

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE  
*Interpretationes*  
STUDIA PHILOSOPHICA EUROPEANA  
VOL. I / NO. 2 / 2011



ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

*Interpretationes*

---

STUDIA  
PHILOSOPHICA  
EUROPEANA  
VOL. I / NO. 2 / 2011

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM  
2012

**Editor in chief – Redacteur en chef – Chefredakteur**

Fabio Bruschi

**Editorial Board – Comité d'édition – Redaktionsrat**

Norman Ajari, Xavier Bériault, Julie Combes, Melina Duarte, Lukas Held, Daniel Weber, Philipp Zymner

**Scientific Board – Comité scientifique – Wissenschaftlicher Beirat**

Shin Abiko (University of Hosei, Tokio), Jean-Christophe Goddard (Université de Toulouse II – Le Mirail), Marc Maesschalck (Université Catholique de Louvain-la-Neuve), Pierre Montebello (Université de Toulouse II – Le Mirail), Débora Morato Pinto (Universidade Federal de São Carlos), Thomas Nenon (University of Memphis), Karel Novotný (Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií), Alexander Schnell (Université de Paris IV – Sorbonne), László Tengelyi (Bergische Universität Wuppertal)

**The referies – Les rapporteur – Die Gutachter**

Paulo Licht dos Santos (Universidade Federal de São Carlos, Brazil), Fabian Scholze Dominiques (Faculdades Rio Grandenses, Brazil), So-Young Hang (Hallym University, Chuncheon, South Korea), Mary-Beth Mader (University of Memphis, USA), Miroslav Marcelli (Univerzita Komenského v Bratislave, Filozofická Fakulta, Slovakia), Vladimir Milisavlevic (Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, Serbia), Karel Novotný (Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, Czech Republic), Joseph Yvon Thériault (Université du Québec à Montreal, Canada)

Vydává Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.

Édité par la Faculté des Humanités de l'Université Charles de Prague.

Herausgeber: Fakultät für die Humanwissenschaften der Karls-Universität Prag.

Edited by Faculty of Humanities, Charles University in Prague.

## CONTENTS / TABLE DES MATIÈRES / INHALTVERZEICHNIS

SUBJECTIVITÉ ET CRÉATIVITÉ.....	7
Pour une théorie intégrée du jugement : La <i>validité universelle subjective</i> du jugement de goût	
MITIELI SEIXAS.....	9
Vers une philosophie schellingienne de la créativité. Subjectivité et folie à l'aune de Slavoj Žižek	
JOSEPH CAREW.....	27
Subjektivität und Erfahrung in der Negativen Dialektik Theodor W. Adornos	
DANIEL PUCCIARELLI.....	47
Die Unmöglichkeit, die in der Möglichkeit wohnt – in den Grenzen des „Verendens“, des „Ablebens“ und des „Sterbens“ : Lektüre der Derridaschen Lektüre Heideggers	
MASUMI NAGASAKA.....	57
Über die Funktion des Schreibens bei Thomas Bernhard	
LUKAS HELD.....	71
Affectivité et invention chez Gilbert Simondon. Du vivant au transindividuel	
FABIO BRUSCHI.....	87
Les techniques de soi et des autres : Bernard Stiegler et les créations du sujet	
NORMAN AJARI.....	109
<i>Blow up</i> : le puzzle sémiotique	
MICHAELA FIŠEROVÁ.....	127
The Authors / Les Auteurs / Die Autoren.....	141



## **SUBJECTIVITÉ ET CRÉATIVITÉ**



**POUR UNE THÉORIE INTÉGRÉE DU  
JUGEMENT : LA VALIDITÉ UNIVERSELLE  
SUBJECTIVE DU JUGEMENT DE GOÛT<sup>1</sup>**

---

MITIELI SEIXAS

**Abstract**

This paper discusses the notion of judgment by Kant and the possibility to understand the validity of the judgment of beauty, which Kant claims to be *subjective* and *universal* at the same time. The problem arises because in the *Critique of pure reason* Kant says that the judgment is “the manner in which given cognitions are brought to the objective unity of apperception” (B141). Now, if all judgments do possess *objective validity*, then the judgment of beauty cannot be a judgment according to Kant’s theory. In order to solve this incongruence, firstly we will consider the possible judgment definitions in the *Critique of pure reason*, and we will observe that although a certain notion of objective validity (insofar as it stands for the property of possessing a value of truth) cannot be assigned to all judgments, another notion of *objectivity* is indeed kept as characteristic of judgments in general. Secondly, we proceed to explain what Kant understands as the foundation of the judgment of beauty, namely the *disinterested pleasure*. Finally, we discuss how a certain approach to the notion of objectivity, which can be expressed by the necessary relation to an object (conceived in the broad sense), does not prejudice the possibility of a subjective and universal judgment.

