de la corruption des catégories d'en bas est celle de survivre dans une société corrompue et offrant une faible sécurité. Les buts différents de la corruption donnent *la différence d'essence* entre la corruption des grands et celle des dominés.

Agir selon le motif de *deus ex machina* signifie agir en vue de dépasser les limites des conditions par des moyens illicites. Seulement la conscience des limites permet qu'on assume consciemment les valeurs qui circonscrivent les moyens de dépasser les limites. C'est justement cette conscience qui permet la critique des conditions des limites et, en même temps, la critique des moyens utilisés pour vaincre les limites. La conscience du motif de *deus ex machina* permet une telle critique. Cette conscience ne mène point vers le pessimisme qui voit le cadre étroit du possible et qui en sort du réel par l'évasion offerte par des moyens incertains<sup>2</sup> et moralement reprochables. Tout au contraire, le champ du possible s'élargit si on refuse l'évasion et si on se confronte consciemment, donc librement, avec les conditions des limites. Le *deus ex machina* n'est pas la lumière qui montrerait

<sup>1</sup> Voir aussi Dimitri Tsiodras, „La Grèce en quête d'un « deus ex machina »”, *Le Monde Diplomatique*, mars 2010 : « Le secteur public, pour sa part, souffre de la bureaucratie et de la corruption ; il est gonflé par des places inutiles obtenues grâce aux relations de clientélisme politique ».

<sup>2</sup> Ou des moyens qui transforment le possible en monde virtuel.

la voie de l'évolution de l'individu, ni le moyen de se manifester décevement<sup>1</sup>.

### *En guise de conclusion*

*Deus ex machina* est plus qu'un trope littéraire : une marque des solutions communément choisies par les gens, justement parce qu'un moyen commun de comportement. Le motif du *deus ex machina* est ainsi une superstition, si on peut utiliser le terme de Nietzsche du *Gay savoir* : un pas vers le développement de l'individu devenu plus courageux devant les liaisons sociales traditionnelles – et ce courage et ainsi cette superstition sont « un symptôme des Lumières »<sup>2</sup> –, mais un pas qui préparera une nouvelle culture, plus focalisée sur des projets esthétiques, scientifiques et éthiques<sup>3</sup>. En ce cadre, la herméneutique d'une « superstition » comme le comportement de la fantasmagorie des jeux de hasard ou bien de l'audace de la corruption individuelle se relève un arme de critique : des mentalités, des relations interhumaines, des institutions.

---

<sup>1</sup> Cette interprétation se réfère à une phrase significative d'Albert Camus, « La chute » (1956), Camus, *Récits et théâtre*, Paris, Gallimard, 1958, p. 416 : « ce n'est pas qu'on est mauvais homme, mais on perd la lumière ».

<sup>2</sup> Nietzsche, *Le gai savoir*, I, § 23.

<sup>3</sup> Contrairement à Nietzsche, [Christopher Lasch](#), *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, (1979), New York, Norton, Revised edition, 1991, avait démontré que ni même les superstitions n'annulent pas le narcissisme pathologique qui toutefois mène vers un sens très faible du moi, c'est-à-dire ne peuvent pas soutenir, par l'étape du développement de l'individu, une culture plus authentiquement humaine.

## LE CONCEPT DE RECONNAISSANCE DU GENOCIDE

Brice POREAU<sup>1</sup>

**Abstract:** *The aim of this article is to explain why an extension of the theory of recognition by Axel Honneth is needed in the context of the genocide, and particularly, the genocide occurred in Rwanda in 1994. Then, we will give a new definition of the recognition in this case. The genocide is a singular phenomenon, with paroxysmal violence. That's why the theory of recognition unveiled in the 90's by Honneth has to be extended. The Hegelian philosophical point of view, pointed out by Honneth, seems to be not significant in the context of negation of humanity. During the spring of 1994, in a few months, more than 800000 victims were murdered. Then, a period of reconstruction occurred. Nevertheless, the past is still revealing a present with the scarces of the genocide. The concept of recognition is not sufficient for single relations but recognition is necessary to understand the ability of a collective memory. What is recognition in this terrific context? How to extend the theory, the struggle, initialized by Honneth?*

**Keywords:** *genocide, theory of recognition, Axel Honneth*

### Introduction :

Qu'est-ce que la reconnaissance? Le concept est un concept philosophique récent, dans le sens où peu d'auteurs l'ont étudié. Ce n'est uniquement que dans les années 1990 qu'une étude plus complète, centrée sur la reconnaissance est abordée. Il s'agit des travaux d'Axel Honneth : *la lutte pour la reconnaissance*. La théorie qu'il propose est elle-même établie sur la philosophie hégélienne. Mais durant les décennies antérieures, ce concept est peu exploré : « Le conflit de la conscience finie réclamant l'universalité de la reconnaissance n'est pas le vrai. Car il aurait fallu fouiller davantage cette notion de *reconnaissance*. En fait reconnaître ce n'est pas constater purement et simplement le *Dasein*, ni avoir le simple désir du désir (encore que nous avançons). Nous demandons à être reconnus comme conscience *nécessaire*. Il n'est pas vrai que nous voulions être le Tout comme le croit Bataille, ou du moins que nous le voulions originellement. Nous acceptons notre finitude si l'on ôte notre contingence. La nécessité est d'ailleurs seulement exigible dans

---

<sup>1</sup> Université Lyon 1

le monde humain : il faut 1° que si on nous ôtait, ce monde s'écroule (cheville ouvrière) ; 2° que ce monde lui-même soit justifié par des fins *a priori*. Ainsi apparaissent-nous à nos propres yeux comme *suscités* par ces fins *a priori*. Nous sommes le moyen nécessaire de réaliser ces fins ; et ces fins nous ont élus comme moyen. »<sup>1</sup>. Dans ce texte de Sartre, de la fin des années 1940, la reconnaissance reste encore à définir. Le vingtième siècle est-il donc le siècle qui nous donne conscience de la nécessité de telles recherches ? Notre but, dans cet article, est donc de proposer une définition de la reconnaissance. Pour cela, nous allons donc tout d'abord revenir sur les travaux d'Axel Honneth. En effet, nous tenterons de montrer alors leur pertinence mais aussi les limites notamment dans le cadre d'un contexte paroxystique. Nous voulons alors présenter la nécessité d'une extension de la théorie de Honneth, qui reste essentiellement centrée sur les relations interpersonnelles pour aboutir à la reconnaissance « du génocide ».

En effet, nous l'avons supposé implicitement : le vingtième siècle est le siècle qui nous fait prendre conscience de la nécessité d'un tel concept, en particulier suite aux événements de violences paroxystiques ayant eu lieu – guerres mondiales et génocides, comme le génocide rwandais de 1994 - Le génocide rwandais est l'exemple que nous avons choisi pour permettre une définition nouvelle de la reconnaissance, car il se situe dans un cadre temporel très spécifique : entre un temps judiciaire (les travaux du Tribunal international pour le Rwanda sont en voie d'achèvement) et un temps historique. La reconnaissance est-elle alors nécessaire pour la reconstruction de l'identité de l'humanité ? La reconnaissance peut-elle aider à une reconstruction ?

Mais, afin de permettre un travail philosophique tourné vers la reconstruction, il nous faut établir une définition de la reconnaissance dans le cadre du génocide, c'est ce que nous voulons entreprendre ici.

Les travaux d'Axel Honneth restent le point de départ de la présente étude, mais nous montrerons la nécessité d'une extension de la théorie de la reconnaissance pour permettre ultérieurement une définition idoine.

### **1 : La nécessité d'une extension de la théorie de la reconnaissance**

Axel Honneth, dans son ouvrage *la lutte pour la reconnaissance*, va ainsi instituer, dans les années 1990, une théorie du concept de reconnaissance, fondée sur la philosophie de Hegel, mais aussi de Mead.

---

<sup>1</sup>Jean-Paul SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 103.

Cette philosophie est essentiellement accès selon une approche sociale. En effet, les relations étudiées sont exclusivement interindividuelles, avec des contraintes normatives. « Les matériaux fournis par la psychologie sociale de Mead nous ont permis de donner à la théorie hégélienne de la « lutte pour la reconnaissance » une tournure « matérialiste ». En effet, la prémisse générale du jeune Hegel, rapportant la formation pratique de l'identité individuelle à l'expérience d'une reconnaissance intersubjective, revient chez Mead sous la forme d'une hypothèse de recherche empirique ; mais ce n'est pas tout, et l'on peut déjà trouver dans les textes hégéliens de cette période, avec la distinction conceptuelle de différents degrés de reconnaissance articulés entre eux par un processus de lutte, les équivalents théoriques d'une approche postmétaphysique, fondée sur des données matérialistes. Le recours à la psychologie sociale de Mead permet donc de reprendre l'intuition esquissée à gros traits dans les écrits d'Iéna, pour en faire le fil directeur d'une théorie sociale à teneur normative<sup>1</sup>. »

La théorie issue de Hegel, puis de Mead, est une théorie en trois niveaux, que Honneth va reprendre. « La singularité de cette approche tient d'abord à la thèse hégélienne selon laquelle il faut distinguer trois formes de reconnaissance dès lors que les conditions intersubjectives de l'apparition de la conscience de soi ont été mises à jour<sup>2</sup>. »

Puis Honneth précise les trois modes de reconnaissance fondamentaux : « On voit que le point de vue moral n'englobe pas seulement un, mais trois modes de reconnaissance indépendants les uns des autres: A/ Pour ce qui concerne la première étape d'un rapport pratique à soi-même, l'être humain particulier est reconnu comme un individu dont les besoins et les souhaits ont pour une autre personne une valeur unique; pour ce type de reconnaissance, qui a le caractère d'un dévouement inconditionnel, on trouve dans la tradition de la philosophie morale des concepts comme la bienveillance ou l'amour. B/ Au deuxième palier de son rapport pratique à soi-même, le particulier est reconnu comme une personne ayant la même capacité de discernement moral que toutes les autres ; pour ce type de reconnaissance, qui s'applique à tous universellement, le concept de « respect moral », issu de la tradition kantienne, a aujourd'hui droit de cité. C/ Au troisième palier de son rapport à soi-même, enfin, le particulier est reconnu comme une personne dont les capacités ont une valeur constitutive pour une communauté concrète ; pour ce type de

---

<sup>1</sup> Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Editions du Cerf, 2010, p. 113.

<sup>2</sup> Axel HONNETH, « reconnaissance », In: Monique CANTO-SPERBER, sous la direction de, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. 1273.

reconnaissance, qui revêt le caractère d'une estime particulière, la tradition philosophique ne fournit pas de concepts moraux adéquats; mais il peut être tout à fait judicieux de recourir ici à des catégories comme la « solidarité » ou la « loyauté »<sup>1</sup>. »

La distinction en trois niveaux est donc, en partie, reprise par Mead, selon Honneth : « Mead différencie lui aussi les liens affectifs – tels que nous en faisons l'expérience dans les relations d'amour et d'amitié –, la reconnaissance juridique et l'adhésion à un groupe solidaire<sup>2</sup>. »

Au final, les trois formes de reconnaissance chez Honneth correspondent principalement à une étude intersubjective de relations interpersonnelles. Selon les trois modes, la sollicitude personnelle, la considération cognitive, l'estime sociale, les formes (relations primaires (amour, amitié), juridiques et de communauté de valeurs (solidarité), sont associées à des types d'identités menacées. L'intégrité physique est menacée dans le cadre de la lutte pour la reconnaissance primaire, l'intégrité sociale dans les relations juridiques et l'honneur, la dignité dans la communauté de valeurs.

Cette théorie semble principalement établie selon une vision stable des relations interpersonnelles. Honneth ira jusqu'à évoquer le cas du mépris et de l'humiliation (l'exemple du viol) : « Si différents que soient les systèmes de légitimation sociale par lesquels on peut tenter d'en rendre compte, l'expérience de la torture ou du viol provoque toujours un effondrement dramatique de la confiance de l'individu relativement au monde social et donc à sa propre sécurité<sup>3</sup>. ».

Pour autant, cet exemple d'humiliation reste associé chez Honneth, au retentissement social. Cependant, il existe des événements paroxystiques, qui ne peuvent se rattacher uniquement à ce retentissement social. Pour autant, le cadre de la lutte pour la reconnaissance peut sembler un cadre idoine d'étude de la reconnaissance. L'exemple que nous souhaitons évoquer est le génocide. Nous donnerons plus spécifiquement des exemples du génocide rwandais, qui a eu lieu au printemps 1994, après l'attentat contre le président alors en exercice (le 6 avril 1994). Le nombre de victimes du génocide est estimé à 800 000 personnes. Dans le cadre philosophique qui est le nôtre, nous comprenons intuitivement que le contexte philosophique posé par Honneth ne peut être pertinent. Pourquoi ?

<sup>1</sup> Axel HONNETH, *ibid.*, p. 1276.

<sup>2</sup> Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, 2010, p. 115.

<sup>3</sup> Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, 2010, p. 163.

Le premier argument est le paroxysme des violences du génocide. « Le génocide des Rwandais tutsi fut commis dans sa plus grande partie durant les six semaines qui suivirent le 6 avril 1994 : plusieurs centaines de milliers de victimes en six semaines, c'est dire l'extraordinaire acharnement de la traque et du carnage. Comment, dans ces conditions d'horreur absolue, des Rwandais sont-ils devenus les assassins d'autres Rwandais, hommes, femmes et enfants ? Les représentations générales sur l'exécution du génocide se partagent en deux tendances selon l'importance qui est donnée à la participation de la paysannerie. C'est volontairement que j'utilise le terme vague de participation, car, on le verra, les publications, qui portent sur cette question s'en tiennent le plus souvent à des considérations elles-mêmes vagues, relevant plus de la conviction que d'analyses fondées sur des enquêtes et des documentations solides<sup>1</sup>. »

Or, nous voyons ici une limite de la théorie de Honneth. « Axel Honneth a tenté d'établir que les différentes formes du sentiment d'injustice se fondaient sur la non-satisfaction de différents besoins de reconnaissance fondamentaux, de sorte que l'expérience de l'injustice sociale peut être interprétée comme l'expérience d'un déni de reconnaissance socialement instituée. En ce sens, la théorie de la reconnaissance permet d'élaborer un cadre normatif au niveau spécifique des *motivations* de l'action politique et de rendre compte de sa dynamique normative propre, ainsi que de la nature spécifique de ses prétentions à la validité<sup>2</sup>. »

En effet, l'explication de l'acte de violence est presque impossible à trouver, alors que chez Honneth, il s'agit de la « non-satisfaction de différents besoins de reconnaissance fondamentaux ». Car même, si l'on peut considérer des facteurs initiaux sociaux au Rwanda, ils ne permettent pas de saisir une injustice sociale amenant à des massacres. « En réalité, nous savons peu de choses sur l'adhésion et la participation des paysans hutu au génocide. Nous n'en savons guère plus sur l'évolution des attitudes politiques de la paysannerie depuis l'indépendance. Des paysans, au péril de leur vie, sauvèrent non seulement des voisins mais aussi des gens traqués, qu'ils n'avaient jamais vus auparavant. Il n'est pas facile de savoir de quelles forces, de quelles certitudes ils ont tiré cet héroïsme. D'autres, qui n'étaient ni des hommes d'arme, ni des miliciens ayant reçu un entraînement, assassinèrent des voisins qui ne leur avaient rien fait : une telle perversion

---

<sup>1</sup> Claudine VIDAL, « Questions sur le rôle des paysans durant le génocide des Rwandais tutsi », *Cahiers d'Etudes africaines*, 150-152, 1998, p. 331.

<sup>2</sup> Emmanuel RENAULT, *L'expérience de l'injustice, reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La découverte, 2004, p. 48-49.



du lien social ne peut que rester obscure même si on progresse dans la connaissance des causalités qui en ont été les conditions nécessaires<sup>1</sup>. »

Certes, l'hypothèse « sociale » existe, mais elle n'est clairement pas suffisante. « Les interrogations sur les origines de cette horreur sont d'ores et déjà aussi complexes que celles débattues depuis plus d'une génération à propos de la Shoah. Fonctionnalisme ou intentionnalisme... La pression démographique, le manque de terres et d'emplois ont été invoqués. De fait, la masse des exécutants sont des jeunes sans avenir recrutés dans les milices. Mais on a vu le rôle d'une partie de la bourgeoisie hutu dans le déroulement des massacres, et lorsque des maisons tutsi sont rasées jusqu'à la base et remplacées par des plants de bananiers, peut-on parler d'une émeute « sociale » ?<sup>2</sup> »

Il faut donc un cadre théorique de la reconnaissance qui soit en partie explicatif du phénomène causal social, tout en permettant de le dépasser potentiellement en vue de saisir la « reconnaissance du génocide ».

Mais il faut aussi un cadre qui permette d'étendre la reconnaissance au-delà des liens interpersonnels. « Dans les sociétés du XXe siècle, un génocide ne survient pas seulement parce que des chefs ont donné un ordre à leurs subordonnés : les assassins ne se soumettent pas seulement à l'autorité. Ils sont convaincus de devoir tuer parce qu'une propagande a distillé la peur et la haine, mais aussi parce que, depuis longtemps, leur société a été plongée dans un bain de violence et qu'ils se situent au-delà de toute obligation morale. Cette folie meurtrière qui, le temps d'un printemps, a fait exploser la société rwandaise, a des origines lointaines et des causes multiples. La comparaison avec le génocide des Arméniens de l'Empire ottoman et avec la Shoah, deux génocides exemplaires à bien des titres, montre que, loin d'être un de ces conflits interethniques dont le racisme européen balise avec mépris le continent africain, ce crime, soigneusement planifié par un État totalitaire qui exerçait un contrôle total sur ses citoyens, est frappé du sceau de la modernité<sup>3</sup> ». Ce « sceau de la modernité » correspond à l'intensité des violences, en en considérant l'approche systématique nécessaire du développement de celles-ci. Et ce, dans un contexte d'internationalisation paradoxale, puisqu'aucune force réelle n'a eu pour mission d'endiguer le génocide suffisamment à temps, bien que de nombreux indices laissaient prévoir une telle possibilité.

<sup>1</sup> Claudine VIDAL, *ibid.*, p. 343.

<sup>2</sup> Jean-Pierre CHRETIEN, *L'Afrique des grands lacs*, Paris, Flammarion, 2000, p. 292.

<sup>3</sup> Yves TERNON, « Rwanda 1994. Analyse d'un processus génocidaire. », *Revue d'histoire de la Shoah*, n°190, 2009, p. 15.