La déduction du jugement de goût, ou l’Analytique du beau dans le Premier Livre de la *Critique de la faculté de juger*<sup>2</sup>, est réalisée à partir des quatre moments

---

<sup>1</sup> Je voudrais tout d’abord remercier les experts, ainsi que les éditeurs de la Revue, pour la lecture et les remarques précieuses. Je voudrais encore remercier Daniel Weber et Julie Combes pour la révision grammaticale de mon texte et les participants de l’Atelier de l’Idéalisme Allemand au Stage Europhilosophie à Paris 2011, où j’ai eu l’opportunité de discuter une première version de cet article.

<sup>2</sup> Pour toute citation des œuvres de Kant, nous utiliserons la traduction de la collection *Bibliothèque de la Pléiade*, éditions Gallimard. Kant, Immanuel, *Critique de la faculté de juger*, traduction par Delamarre, Alexandre J.-L., in : *II Des Prolégomènes aux écrits de 1791*, Paris, Editions Gallimard, *Bibliothèque de la Pléiade*, 1985, pp. 845–1300. Dorénavant référé simplement comme *KU*.

de la table des jugements : selon la qualité, la quantité, la relation et la modalité. En suivant chacun de ces moments, Kant établira les conditions selon lesquelles un jugement sur la beauté est un jugement possible. Dans le second moment de cette déduction, Kant écrit qu'un jugement de goût sur la beauté est « ce qui plaît universellement sans concept »<sup>3</sup>. Lorsque l'on considère cette affirmation à l'égard de la *Critique de la raison pure*<sup>4</sup>, où un jugement est justement le moyen par lequel l'objet est déterminé à travers des concepts, on ne comprend même pas la simple possibilité de ce genre de jugements. Finalement, cette affirmation prescrit aussi une *validité universelle subjective* aux jugements sur la beauté, ce qui n'est pas d'ailleurs sans poser des problèmes.

Pour jeter un peu de lumière dans la discussion à propos de la validité universelle subjective des jugements de goût sur la beauté, nous voudrions examiner, tout d'abord, ce que signifie la *validité objective* des jugements. Nous verrons que, bien qu'une notion de validité objective, désignent le fait d'avoir une valeur de vérité, ne puisse pas être attribuée à tous les jugements, la notion d'*objectivité* fait partie de la notion même du jugement en général. Cette notion à vaste compréhension d'*objectivité*, expliquée par le fait que c'est dans le jugement que la relation entre concept et intuition est mise en place, n'implique pas l'affirmation plus *forte* que le *fondement* de tout jugement soit un concept. Ainsi, dans la seconde étape de notre cheminement, nous arriverons au second moment de la déduction des jugements de goût pour essayer de trouver un autre fondement pour les jugements de goût. Par la suite, cet autre fondement nous aidera à comprendre l'objectif final de notre texte, à savoir la possibilité d'accorder une *validité universelle subjective* aux jugements sur la beauté.

## I. Le jugement

La difficulté d'offrir une interprétation de la théorie du jugement qui soit cohérente avec toute l'œuvre critique de Kant trouve dans le paragraphe 19 de la *KrV* un exemple capital. Notre but n'est ni d'essayer de comparer ce texte avec d'autres, ni d'offrir une explication générale de tout ce paragraphe. Nos efforts dans cette section seront guidés, en revanche, par une distinction entre deux caractéristiques des jugements : i) l'*objectivité* et; ii) la *validité objective*. Nous essayerons ainsi

<sup>3</sup> Kant, *KU*, § 9, V219, p. 978.

<sup>4</sup> Immanuel Kant, *La Critique de la raison pure (1781-1787)*, traduction par Delamarre, Alexandre J.-L. et Marty, François, in : *I Des premiers écrits à la Critique de la raison pure*, Paris, Editions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, pp. 705-1462. Dorénavant référé comme *KrV*.

d'esquisser la manière dont la relation entre ces deux particularités du jugement peut être comprise, de façon à éclairer la discussion sur ce qu'on peut considérer comme étant un jugement *en général*.