Or ce sceau de la modernité est au fond le lien qui va toucher toute l'humanité entière. Si bien que, pour juger des crimes contre l'humanité et du crime de génocide, c'est bien une instance internationale qui est instituée dès 1994. La résolution 955 du 8 novembre 1994 de l'Organisation des Nations-Unies crée le Tribunal pénal international pour le Rwanda qui devra juger des crimes commis lors du printemps 1994. La résolution mentionne que le Conseil de Sécurité : « Décide par la présente résolution, comme suite à la demande qu'il a reçue du Gouvernement rwandais (S/1994/1115), de créer un tribunal international chargé uniquement de juger les personnes présumées responsables d'actes de génocide ou d'autres violations graves du Droit international humanitaire commis sur le territoire du Rwanda et les citoyens rwandais présumés responsables de tels actes ou violations commis sur le territoire d'États voisins, entre le 1er janvier et le 31 décembre 1994, et d'adopter à cette fin le Statut du Tribunal criminel international pour le Rwanda annexé à la présente résolution<sup>1</sup>. »

Ainsi, afin de permettre non seulement de considérer les violences paroxystiques du génocide, mais aussi afin de prendre en compte la négation de l'humanité même, une extension de la théorie de la reconnaissance de Honneth apparaît comme une voie épistémologique primordiale dans un tel contexte. Mais quelle définition donner, et dans quel but ?

## 2 : Définition de la reconnaissance

Vu les éléments susmentionnés, il paraît nécessaire de donner une nouvelle définition de la reconnaissance dans le contexte très précis du génocide. Nous garderons l'exemple du génocide rwandais dans la suite de la démonstration. Nous allons proposer essentiellement une définition-caractéristique de « reconnaissance du génocide ».

Nous dirons que la reconnaissance est le *processus perpétuel de l'interprétation des faits*. — Tout d'abord, revenons sur les trois niveaux de la théorie de la reconnaissance analysés par Honneth. Il y a la reconnaissance primaire (amitié, amour), la reconnaissance juridique et enfin l'aspect de communauté de valeurs. La définition que nous proposons et le cadre théorique philosophique constituent bien une extension. En effet, les trois niveaux peuvent être retrouvés dans le cadre de cette extension. L'amour et l'amitié peuvent être analysés dans le cadre du génocide : tel est le cas des

---

<sup>1</sup>Résolution 955, ONU, 8/11/1994.

paysans hutu qui vont aider les tutsi dans l'analyse de Claudine Vidal. Concernant l'aspect juridique, il est clairement présent. Le Tribunal pénal international pour le Rwanda est la preuve d'une volonté du processus de reconnaissance du génocide, à travers son fondement d'une part, mais aussi à travers ses jugements rendus. Concernant les fondements du Tribunal, ils permettent de donner par exemple la définition du génocide, nécessaire à une possibilité de reconnaissance du génocide. Le statut du Tribunal mentionne :

1. Le Tribunal international pour le Rwanda est compétent pour poursuivre les personnes ayant commis un génocide, tel que ce crime est défini au paragraphe 2 du présent article, ou l'un quelconque des actes énumérés au paragraphe 3 du présent article.

2. Le génocide s'entend de l'un quelconque des actes ci-après, commis dans l'intention de détruire, en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux, comme tel :

- a) Meurtre de membres du groupe ;
- b) Atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membres du groupe ;
- c) Soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle ;
- d) Mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe ;
- e) Transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe.

3. Seront punis les actes suivants :

- a) Le génocide ;
- b) L'entente en vue de commettre le génocide ;
- c) L'incitation directe et publique à commettre le génocide ;
- d) La tentative de génocide ;
- e) La complicité dans le génocide<sup>1</sup>. »

Enfin le troisième niveau, celui de communauté de valeurs est aussi visible au sein de la reconnaissance du génocide, notamment dans le cadre de la vision de l'ethnisme (vraie ou fausse ?) comme causalité plausible du génocide.

Mais, nous l'avons indiqué, il faut aller plus loin et englober les trois niveaux évoqués, pour permettre véritablement de savoir ce qu'est la reconnaissance de telles violences paroxystiques, qui nient l'humanité même. Que signifie le processus perpétuel de l'interprétation des faits ?

---

<sup>1</sup>Statut du Tribunal pénal international pour le Rwanda.

Tout d'abord, le processus désigne un aspect mécanistique. Il s'agit de créer la reconnaissance, elle n'est donc pas acquise de fait. Ensuite, l'interprétation des faits signifie que la reconnaissance est fondée sur des éléments objectifs, mais interprétatifs qu'ils soient historiques, ethnologiques, anthropologiques, juridiques, scientifiques ou autres. En effet, pour qualifier le génocide, selon l'approche juridique, des éléments matériels sont absolument nécessaires. Les faits constituent au fond la notion d'identification. L'interprétation souligne que c'est à chaque être humain, soit en tant qu'être, soit en tant que spécialiste de donner son point de vue, selon les faits dont il a connaissance. L'interprétation des faits permet de réunir l'objectif et le subjectif des faits et de l'humain, tout en permettant l'identification. « Dans le titre de cet article, le mot reconnaître peut se comprendre de deux manières. Reconnaître, c'est d'abord identifier, établir une association entre un événement et un concept : on reconnaît les caractéristiques d'une récession économique, ou les signes annonciateurs d'une catastrophe naturelle. Reconnaître, c'est aussi faire un aveu, admettre sa part de responsabilité dans une action répréhensible : le délinquant reconnaît les faits<sup>1</sup>. »

Ainsi le processus de l'interprétation des faits permet de prendre en compte, par le subjectif et l'objectif, non seulement l'identification, mais aussi la notion d'aveu. De plus, il permet de considérer les trois niveaux de reconnaissance vus par Honneth. Que ce soit le niveau primaire, le juridique ou la communauté de valeurs. L'interprétation est relative à l'être qui va exercer son jugement, il peut s'agir du premier niveau, l'interprétation des faits, considéré comme un élément, est alors le deuxième niveau, car le fondement juridique est tout à fait constitutif de cela. Les jugements rendus par le Tribunal pénal international pour le Rwanda le montrent : comme l'affaire Akayesu, qui était bourgmestre de la ville de Taba, dont le premier jugement a été rendu en 1998. Ce jugement a « reconnu » Akayesu comme coupable en particulier du crime de génocide. Il est condamné à la prison à vie<sup>2</sup>.

Mais nous avons mentionné que ce processus est « perpétuel ». Cela signifie que d'une part chaque génération a une nécessité d'interpréter les faits selon les informations qu'elle a en sa possession, mais cela signifie aussi une nécessité, un devoir, voire une lutte, pour transmettre le témoin de génération en génération.

---

<sup>1</sup>Meïr WAINTRATER, « Comment ne pas reconnaître un génocide. », *Revue d'histoire de la Shoah*, n°190, 2009, p. 173.

<sup>2</sup>Voir à ce sujet le jugement *Jean-Paul Akayesu*, ICTR-96-4-T, 2septembre 1998, P. 294-295.

Le processus perpétuel de l'interprétation des faits est donc une reconnaissance qui englobe les trois niveaux de Honneth, mais qui va au-delà, et tend vers la notion d'humanité, et de lutte contre l'oubli.

« La reconnaissance sera vue ici dans un sens étymologique : nous devrions l'écrire re-connaissance. Ceci implique une connaissance des faits. Puis une re-connaissance, c'est-à-dire une remémoration de la connaissance initiale, qui doit être alors démontrée. La première étape se constitue par la connaissance, dans le domaine judiciaire : nous revenons ainsi aux deux temps précédemment décrits (le temps judiciaire et le temps historique), amenant ainsi la connaissance, inscrite dans une unité temporelle, pour un passage à une reconnaissance : une connaissance perpétuelle, inscrite dans une dimension intemporelle qui sera alors la mémoire de l'humanité. La reconnaissance est celle de la lutte contre l'oubli, du processus perpétuel – entre une onde porteuse et des ondes sinusoïdales s'inscrivant au sein de cette onde porteuse – de connaissance des faits. La connaissance des faits est la description des actes commis, en prenant en compte la totalité des paramètres auxquels les témoins, puis les juges, avocats etc... lors du temps judiciaire, puis les historiens, philosophes etc... lors du temps historique, ont accès. Ceci signifie que la connaissance, celle des faits, va évoluer en fonction des paramètres significatifs mis en exergue (par exemple, de nouveaux témoignages lors du temps judiciaire, de nouveaux charniers découverts, lors de l'exemple du Rwanda en 1994), la reconnaissance est alors le combat perpétuel, la lutte pour entretenir la réalité des faits et pour la rendre de plus en plus présente au sein de la mémoire de l'humanité. Au fond, il s'agit d'une lutte de l'interprétation des faits.

Il y a donc bien un combat à mener, mais il n'est pas fonction des classes sociales, en revanche, il s'appuie sur des « mobiles moraux »<sup>1</sup>. » Ce combat est bien évidemment à replacer dans le cadre du contexte évoqué, en considérant les différentes forces en présence.

Quel est alors le but d'une telle définition de la reconnaissance, et donc de la reconnaissance elle-même ?

Deux sujets peuvent alors être évoqués face à cette nouvelle définition : le premier est l'oubli et le deuxième le pardon.

Ricoeur, dans son essai *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, veut rétablir une notion juste de la mémoire et de l'oubli, la définition de la reconnaissance que nous proposons s'intègre tout à fait dans cette optique. Par exemple, concernant la notion de trace : « Une des raisons de croire que l'oubli par

<sup>1</sup>Brice POREAU, *Extension de la théorie de la reconnaissance, l'exemple du génocide rwandais*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 121-122.

effacement des traces corticales n'épuise pas le problème de l'oubli est que maints oubliés sont dus à l'empêchement d'accéder aux trésors enfouis de la mémoire. La reconnaissance souvent inopinée d'une image du passé a ainsi constitué jusqu'à présent l'expérience *princeps* du retour d'un passé oublié<sup>1</sup>. »

Dans cette perspective, le processus que nous évoquons étant perpétuel, chaque génération a donc la possibilité de « transmettre ». Si cette transmission est effectuée correctement, des traces vont alors subsister, et seront donc soumises à l'interprétation des faits.

L'oubli reste alors une lutte, comme le mentionne Axel Honneth dans la théorie de la reconnaissance qu'il propose, la définition dans le cadre du génocide, continue cette conception de lutte.

Concernant le deuxième sujet, le pardon, renvoie au fait que le processus est « perpétuel ». Voici ce que mentionne Derrida : « Là où, en effet, il y a l'impardonnable comme inexpiable, là où Jankélévitch en conclut en effet que le pardon devient impossible, et que l'histoire du pardon prend fin, nous nous demanderons si paradoxalement la possibilité du pardon comme tel, s'il y en a, ne prend pas son origine. Nous nous demanderons si le pardon ne commence pas là où il paraît finir, où il paraît impossible, justement à la fin de l'histoire du pardon, de l'histoire comme histoire du pardon<sup>2</sup>. »

Ainsi l'approche perpétuelle de la reconnaissance ne prend pas fin, la reconnaissance devient alors intemporelle, la problématique du pardon associée à l'intemporel pose la question d'une possibilité du pardon. Question toujours en cours dans la société rwandaise actuelle.

Le processus perpétuel de l'interprétation des faits est une définition-caractéristique de la reconnaissance du génocide qui permet des perspectives d'ouvertures philosophiques nombreuses et permet ainsi de prendre en compte la totalité philosophique d'événements de violences paroxystiques comme le génocide du Rwanda.

### **Conclusion :**

La théorie de la reconnaissance initiée par Axel Honneth nécessite une extension en vue de permettre une application dans le cadre d'événements de violences paroxystiques, qui mettent en jeu l'humanité entière de par la négation de celle-ci.

---

<sup>1</sup>Paul RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 575.

<sup>2</sup>Jacques DERRIDA, *Pardonnez-moi : l'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris, l'Herne, 2005, p. 31-32.

La définition que nous mettons en exergue : « processus perpétuel de l'interprétation des faits », s'accorde avec les trois niveaux de Honneth (repris chez Hegel, puis Mead), mais elle va au-delà car elle permet d'ouvrir sur de nombreuses perspectives philosophiques, notamment la question de l'oubli mais aussi celle du pardon.

« Parallèlement à ce parcours de l'identité se déroule celui de l'altérité. Il faudrait faire ici, pour en rendre pleinement compte, une lecture à rebours de l'ouvrage. L'altérité est à son comble dans la mutualité : le schème kantien de l'action réciproque, anticipé dans le cadre de la reconnaissance-identification, trouve ici, au plan des sciences humaines (que Kant n'avait pas en vue dans sa théorie du schématisme et dans les analyses complémentaires de l'Analytique des principes), son effectuation plénière dans les formes recensées de la réciprocité et, parmi elles, celle de la réciprocité non marchande ponctuée par le sans prix. La lutte pour la reconnaissance, qui précède dans mon texte la reconnaissance à l'œuvre dans l'échange cérémoniel des dons, met au centre du tableau l'altérité-confrontation<sup>1</sup>. »

Le processus perpétuel de l'interprétation des faits se situe donc tout à fait dans le cadre d'une « altérité-confrontation », dans la mesure où, si le processus doit être pérenne, cela signifie qu'il est confronté à des réticences pouvant stopper le processus. Au fond, comme l'a mentionné Honneth, le processus perpétuel de l'interprétation des faits est une lutte que chaque génération se doit de poursuivre.

---

<sup>1</sup>Paul RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2004, p. 384.

## MEDIEN-ESCHATOLOGIE<sup>1</sup>

Herbert HRACHOVEC<sup>2</sup>

**Abstract:** *Digital network technology has dramatically changed traditional notions of writing and literacy. The continuum of Western culture, usually thought to begin with Homer and to lead up to the present time, has been faced with a rupture caused by new communication protocols operative on a global scale. A number of philosophers trying to respond to this challenge have been influenced by Martin Heidegger's "Seinsgeschichte" (History of Being) which is supposed to contain hidden secrets of the rapport of humans to the force of Being itself. It is often overlooked that this kind of overarching historical construction was used by Heidegger to support Nazi Germany's conquests and to encourage German troops even after the war had turned into a national disaster. This article traces some of the connections between Heidegger's version of armageddon and present day accounts of media eschatology.*

**Keywords:** *culture, digital network, media, eschatologie, communication, Martin Heidegger, Being.*

Nicht jeder Philosoph ist so ehrlich wie Hans-Georg Gadamer, der unlängst einen Vortrag über Kultur und Medien mit dem Eingeständnis begann, er sei in den Vereinigten Staaten unversehens auf das Problem gestoßen, einen Fernsehapparat nicht ausschalten zu können.<sup>1</sup> Dennoch geraten Philosophen regelmäßig in solche Schwebezustände, in denen ihre manifeste technische Inkompetenz ihren universalen Perspektiven die Waage hält. Was haben Gadamers Ausführungen dann zu bieten? Nicht weniger als einen Rückblick bis zu Homer.

„Da ist Homer und mit ihm das erste große Schriftwerk der europäischen Zivilisation, das dank der alphabetischen Schrift zu uns gekommen ist. Es ist nicht nur etwas Tröstliches, was ich damit in die Geschichte hineinflechte. Es ist mehr als das. Es ist in Wahrheit eine Lehre zu sehen, welche geistige Herausforderung das Abendland damit bestanden hat.“<sup>2</sup>

Diese weitausholende Sichtweise geht mit dem Bewußtsein einher, dieser „Schicksalsweg“<sup>3</sup> sei heute an einen kritischen Punkt gelangt.

---

<sup>1</sup> This paper has been published, for the first time, in: *Kinoschriften. Jahrbuch der Gesellschaft für Filmtheorie 2* (1990). pp. 163-184. We thank the author and the editors for their permission to publish it in our journal too.

<sup>2</sup> University of Vienna



Schriftlichkeit sei eine mittlerweile gefährdete Qualität der Kultur, die sich in der Nachfolge der alten Griechen versteht. Einerseits entwickelt sie aus sich heraus unerhörte Ansprüche:

„... jetzt erkennen wir, daß diese frühe Geschichte der europäischen Zivilisation, durch alle ihre Phasen hindurch, am Ende bis zu den extremen Formen einer neuen maschinellen Abstraktionskunst führte, die mit dem Computer die gesamte Menschheit und ihre Lebensform erfaßt.“<sup>4</sup>

Andererseits fällt das Kulturniveau angesichts dieser Abstraktheit auf prä-alphabetische Zustände zurück. Mit leichter Hand Jahrtausende skizzenhaft zu kennzeichnen scheint recht naiv zu sein und speziell zur Medientheorie nichts beitragen zu können. Ich werde zeigen, daß die philosophische Einstellung, die bei Gadamer nobel an klingt, in radikalierter Form von großer Wichtigkeit für einen Teil der gegenwärtigen Debatte über Informationstechnologien ist. Der Marktmechanismus, dem auch Theorien unterliegen, hat einen ganz bestimmten Typus abendländischen Endzeit-Denkens zu einem Grundmuster von Versuchen gemacht, die neuen Medien zu begreifen. Eigenartige Mischformen von Betroffenheit und Spekulation entspringen dieser Symbiose. Es wird nicht schaden, sie etwas zurückzustutzen.

## 1

Im Wintersemester 1942/43 hält Martin Heidegger eine Vorlesung über Parmenides. Der Anfang der Philosophie bei den Griechen, der darin abgehandelt wird, ist keine kulturhistorische Reminiszenz. Heidegger verwebt diesen überlieferten Beginn mit der politischen Katastrophe, die sich für das deutsche Reich abzeichnet. „Der Anfang ist das, was in der wesenhaften Geschichte zuletzt kommt.“<sup>5</sup> Das heißt unter anderem: Für einen ernst zu nehmenden Anfang reicht es nicht, sich irgendwann einmal als Auftreten von etwas Neuem bemerkbar zu machen. Seine volle Bedeutung läßt sich erst ermessen, wenn alles abzusehen ist, was mit ihm begonnen hat, also vom Abschluß seiner Möglichkeiten her. Woran erkennt man, daß gerade jetzt die Fülle des ursprünglich Vorgezeichneten bevorsteht? Die offizielle Antwort Heideggers lautet, daß ein unbemerkt gebliebener Wesenswandel der Wahrheit seit Platon die europäische Geschichte bestimmt hat und sich erst heute, insbesondere durch den Nachvollzug der Schriften Nietzsches, dem Denkenden enthüllt. Die Folge dieses Wesenswandels sei die Verkehrung des unbefangenen Weltbezugs der frühen Griechen in eine imperiale Einstellung gewesen. Den Philosophen kommt die Aufgabe zu, auf die Erfahrung hinzuweisen, daß

„unsere gewohnten Grundvorstellungen, nämlich die römischen, christlichen, neuzeitlichen, am anfänglichen Wesen des Griechentums elend zerbrechen.“<sup>6</sup> Darum kommt der Anfang zuletzt: Er zielt über die Technik der Weltbeherrschung hinaus, die mittlerweile entstanden ist. Es fällt jedoch nicht schwer, in Heideggers Vorlesung ein bedeutend handfesteres Motiv für sein gesamteuropäisches Krisendenken zu finden.

Die Zerstörung der Ordnung des Kontinents durch Hitler muß einen höheren Sinn haben. Dazu entwickelt Heidegger eine Konstruktion, die dem Volk des ersten Anfangs ein Volk des ursprünglicheren Anfangs gegenüberstellt und mit der Aufgabe betraut, das Abendland zu retten, indem es die Verstellungen der letzten zwei Jahrtausende wegräumt. Das kann man tun, indem man einen Weltkrieg entfesselt, der Philosoph hingegen unternimmt es, diese politische Aktion in einen denkerisch ansprechenden Rahmen zu fassen.

„Daher gilt es zu wissen, daß dieses geschichtliche Volk, wenn es überhaupt hier auf ein ‚Siegen‘ ankommt, schon gesiegt hat und unbesiegbar ist, wenn es das Volk der Dichter und Denker ist, das es in seinem Wesen bleibt, solange es nicht der furchtbaren, weil immer drohenden Abirrung von seinem Wesen und so einer Verkennung seines Wesens zum Opfer fällt.“<sup>7</sup>

Die gewaltsam überdrehte Perspektive, die der faschistischen Aggression dadurch die Spitze nehmen will, daß sie die Deutschen selbst im Untergang zu Siegern erklärt, entspringt dem Wunsch, in der Philosophie nicht nur schöne Rückblicke zu geben, sondern sich in aller Entschiedenheit einzumischen. So wird der Zusammenbruch Hitlerdeutschlands das existentielle Umfeld für kühne philosophische Entwürfe. Der Umstand tangiert die Mediendebatte in doppelter Hinsicht. Erstens findet sich in derselben Parmenides-Vorlesung eine Passage über Handschrift, Schreibmaschine und Technologie, von der aus sich Direktverbindungen zu Derridas Grammatologie und zu post-marxistischen Zeichentheorien und damit auch zur Filmsemiotik ziehen. Zweitens ist der Text und sein Kontext ein Hinweis, daß die Neigung, den *gegenwärtigen* Zustand der Medien unter dem Vorzeichen des globalen Krieges zu sehen, eine keineswegs unbedenkliche Tradition besitzt. Mit Blick auf Heidegger wird unklar, wie man Katastrophen denken soll. Die Übertragung der Pauschalurteile, die er dazu entwickelt hat, die Rolle der Deutschen im 2. Weltkrieg zu verkraften, wird nicht viel weiterhelfen.

Jacques Derridas Kritik am „Logozentrismus“ und die neuen Entwicklungen im Bereich audio-visueller Aufzeichnungssysteme haben die Umsetzung sinnvoller Tätigkeiten in symbolische Ordnungen zu einem

Schlüsselproblem gemacht. Das Alphabet, die Filmaufnahme und der digitale Code kommen darin überein, daß sie nicht ausschließlich ein Ensemble miteinander nach vorgegebener Norm verbundener Elemente sind, sondern daß ihre eigentümliche Leistung erst durch die Kategorie „Sinn“ erschlossen wird. Es handelt sich um Zeichenmaterial (Signifikaten), das in einer Relation sui generis Bezeichnetes erschließt. Fremdheit zwischen Graphismen oder Lichteffekten und den Inhalten, die sie zu bedeuten geben, ist einerseits die Basis jeder symbolisch vermittelten Kommunikation, andererseits geht sie nie so weit, daß die Materialität der gewählten Zeichen keinen Einfluß auf das Mitgeteilte hätte. Fotografierte Menschen sind anders als gezeichnete. Verständigung, und dementsprechend auch die Zeichentheorie, lebt von der immer wieder in gelingender Interaktion aufgehobenen Entfremdung von Artikulationsversuchen. Heidegger hat die weltbestimmende Wirkung der Massenkommunikation schon früh gesehen und entwirft als Gegen-Halt einen ursprünglich heilen Zustand, in dem der manipulierbare Zwiespalt zwischen Signifikant und Signifikat noch nicht aufgebrochen ist.

Der Mensch ist ein Wesen von Wort und Hand. Die schöne Verbindung zwischen seinen geistigen und praktischen Vermögen sei die Handschrift, körperlich vermittelte Sprache. Sie gehört in den Kreis der Möglichkeiten, die der Anfang uns überliefert hat. In „Sein und Zeit“ folgt auf die Darlegung des Werkzeuggebrauchs sofort Ontologie, industrielle Entwicklungen kommen nicht in den Blick. 15 Jahre später, in der Parmenides-Vorlesung, finden sich Ansätze zu einer Auseinandersetzung mit den Apparaten, die Heideggers Idylle durchbrechen. „Die Schreibmaschine entreißt die Schrift dem Wesensbereich der Hand, und das heißt des Wortes.“<sup>8</sup> Ich übergehe die aus beschaulicher Sicht treffenden Bemerkungen Heideggers über die bedenklichen Konsequenzen des neuen Umgangs mit Schrift. Typisch und für das vorliegende Thema relevant ist seine Dramatisierung der technischen Errungenschaft. Es war einmal, da waren die Sinnzusammenhänge noch intakt, dann aber stürzte der Abfall aus der Nähe zum Ursprünglichen uns in die moderne Bodenlosigkeit und – als letzte Chance, die Entwicklung umzukehren – in die Krise im Weltmaßstab.

„Die Einsicht in das ‚metaphysische‘ Wesen der Technik wird für uns geschichtlich notwendig, wenn das Wesen des abendländischen geschichtlichen Menschen gerettet bleiben soll.“<sup>9</sup>

Solche Beschwörungen angesichts des „totalen Krieges“ wären in der Folge in Vergessenheit geraten, hätten sie nur aus Trotz und

Versponnenheit bestanden. Darum reicht es nicht, auf ihren zeitgebundenen Charakter hinzuweisen. Die Umstände, denen sie entstammen, haben sich weniger verändert, als uns lieb sein kann. Kriegs- und Konsumtechnik wurden noch unwiderstehlicher ausgebaut, das internationale Zerstörungspotential übersteigt nach 45 Jahren „Frieden“ das Heidegger bekannte um Dimensionen. Dazu kommt, daß weder der Liberalismus der reichen westlichen Demokratien noch der Marxismus in einer seiner Spielarten mit den vom Menschen in globalem Maßstab selbst verursachten Problemen fertig zu werden scheint. Heideggers philosophisches Krisenmanagement entwickelt sich auf diese Weise zu einer Attraktion für Theoretiker auf der Suche nach Modellen zum Verständnis der prekären politisch-kulturellen Konstellation am Ende dieses Jahrhunderts.

## 2

Symptomatisch sind zwei französische Denker, einer, der sich vom Einfluß Heideggers frei zu machen sucht, und ein anderer, dessen Denken zusehends von typisch Heideggerschen Motiven angezogen wird. J. Derrida hat die Zeichentheorie de Saussures zur Folie einer Kritik des Abendlandes, die Heideggers Vorzeichen umdreht, gemacht.

„Die Geschichte der Wahrheit, der Wahrheit der Wahrheit, ist ... immer schon Erniedrigung der Schrift gewesen, Verdrängung der Schrift aus dem ‚erfüllten‘ gesprochenen Wort.“<sup>10</sup>

„Dennoch wissen wir, daß die Thematik des Zeichens seit nahezu einem Jahrhundert den Todeskampf einer Tradition darstellt, die vorgab, den Sinn, die Wahrheit, die Präsenz, das Sein usw. der Bewegung der Bedeutung zu entziehen.“<sup>11</sup>

Es sind die zweieinhalbtausend Jahre, die wir schon kennen, nur hat sich — nach Derrida — auch Heidegger noch innerhalb des Vorurteils bewegt, man könne der multimedialen Proliferation der Zeichen die lebendige Stimme als verlässliches Ereignis unterlegen. Dissemination dagegen ist der Prozeß, in dem die Signifikanten sich vom Ursprungsdruck befreien, um den nicht mehr hierarchisch überschaubaren Raum gesellschaftlicher Sinnverflechtung zu durchmessen. Aus dem Protest gegen Heideggers Fixierung an den Anfang entstehen bei Derrida die Geschichten des in die Welt versprengten Sinns, der die Akte seiner Konstitution weit hinter sich läßt. Sie sind von der Postmoderne begierig aufgenommen worden. Aber das ist nur die eine Richtung (der Gegen-Zug) im von Heidegger vorgegebenen Modell. Für sich betrachtet führt diese Bewegung

nur in die Zerstreuung. Wenn sie dort nicht einfach verschwinden soll, ist ein Gravitationszentrum nötig, welches das Divergente dennoch bündelt. So erklärt sich die systematische Attraktivität des Weltunterganges auch dort, wo ihm kein emphatisch verkündeter Anfang entspricht.

„Der Vorgriff auf die Zukunft ist nur in Gestalt der absoluten Gefahr möglich. Sie ist das, was mit der konstituierten Normalität vollständig bricht und also nur in Gestalt der Monstruosität sich kundtun, sich *präsentieren* kann.“<sup>12</sup>

Dieser Ausblick stellt die Weichen für eine Übertragung der Gedanken von 1942 auf die aktuelle Mediendebatte. Die „konstituierte Normalität“, auf deren prinzipielle Grenzen Derrida verweist, ist nämlich die Herrschaft des Logozentrismus, der das gesprochene Wort zum Maßstab der Entwicklung macht. Wird er erschüttert, ist zweierlei zu gewärtigen: akute Katastrophenstimmung und unbegreifliche neue Mitteilungsformen. Es wäre müßig, sich daran zu stoßen, daß die Konstruktion des Logozentrismus Heideggers Seinsdenken abgeschaut ist. Ihre Aktualität rührt daher, daß sie die Gegenwart – nach der linguistischen Korrektur – genau in jener Weise denken läßt, die Heidegger bekannt gemacht hat: als Außer-Kontrolle-Geraten traditioneller Inhalte unter verschärfter Kriegsgefahr. Derrida hat es in einem Vortrag über Literatur und Atombombe angesprochen.

„...eine Kultur und ein soziales Gedächtnis können sich symbolisch mit jedem Tod beladen (das ist sogar ihre wesentliche Funktion und ihr Daseinsgrund). Sie begrenzen in diesem Maße die ‚Realität‘ dessen, sie tilgen sie im Symbolischen. Der einzige absolut reale Referent besteht folglich im Ausmaße einer absoluten atomaren Katastrophe, die irreversibel das gesamte Archiv und alle symbolische Kapazität zerstört, das ‚Überleben‘ im Herzen des Lebens.“<sup>13</sup>

Der Bezugspunkt dieser Beobachtung ist die geo-politische Lage, aber ihre Argumentation ist zeichentheoretisch. Das Abendland, ein Reich des Alphabets, ist in äußerster Gefahr, die nukleare Bedrohung übersteigt die Mittel zur Vergegenwärtigung von Sinn, die es hervorgebracht hat. Soweit, so schlecht. Aber diese Warnung läßt sich in einer eigenartigen Weise drehen. Die „symbolische Kapazität“, die der Atomkrieg gänzlich zerstören würde, ist paradigmatisch versammelt in der Buchkultur. Ihre Entwicklung ist mit der Zivilisation, wie wir sie kennen, parallelisiert. Dann werden die neuen Medien, welche die Konventionen des klassischen Zeichengebrauches durchbrechen, funktional gleichwertig mit Weltzerstörung. Und damit ist das Problem des Überlebens des

Menschengeschlechtes in die Debatte um die neuesten Errungenschaften auf dem Sektor der Informationstechnologie gerutscht. Eine sonderbare Mischung aus Lächerlichkeit und Ernst kennzeichnet die metaphysische Sprechweise auf Ihrer Exkursion in die Elektronik. Einerseits ist offenbar, daß Spekulationen über das Wesen der Wahrheit und die Urschrift für ein Verständnis der neuen Medientechnologien nichts beitragen können, andererseits ist nicht zu leugnen, daß Radio, Film, Fernsehen und digitale Datenmanipulation die bekannte Welt tiefgehend erschüttern und daß das Militär begierig dazu beiträgt. Jenseits der traditionellen Symbolwelt droht das schwarze Loch einer alles an sich ziehenden Kriegsvorbereitung. Aus dieser Konstellation von Hilflosigkeit und Staunen entsteht das Schauspiel philosophisch versierter Zeitkritiker, die sich, ausgerüstet mit dem Instrumentarium der Heideggerschen Ontologie, an die Analyse der jüngsten Produkte der Unterhaltungsbranche machen. Im Sinn der Dissemination wäre diese Bereitschaft und ihr vorhersehbares Auslaufen nicht weiter tragisch. Aber sie verweist zugleich auch auf die apokalyptischen Implikationen – der Gefährdung des Wortes, der Gefährdung der Weltzivilisation. Das ergibt einen zwischen Überhitzung und Verflüchtigung von Sinn wechselnden Schreibstil. Als Beispiel nehme ich Jean Baudrillard.

Derridas Vorschau in eine Welt der nicht mehr zentral überschaubaren Kodierungen kommt aus einer Kritik der phänomenologischen Schule, Baudrillards Beiträge haben sich aus einer politischen Ökonomie der Zeichen entwickelt, also vom Heidegger entgegengesetzten Ende des politischen Spektrums her. Sie dokumentieren die Machtlosigkeit der konventionellen ideologiekritischen Analyse angesichts der Herausforderung der bestehenden Mediengesellschaft. Ausgangspunkt ist das Ungenügen am links-liberalen Versuch, im Anschluß an Benjamin und Brecht heute noch an der Hoffnung festzuhalten, eine Vergesellschaftung der Produktionsmittel (in diesem Fall der Rundfunk- und Fernsehanstalten) würde die Subversion der Aufklärung durch die Massenmedien aufhalten. Baudrillard macht geltend, daß die darin leiten-de Vorstellung des dialektischen Umschlags „böser“ zu „guter“ Machtausübung am wichtigsten Zug des Phänomens vorbeigeht: „... *die Medien sind dasjenige, welches die Antwort für immer untersagt, das, was jeden Tauschprozeß verunmöglicht ...*“<sup>14</sup> und die Benutzer zu alternativlosen Konsumenten stempelt. Die Rede von bewußter Gestaltungsmöglichkeit im Rahmen, den die staatlichen Nachrichten- und Unterhaltungsnetze vorgeben, ist

Augenauswischerei. „Dieses rationalistische Denken hat immer noch nicht dem bürgerlichen Denken der Aufklärung abgeschworen, es ist das Erbe all ihrer Auffassungen über die demokratische (hier: revolutionäre) Tugend der Verbreitung von Aufklärung.“<sup>15</sup>

Auch in diesem Traditionsstrang entsteht also die Forderung nach einer Ablösung vom bisher herrschenden Geschichtsbild. Wie die Dissemination dem Logozentrismus begegnet eine Erörterung der massenwirksamen Leitbilder (Simulakra) dem Neo-Marxismus.

„Die historische Solidarität des Produktionsprozesses, die Solidarität der Fabrik, des Stadtviertels und der Klasse, ist verschwunden. Von nun an sind alle voneinander getrennt und gegeneinander indifferent im Zeichen des Fernsehens und des Autos, im Zeichen der überall in die Medien und Stadtpläne eingeschriebenen Verhaltensmodelle.“<sup>16</sup>

Gegen diesen Befund wird man kaum etwas sagen können. Er enthält freilich noch keinen Anhaltspunkt für die Antwort auf die Frage, was in dieser Situation zu tun sei. Ein Vorschlag ist bekannt und wird auch von Baudrillard wiederholt empfohlen: ein neuer Heroismus an der Grenze des gesellschaftlich zugelassenen Sinns, Piratensender, Graffiti, Großstadtindianer. Aber das führt nicht weit. Schnell holt das gesellschaftliche Bedürfnis nach Nervenkitzel und der Überlebenstrieb die Ausreißer ein. Was dann? Baudrillard schwenkt auf die Linie Heidegger – Derrida ein. Die Überzeugungskraft der alteuropäischen Begriffe hat uns verlassen, wir sind mit einer historischen Singularität konfrontiert, mit dem Ende der Geschichte der Wahrheit.

„Nieder mit allen Hypothesen, die den Glauben an eine wahre Welt ermöglicht haben' sagte Nietzsche.“<sup>17</sup> Das Seinsdenken hat darauf so reagiert, daß es den ganzen Verhaltenskomplex des urteilenden Sich-Orientierens an etwas wie Realität zu unterlaufen suchte. Nicht die klassischen Unterscheidungen zwischen wahr und falsch, Idealismus und Realismus etc. sind wichtig, sondern der Anfang, aus dessen unerschöpfter Fülle sie entspringen. Baudrillard hat sich zur Bezeichnung dieser kriterienlosen Phase im menschlichen Weltverhalten den Begriff „Simulation“ ausgesucht.

„Für mich ist Simulation dieser seltsame Zustand der Dinge, wo ihr Ursprung und ihre Finalität, sagen wir, zusammenstürzen oder neutralisiert werden, wo die Frage der Wahrheit gar nicht mehr zu stellen ist, oder wir können sie nicht mehr stellen, weil alles weder falsch noch wahr ist, und Simulation ist gar nicht, bedeutet gar nicht falsch, bedeutet gar nicht

Dissimulation, sondern ist die gegenseitige Neutralisierung von wahr und falsch.“<sup>18</sup>

Heideggers Formel für dieses Ausschöpfen und Erschöpfen des geordneten Verlaufs der Erscheinungen der Dinge war „das Gestell“, jene seinsgeschichtliche Situation, in der zwischen Natur und Machbarkeit nicht zu unterscheiden ist. Speziell in diesem Fall: Ein Ding und eine Täuschung auseinanderzuhalten erfordert einen Urteilsrahmen, d. h. die Möglichkeit, es in vertretbaren Sätzen zu individuieren und mit Eigenschaften auszustatten. Die Gewohnheit, das zuversichtlich zu tun, ist uns abhanden gekommen. Eine weltumfassende metaphysische These, politische Ratlosigkeit und ein neuerdings interessantes ästhetisches Paradigma fließen in Baudrillards Simulationsbegriff zusammen. Philosophische Erörterungen sind in eine Dimension vorgestoßen, in der der Glaube an die Wirklichkeit fundamental erschüttert ist, der Versuch, eine kritische Theorie der Gesellschaft fortzuführen, scheitert an der durch Massenmedien beherrschten Selbstherrlichkeit der öffentlichen Meinung. Und dazu passen schließlich die Aussichten, die zur Bildverarbeitung eingesetzte Großcomputer eröffnen: In bisher unvorstellbarer Weise verschwinden die Grenzen zwischen Fiktion und Wirklichkeit. Die Abhängigkeit realistischer Foto-Aufnahmen von einer Vorlage, die einen spezifischen Abstand zwischen Original und Wiedergabe erzeugte, fällt weg, wenn Bildbenutzer in Echtzeitsimulation auf das Gesehene einwirken können, „als wären sie“ ein Teil der „dargestellten“ Wirklichkeit.