Dans le paragraphe 18 de la *KrV*, Kant affirme que l'*unité objective* de l'*aperception* est celle où le divers donné dans l'intuition est réuni en un concept d'objet<sup>5</sup>. Celle-ci est distinguée de l'*unité subjective* dans la mesure où la deuxième est le produit de la capacité reproductive de l'*imagination*. C'est ainsi qu'en liant cette caractérisation d'unité objective à la définition du jugement, comme « la manière d'amener des connaissances données à l'unité objective de l'aperception »<sup>6</sup>, Henry Allison conclut : tout jugement a une valeur de vérité<sup>7</sup>. Puisqu'il y a certains types de jugements, comme les jugements métaphysiques<sup>8</sup>, qui ont une relation à un objet, mais qui ne sont pas *objectifs* au sens où ils auraient une valeur de vérité, il demeure urgent de préciser cette notion du caractère *objectif* des jugements, et de bien la différencier de sa *validité objective*.

Commençons en essayant de montrer que si une synthèse opérée par les catégories agit dans la fonction d'unité des jugements, comme condition de possibilité de la référence à un *objet*, alors, encore qu'un sens large d'*objectivité* puisse être attribué à un jugement *tout court*, une *validité objective* (dans le sens d'Allison) n'est pas une caractéristique des jugements *en général*.

Si l'on part de la définition de la Déduction Métaphysique, selon laquelle un jugement est « une unification de représentations »<sup>9</sup>, on arrive à rendre compte

<sup>5</sup> Kant, *KrV*, B139, p. 858.

<sup>6</sup> *Ibid.*, B141–2, p. 860.

<sup>7</sup> Allison, Henry, *Kant's Transcendental Idealism, An Interpretation and Defense*, New Haven and London, Yale University Press, 2004, pp. 87–8.

<sup>8</sup> Dans la Déduction Métaphysique Kant utilise un jugement métaphysique pour expliciter la différence entre un jugement infini et un jugement négatif. L'exemple chez Kant c'est le jugement « l'âme non est mortelle » (Kant, *KrV*, A72/B97, p. 828). Or, si l'on assume que tous les jugements ont de la validité objective et, en plus, que la validité objective est « avoir une valeur de vérité », on doit dire ou qu'un jugement comme celui-là n'est pas du tout un jugement, ou qu'il est un jugement faux. Dans la suite, nous commenterons la stratégie d'Henry Allison, pour qui – en suivant l'interprétation de Stuhlmann-Laeisz – un jugement métaphysique est un jugement inacceptable, dans la mesure qu'il n'a pas de vérité transcendantale. Voir Allison, *op. cit.*, p. 88, note 27.

<sup>9</sup> Nous pouvons résumer cette première partie de l'argument de la Déduction Métaphysique dans les termes suivants : i) l'entendement est un pouvoir de connaître par concepts ; ii) les concepts reposent sur les fonctions ; iii) une fonction est l'unité de l'action d'ordonner diverses représentations sous une représentation commune ; iv) une représentation commune est un concept ; v) l'unique usage que l'entendement peut faire de ces représentations communes est de les utiliser dans les jugements ; vi) donc, les jugements représentent l'action d'unifier des représentations à travers les concepts. Il en découle que le jugement est, dans sa première caractérisation, l'action d'unifier des représentations ; dans ce cas précis une action d'unifier des représentations communes (concepts). Voir Kant, *KrV*, A67–70/B92–5, pp. 824–826.

d'un jugement en tant qu'*unité analytique*<sup>10</sup>. Or, étant donné que pour juger, il faut avoir des concepts, on peut se demander d'où viennent les concepts. Un concept est une représentation objective, médiante et universelle. Former un concept, cependant, c'est forger une représentation quant à sa forme : à partir du moment où une caractéristique donnée dans l'intuition peut être reconnue comme une représentation valide pour une pluralité d'objets, nous avons un concept, une représentation *universelle*. Ce débat qui pose la question de savoir comment ce passage d'un donné sensible à un donné intellectuel est rendu possible, est long et très controversé<sup>11</sup>. Toutefois, supposons – avec Herbert James Paton – que former un concept *quant à sa forme* est possible à travers des actes logiques tels que la comparaison, la réflexion et l'abstraction<sup>12</sup>. Or tous ces actes logiques ont une caractéristique en commun, à savoir qu'ils opèrent une *unification* d'une pluralité de représentations possibles. Dans ce sens, en formant un concept comme celui de *corps*, nous concevons cette représentation dans sa relation, par exemple, avec le concept de *divisibilité*. Nous « forgeons » un concept ainsi en subsumant des concepts sous d'autres.