Weder die Buchseite noch die Filmleinwand bieten vergleichbar eindrucksvolle Möglichkeiten, fiktive Zusammenhänge derart in die realen Handlungsräume der Rezipienten einzupassen, daß die Widerständigkeit der Welt, ihre aufsässige Unbetroffenheit von menschlichem Handeln, eine Zeitlang wegfällt. Man könnte von einem neuen Idealismus sprechen, würde der Effekt der „Hyperrealität“, in der „das Reale und das Imaginäre zu einer gemeinsamen operationalen Totalität verschmolzen sind“,<sup>19</sup> nicht alle überkommenen Begriffsmuster in Frage stellen. Die Künstliche-Intelligenz-Forschung, die sich der Bevölkerung der Erde mit technisch produzierten Sinn-Generatoren widmet, diskutiert das Thema der Erzeugbarkeit von elektronischem Bewußtsein durch den Menschen schon seit längerer Zeit. Diese Auseinandersetzungen sind von den Medientheoretikern, um die es hier geht, nicht aufgenommen worden. Sie folgen lieber dem Weltuntergangsmuster.

„Da erkennen wir, daß ein Augenblick der Geschichte nahe ist, dessen Einzigkeit sich keineswegs nur und erst aus dem Zustand der seienden



Welt und unserer eigenen Geschichte in ihr bestimmt. Es ‚geht‘ nicht nur ‚um‘ das Sein und Nichtsein unseres geschichtlichen Volkes, es ‚geht‘ nicht nur ‚um‘ das Sein oder Nichtsein einer ‚europäischen‘ Kultur, denn dabei geht es immer schon und nur um Seiendes. All diesem zuvor und anfänglich steht zur Entscheidung: das Sein und Nichtsein selbst, das Sein und Nichtsein in ihrem Wesen, in der Wahrheit ihres Wesens.“<sup>20</sup>

Gegen Ende des 2. Weltkrieges und von deutscher Seite her gesagt ist das vielleicht verständlich. Schwieriger zu begreifen wird es, wenn 1989 ein Franzose die Nostalgie der Götterdämmerung heraufbeschwört.

.. mein Phantasma ist vielleicht, daß es die äußerste Herausforderung wieder gäbe. Einerseits nehme ich den Zustand der Dinge, also ich muß den Zustand der radikalen Indifferenz der Dinge beobachten und analysieren, also ich meine die radikale Schicksalslosigkeit und andererseits, vielleicht ist es doch immer ein Traum, oder eine Metapher oder ein Phantasma, möchte ich, daß es die radikalste Herausforderung, also die radikalste Fatalität gäbe, das radikalste Schicksal wieder gäbe.“<sup>21</sup>

Daß jemand seine Phantasien ausspricht, ist nicht zu tadeln. Sie sind nicht ohne Sachbezug und lassen sich durch zahlreiche ähnlich gelagerte Projektionen ergänzen. Ich werde sie in aktuellen Veröffentlichungen zur Filmtheorie verfolgen, dann aber doch die Frage stellen, wie weit sich dieser Radikalismus treiben läßt. Oder genauer gesagt, um das in meiner Exposition enthaltene Vorurteil ausdrücklich zu machen: ob es sich nicht um verbale Großtaten handelt, deren aufgeregte Geste eher sich selbst als ihr Thema bedeutet.

### 3

Ich illustriere die apokalyptische Stimmung, die Filmemacher und die Theoretiker, die ihnen assistieren, verbreiten, anhand von vier stichprobenartig gewählten Texten. Die Spannweite reicht von Diskussionsbemerkungen, in denen die konkreten Arbeitsbedingungen von Regisseuren mit dem Vokabular der Endzeit dargestellt werden, bis zu philosophisch ambitionierten, programmatischen Verlautbarungen, die ausgehend von den neuen reproduktionstechnischen Möglichkeiten das Schicksal des Abendlandes neu zu begreifen suchen.

Die Reaktion, nach der Einführung eines neuen technischen Verfahrens „könne man nicht mehr“ in der alten Bezugswelt leben, gehört zu den Erfahrungskonstanten der letzten zwei Jahrhunderte. Die Paradigmen sprünge Pferd/Auto, Malerei/Foto, Depesche/Telefon, Transatlantikdampfer/Flugzeug stellen nur eine kleine Auswahl aus den Umstellungen

dar, die der Fortschritt anbietet und abverlangt. Dementsprechend ist es nicht verwunderlich, daß ein Filmemacher, der sich an die Grenze seines Mediums vorwagt, davon spricht, daß ein Zeitalter zu Ende geht. Doch anscheinend reicht das nicht mehr. Vor dem in den vorangehenden Abschnitten skizzierten Hintergrund kommt gleich die Geschichte als Ganzes ins Spiel, wenn es darum geht, 1987 die Rezeption eines 1981-83 hergestellten Films über das Potential computergenerierter Bilder zu charakterisieren.

„Die ‚Entwicklungen‘ verlaufen nicht mehr in geschichtlichen Bahnen ... Als du damals sagtest, du hättest den Titel für unseren Film gefunden: ‚Echtzeit‘, da traf das für mich ins Schwarze, weil mir in diesem Wort gleichzeitig auch diese zweite, mehr philosophische, über die empirische Zeit hinausgehende Bedeutung anzuklingen schien; die Bedeutung eines Schnitts, der die Zeit selbst ist. Was ein Ereignis überhaupt ist, was die Zeit wirklich ist, darüber spricht sich so schwer oder gewöhnlich eben gar nicht. Der Film hat das versucht, er hat dieses sich aktualisierende Problem versucht auszudrücken.“<sup>22</sup>

Die Zuversicht, ein Film könne sich über die Geschichte erheben und die Gesetze ihres Verlaufes *überhaupt*, nicht Zeitverläufe zu seinem Inhalt machen, ist ohne die Verflechtung von Metaphysik und Lektüre der neuesten Informatikjournale nicht zu verstehen. Das Aufkommen von Computerprogrammen, die Abbilder ohne Vorbild herstellen und manipulieren, wird als tödlicher Schlag für die Filmindustrie wahrgenommen und der in seiner Existenz bedrohte Film wird zum Schauplatz der Frage nach Zeit und Ewigkeit. Die Frage reicht darum nicht, es muß die anspruchsvollere sein, wie Filme sich den veränderten Bedingungen annähern könnten, oder „ob man überhaupt noch einen Film machen kann.“<sup>23</sup> Die Konkurrenz zwischen verschiedenen Techniken der Herstellung und Vervielfältigung von bewegten Bildern wird in den Rang einer Entscheidungsfrage über die Zukunft der Zivilisation erhoben. Die „Verwüstung der kulturellen Szenerie“<sup>24</sup> ist so weit fortgeschritten, daß einem Filmproduzenten nur die ständig mühsam aufgeschobene Selbstaufgabe bleibt.

Praktiker sprechen so, weil Baudrillards Phantasmen in zahlreichen Artikeln, die sich mit der Auswirkung des Computers auf das Kino beschäftigen, als Richtmaß aufgenommen werden. Beim Versuch, die neuesten Strömungen nicht zu verpassen, entwirft Bill Nichols eine Entwicklungstafel vom Unternehmenskapitalismus über das Monopolkapital zum multinationalen Kapitalismus und ordnet diesen

Phasen passende Phänomene zu: Tuberkulose -- Krebs -- Aids, Dampfmaschinen -- Elektrizität -- Atomenergie, Film -- Fernsehen -- Computer, Repräsentation -- Kollage -- Simulacra. Der bei Baudrillard vollzogene Wechsel von neo-marxistischer Medienkritik zu lustbesetzter Demontage der belanglos gewordenen Realität gibt dem Filmtheoretiker die Richtung vor, in die er die zu erwartenden Entwicklungen projiziert.

„Die Simulation ersetzt jede vorhergehende Wirklichkeit, jede Aura, jeden Bezug auf Geschichte. Rahmen fallen auseinander. Was festgelegt war gerät aus den Angeln. Neue Identitäten, widerspruchsvoll angenommen, setzen sich durch.“<sup>25</sup>

Absolut genommen kann diese Beschreibung für ein paulinisches Bekehrungserlebnis, für Don Quichote oder für Drogenrausch stehen, im vorliegenden Fall gilt sie einer ins Prinzipielle gesteigerten Wiedergabe der Effekte von Video-Games. Die Sprache ist von jener der Insetate aus „Joystick. Alles was Computern Spaß macht“ kaum noch auseinanderzuerkennen.

„Der Chip ist reine Oberfläche, reine Simulation des Gedankens. Seine materielle Oberfläche ist seine Bedeutung – ohne Geschichte, ohne Tiefe, ohne Aura, Affekt oder Gefühl. Die Kopie reproduziert die Welt, der Chip simuliert sie. Es ist der Unterschied dazwischen, die Welt nachzubilden und sie auszulöschen.“<sup>26</sup>

Besonders problematisch scheint in solchen Standortbestimmungen „die Geschichte“ zu sein. Diese Vorstellung stammt nicht aus der Filmtheorie, sondern aus einer genau datierbaren Phase der Auseinandersetzung mit Faschismus in Europa. Die Nachwirkungen dieser Vorgabe sind noch immer nicht abgeschlossen, das ist die historische Dimension des Schlagwortes vom Ende der Geschichte. Es trifft zwar zu, daß die Gegenwart ein ästhetisches wie reales Potential der Vernichtung von Geschichte selbst enthält. Schließlich war Reagans „Krieg der Sterne“ eine weltbedrohende Science-fiction-Inszenierung. Ist darum jedoch die Filmtheorie der richtige Ort zur Diskussion dieser Verhältnisse? Wir lesen in derselben Ausgabe von „Screen“ eine Debatte über „The Classical Hollywood Cinema“<sup>27</sup> und Überlegungen wie diese:

„Im Zeitalter kybernetischer Systeme mag es sein, daß das Fundament der westlichen Kultur und das Herz ihrer metaphysischen Tradition, das Individuum mit den ihm eigenen Widersprüchen von freiem Willen gegen Determinismus, Autonomie gegen Abhängigkeit usw. dazu bestimmt ist, als verkümmerte Spur von nicht länger relevanten Begriffen und Traditionen dazustehen.“<sup>28</sup>

Philosophen, die Fernsehapparate nicht zu bedienen wissen, tun gut daran, sich zur Konstruktion der Wirklichkeit in einer Nachrichtensendung oder zu MIAMI VICE vorsichtig zu äußern. Aber umgekehrt wird man verlangen können, daß das Instrumentarium pauschaler Zivilisationskritik in den einzelnen Sachgebieten mit Zurückhaltung verwendet wird. Was im Originalkontext mit mannigfachen Zweifeln durchsetzt ist, wird im Zitat zu einem Faktum, das nur mehr gläubig nachgesprochen werden kann.

Mitteilungen und metaphysische Propositionen stehen unvermittelt nebeneinander, die Ebene der skeptischen Einschätzung des Angebotenen bleibt ausgeblendet. Ein Grund ist sicherlich die Peinlichkeit, in welche die herkömmlichen moralischen Bewertungen der Phänomene leicht abgleiten. Mehr über das „Fundament der westlichen Kultur“, diesmal von Friedrich Kittler:

„Mit der technischen Ausdifferenzierung von Optik, Akustik und Schrift, wie sie um 1880 Gutenbergs Speichermonopol sprengte, ist der sogenannte Mensch machbar geworden. Sein Wesen läuft über zu Apparaturen. Maschinen erobern Funktionen des Zentralnervensystems und nicht mehr bloß, wie alle Maschinen zuvor, der Muskulatur.“<sup>29</sup>

Das liest sich wie ein Frontbericht und ist wohl auch als literarisches Echo des technischen Eroberungszugs verfaßt. Stilprinzip ist wiederum die suggestive Mischung von Beobachtungen aus dem Bereich der Medientechnologie und Einblick in das Universum. Kittler hat das Aufkommen der Zeitspeicher eingehend erforscht, speziell die „Manipulation der Sehnerven und ihrer Zeit“<sup>30</sup> im Kino. Und auch er läßt mit dem Aufkommen digitalisierter graphischer Datenproduktion die Endzeit anbrechen. „Die Leute werden an einem Nachrichtenkanal hängen, der für beliebige Medien gut ist -- zum erstenmal in der Geschichte oder als ihr Ende.“<sup>31</sup> Der wesentliche Unterschied zwischen analogen und digitalen Aufnahmetechniken besteht in der mathematischen Manipulierbarkeit der Informationseinheiten. Kameras und Tonbandgeräte liefern Aufzeichnungen, die nur mit Mühe zu Darstellungen nicht bestehender Wirklichkeiten transformiert werden können. Computeranimation braucht überhaupt keinen Input aus der Realität, um die in unserer Zivilisation eingeführten Abbildungseffekte hervor-zubringen. Heideggers „Gestell“ scheint im Computer greifbar geworden zu sein: Es kommt nunmehr darauf an, Quantitäten zahlenmäßig zu erfassen und zur Sicherung maximaler Planbarkeit übersichtlich zu verwalten. Entsprechend der in zahlreichen Zukunftsvisionen vorausgesagten Tabletten-Kost wird es nach Kittler eine Art

Informations-Pille geben, welche die Unterschiede, die unsere Sinnlichkeit noch zwischen Tastsinn, Auge und Ohr macht, hinterrücks aufhebt.

„Vor dem Ende, geht etwas zu Ende. In der allgemeinen Digitalisierung von Nachrichten und Kanälen verschwinden die Unterschiede zwischen einzelnen Medien.“<sup>32</sup>

Und das Militär ist auch zur Stelle, als Produzent jenes absoluten Referenten, der die Rolle Gottes übernommen hat, als unaussprechliche Gewalt in beschränkten Mitteilungsstrukturen zu erscheinen. „Glasfaserkabel übertragen eben jede denkbare Information außer der einen, die zählt -- der Bombe.“<sup>33</sup> Die Temporalbestimmungen der Kittlerschen Darlegungen sind jene der Henkersmahlzeit: „... noch gibt es ...“, „... fällt sogar noch“, zum Äußersten, um die verwirrenden Bruchstücke der Reflexion auf das Verhältnis zwischen Wort, Schrift, Bild, Ton und Täuschung in ein Bild zu versammeln.

Ohne großes Risiko ließ sich voraussagen, daß sich auf diese eher düsteren Prognosen Antworten finden würden, die alles in viel hellerem Licht sehen. Mathematik ist nicht nur eine Sammlung bedrohlicher Formalismen, sondern ebenso sehr eine unentbehrliche Hilfe für die revolutionärsten Errungenschaften der Neuzeit.

„Ich würde sagen, die Negation des bloß sinnlich Wahrnehmbaren und verstehbaren Territoriums hat erst im eigentlichen Sinne ein neues Territorium für den Menschen eröffnet.“<sup>34</sup>

Nicht nur das Individuum, auch die Geschichten von seiner grundlegenden Bedrohung, sind äußerst anfällig für Qualitätsinversionen. Eine Veränderung des Vorzeichens macht aus dem kosmischen Finale eine Zukunftsaussicht.

„Das Entschwinden des Realen und des historischen Territoriums in der mathematisch-technischen Transformation der Welt wird nur in dieser begrenzten historischen Perspektive als Verschwinden der Souveränität des Menschen über das Reale empfunden.“<sup>35</sup>

Das ist das Präludium zu einer vertieften Einsicht in das Reale. „Die mathematische Modellierung der Welt erweist sich als Tendenz des Realen selbst, sich über sich selbst zu beugen.“<sup>36</sup> Heideggers Sein, von Peter Weibel mehrfach abfällig zitiert, hat ihn an dieser Stelle doch eingeholt. Anders ist kaum zu verstehen, wie das Reale sich angesichts der verunsicherten Menschen dazu bereit finden kann, sich zu beugen und mit einer Stimme zu sprechen, die wir im Symbol vernehmen. Die Metaphern des Metaphysikers und des Avantgardisten sind dieselben, selbst wenn für diesen die Sprache

des Seins *die lingua mathematica* geworden ist. Und der Film bleibt auch hier auf der Strecke. „... mit dem Kino-Gulag ist jetzt einmal Schluß ...“<sup>37</sup> Die Textmuster, die solche Äußerungen bestimmen, kommen aus zwei sehr unterschiedlichen Traditionen. Die eine ist die des Bürgerschreckens, der Instinktiven Sympathie für alles, was verspricht, Unordnung in den geordneten Gang der Dinge zu bringen. Die andere ist die theologische Verfestigung der Katastrophenphantasien aller Zeiten in ein apokalyptisches Szenario. Nach Peter Weibel ist es ein gänzlich neues Geschichtsbild,

„Aber die Begriffe Chaos und Katastrophe nicht nur negativ zu denken, sondern ganz im Gegenteil, daraus Hoffnung zu schöpfen, und das ist das Radikalste daran.“<sup>38</sup>

Ich kann ihm da nicht folgen. Genau diesen Ratschlag hat Heidegger den deutschen Truppen mit auf den Weg gegeben. Das heißt nicht, daß alles an ihm falsch wäre oder daß man diesen Topos nicht heute wieder aufgreifen und für die eigenen Zwecke verwenden dürfte. Aber bitte mit etwas mehr Zurückhaltung. Im letzten Abschnitt werde ich versuchen, an drei zentralen Begriffen der skizzierten eschatologischen Euphorie Modifikationen anzubringen, durch die sie etwas schwerer in weltbewegende Gedankenstürme passen.

#### 4

Semiotische Theorien hängen offensichtlich am Begriff des *Zeichens*. Anders als die Grammatologie es will, gehört es in den von Heidegger bedachten Bereich. Die Grenzen seiner Leistungsfähigkeit liegen nicht jenseits des Seinsdenkens, sodaß man sich auf Zeichenhaftigkeit berufen könnte, um schon von vornherein von seinem systematischen Druck frei zu sein. So wie Derrida es anpackt, ist, wie ich zeigen möchte, im Gegenteil die Einbettung der Zeichenlehre in die Weltuntergangsstimmung unvermeidlich. Ähnlich verhält es sich mit der *Simulation*, die ja trotz ihrer Abhebung von Repräsentation noch immer den Vergleich („*similis*“) zwischen einer realen und einer nachgemachten Sphäre impliziert. Nicht ein von der „Metaphysik der Präsenz“ inklusive Heidegger geleugneter Zwiespalt zwischen Zeichengestalt und Sinn, sondern die Unfähigkeit der philosophischen Semiotiker, sich wirklich aus Heideggers Perspektive zu lösen, ist das eigentliche Problem. Ihre Tendenz, *Geschichte* für beendet zu erklären, erklärt sich letztlich daraus. Doch das scheint mir vorauseilender Gehorsam gegenüber den Kräften, die tatsächlich versuchen, diese Ankündigungen wahr zu machen. Sonntagspredigten, die Ins Rabenschwarze umgeschlagen sind, reichen an dieser Stelle nicht.

Offensichtlich ist auch mein Essay an dieser Stelle überfordert. Einige abwiegelnde Gedanken müssen genügen.