<sup>10</sup> Nous appelons ici, une « unité analytique » la réunion de représentations dans un concept, dans le sens qu'il est une réunion de représentations au moyen des notes communes. Par conséquent, dans la mesure où un jugement est l'acte par lequel l'analyse des concepts se réalise, on peut dire qu'il est une unité analytique des représentations. En suivant Paton : « L'unité analytique doit être présente en tous les jugements et en toutes les formes des jugements; parce que tout jugement implique conception, et ainsi unifie des différents objets en vertu d'une caractéristique commune, qui est pensée par un acte d'analyse et abstraction. » Paton, Herbert James, *Kant's Metaphysics of Experience*, Bristol, Thoemmes Press, reprint from the 1936 edition, Volume I, 1997, p. 289, en anglais dans l'original.

<sup>11</sup> D'un côté, nous avons, par exemple, Béatrice Longuenesse qui affirme que les concepts sont formés par des actes d'abstraction, de réflexion et de comparaison des schèmes (voir Béatrice Longuenesse, *Kant and the capacity to judge*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2000, pp. 116–122). D'un autre côté, nous avons la critique de Hannah Ginsborg à cet approche, selon laquelle l'exemple de la formation du concept d'arbre par abstraction « suppose que nous sommes capables d'emblée de reconnaître ce qui est présenté à nous comme ayant des feuilles, des branches, un tronc, et il semblerait que cela suppose que nous possédons les concepts de feuille, branche, tronc... Maintenant, on peut supposer que Kant soit, en fait, engagé avec l'idée que la sensibilité nous donne des caractéristiques basiques telles que la couleur et la figure, et que les opérations de comparaison, réflexion et l'abstraction sont responsables de la formation des concepts plus sophistiqués à partir de ces caractéristiques basiques. Dans cette supposition, Kant tient quelque chose de la vision de la composition des concepts proposée par la distinction entre les idées simples et complexes de Locke. » Ginsborg, Hannah, « Thinking the particular as contained under the universal », in : *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*. Edited by Rebecca Kukla, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 38–9, en anglais dans l'original. Face à cette position, nous optons pour la critique de Ginsborg, qui sera rendue claire dans la suite.

<sup>12</sup> Paton, *op. cit.*, p. 199. L'exemple de Paton est l'exemple classique de la formation du concept d'*arbre*. Voir Kant, Immanuel, *Lógica*, tradução do texto original estabelecido por Gottlob Benjamin Jäsche de Guido Antônio de Almeida, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, A145–6, p. 112. Sur cette question, voir aussi note 11 de notre texte.

Il va de soi que faire cet usage logique des concepts implique de juger<sup>13</sup>. Dans ce premier sens, donc, l'acte de juger peut être identifié avec l'acte de concevoir.

Cependant, les actes logiques de formation d'un concept quant à sa forme n'expliquent pas que les concepts soient aussi des représentations *médiates* et *objectives*<sup>14</sup>. Ces deux caractéristiques, parce qu'intimement liées au *contenu* des concepts, ne peuvent plus être expliquées par une compréhension *simplicite* d'un acte judiciaire. Si l'entendement *stricto sensu* peut être conçu comme une faculté de forger les concepts quant à leur forme, de subordonner des concepts moins généraux à des concepts plus généraux, de comparer les concepts, etc., c'est nonobstant une autre *face* de l'acte de juger qui peut expliquer, au bout du compte, que nous avons des concepts qui ne sont pas *vides*<sup>15</sup>. Prenons un célèbre passage de la *Critique de la raison pure* :

Mais les concepts se rapportent comme prédicats de jugements possibles, à quelque représentation d'un objet *encore* indéterminé. Ainsi le concept du corps signifie quelque chose, par exemple un métal, qui peut être connu par ce concept. Il est donc un concept du seul fait que d'autres représentations sont soutenues sous lui, au moyen desquelles il peut se rapporter à des objets.<sup>16</sup>

Dans l'exemple de Kant, le concept-prédicat de ce jugement sert à connaître le sujet du jugement, ce qui n'explique pas encore sa relation avec les objets. Ainsi, la seule possibilité d'expliquer cette relation est de supposer que déterminer le concept-sujet à travers le concept-prédicat, c'est-à-dire *juger* dans le sens fort du mot, sert aussi à déterminer l'*objet* représenté par le concept-sujet, à savoir le *métal*<sup>17</sup>. Or, comme un concept est une représentation médiate, cette relation

<sup>13</sup> Kant écrit, et ce passage est très important dans la Déduction Métaphysique, que l'entendement en général peut être considéré comme une faculté de juger (*vermögen zu urteilen*). Voir Kant, *KrV*, A69/B94, p. 826.

<sup>14</sup> Kant, *KrV*, A320/B376–7 : « Une perception objective est connaissance (*cognitio*). [B377] La connaissance à son tour est ou intuition ou concept (*intuitus vel conceptus*)... le second ne s'y rapporte que médiatement, au moyen d'une caractéristique qui peut être commun à plusieurs choses. » p. 1031.

<sup>15</sup> La différence que nous voudrions marquer ici est la différence entre les actes logiques responsables pour « former un concept quant à sa forme », ce que nous comprenons d'ailleurs comme une tentative de rendre des concepts distincts, et les actes de « former un concept quant à son contenu », ce dont cette explication logique ne rend pas compte. Deux commentaires sont nécessaires : i) si notre interprétation du paragraphe 19 est correcte, alors il faut distinguer deux opérations liées dans l'acte de juger (l'analyse et la synthèse) ; ii) et si encore la thèse du paragraphe 10 est valide, alors l'acte de la synthèse est plus fondamental que celui de l'analyse. Ainsi, si les actes logiques de formation d'un concept quant à leur forme sont les actes de l'analyse, il faut supposer comme leur condition une synthèse (l'opération qui va expliquer le contenu des concepts).

<sup>16</sup> Kant, *KrV*, A69/B94, p. 826.

<sup>17</sup> Prenons l'exemple d'un jugement catégorique de la forme « A est B ». Dans ce jugement, le concept

à l'objet doit être médiatisée par une représentation immédiate, c'est-à-dire une intuition. Il en découle que *juger* c'est juger sur les *objets* donnés dans l'intuition, et pas seulement sur les concepts. Dans cette mesure, si d'un côté les concepts peuvent être conçus comme des unités de représentations conceptuelles, en tant que simples unités logiques, d'un autre côté, les concepts, quand ils sont utilisés en jugements, servent à unifier des représentations intuitives, les seules ayant une relation immédiate avec l'objet de la connaissance.

En conséquence, l'acte de juger ne peut plus être compris comme identique à l'acte de concevoir, vu que dans l'acte unificateur d'un jugement la référence au *contenu*<sup>18</sup> est l'élément qui établit le rapport des concepts avec l'objet. Henry Allison résume les relations entre intuition, concept et objet comme une relation où :

l'intuition offre le contenu du jugement, tandis que les concepts offrent la règle discursive par laquelle ce contenu est pensé. C'est précisément par la détermination de ce contenu que le concept est mis en relation avec l'objet. C'est précisément pourquoi Kant caractérise la relation entre le concept et l'objet en tant que médiate.<sup>19</sup>

Cette première approche des jugements nous permet, en conséquence, d'établir deux résultats importants. En premier lieu, un concept, en tant qu'il est une représentation universelle, est forgé par des actes logiques qui peuvent être identifiés à l'acte de juger, vu qu'il suppose une certaine *comparaison* des représentations intellectuelles. En deuxième lieu, si un concept est une « représentation médiate et

---

A occupe la place du concept-sujet, ainsi que le concept B occupe la place du concept-prédicat. Toutefois, dire que le concept B occupe la place du concept-prédicat n'est pas la même chose que dire que B est un prédicat réel de l'objet pensé à travers le concept A. La critique à l'argument ontologique chez Kant c'est justement la mise en évidence que le prédicat logique de l'« existence », dans le jugement *Dieu existe*, n'est pas un prédicat réel. Ainsi, les concepts qui occupent la place A et B dans un jugement sont toujours, d'abord, sujet et prédicats *logiques* de ce jugement, partant, qu'ils soient des sujets et des prédicats réels n'est pas quelque chose due à la simple forme logique d'un jugement.