Die Gegenüberstellung Heidegger – Derrida vom Beginn enthält eine Unstimmigkeit. Nach Derridas Darstellung bleibt Heidegger in der Präsenz des gesprochenen Wortes befangen und darum unfähig zu einer Analyse der Eigenart von Geschriebenem. Sein Ursprung wäre darum zeichenlos, und jemand, der die Partei der Zeichen nimmt, könnte sich vor dem Vorwurf sicher fühlen, die Geschichtskonstruktion der Parmenides-Vorlesung in die Gegenwart zu verlängern. Doch diese Heideggerinterpretation ist inkorrekt.

„Die Wesenszusammengehörigkeit der Hand mit dem Wort als der Wesensauszeichnung des Menschen offenbart sich darin, daß die Hand Verborgenes entbirgt, indem sie zeigt und zeigend zeichnet und zeichnend die zeigenden Zeichen zu Gebilden bildet. Diese Gebilde heißen nach dem ‚Verbum‘ *graphie* die *grammata*. Das durch die Hand gezeigte und in solcher Zeichnung erscheinende Wort ist die Schrift.“<sup>39</sup>

Deutlicher kann man sich kaum zur Schrift als einem konstitutiven Bestandteil der Sinnvermittlung bekennen. Es dreht sich dabei nicht bloß um ein Detail der Heidegger-Exegese. Daß die Unentbehrlichkeit eines Aufzeichnungssystems nicht zur Debatte steht, bedeutet auch, daß die Frage nach seiner Herkunft anders gelagert ist, als es die Distanzierung von Heidegger als einem Ursprungsphilosophen gerne hätte. Sein Einspruch galt einem bestimmten Aufzeichnungssystem -- der Schreibmaschine --, nicht der notwendigen Verschriftlichung von Geist. Der Vorwurf des „Logozentrismus“ reicht nicht, die Zeichentheorie auf eine andere als die von Heidegger vorgezeichnete Grundlage zu stellen. Jene schließt keineswegs aus, daß Zeichen gesetzt und gegebenenfalls vergegenständlicht werden. Mit diesem Hinweis ist man den Sog zum Ursprung keineswegs los. Im Gegenteil, die Täuschung führt dazu, daß man unweigerlich in seinen Bann zurückgezogen wird, sobald die Schwierigkeit auftaucht, daß Zeichen ihren Dienst versagen. Es sind fragile, sinnvermittelnde Konstrukte in einem vorausgesetzten Rahmen, den Heidegger pathetisch als „die Wesenszusammengehörigkeit von Hand und Wort“ beschreibt. Wer diese beiden Komponenten auseinanderdividiert, um die Züge der Schriftlichkeit für sich zu behalten, entkommt der Rahmenbedingung nur scheinbar. Wird sie im Sinn einer radikalen Grammatologie polarisiert, fällt gerade die Frage weg, wie dieser Rahmen nicht-metaphysisch zu bestimmen wäre. Und ohne eine weniger spekulative Bestimmung der Voraussetzungen des Zeichengebrauches drängt er sich in der alten Fassung wieder auf, sobald sich herausstellt, daß Inschriften alleine (aus den verschiedensten Gründen)

Zeichentheorie nicht begründen können. Konkreter: Die apokalyptischen Perspektiven, die in der französischen Semiotik durchschlagen, entstehen aus dem Irrglauben, die Rede von Signifikant und Signifikaten würde einem ersparen, Heideggers Rahmenbestimmungen eigens in Frage zu stellen. Wenn man die Semiose nicht in sozialen Prozessen verankert, bleibt schließlich doch wieder die suggestive, symboltranszendierende Totalität.

Nun ist an Baudrillard gut zu beobachten, woher die Neigung kommt, sich nicht auf Analysen der faktischen Gesellschaft als des Hintergrundes für das Funktionieren von Zeichen zu stützen: Die Enttäuschung über die Ohnmacht des kritisch-aufklärerischen Programms ist zu groß. Die Alternative aus dieser Ernüchterung ist neue Bescheidenheit oder ein neuer Größenwahn, entweder die vorsichtige philosophische Neuorientierung unter geänderten Umständen oder der Übergang zu einer anderen Pauschalbetrachtung. Die Rede von „Simulation“ und „Hyperrealität“ ist ein Sprung aus der Bedrängnis der überlieferten Zeichentheorie – aus der Pfanne ins Feuer. Eine Meta-Bewegung in doppeltem Sinn: einmal der eingefahrene philosophische Reflex, wenn es mit einer Dualität nicht mehr gut geht, eine Ebene höher zu steigen und das Verhältnis überlegen von oben zu betrachten, und dann das Überlaufen von der kritischen Theorie zur neuen Mythologisierung. Denn die Aufgabe der Streichung im Abbildungsverhältnis, der seltsam selbstzerstörerische Zug im Reden über Simulation, entstammt nicht einfach der Beschreibung gegenwärtiger Verhältnisse, nicht einmal des Medienbetriebes. Sie speist sich aus jenen kulturellen Erfahrungen, denen Heidegger schon früh paradigmatische Form gegeben hat. Die Zerstörung der vertrauten Welt, d. h. der Differenzen, mit deren Selbstverständlichkeit jemand aufgewachsen ist, schlägt auf das Denken als spekulative Weltvernichtung zurück. Die abendländische Kultur verloren zu geben, ist Notwehr gegenüber den gewaltigen Transformationen, denen sie ausgesetzt ist. Dieses Verhalten ist ebenso begreiflich wie die entgegengesetzte Reaktion, den Prozeß (noch immer) mit Hoffnung zu besetzen. „Simulation“ will Heideggers „Sein“ darauf verweisen, wie ausgehöhlt die kulturkonstitutiven Differenzen mittlerweile sind. Der Terminus fungiert als Anzeige einer Grundstimmung. Die Frage bleibt, ob das genügt.

Um eine Antwort zu finden, müßte man zuerst die Kriterien untersuchen, denen solche populären Begriffe zu genügen haben. Statt mich auf dieses schwierige Feld zu begeben, versuche ich zum Abschluß, die Unzulänglichkeit der Medien-Eschatologie an einer Filmkritik zu zeigen. Dem Un-Begriff von Geschichte, der sich aus der postulierten Allmacht der



Simulation ergibt, entspricht nämlich eine überraschend nostalgische Auffassung davon, was denn wirkliche Geschichte und Geschichtsdarstellung wäre. Hinter Baudrillards verbalem Radikalismus versteckt sich viel gedankenlose Tradition. Der Artikulation von Grundstimmungen läßt sich schwer widersprechen. Kritisierbar wird sie, wenn sie sich in Fehleinschätzungen konkreter Phänomene niederschlägt. Abstrakt läßt sich vielleicht verteidigen, Geschichte als eine Qualität zu behandeln, die man erwerben und wieder verlieren kann. So überträgt sich die Erschütterung faktischer Zustände in metaphysische Globalaussagen. Aber Filme, die auf dieselbe Erfahrung mit einem veränderten Stil reagieren, als geschichtslos einzustufen, ist ein aufschlußreicher Irrtum.

„... im ‚Realen‘ wie im Kino hat es Geschichte gegeben – es gibt sie nicht mehr.“<sup>40</sup> Lassen wir die philosophische Behauptung einmal so stehen. Was bedeutet sie für Filme? Baudrillard spricht von „großen Photo-, Kino- oder Historiosynthese-Maschinen“,<sup>41</sup> die historisches Material handwerklich perfekt zu jenen Bilderbögen verarbeiten, die das breite Publikum für die Darstellung von Geschichte hält, von Kostümfilmern also.

„Eine ganze Generation von Filmen kommt auf uns zu, die im Verhältnis zu dem, was man kennt, das sind, was der Androide für den Menschen ist: wundervolle Artefakte, ohne Fehl, geniale Simulakren, denen es nur am Imaginären fehlt, und an jener eigentümlichen Halluzination, die eben das Kino zum Kino macht.“<sup>42</sup>

Sprüche Baudrillard über Spielberg, würde ich vielleicht nicht widersprechen, aber als Beispiel nennt er Stanley Kubricks BARRY LYNDON, und damit entlarvt sich seine Sorge um die Zukunft der Geschichte in FilmDarstellungen als Folge eklatanter Kurzsichtigkeit. Wenn die Beschäftigung mit der Vergangenheit nicht ausschließlich in jenen Formen steckenbleiben kann, die selber einen Teil der Vergangenheit darstellen, wenn, anders ausgedrückt, der Geschichtsfilm eine Geschichte haben soll, ist es Kubricks Arbeit, die eine mögliche Richtung weist. In ihr wird das Bedürfnis nach Genre-Bildern weder bereitwillig bedient, noch auf die Ebene gehoben, wo Zynismus über die beliebige, eindrucksvolle Verwendung von musealen Versatzstücken herrscht. In ihr wird gerade das versucht, was Baudrillard vermissen läßt: eine Antwort auf die Erstarrung konventioneller Darstellungen *im Rahmen* ihres Gültigkeitsbereiches. Geschichte ist seit geraumer Zeit, spätestens seit der deutschen Romantik, eine hintergründig verwaltete Instrumentierung kollektiver Wunschvorstellungen. Kubricks Tableaus zwingen diesen Umstand an die Oberfläche und verhindern das Abdriften in die Träumerei, es hätte irrigend

einmal seit der Erfindung des Films unmanipulierte Geschichte im Film gegeben. BARRY LYNDON versucht, die sterile Gegenüberstellung zwischen Kostümfilm und Avantgarde zu überwinden. Das ist nur möglich, wenn ihre Sterilität ein Teil des Films selber wird. Er stellt eine Frage, die alle an der Endzeitrhetorik orientierten Theoretiker großzügig wegwischen: Wie läßt sich zeigen, was Geschichte nicht mehr sein kann, ohne gleich davon zu reden, *daß* sie nicht mehr sein kann.

Vollends deutlich wird der Sachverhalt, wenn Baudrillard seinen Vergleichspunkt nennt:

„Bei Visconti gibt es Sinn, gibt es Geschichte, eine sinnliche Rhetorik, tote Zeiten, ein leidenschaftliches Spiel, nicht nur was historische Inhalte anbetrifft, sondern in der Inszenierung selbst.“<sup>43</sup>

Mit einem so beschränkten Begriff von Geschichte ist man freilich rasch an ihren Grenzen. Aber das bedeutet nicht ihr Ende angesichts der Allmacht der Simulation, sondern daß Baudrillard es sich erspart, die Auswirkungen des überlieferten Sinns auch dort zu suchen, wo die alten Codes nicht mehr recht greifen. Heideggers Erbe ist verhängnisvoll. Nicht weil er gelehrt hat, ausgiebig und pauschal über das drohende Verhängnis zu philosophieren. Das ist unglücklicherweise noch immer zeitgemäß. Sondern weil er dazu verführt, die Umgebung nicht so vorsichtig anzusehen, wie es nötig wäre, um zu verhindern, daß morgen die Bombe platzt.

#### ANMERKUNGEN

1Hans-Georg Gadamer: Kultur und Medien, in: Axel Honneth u. a. (Hrsg.): Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Frankfurt/Main 1989, S. 713.

2 a. a. O., S. 720.

3 a. a. O., S. 722.

4 a. a. O.

5 Gesamtausgabe Band 54, Frankfurt/Main 1982, S. 2.

6 a.a.O.

7 a. a. O., S. 114.

8 a. a. O., S. 119.

9 a. a. O., S. 127 f.

10 Jacques Derrida: Grammatologie, Frankfurt/Main 1974, S. 12.

11 a. a. O., S. 29.

12 a. a. O., S. 15.

13 Jacques Derrida: Apokalypse, Graz-Wien 1985, S. 121.

14 Jean Baudrillard: Kool Killer oder Aufstand der Zeichen, Berlin 1978, S. 91.

15 a. a. O., S. 98.

16 a. a. O., S. 22.

- 17 Jean Baudrillard: Der symbolische Tausch und der Tod, München 1982, S. 98.
- 18 Jean Baudrillard: Virustheorie. Ein freier Redefluß, in: Kunstforum 97 (1988), S. 250.
- 19 Baudrillard, Der symbolische Tausch, S. 118.
- 20 M. Heidegger, Parmenides, S. 241.
- 21 Baudrillard, Virustheorie, S. 252.
- 22 Helmuth Costard/Jürgen Ebert: Echtzeit II. Die Autoren diskutieren ihren Film, in: Angela Schönberger: Simulation und Wirklichkeit, Köln 1988, S. 157.
- 23 a. a. O., S. 158.
- 24 a. a. O., S. 158.
- 25 Bill Nichols: The Work of Culture in the Age of Cybernetic Systems, in: Screen 29 (1988), S. 28.
- 26 a. a. O., S. 33.
- 27 Das Buch von David Bordwell, Janet Staiger und Kristin Thompson, London 1985.
- 28 Nichols, Screen 29 (1988), S. 45.
- 29 Friedrich Kittler: Grammophon, Film. Typewriter, Berlin 1986, S. 29.
- 30 a. a. O., S. 177.
- 31 a. a. O., S. 7.
- 32 a.a.O.,S.7.
- 33 a. a. O., S. 7.
- 34 Peter Weibel: Territorien und Technik, in: Ars Electronica (Hrsg.): Philosophien der neuen Technologien, Berlin 1989, S. 109.
- 35 a. a. O., S. 110.
- 36 a. a. O., S. 110.
- 37 Peter Weibel: Über das Heil im Chaoismus und die Lächerlichkeit der Ordnung, in: Chaos. Steirischer Herbst 1989, S. 5.
- 38 a. a. O.
- 39 M. Heidegger, Parmenides, S. 125.
- 40 Baudrillard, Kool Killer, S. 51.
- 41 a. a. O., S. 52.
- 42 a. a. O., S. 53.
- 43 a. a. O.

**THE GENII IN THE BOTTLE.  
KNOWLEDGE AND THE CHOSEN KNOWERS**

**Christopher VASILLOPULOS<sup>1</sup>**

***Abstract:** Edward Said's major work, *Orientalism*, demonstrates the pernicious effects of the perpetuation of certain fallacies about knowledge on the peoples of the Middle East and others who have been in no position to resist the political implications of this sort of knowledge when it is applied by Western scholars and the governments they serve, directly or indirectly. In this essay I hope to deepen Said's analysis as it concerns knowledge in its various guises, a process which I believe will radicalize his already disturbing conclusions. My research on the roots of the Nazi Movement has deepened my appreciation of Said's *Orientalism*, especially of the centrality of the 'Other.'*

***Keywords:** Knowledge, the Known, The Other, Edward Said, Max Weber*

I have been arguing that the 'Orient' is itself a constituted entity, and that the notion that there are geographical spaces with indigenous, radically different inhabitants who can be defined on the basis of some religion, culture, or racial essence proper to that geographical space is equally a highly debatable idea. I certainly do not believe the limited proposition that only a black can write about blacks, a Muslim about Muslims, and so forth. Edward Said, *Orientalism*<sup>2</sup>

### **I. Introduction: the Pernicious Other**

For those of us who make a living in the knowledge profession, this essay should be troubling. For those of us who believe knowledge is Truth, knowledge is a substance, knowledge is Reality, knowledge can be known by a purely objective method and verified by equally objective means, or, more broadly, that knowledge is knowable without distortion by the knower (that it, once discovered, knowledge simply is), or that knowledge amounts to the facts (indisputable in principle) arrayed properly, fairly, objectively, or, more generally, that knowledge is independent of cultural or historical

---

<sup>1</sup> Eastern Connecticut State University, USA.

<sup>2</sup> Said, Edward: *Orientalism*, Random House, NY, 1979, p. 322

influences, this essay will seem nonsense. Philosophers have in varying ways over the centuries demolished all of these conceptions of knowledge, especially those understandings of the term which deny that knowledge is a concept at all. This is not to say that all concepts are equally valid or equally conform to facts or that all conceptions of reality are equal or that reality is whatever anyone thinks it is. Nor does it mean that all facts are equally verifiable or reliable. The propositional necessity of factual ascription concerns the nature of language and how the brain relates to its surroundings, not to the existence of their referents. Like Aristotle, I believe that denying the reality of nature or the cosmos is simply not worth discussing, notwithstanding the difficulties and distortions entailed in descriptions or explanations. This is why we should strive for explanations that are true for the most part and continuously reevaluate them according to new information. The material world is not a human construction, although conceptions of it are. Philosophers must continue to make these arguments and continue to discredit attempts to deny reality or human nature, because such denials continue to emerge in this or that new guise. There are too many careers to be plied, too many reputations to be made, too many good lives to lead, and above all too much power to apply by using knowledge in precisely these philosophically discredited ways for them to succumb to philosophical criticism. Moreover, these philosophical issues have had very practical and often pernicious effects.

Edward Said's major work, *Orientalism*, demonstrates the pernicious effects of the perpetuation of these fallacies on the peoples of the Middle East and others who have been in no position to resist the political implications of this sort of knowledge when it is applied by Western scholars and the governments they serve, directly or indirectly. In this essay I hope to deepen Said's analysis as it concerns knowledge in its various guises, a process which I believe will radicalize his already disturbing conclusions. My research on the roots of the Nazi Movement has deepened my appreciation of Said's *Orientalism*, especially of the centrality of the 'Other.'<sup>3</sup> Said was driven, as I am, to try to fathom how intelligent and otherwise decent and fair-minded scholars could blind themselves to the humanity of others to the extent of perceiving them as qualitatively different from 'Us.' Whatever the motives, real or ostensible, whether the purpose is to praise or condemn, as, for example, Conrad in *The Heart of Darkness*, postulate of the Other has had catastrophic effects, for it has placed on the

---

<sup>3</sup> Vasilopoulos, C., *The Triumph of Hate: the Political Theology of the Hitler Movement*, University Press of America, forthcoming summer 2011

menu of possible actions virtually every horror known to human beings. What is literally unspeakable among 'Us' becomes all too likely to be applied to 'Them.' Once the menu is set, all that is necessary to turn the possible into the actual is the proper set of circumstances: ignorance, fear, superstition, panic, war, pestilence or a host of other disasters which seem to demand explanation, enemies, and sacrificial victims.