<sup>18</sup> Dans la littérature, nous pouvons identifier deux classes d'arguments divergents sur ce que peut constituer le contenu d'un concept : soit l'intuition (ou l'objet de l'intuition), soit les *notes caractéristiques*. Nous considérons que, puisque Kant considère la possibilité d'un concept *vide*, le *contenu* d'un concept est l'intuition, ou l'objet de l'intuition. Or, un concept sans aucune note caractéristique n'est pas du tout un concept et, partant, si les notes caractéristiques sont le *contenu* d'un concept, alors il ne serait pas possible d'avoir un concept vide. Toutefois, un concept auquel aucune intuition ne correspond, c'est-à-dire un concept vide, est encore un concept. C'est pour cela que le contenu d'un concept doit être l'intuition. Sur cette discussion, Michael Young ajoute que : « Sa vision (Kant), en conséquence, c'est que les concepts ont un contenu, pas seulement parce qu'ils contiennent des prédicats différents, mais aussi parce que ces prédicats sont liés à ce qui peut être donné dans l'intuition sensible. » Young, Michael, *Thought and the synthesis of intuitions*, in : The Cambridge Companion to Kant, ed. Paul Guyer, New York, 2006, pp. 101–122, pp. 112–3, en anglais dans l'original.

<sup>19</sup> Allison, *op. cit.*, p. 85, en anglais dans l'original.

objective », cela suppose pareillement un certain usage des concepts, dont les actes logiques responsables pour sa formation ne peuvent plus rendre compte. Dans ce cas, c'est seulement quand un concept est utilisé dans un jugement (dans le sens strict) qu'il établit cette relation possible aux objets, en déterminant un *contenu*, de façon à ce que l'acte de juger doive désormais être considéré comme l'acte *unificateur* qui promouvrait la relation entre concept et intuition, et qui permettrait, à son tour, une référence possible à un objet.

A la suite, dans le paragraphe 10, Kant considère que la *synthèse* est nécessaire pour l'*analyse*<sup>20</sup>. D'une manière générale, nous pouvons argumenter en faveur de cette thèse, comme étant le résultat de l'argument suivant : i) quelque séparation, comparaison ou abstraction dans un jugement, c'est-à-dire quelque *acte logique*, est un acte d'analyse ; ii) nous ne pouvons pas analyser des éléments s'ils ne sont déjà unifiés ; iii) tout ce que la faculté de la sensibilité donne est une multiplicité de sensations ; iv) or, il faut, comme condition de possibilité de l'analyse, qu'un autre pouvoir intervienne dans l'appréhension, pour rendre possible l'appréhension même des *objets*, c'est-à-dire pour rendre possible l'analyse. Cet autre pouvoir est nommé le pouvoir de l'imagination<sup>21</sup>. De cet argument qui prouve la nécessité d'une synthèse dans l'appréhension du multiple, Kant dérive la nécessité de l'intervention, dans l'appréhension elle-même, des concepts purs de l'entendement, lesquels ne sont plus que la considération de cette synthèse de manière universelle, c'est-à-dire en tant qu'elle peut être représentée par un concept universel<sup>22</sup>.

En conséquence, lorsqu'on considère cette lecture de Kant, on a deux alternatives : ou bien l'acte même de juger est l'acte à travers lequel un objet est formé pour nous, dans la mesure où lui est « appliqué » un concept (dans ce cas un concept pur, une catégorie) ; ou bien l'acte de juger est second par rapport à cette unification du multiple, et, dans ce cas-ci, les catégories seraient appliquées à la synthèse de l'appréhension indépendamment du jugement. Il est intéressant de voir qu'indépendamment de l'alternative qu'on favorise, l'acte de juger implique déjà une application des catégories à l'origine de l'appréhension du multiple de l'intuition, parce que l'acte de juger implique déjà l'utilisation des concepts, ce qui suppose les catégories<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Kant, *KrV*, B103/A78, pp. 832–3.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 833 : « La synthèse en général est, comme nous le verrons plus tard, le simple effet de l'imagination, une fonction de l'âme, aveugle mais indispensable, sans laquelle nous n'aurions absolument aucune connaissance, mais dont nous ne prenons que rarement quelque conscience. »