Knowledge to Balfour means surveying a civilization from its origins to its prime to its decline—and of course it means *being able to do that*. Knowledge means rising above immediacy, beyond self, into the foreign and distant.... To have such knowledge of such a thing is to dominate it, to have authority over it. Edward Said, *Orientalism*<sup>4</sup>

## II. Knowledge and the Other: a Harmful Relationship?

The concepts of the Other and Knowledge are central concerns of *Orientalism*. 'The Orient is not only adjacent to Europe; it is also the place of Europe's greatest and richest and oldest colonies, the source of its civilization and languages, its cultural contestant, and one of its deepest and most recurring images of the Other.'<sup>5</sup>

The next to last sentence of the work deals with knowledge: 'If the knowledge of Orientalism has any meaning, it is in being a reminder of the seductive degradation of knowledge, of any knowledge, anywhere, at any time.'<sup>6</sup> The entire book can be read as a study of the relationship of knowledge and the Other; one of its major theses is that knowledge inevitably creates differences among people, at minimum between those who know and those who don't, which create images of the Other which are not only false but pernicious. The power of this thesis is not diminished by the realization that no true picture or representation is possible, as Said repeatedly acknowledged. Yet degrees of accuracy matter. The perniciousness of the effects of Western scholarship have increased when factual accuracy and conceptual humility are sacrificed to what the privileged knowers simply 'know' to be true and who select facts which 'prove' their already arrived at conclusions. Such scholars, in effect, act as lawyers with a brief, a client for whom they battle by fair means and foul, for there is no judge to act as a guardian of fairness. In few regions of the world has the disregard of the facts in favor of Western values and programs

---

<sup>4</sup> Said, *Orientalism*, *op.cit.*, p. 32

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p.1

<sup>6</sup> *Op.cit.*, p.328

resulted in so much human destruction as in the Middle East. Said put this idea in general terms:

My thesis is that the essential aspects of modern Orientalism theory and praxis...can be understood, not as a sudden access of objective knowledge about the Orient, but as a set of structures inherited from the past, secularized, redisposed, and re-formed by such disciplines as philology, which in turn were naturalized, modernized, and laicized substitutes for (or versions of) Christian supernaturalism.<sup>7</sup>

Note that Said explicitly linked knowledge as understood by the West as a rational undertaking with its opposite Christian supernaturalism. When one culture presumes to have objective or irrefutable knowledge about or over another and when that knowledge claims to be Truth, either as an outcome of a privileged Rational Process or Divinely Revealed, the menu of possible actions now includes treating those who don't know or don't accept either form of Knowledge as infidels or subhumans, that is, enemies of Civilization or God. And this is done with all the force of conviction and justification of action that is bundled with the notion of doing God's Will. If this were not enough, now God's Will is shrouded to suit the sensibilities of a self-described rational, secular, civilized and tolerant group of intellectuals and policy makers. This synthesis enables policy makers to operate under the cover of 'divine' authority without the limitations normally associated with subordination to a divine being. *In other words, policy has the authority associated with being beyond criticism and can work itself out according to the demands of a narrowly instrumental cost/benefit analysis*, in accordance with obvious universal, that is, Western values. Of course, should these values conflict with activities presumed necessary to victory, for example, the prohibition against torture, the value is ignored. If there is a heaven for policy makers, this is surely it. If this appreciation of Said's point has the aroma of gas showers and crematoria, there is little wonder. I believe it is for this reason that Said did not discuss Revealed Truth conceived of as the kind of knowledge which is the special province of monotheistic religions. His plate was already too full with falsely rational conceptions to deal with frankly nonrational ones.

The real issue is whether indeed there can be a true representation of anything, or whether any and all representations, because they are

---

<sup>7</sup> *Op.cit.*p.122

representation, are embedded first in the language and then in the culture, institutions, and political ambience of the representer.<sup>8</sup>

Said believed that objective representation is not possible, yet scholars must continue to make such attempts or else leave the field to the ignorant. My understanding of the limits of Revealed Truth is similar. Although Revealed Truth or any other concept of Truth with a capital 'T' is irrelevant to the scholarly enterprise of rational inquiry, it remains a powerful force in the world, especially for those who believe in a divinely ordered universe presided over by a personal God. So, even those who are uncomfortable with the concept, like the present author, must try to understand it. There is more than one version of Revealed Truth: the most dominant creates an abyss between Chosen Knowers and infidels, either the Rejected or the Perverse Non-Knowers. Although I believe a qualified notion of Revealed Truth need not imply the sort of intolerance, personal and political, that so worries humanists like Said, I should not leave the reader with the belief that I subscribe to the concept. I am much too deeply committed to the Western philosophical tradition, especially its Aristotelian strain, to be comfortable with any truth independent of reason or any truth that is fixed or unproblematic, save for truth as valid inference within closed systems like mathematics. At the same time, it should be understood that I am not required thereby to deny all truths not confirmed by the tenets of logical positivism or empirical verification, for instance, the truth of poetry or music. Truth is Beauty and Beauty Truth, as Keats asserted.<sup>9</sup> This is much too large a position to defend here. I can, however, provide a critique of the misuse of Newtonian physics in humanist and social scientific inquiries. This misuse, as Said has emphasized, is no mere matter of epistemological probity. It continues to have profound and devastating impact on many of the peoples of the world.

Although he never thoroughly studied Islam, Weber nevertheless influenced the field considerably, mainly because his notions of type were simply an 'outside' confirmation of many of the canonical theses held by Orientalists, whose economic ideas never extended beyond asserting the Oriental's fundamental incapacity for trade, commerce, and economic rationality. Edward Said, *Orientalism*<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> *Op.cit.*, p.272

<sup>9</sup> Keats added, and that is all you need to know. This proposition is in applicable to scholarly inquiry and public policy formation.

<sup>10</sup> *Op.cit.*, p.259



### III. Methodological Interlude

If Revealed Truth can be taken as a monolithic concept and thereby become as over determined as any other cardinal or global concept, Western Scholarship can suffer the same fate, as I will try to show. Before we consider Said's criticism of Max Weber, some preliminaries are necessary. Although Said recognized the differences between scholars like Weber and racist ideologues like Emmet Tyrell (who believes that Arabs are genetically flawed),<sup>11</sup> in *Orientalism* he took pains to demonstrate that less overtly ideological, especially seemingly value neutral scholarship can be more dangerous to a proper understanding of the Middle East by the West than avowedly or obviously partisan works. Said did not go so far as to say the scholarship of Lane was more destructive than the ideologically driven policies of Kissinger, but he came close. If only because Lane was more intelligent and more informed than Kissinger, Lane's work has outlasted Kissinger's already discredited policies.

What interests me most as a scholar is not the gross political verity but the detail, as indeed what interests in someone like Lane...is not the (to him) indisputable truth that Occidentals are superior to Orientals, but the profoundly worked over and modulated evidence of his detailed work with a very wide space opened up by that truth. One need only remember that Lane's *Manners and Customs of the Modern Egyptians* is a classic of historical and anthropological observation because of its style, its enormously intelligent and brilliant details, not because of its simple reflection of racial superiority....<sup>12</sup>

Although I am in general agreement with Said's thesis, it was with regard to Weber not so much misapplied as over applied.

The substance of my analysis of Weber's methodology is reserved for the next section. Here I need to illustrate a major weakness of *Orientalism*. No work of such a scope can possess specialized knowledge in every field it traverses. I am especially sensitive to this limitation, for my own work has been multi-disciplinary and cross-cultural and has therefore depended on the expertise of others. Certainly no one will accuse Said of not being well read. His bibliography and his encyclopedic knowledge rivaled Max Weber's, who was legendary in this respect. Nonetheless, like so many other humanists in the West, Said was attracted to literary

---

<sup>11</sup> *Op.cit.*, p.287

<sup>12</sup> *Op.cit.*, p.15

Marxism, in his case a mild form. When he examined issues outside his areas of inquiry, ventures especially manifest to me when he discussed matters central to political theory and social science in general, my areas of special knowledge, he made serious, if forgivable, errors.

At the level of method, he tended to quote Marxists as authorities on non-Marxist writers. For example, he uses Rodinson to critique Weber.<sup>13</sup> Said seems to have done so without a thorough reading the writers subject to the criticism. At least there is no bibliographical reference to Weber. This procedure violated Said's own rules implicit in *Orientalism*. As Said demonstrated repeatedly, these 'ideological choices' can have enormous impact on the analysis undertaken, often an impact buried in the subconscious of the author. In the next section I will discuss this point with respect to Weber. Here I will restrict my comments to some critical terms in political theory. It should be said that I am as sensitive to these concepts (I have spent my professional life in the pursuit of their understanding) as a humanist would be to terms like romanticism or classicism or, even more basically, poetry or prose or the structure of literature. My purpose is not to beat Said with a specialist's whip. His mistake was more fundamental than that. He simply bundled too many ideas into the idea of the political, at least as the concept applies to the Middle East. This bundling made it easier for *Orientalism* to sustain its main claim that Western Scholarship on the Middle East has been unavoidably biased and distorting. Of course, as I have already conceded, this central thesis is in some sense and to some degree true, but degrees and senses matter. These crucial variations determine the appropriate remedies. It does not help the argument of *Orientalism* to partake of the same sort of over determination of terms that Said so rightly condemned. Consider the use of 'political' in *Orientalism's* introduction:

One reason for saying that a humanist who writes about Wordsworth, or an editor whose specialty is Keats, is not involved in anything political is that what he does seems to have no direct political effect upon reality in the everyday sense. A scholar whose field is Soviet economics works in a highly charged area where there is much government interest, and what he might produce in the way of studies or proposals will be taken up by policy makers, government officials, institutional economists, intelligence experts.<sup>14</sup>

In the first sentence Said specified 'political' as a something, in this case, a humanist work, which has a 'direct political effect upon reality in the

---

<sup>13</sup> *Op.cit.*, p.259

<sup>14</sup> *Op.cit.*, p.9

everyday sense.’ This is truly obscure. It cannot mean by ‘political’ any humanist work that has a direct effect on reality, for that is too broad. What such work doesn’t have some direct effect on reality? So Said qualified his notion by saying ‘direct political effect.’ Did he really want to say the concept of the ‘political’ means something that has ‘direct political effects,’ without defining either political, direct or effects? I am afraid ‘everyday sense’ is of no help.

Apparently trying to clarify his idea, Said on the next page wrote:

What I am interested in doing now is suggesting how the general liberal consensus that ‘true’ knowledge is fundamentally nonpolitical (and, conversely, that overtly political knowledge is not ‘true’ knowledge) obscures the highly if obscurely organized political circumstances obtaining when knowledge is produced.<sup>15</sup>

In this passage Said introduced two new forms of ‘political’: ‘overtly political’ and ‘highly if obscurely organized political circumstances.’ Since the context is ‘true’ knowledge, the passage tries to say that all knowledge is political in some sense and that overtly political knowledge has at least a claim to being knowledge just like nonpolitical knowledge. But what did he mean by ‘political,’ however qualified? Did he mean ideologically driven? Did he mean immersed in power? In partisanship? In the quest for office? Or what? Similarly ‘nonpolitical,’ presumably an empty set, something that purports to objectivity, neutrality, nonpartisanship, unorganized and so on? Said provided a clue:

Gramsci has made a useful analytic distinction between civil and political society in which the former is made up of voluntary (or at least rational and noncoercive) affiliations like schools, families, and unions, the latter of state institutions (the army, the police, the central bureaucracy) whose role in the polity is direct domination.<sup>16</sup>

Here the idea is a little clearer. ‘Political’ implies coercion in pursuit of ‘direct domination.’ It is opposed to ‘voluntary’ which makes sense, but also to ‘rational’ which does not, not at least without a very complex argument, which is not forthcoming. Said’s point (and Gramsci’s) would have benefited from the Weberian definition of the state, that is, that entity which ‘possesses a monopoly of legitimate force,’ but ideological reasons

---

<sup>15</sup> *Op.cit.*, p.10

<sup>16</sup> *Op.cit.*, p.6

precluded such reliance.<sup>17</sup> In its own terms, however, the statement has severe difficulties. Are schools, families, and unions noncoercive? In traditional societies what institution has had more coercive power than the family? Even in so-called modern secular societies (rational-legal societies in Weber's terminology) does not the family often coerce its members, especially its children? Throughout history has not the father exercised more direct domination than any state institution, except perhaps in modern totalitarian societies or societies at war? Anthropologists and sociologists generally consider the family a set of categorical relationships, hardly voluntary or rational. Are schools voluntary when attendance is mandated by the state? Are unions voluntary when they are essential to making a living? And so on. One does know in a vague way what Said was trying to say, but is this good enough, particularly in a work which is intent on showing that such vagueness leads to distortion which leads to pernicious effects on real people?

As Said illustrated throughout his work, lack of sensitivity to language leads to lack of sensitivity to people and cultures:

[P]hilosophers will conduct their discussions of Locke, Hume and empiricism without ever taking into account that there is an explicit connection in these classic writers between their 'philosophic' doctrines and racial theory, justifications of slavery, or arguments for colonial exploitation.<sup>18</sup>

However true this has been, and there has been no dearth of criticism of empirical philosophers in these terms in contemporary scholarship, surely it must apply equally to Marxist oriented scholars. Are they somehow above the fray, armed with the science of dialectical materialism or some such immunizer from political infection? Was Marx a product of the class struggle or did he transcend it? Marxist analysis, even when pursued by intelligent scholars like Gramsci and Rodinson, are equally ideological if not more so than Locke or Hume, if only because their claims are more global. Marxism grants no automatic grasp on unadulterated reality any more than any other technique, notwithstanding its claim to scientific status. All approaches are to be judged by their fruits, a process itself far from objective. My own bias

---

<sup>17</sup> In Marxism the state is a totally derived if not contrive entity. It simply is the agent of those who own the means of production. Similarly there is no concept of legitimate force because all such force serves illegitimate economic structures. The idea of political power is itself problematic in Marx, as it merely serves bourgeois economic interests.

<sup>18</sup> *Op.cit.*, p.13

is toward the methodology of Max Weber, for reasons I hope to make clear. This is not to assert there is an objective truth that value neutrality can grasp. Nor is it to assert that value neutrality is not ideological. I merely assert that it can be a fruitful way to conduct scholarly inquiry, not to establish Truth but to advance the discussion among reasonable inquirers. Of course, an intelligent Marxist will write a better book than a stupid Weberian. I believe, however, an intelligent Weberian is much more likely to have the facts drive his analysis and interpretation than a Marxist, whatever the metaphysical position of the concept of facts. The facts are more likely to form, inform and re-form Weber's ideal-types with more efficacy than they would similarly impact Marxist categories like class conflict, dialectical materialism, capitalism, feudalism etc. The reason is plain. Marxism offers a full-blown explanation of society that depends on the substantive content and truth of these and other cardinal concepts. They are at alleged to be scientifically established like gravity or atomic structure. Like Aristotle, Weber made no such claims, being content with concepts that were for the most part true and which were always subject to revision when the facts warranted.

I do not profess to know what matter is in itself, and feel no confidence in the divination of those esprits forts who, leading a life of vice, thought the universe must be composed of nothing but dice and billiard-balls. I wait for the men of science to tell me what matter is, in so far as they can discover it, and am not at all surprised or troubled at the abstractness and vagueness of their ultimate conceptions: how should our notions of things so remote from the scale and scope of our senses be anything but schematic? George Santayana, *Skepticism and Animal Faith*<sup>19</sup>

#### IV. Newtonian Truth: Weberian Method

For one of his many models of the misappliers of the Newtonian worldview, Said chose Henry Kissinger:

[Kissinger] shows that there are two styles in foreign policy (the prophetic and the political), two types of technique, two periods, and so forth. When at the end of the historical part of his argument he is brought face to face with the contemporary world, he divides it into two halves, the developed and the developing countries. The first half, the West, 'is deeply committed to the notion that the real world is external to the observer, that knowledge consists of recording and classifying data—the more accurately the better.' Kissinger's proof for this is the Newtonian revolution, what has not taken

---

<sup>19</sup> Santayana, George: *Skepticism and Animal Faith*, Dover, NY, 1955, first published, 1923, p.vii

place in the developing world: 'Cultures which escaped the early impact of Newtonian thinking have retained the essentially pre-Newtonian view that the world is almost completely *internal* to the observer.' Consequently, he adds, 'empirical reality has a much different significance for many of the new countries than for the West because in a certain sense they never went through the process of discovering it.'<sup>20</sup>

Said demonstrated the racism implicit in this kind of over-simplistic, 'binomial' thinking. 'Underlying these categories is the rigidly binomial opposition of "ours" and "theirs," with the former always encroaching on upon the latter (even to the point of making "theirs" exclusively a function of "ours").'<sup>21</sup> My objection to Kissinger goes deeper, who not only applied his conception of Newton racially, but misunderstood the relationship of Newton's physics to public policy formation. Kissinger's conception is not only a racist, it is ignorantly racist to precisely the degree that it conceives Newtonian physics as the proper ground for any public policy, much less of a policy conceived in one culture and applied murderously to another.<sup>22</sup>

The following critique of the application of positivist knowledge or its weak public policy variants to human affairs does not depend on the problematic (for me) views of Deconstructionists or other thinkers coming from a literary tradition which denies or depreciates the power of human nature.<sup>23</sup> Said quite naturally depended on thinkers like Foucault who operated in his conceptual and substantive intellectual universe. As a social scientist, I am much more comfortable criticizing positivism or rather the misuse of positivist knowledge to social scientific problems or public policy formation, when I can rely on social scientists like Weber or philosophers like Winch or Runciman for authority. That this indication of comfort illustrates one of Said's most important ideas, that is, all scholars operate from within a realm of discourse and are thereby limited by it, whether they know it or not, does not embarrass me.

---

<sup>20</sup> Said, *Orientalism*, *op.cit.*, p.46-7

<sup>21</sup> *Op.cit.*, p.227

<sup>22</sup> I am fully aware that Kissinger did not try to apply quantitative techniques to his scholarly or policy work. Perhaps if he did so, he might have been more cautious in his statement regarding the Newtonian revolution. Kissinger's ignorance lies in not so much in failing to appreciate the difficulty of applying mathematical and other quantitative ideas to social analysis but in accepting without question the idea of an external and knowable reality. He compounded this fallacy by believing with remarkable arrogance that this reality would give itself up to his policy needs. He transformed this arrogance into racism by assuming that Arabs could never grasp the separation of reality from their own subjective needs. He descended into absurdity by making the same mistake he accuses Arabs of being unable to avoid: seeing reality through ideological or idiosyncratic filters, all the while believing in the direct apprehension of reality and the easy application of its truths to public policy.

<sup>23</sup> For a devastating critique, see Pinker, Stephen, *The Blank Slate*, Penguin, NY, 2002

Max Weber's work on social scientific methodology and his classic essays 'Politics as a Vocation' and 'Science as a Vocation' remain vital to this day, not only for social scientists, but also for scholars in general. I do not intend to summarize Weber. Rather I should like to emphasize Weber's concerns about deriving policy from even good social scientific analysis. This gulf between findings and prescriptions is not a revelation to most careful empirical social scientists (empirical means in this context all facts are acceptable, not just statistics). Perhaps without realizing it, they have followed Weber's dictum that 'It can never be the task of an empirical science to provide binding norms and ideals from which directions for immediate practical activity can be derived.'<sup>24</sup> It is important to note that Weber has asserted a logical, not just a methodological gap, between the knowledge of empirical science and prescriptions, between research and applications. Although his adjectives tend to weaken the force of his statement ('binding norms,' 'immediate practical activity'), they do not change it. One cannot in principle derive programs from empirical knowledge, although one may base them on such knowledge. 'To apply the results of a (Scientific) analysis in the making of a decision is not a task which science can undertake.'<sup>25</sup> Weber seemed to be saying such analysis can assist the actor by clarifying his problem and by making him aware of what may be the consequences of his actions. That's all.

Positivists, or in the terminology of this section, Newtonians like Kissinger, however, in their quest for explanation look for law-like behavior. Using a Newtonian conception of physics, they examine, measure and verify the behavior of humans as though they were billiard balls.<sup>26</sup> Though Weber, as befits a founder of modern social science, yearned for social scientific laws, he was not so naive as to believe finding them would herald a brave new world, based on reason, justice and wisdom:

Even with the widest imaginable knowledge of 'laws,' we are helpless in the face of the question: how is the causal explanation of an individual fact possible —since a description of even the smallest slice of reality can never be exhaustive.... Order is brought to chaos only on the condition that in every case a part of the concrete reality is interesting and significant to us,

---

<sup>24</sup> Weber, Max, 'Objectivity and Value', in *Philosophy of the Social Sciences*, Natanson, editor, Random House, NY, 1963, p.258

<sup>25</sup> *Op.cit.*, p.359

<sup>26</sup> See Winch, P.: *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Routledge, London, 1958, for a brilliant exposition of this and related points.

because only it is related to the cultural values with which we approach reality.<sup>27</sup>

From this perspective billiard balls could never serve as human analogues, because what should interest us was precisely what the Newtonian chose to ignore: the less than mathematical behavior of the balls. Few social scientists are satisfied with mathematical accounts of 'human' behavior in would-be vacuums. Behavior demands to be understood in its own terms, which means in its environment—physical, cultural, economic, political, psychological or aesthetic. Even billiard balls, when considered in their environment, not as mathematical relationships, become inordinately complex. They are round only in degree and roll on tables only problematically flat.<sup>28</sup> If I may translate, *albeit* roughly, the 'environment of the billiard balls' into the terms 'quality of an event' we can perhaps better understand why Weber thought we needed to get beyond (not do without) positivism. For Weber:

The quality of an event as a 'social economic' event is not something which it possesses 'objectively' it is rather conditioned by our orientation of our cognitive interest as it arises away from the specific cultural significance that we attribute to an event in a given case.<sup>29</sup>

The implication of his thesis is that 'to the extent that our (read Weber's) science imputes particular causes...it seeks historical knowledge.<sup>30</sup> Thus the quality of the social event was what called for the application of technique, save for those who were interested in verification for its own sake. Was this scientific? It was neither generalizable, nor replicable. It was historical. From this perspective the positivist or Newtonian effort to remove mathematical impurities from the billiard balls was largely wasted. Insofar as it succeeded and considered its success equivalent to explanation, it removed significance from the inquiry. Methodological sophistication could not cross the logical chasm between inquiry and application.

Weber's writings on epistemology have not achieved the currency of his other work; perhaps because he made social science less neat than the

---

<sup>27</sup> Weber, Natanson, *op.cit.*, p.384

<sup>28</sup> Scientists are fond of driving this point home by the following illustration. If a billiard ball or a marble were blown up to the size of the earth, its imperfections would create heights greater than Everest and depths lower than the Marianas Trench.

<sup>29</sup> Weber, Natanson, *op.cit.*, p.370

<sup>30</sup> *Op.cit.*, p.372



last half of the twentieth century demanded. Perhaps his conception of knowledge may have been considered too cumbersome and too ideographic to offer the kind of quick fixes being sought. Positive science, in contrast, could be packaged and sold as a relatively simple mode of prediction. Social science of the sort advocated by Weber, by making the judgmental explicit, seemed to ask scholars and policy makers to squander their most important resource: the 'objectivity' of views gained from their supposed derivation from the data. How could one sell Weber to politicians, who were not willing to surrender their prerogatives to others? Weber's way of knowing made prediction more harrowing by focusing on the concrete, sometimes the unique, and always the subjective context of an event. For Weber this was an unavoidable difficulty and one which had to be overcome, if the meaning of a social scientific event were to become known.

R.G. Siu offers a fable illustrating how treacherous acting in the real world is. Siu by taking a very simple series of events makes clear the necessity and the difficulty of ascertaining their meaning:

A little chicken sitting comfortably in the henhouse without a care in the world was startled by the appearance of a man and ran away. When it came back the man was gone but there was some corn lying on the ground. Having a degree of scientific curiosity the chicken began to watch and it soon noticed that when the man appeared the corn appeared. It did not want to commit itself to a theory in a hurry and watched the sequence 999 times. There were no exceptions to the rule that the appearance of the man meant food, so it swallowed its skepticism and decided there must be a necessary connection between the man and the corn. In the language of causality this meant that whenever the man appeared the corn must appear. On the basis of this conclusion it went out to meet the man on his thousandth appearance to thank him for his kindness and had its neck wrung.<sup>31</sup>

In Weber's terms, the chicken did not understand the subjective meaning of her social context, unless we ascribe to her suicidal tendencies. The important point for us is not the chicken's demise, but the meaning we can give to the event as observers up to the fatal episode. Siu is suggesting in the absence of further information, we as observers are in exactly the same place as the chicken. It is only with the wringing of the neck that we feel comfortable in making the inference that murder was on the farmer's mind all along, and that the meaning of the whole episode is 'don't stick your neck out.' But we cannot really know that either. Remember deriving intentions

---

<sup>31</sup> Siu, R.G., *The Tao of Science*, MIT Press, Cambridge, 1957, p.29

from observations traverses a logical gulf. For example, the farmer may have decided only on the 999<sup>th</sup> time that he was going to get that bird. We cannot know, even if we ask him. He may not have known. Furthermore, we as observers applied meaning to the event not on the basis of replication or generality; rather we inferred meaning by ascribing to the farmer intentions based on one discrete act. That is hardly induction. Nor is it meaning that transcends culture. A Martian or a child might very well ascribe a different meaning to the whole process. Only if one knows something about ideal-typical relations of farmers and chickens can one reduce the infinite number of plausibilities to a few likely ones. The farmer may have been trying to plant corn and was outraged by the chicken's interference. The farmer may have been trying to get the chicken to heaven faster etc.

Perhaps I should say something here about ideal-types, since Said made so much of 'type' above. An ideal-type is a syndrome of statements, not necessarily logically related, which model something *provisionally*. It is a group of factors which seem to go together. Partly it is the product of a preliminary understanding of some complex event or concept. Partly it is a way to array information or direct the search for facts. An ideal-type is not an explanation. Nor can it be closed. By definition it is open to new facts which will reformulate the syndrome it describes. Used properly an ideal-type cannot degenerate into the kind of social science Said and Weber deplored.

To resume the analysis: while we can never reduce the plausibilities to certainty, even in simple sequences, we can and do act as if we could. We can pretend to be positivists. We can file the episode and dredge it out when a similar drama seems to be unfolding. If we are partisans of chickens, we might warn them about farmers bearing gifts. If we are in the position of the chicken, as practitioners often seem to be, we can take more care of our necks. The operable phrase is that we can act as if we knew the meaning of the sequence of events at least to the point of looking for more clues to the situation. If this sounds like the kind of 'knowledge' experience brings, if it looks suspiciously like wisdom, rather than knowledge in the Newtonian sense, then so be it.

But there is no avoiding the fact that even if we disregard the Orientalist distinctions between 'them' and 'us,' a powerful series of political and ultimately ideological realities inform scholarship today... We cannot get around them by pretending they do not exist. Edward Said, *Orientalism*<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Said, *Orientalism*, *op.cit.*, p.327

### V. Uncommon Sense: A Way Out?

To this point I trust I have been sufficiently obvious not to have strained a common sensical understanding of the world. That human existence seems more complex (if only for the capacity of humans to consciously intervene in their own processes) than the relationships among non-human physical events seems a platitude of the highest order, however convenient it may be to ignore on occasion.<sup>33</sup> Let me risk sounding platitudinous again by suggesting a way out of the Weberian dilemma: the impossibility of deriving policy from data *and* the necessity to do so. Runciman suggested, in a disarmingly simple way, that the dilemma be dealt with (not resolved) by pushing objective techniques as far as they can go and supplementing them with understanding based on ideographic conceptual conventions.<sup>34</sup> We can *pretend* to be positivists. The discipline of positivist observation can be sustained, while its over simplicity can be controlled. The push to generality can be vigorously undertaken, while not losing sight of particular contexts, so long as one dismisses some facts only for compelling reasons, not methodological simplicity or ideological 'truth.' The gap between explanations and prescriptions is not closed, of course, but one may gain enough confidence in the workability of a policy informed by data to be able to advocate the policy in good conscience. Be good Weberians.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> How devastating this intervention can be seen by the following:

'Imagine a man—let us call him A—writing down the following figures on a blackboard: 1357. A now asks his friend, B, how the series is to be continued. Almost everybody in this situation, short of having special reasons to be suspicious, would answer: 9 11 13 15. Let us suppose that A refuses to accept this as a continuation of his series, saying it runs as follows 1 3 5 7 1 3 5 7 9 11 13 15 9 1 31 51. He then asks B to continue from there. At this point B has a variety of alternatives to choose from. Let us suppose that he makes a choice and that A again to choose from. Let us suppose that he makes a choice and that A again refuses to accept it, but substitutes another continuation of his own. And let us suppose that this continues for some time. There would undoubtedly come a point in which B, with perfect justification, would say that A was not really following a mathematical rule at all, even though all the continuations he had made to date could be brought within the scope of some formula. Certainly A was following a rule; but his rule was: Always to substitute a continuation different from that one suggested by B at every stage. And though this is a perfectly good rule of its kind, it does not belong to arithmetic, [Winch, pp. 29-30]'. See also pp. 73-4.

If this seems for fetched, see Crozier, M., *The Bureaucratic Phenomenon* University of Chicago Press, Chicago, 1964 for the administrative equivalent of playing one's own game.

<sup>34</sup>Runciman, W.G.: *Social Science and Political Theory*, 2<sup>nd</sup> edition, Cambridge University Press, New York, 1971, p.127

<sup>35</sup> Said did not directly attack Weber's work but only how his concepts like type have been used by less scrupulous scholars and policy makers to validate racist ideas. In my view these scholars did not have any better an understanding of Weber's ideal-type than Said. My point here is that scholars can only be responsible for their own work not how their work is used or misused by others. Certainly Said cannot be held accountable for my use of his work, for example.

I realize that this is little more than a plea for good social science rather than bad and a suggestion that the path to better scholarship lies in the developmental, longitudinal historical direction. It would still try to tie observations to prescriptions, *albeit* in a more explicit and judgmental way than extreme positivist approaches to social science. Resurrecting judgment is a gain to be sure. It can bring us together by making all of us more humble in the face of an intractable universe, including an often intractable human nature. Policy makers, academics, politicians and citizens can all see themselves as subjects of the human condition, rather than arrayed on some hierarchy of special knowledge which makes some the objects of the others. Said echoed this point:

Modern thought and experience have taught us to be sensitive to what is involved in representation, in studying the Other, in racial thinking, in unthinking and uncritical acceptance of authority and authoritative ideas, in the socio-political role of intellectuals, in the great value of skeptical consciousness.<sup>36</sup>

What I should like to do now is buttress this humility and its democratic implications by a discussion of a more philosophical idea. The approach so far elaborated in this section suggested the wisdom of supplying human judgments with information. It assumes that an external, knowable world exists. Even if we cannot derive policy from our knowledge, we could secure the knowledge on which to base policy: the better the knowledge the better the policy. By injecting complexity and history into social scientific understanding, Weber made knowledge harder to come by and in the process ran the danger of elitism. Even if the elite honestly faced the Weberian gap between knowledge and prescription, it would still be indispensable and as such a danger to democratic values. I have argued that this would constitute a gain, because explicit judgmental rule is preferable (more in line with democratic values) than implicit, devious elite rule. One should not, however, fail to see the danger of such expertise in the corridors of power. Candor after all may be a more powerful weapon than duplicity.

If this reasoning is followed, it becomes clear that further checks on the knowledge/policy elite are prudent. One of these checks can be fashioned out of a dilemma as old as the Greeks (*pace* Kissinger who gave Newton the credit for this distinction). Since Socrates we have assumed a split between external world and the observer. 'Since we have no access to

---

<sup>36</sup> Said, *Orientalism*, *op.cit.*, p.327

the 'external object except though the process of perception, we shall never be able to tell whether our percepts are or are not an accurate or true replica of that object.'<sup>37</sup> Notwithstanding this incontrovertible dilemma, 'it is not only easy to accept the basic arrangement of objects, mediating sense and percepts, but it seems inevitable and unquestionable.'<sup>38</sup> What would an alternative view look like? Would it not be necessarily absurd, mystical, and solipsistic? Perhaps, but only if one buys the notion of an existing world, an ontological reality knowable without distortion, in Said's terms, if we could rely on a 'true representation.' But need one accept this notion, notwithstanding its basis in common sense? Von Glassersfeld suggested we need not:

Our 'knowledge,' whatever rational meaning we give the term, must begin with experience... Hence, this world of ours, no matter how we structure it, no matter how well we manage to keep it stable with permanent objects and recurrent interactions is by definition the 'subjective' world of our experience.<sup>39</sup>

Perhaps this uncommon notion can afford us a way to avoid reliance on Newtonian conceptions without falling into mysticism. It brings man, the constructor of philosophies and sciences, not the constructor of reality in the sense of controlling underlying facts of the cosmos, back into his construction. The dilemma of observation is avoided by no longer assuming an external knowable reality, a reality that we can apprehend without ambiguity, as if it were a mathematical system. This is not the same thing as claiming there is no reality absent human understanding of it or that humans can construct any reality they like without serious consequences. It is merely to say that the knower is part of the reality that is alleged to be knowable and that this immersion makes pure (closed system, logical) knowledge impossible. It then becomes fair to ask the political question, if the maker's unavoidably subjective way of knowing, to say nothing of the knower's will, is inevitably a part of the knower's findings (prescriptions and policies), will it not be subject to arbitrary objections by anyone who dislikes it? If so, isn't abandoning the myth of an objectively knowable world a small price to pay? Isn't it common sense to accept the interaction of the knower and the known, if by so doing limits the tyranny of the strongest

---

<sup>37</sup> Von Glassersfeld, Ernst, 'Notes on an Epistemological Revolution', SGSR/AAAS Symposium, Denver, 1977, p.4

<sup>38</sup> *Op.cit.*, p.4-5

<sup>39</sup> *Op.cit.*, p.11

will? And by this series of questions, we come back to the concerns of first part of this section.

For an answer, or at least the beginning of one, it would be useful to show how von Glassersfeld's conception, while radical, does not open the door to *new* tyrants. The old danger of a priestly caste, whether based on ancient mysteries or new discoveries, hoary traditions or tomorrow's technologies, remains. But no new wielder of mystery, no one who was subject to absolute ontological conceptions, is made more likely. The reason is that tyranny is consonant with an external conception of the world. All a tyrant need do is proclaim successfully that he is the discoverer of that world. No easy task. And science has made it more difficult for just any old demagogue to claim he alone possesses the key to understanding the world and therefore the key to rule. But what of science itself? What keeps it in check? What prevents scientists from imposing their will on an accepting and marveling populace? Nothing, it must be admitted, in principle—nothing apart from the age old defenses: ignorance, superstition, mysticism or any other fear-driven response to reason. At the very least, even if scientists did want to rule and did succeed in pushing their claims, would not their belief in the external world hold them in check? Would not their means of discovering the 'truth' about that world of necessity make them impartial, if cool, rulers? Would not the rules of scientific inquiry, if not the intractability of the physical world, bind them in a way that no Idi Amin or Saddam Hussein or George W. Bush could be bound?

If so, and insofar as the potentiality of such rule is accepted and lessens the chances of getting less rule-bound rulers, then it is fair to ask von Glassersfeld if his conception did not give up too much for too little? The short answer is that his position does not hold new dangers. It is just as subject to rule-bound behavior as any conception external reality is. The check, the basis for determining whether a mistake has been made, relies not on a true representation of 'reality' but on coherence, coherence which takes the facts as 'there,' despite their propositional status, that is, the unavoidability of *stating* or *believing* they are the facts. There are generally accepted rules for coherence, which are also subject to continuous criticism. There are no such rules governing absolute conceptions of Reality or Truth. Yet even the most generous attribution of virtue to the concept of coherence cannot imply a judgment-free, objective basis of understanding of any complex phenomenon, much less for the formation of public policy. Nor can coherence be self-justifying, except in the world of closed systems. Coherence is a test of policy-formation, of decision-making, which is intended to rely on the facts, always

partial and transitory, and which will be evaluated by the facts as the policy is implemented. As we are condemned to act on imperfect knowledge subject to all sorts of unintended consequences, in short, to be tragic actors in a complex world, we might as well enjoy it. Edward Said, I believe, would have concurred.

The trouble sets in when the guild tradition of Orientalism takes over the scholar who is not vigilant, whose individual consciousness as a scholar is not on guard against the *idées reçues* all too easily handed down in the profession. Edward Said, *Orientalism*<sup>40</sup>

## VI. The Dilemma of Knowledge: Knowing and the Known

Until human beings base their actions on an appreciation of the unity of Creation, when love in all its forms informs every day life, when peace prevails—until human nature becomes radically transformed and perhaps a little longer—we will have to deal with the dilemma of knowledge. A detailed and thorough examination of the properties and implications of the dilemma of knowledge is the central theme of *Orientalism*. Here I need only sum up my appreciation of Said's brilliant work. The problem is not knowledge *per se*, but the tendency, nearly inevitable in the West, for knowledge to become the servant of power. Scholars must be prepared to tell the truth to power. Sidling up to power, whether political or institutional, is a process most dangerous when it insidiously operates under the cloak of academic objectivity or, in Weber's terms, value neutrality. Of course, this is not scholarship at all, but ideologically or selfishly motivated propaganda.<sup>41</sup>

There remains a more profound level of the dilemma of knowledge than the scholarly frauds perpetrated by Orientalists. After all bad scholarship is not scholarship at all. It will sooner or later self-destruct. The more serious problem concerns good scholarship. I do not mean brilliant work done from racist assumptions like Lane. I mean work that would on all grounds but one measure up to Weber's and Said's definition of good scholarship:

What one finds in their work is always, first of all, a direct sensitivity to the material before them, and then a continual self-examination of their

---

<sup>40</sup> Said, *Orientalism*, *op.cit.*, p.326

<sup>41</sup> Said, *op.cit.*, pp.315-21

methodology and practice, a constant attempt to keep their work responsive to the material and not to a doctrinal preconception.<sup>42</sup>

The one ground is its tendency of good scholarship to become Knowledge, that is, authoritative, beyond criticism, doctrine, Revealed Truth in all but name. When knowledge is perceived as a substance rather than an outcome of a continuous and never ending process, when knowledge ceases to be knowing and becomes known, then scholarship rots from within. The antidote lies in the word 'process.' When conceived as an infinite series, knowledge can be properly conceived as no more than a pause or hesitation, not a destination. Knowing, not Knowledge, is the destination. And the wise scholar becomes very suspicious when he or she slows down. Only a powerful sense of academic modesty and energy will allow for pursuit of academic ideal with integrity. It may be Edward Said's greatest legacy to have embodied scholarly brilliance, academic excellence and profound *humility*.

---

<sup>42</sup> *Op.cit.*, p.3 27.



## RECENZII

**Marc Peeters, *Descartes*, Paris, Les Editions Le Cavalier Bleu, 2011, 128 p.**

Professeur à l'Université Libre de Bruxelles, où il enseigne la logique formelle, l'ontologie et la cosmologie religieuse, et où dirige le Centre d'ontologie formelle et de logique développementale, Marc Peeters nous offre une étude sur René Descartes, publiée dans la collection «Idée reçues» des Editions Le Cavalier Bleu.

Dans l'esprit de la collection, qui se propose de mettre en débat les clichés qui circulent dans la société contemporaine sur divers sujets, l'auteur nous offre une brève mais nuancée analyse des principaux stéréotypes sur l'œuvre et la personnalité du philosophe qui est perçu par la conscience commune comme un symbole de la France.

Le livre est structuré dans trois grands chapitres, précédés d'une «Introduction» et suivies d'une «Conclusion».

Dans le premier chapitre, intitulé «Descartes est-il rationaliste?», Marc Peeters met en discussion les aspects qui visent la traite définitoire du philosophe dans tous les yeux. Comme le rationalisme cartésien se fonde sur l'idée de la méthode, l'auteur met en évidence le spécifique de cette méthode. Mais il nous met en garde que les philosophes scolastiques n'étaient pas du tout dépourvues de raison dans leurs recherches et qu'ils utilisaient eux-mêmes des méthodes assez rigoureuses. La différence essentielle c'est que «la méthode scolastique, d'une rare subtilité, est enseignée dans les Écoles, tandis que la méthode cartésienne est à la fois découverte personnelle et activité rationnelle qui se fonde sur le sujet pensant.» (p. 27)

Marc Peeters admet que Descartes soit un mathématicien de génie, mais il n'est pas d'accord qu'il peut être vu également comme un philosophe et comme un savant, parce que la science de celui-ci n'est pas indépendante de sa philosophie. Bien que dans ses recherches scientifiques il s'appuie sur l'observation et sur l'expérience, il réalise toujours l'harmonie entre les connaissances scientifiques et sa vision métaphysique de la perspective des principes métaphysiques. (cf. pp. 29-32)

Un autre cliché sur la philosophie de Descartes est que celui-ci fonde sa pensée sur le doute. L'auteur ne nie pas cette chose, en soulignant que le doute naturel et métaphysique permet à Descartes de mettre en évidence la liberté de volonté de l'esprit de l'homme, signe de la parenté avec Dieu, mais il fait attention qu'il ne faut pas considérer le doute comme un attribut

exclusif de la philosophie de Descartes, parce que des nombreux penseurs ont fait appel aux concepts équivalents au doute (par exemple la «table rase» de Locke) ainsi qu'«il est pertinent de se demander si tel n'est pas le propre de toute pensée philosophique : douter de tout et surtout de l'évidence.» (p. 41)

D'habitude, le rationalisme cartésien, compris comme le propre de l'esprit français, est envisagé par opposition avec l'empirisme anglais. Donc, l'empirisme est conçu comme fondé exclusivement sur l'expérience, en temps que le rationalisme comme fondé exclusivement sur les idées innées et sur l'intuition rationnelle. Mais ça c'est une image bien erronée parce que Descartes ne rejette pas du tout l'expérience concrète pour établir la vérité des jugements sur les choses du monde, bien qu'il admette que seulement les notions innées soient le «garant» de leur véracité. Cet appel permanent de Descartes à l'expérience fait que son rationalisme soit, en réalité, secondé et accompli par empirisme. (cf. pp. 43-45)

A la fin du premier chapitre, l'auteur fait l'observation que, en dépit du fait que Descartes est devenu la figure emblématique du rationalisme, il ne faut pas croire que tous les rationalistes soient cartésiens. (cf. pp. 47-51)

Le deuxième chapitre, «Je pense donc je suis», met en discussion des formules bien connues qui visent le rôle de la pensée dans la philosophie de Descartes. La première d'elles, sans doute correcte, «Descartes est le penseur du *Cogito ergo sum*», donne à l'auteur l'occasion de poser la question si «je pense» cartésien ait une signification plutôt méthodologique que métaphysique. Mais la réponse est négative et le professeur Peeters souligne que seulement ce statut métaphysique du *cogito*, en vertu de quoi il est vu comme une substance première, réelle, pensante, permet à Descartes de passer sans problème de «je pense» à «je suis, j'existe». D'autre part, il reconnaît que la séparation entre la substance pensante et celle étendue crée au philosophe de sérieuses difficultés. (cf. pp. 55-58)

A l'aide de la logique de la pensée, Descartes nous offre trois preuves de l'existence de Dieu : la preuve ontologique, celle par les effets et la preuve par la permanence du moi, dont les deux premières font l'objet de l'analyse de l'auteur. Celui-ci remarque la différence entre la preuve ontologique d'Anselme et celle de Descartes, en soulignant l'influence de la pensée cartésienne de Dieu sur la mathématique contemporaine. Il met en évidence les objections de Kant et de Frege à la preuve ontologique cartésienne mais il fait l'observation qu'elles résultent de la négation du postulat de «l'appréhension intuitive de Dieu» posé par Descartes, tandis que, dans le cadre de sa philosophie, cette preuve, d'ailleurs «strictement rationnelle», comme les deux autres, se soutient sans aucun problème. (cf. pp. 59-62)

De point de vue de l'auteur, l'idée commune que la pensée de Descartes soit abstraite est correcte, mais pas parce que les textes cartésiens manquent d'exemples ou que sa philosophie nie l'existence objective du monde ; la philosophie de Descartes partage la condition de toute philosophie : elle est abstraite parce qu'elle vise l'universel, dont le contenu est toujours abstrait, ainsi que tous soi-disant «exemples» ne sont que des moyens par lesquels «la méditation abstraite et formelle s'instaure dans le mouvement concret de la réalité qui est complexe.» (p. 67)

Parce que la pensée de Descartes a eu un caractère révolutionnaire, on dit d'habitude que le philosophe a rejeté toute la philosophie scolastique. Mais l'auteur fait attention que Descartes utilise abondamment le vocabulaire de la scolastique, bien qu'il lui confère une nouvelle signification, de sorte qu'on peut parler d'une véritable récréation. Pour prouver cette thèse, Marc Peeters analyse la façon dont Descartes fait usage dans les *Principes de la philosophie* de trois types scolastiques de distinction : réelle, modale et de raison. (pp. 71-74)

Dans le troisième chapitre, «La géométrisation de l'univers», l'auteur analyse des autres formules bien connues qui simplifient la philosophie cartésienne, comme : «Descartes fait "table rase" des connaissances de son époque» ; «Descartes pense que le vide n'existe pas» ; «Descartes pensait que les animaux sont des machines» ; «Descartes invente une nouvelle médecine» ; «Descartes a peu abordé les passions» ; «Il n'y a pas de morale chez Descartes» ; «Descartes a eu une immense influence».

La réponse de Marc Peeters au reproche de l'inexistence de la morale chez Descartes est que la vision philosophique de celui-ci, fondée par le doute généralisée, ne permettait pas la construction d'un système moral avec des principes et règles indubitables mais que la morale provisoire qu'il propose sauve toutes nos activités théoriques et pratiques du péril d'être paralysées. (cf. pp. 107-111)

En ce qui concerne l'influence immense de Descartes, l'auteur l'admet mais il met aussi en évidence les nombreuses prises de position contre Descartes dans l'époque et le coin d'ombre où il a été placé pendant la philosophie des lumières. (pp. 113-116) D'ailleurs, cette immense influence de Descartes sur toute la philosophie européenne est un argument important pour le professeur Peeters de rejeter, dans la «Conclusion», l'idée que Descartes soit français par excellence. Son avis est que plutôt Pascal, «moraliste de génie», incarne l'esprit français, mais que Descartes, qui a vécu dans un permanent exil intérieur, refusant s'enfermer dans une doctrine

quelconque, a dépassé les distinctions nationales, ainsi que sa conception, comme toutes les philosophies authentiques, a une dimension universelle.

Ecrit d'une manière claire et précise, ce livre a le mérite de corriger ou de nuancer l'image que l'intellectuel commun a sur la philosophie de Descartes, mais par les arguments qu'il utilise et par les analyses qu'il développe, il est utile aussi pour tous les spécialistes en philosophie.

Adriana Neacșu  
Universitatea din Craiova

\*

**Lorena Păvălan Stuparu, *Filosofia chiriașului grăbit*, Editura Aius, Craiova, 2011**

Asistăm în ultimul timp la tot mai multe încercări de a surprinde condiția omului modern și postmodern, a modului său specific de existență, încercări de multe ori realizate prin raportarea la condiția omului din societățile tradiționale. Omul zilelor noastre este considerat de cele mai multe ori ca fiind un deznăscut, un înstrăinat de natură și de el însuși, un om care a pierdut semnificația temeiului, a sacrului, a transcendentului. Nu este nevoie de o „privire specializată” pentru a ne da seama de graba cu care facem lucrurile, de înstrăinarea de natură, de semenii noștri și, de ce nu, de noi înșine. Omul contemporan este într-o continuă mișcare, aproape că nu își mai găsește locul; de fapt nu își mai permite să stea locului, pentru că asta l-ar costa timp și, după cum știm: „Time is money!” Graba aceasta însă îl costă și costurile nu pot fi echivalate în timp și în bani.

Am putea vedea în această permanentă grabă și nestatornicie a omului zilelor noastre o dramă a locuirii. Spre deosebire de omul societăților tradiționale, intim legat de locuința sa, de vatra satului, care pentru el sunt veritabile centre ale lumii, omul contemporan pare a fi deznăscut și, deci, condamnat la o permanentă deplasare și la o locuire sub semnul provizoriului. Această „dramă a instabilității locuirii” este exprimată de către Lorena Păvălan Stuparu prin situația „chiriașului grăbit”. Metafora aceasta sugestivă, care are ca punct de plecare „Balada chiriașului grăbit” a lui George Topîrceanu, ilustrează „condiția umană” „la nivelul lipsei de întemeiere a vieții individului sortit să trăiască drama nelocuirii și a permanentei alterări a identității”. (p.5) Pentru a depăși această condiție omul societăților modernă și postmodernă, poate dintr-o nostalgie a locuirii tradiționale, a spațiului sacru, a stabilității spațiale și temporale, devine un

locuitor în cultură. În acest sens, în volumul *Filosofia chiriașului grăbit*, Editura Aius, Craiova, 2011, Lorena Păvălan Stuparu își propune „să înfățișeze dintr-o perspectivă comparatistă istorico-filosofică și hermeneutică aspecte semnificative din vasta problematică a locuirii și a câmpului tematic la care se extinde această noțiune, pornind de la aceea constatată de Heidegger și ajungând la formulele postmoderne actuale”. (pp.5-6)

Studiile și articolele reunite în volum, apărute într-o primă formă în diferite publicații academice și culturale, deși abordează teme diverse au ca fir călăuzitor ideea de „locuire plurală și culturală a lumii”. Ipoteza de lucru a autoarei ar fi aceea că, în încercarea de a ieși din drama locuirii trecătoare și provizorii, omul alege diferite căi pentru a se exterioriza, trei dintre acestea fiind determinante: filosofia, arta și religia. Studiile din volum urmăresc, într-o mai mare sau mai mică măsură această linie directoare. Studiul pe care îl considerăm de însemnătate centrală în economia lucrării „Fantasme și certitudini ale locuirii” este dedicat semnificației noțiunii de *locuire* la M.Heidegger. Pentru Heidegger, „la locuire se ajunge numai prin intermediul construirii”.(p.37) Astfel, locuirea îi este specifică doar omului în calitate sa de constructor spre deosebire de celelalte viețuitoare care se adăpostesc sau se ascund. Metoda folosită sau care constituie de cele mai multe ori subiect de dezbatere este hermeneutica. În studiul „Hermeneutica, mod de întrebuințare: între suspiciune și neîncredere” este abordată problema hermeneuticii, în calitate de metodă riguroasă de interpretare a textelor și de act creator, având ca punct de plecare distincția dintre „hermeneutica încrederii” (Matei Călinescu, după Mircea Eliade) și „hermeneutica suspiciunii” (Paul Ricoeur). Prima, este considerată creatoare și deschizătoare de sensuri chiar dacă pornește de la subordonarea față de text, în timp ce a doua, proprie gândirii paranoice, închide sensul, prin nesupunerea față de text, prin atribuirea de semnificații arbitrare sau tendențioase, fiind specifică ideologiilor totalitare.

Pentru a ilustra aceste afirmații, autoarea aduce câteva exemple din opera literară și filosofică a lui Mircea Eliade. Tot sub semnul hermeneuticii stau și diferitele abordări ale simbolului din studii precum „Lumină și lumini, transcendență și sugestie”, „Un *joc secund* în cercul hermeneutic: memorie sau recunoaștere”, care sugerează că încercarea de a depăși condiția de chiriaș grăbit a omului contemporan se poate face printr-un ocol hermeneutic prin cultură. Tot în scopul identificării sensului locuirii prin cultură autoarea analizează discursul filosofic postmodern susținând că, în ciuda aparențelor, și postmodernii sunt mari consumatori de metafizică.

De asemenea, pentru a ilustra varietatea reflecțiilor asupra problemei locuirii, autoarea aduce în discuție problema exilului la Emil Cioran (cap. 7), dialectica subiectivității la Jean-Paul Sartre (cap. 6), concepția despre epifanie și viață inițiativă la Mircea Eliade (cap. 10), analizează funcția ontologică a limbajului eminescian în concepția lui Constantin Noica (cap. 9), iar pentru a arăta că studiile prezente în acest volum au în centru personalități și stiluri complementare analizează paradigma filosofică europeană (cap. 8). Observăm că, în ciuda diversității lor, studiile prezente în acest volum urmăresc exteriorizarea în cultură a dramei locuirii omului contemporan, a „chiriașului grăbit”, care, din nevoia de a găsi în propria identitate un temei, caută să se regăsească printr-o hermeneutică a artei, a literaturii, a religiei.

Ștefan Viorel Ghenea  
Universitatea din Craiova

**AUTHORS/CONTRIBUTORS**

**HERBERT HRACHOVECH**

University of Vienna, Institute of Philosophy.  
Dr.-Karl-Lueger-Ring 1, 1010 Vienna, Austria  
[herbert.hrachovec@univie.ac.at](mailto:herbert.hrachovec@univie.ac.at)

**CHRISTOPHER VASILLOPULOS**

Eastern Connecticut State University, USA.  
83 Windham Street, Willimantic, Connecticut 06226 USA  
[vasillopuloc@easternct.edu](mailto:vasillopuloc@easternct.edu)

**BRICE POREAU**

Université Lyon 1.  
43 boulevard du 11 Novembre 1918  
69622 Villeurbanne cedex, France  
[poreau\\_brice@yahoo.fr](mailto:poreau_brice@yahoo.fr)

**SONJA MEIßL**

University of Vienna.  
Dr.-Karl-Lueger-Ring 1, 1010 Vienna, Austria  
[office@meissl-mentaltraining.at](mailto:office@meissl-mentaltraining.at)

**DARIUS PERSU**

University of Vienna.  
Dr.-Karl-Lueger-Ring 1, 1010 Vienna, Austria  
[persu\\_darius@yahoo.com](mailto:persu_darius@yahoo.com)

**ANA BAZAC**

Polytechnic University of Bucharest.  
Splaiul Independentei nr. 313,  
sector 6, Bucuresti, Romania, CP 060042  
[ana\\_bazac@hotmail.com](mailto:ana_bazac@hotmail.com)

**CONSTANTIN STOENESCU**

University of Bucharest.  
Splaiul Independentei nr. 204,  
Sector 6, Bucuresti, ROMANIA  
Cod postal 060024  
[noua\\_alianta@yahoo.com](mailto:noua_alianta@yahoo.com)

**ADRIANA NEACȘU**

University of Craiova.

St. A. I. Cuza nr.13, Craiova, Romania, 200585

[aneacsu1961@yahoo.com](mailto:aneacsu1961@yahoo.com)

**CĂTĂLIN STĂNCIULESCU**

University of Craiova.

St. A. I. Cuza nr.13, Craiova, Romania, 200585

[cfstanciulescu@yahoo.com](mailto:cfstanciulescu@yahoo.com)

**MARTA ALBU**

University of Craiova.

St. A. I. Cuza nr.13, Craiova, Romania, 200585

[marta\\_rizea@yahoo.com](mailto:marta_rizea@yahoo.com)

**ȘTEFAN VIOREL GHENEA**

University of Craiova.

St. A. I. Cuza nr.13, Craiova, Romania, 200585

[gheneastefan@yahoo.com](mailto:gheneastefan@yahoo.com)



## CONTENTS

## HISTORY OF PHILOSOPHY

- MARTA ALBU  
*The Theophrastus' Characters between philosophy, poetry and moral* 5
- SONJA MEIßL  
*Man belongs to the Ereignis. A critical study on the Heideggers's work Time and Being* 21
- ADRIANA NEACȘU  
*The Sartre's method for searching historical facts* 47

## EPISTEMOLOGY AND PHILOSOPHICAL ARGUMENTATION

- CONSTANTIN STOENESCU  
*The SECI Model of Organizational Knowledge. An Epistemological Appraisal* 73
- DARIUS PERSU  
*Hacking's „Manipulative Realism“ and Fine's „Natural Ontological Attitude“: A critical analysis of the strengths and weaknesses of both positions* 98
- CĂTĂLIN STĂNCIULESCU  
*Dialectical evaluation of the appeal to values in deliberative argumentation* 113

## SOCIO-POLITICAL PHILOSOPHY

- ANA BAZAC  
*Deus ex machina: philosophy of a literary trope* 130
- BRICE POREAU  
*The concept of genocide recognition* 148

## PHILOSOPHICAL NOTES

- HERBERT HRACHOVEC  
*Media eschatology* 160
- CRISTOPHER VASILLOPULOS  
*The Genii in the bottle. Knowledge and the chosen knowers* 180

REVIEWS

MARC PEETERS

*Descartes*

(Adriana Neacșu)

201

LORENA PĂVĂLAN STUPARU

*The philosophy of the hurried tenant*

(Ștefan Viorel Ghenea)

204

AUTHORS/CONTRIBUTORS

207