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 834 : « La même fonction qui donne l'unité aux représentations diverses dans un jugement, donne aussi [B105] à la simple synthèse de représentations diverses dans une intuition l'unité, qui, exprimée généralement, s'appelle concept pur de l'entendement. »

<sup>23</sup> Autrement dit, notre argument c'est le suivant : i) un jugement peut être expliqué comme un acte

Nous pensons que la première alternative est la plus fidèle à l'esprit kantien. Par suite, si les catégories sont les concepts qu'en tant que guides pour l'appréhension du multiple sont nécessaires pour toute appréhension du multiple, l'application des catégories est une condition nécessaire pour tous les jugements *überhaupt*. Comme les catégories demeurent des concepts d'un objet en général, tous les jugements sont, dans ce sens, déjà des opérations d'*objectivation*<sup>24</sup>. Somme toute, réservons donc ce sens d'objectivité à l'application originaire des catégories comme des concepts de toute synthèse possible dans l'appréhension du multiple de l'intuition<sup>25</sup>.

Notons que cette première application des catégories ne signifie pas encore une prétention à la *validité objective*, ni dans le sens d'être valable « tout le temps et dans toutes les circonstances », moins encore en tant que prétention à avoir une valeur de vérité ; elle signifie plutôt la caractéristique, plus générale, d'établir une relation possible à un objet, ou, en d'autres mots, elle signifie la relation, inhérente à l'acte de juger, à un *objet en général* ( $= x$ )<sup>26</sup>. Comme deuxième condition

---

d'analyse, à travers lequel des concepts sont comparés à fin de les rendre plus distincts (A68/B93) ; ii) l'analyse suppose la synthèse (B103/A78) ; iii) la synthèse pure est réalisée à travers les catégories (A78/B104) ; iv) donc, l'explication *logique* d'un jugement suppose l'application des catégories, comme condition de toute synthèse, soit sur le multiple de l'intuition, soit dans la mesure que les catégories sont les conditions de la pensée des objets en général.

<sup>24</sup> La supposition est que Kant a réussi à prouver que la synthèse des catégories sur le multiple de l'intuition est nécessaire et *a priori*, le but de la Dédution Transcendante. Voir, par exemple : « Dans la suite (§ 26), on montrera par la manière dont l'intuition empirique est donnée dans la sensibilité, [B145] que l'unité de cette intuition n'est autre que celle que la catégorie prescrit ». *Ibid.*, B144–5, pp. 861–2. Ce processus d'unité, parce qu'il résulte de la conscience d'un objet, nous l'appelons ici d'*objectivation*.

<sup>25</sup> Ce que nous appelons une *objectivité* (qui est le résultat de l'application des catégories au multiple de l'intuition) s'accorde aussi à la thèse de Michael Young, d'une théorie qui fait justice à l'affirmation de Kant de B104–5. Selon Young : « Dans la mesure où ils servent à donner une unité à la synthèse de l'intuition, les fonctions de la pensée constituent les concepts purs de l'entendement, c'est-à-dire les catégories. » Young, *Art. cit.*, p. 105, en anglais dans l'original.

<sup>26</sup> Les catégories sont « des concepts d'un objet en général, par lesquels l'intuition de cet objet est considérée comme *déterminée* à l'égard d'une des *fonctions logiques* du jugement. » Kant, *KrV*, B128–9, pp. 850–1. Une fois de plus, nous voudrions marquer que, chez Kant, aucune *pensée* sur des objets n'est possible sans catégories : « Si je retranche d'une connaissance sensible toute la pensée (effectuée au moyen des catégories), il ne reste plus aucune connaissance d'un objet quelconque ». *Ibid.*, A253/B309, p. 983. Il est nécessaire encore de noter que, dans le cas des jugements métaphysiques, par exemple, « l'âme non est mortel », bien que l'objet en question ne soit pas un objet de l'expérience possible et, partant, qu'aucune intuition de l'âme ne soit pas possible en tant que telle, comme les catégories sont les conditions de possibilité de la pensée de *tout* objet, les catégories sont les conditions de la pensée aussi d'un objet comme l'âme ; ce qu'elles ne sont pas c'est la condition de possibilité de la *connaissance* de tout objet. Ainsi, même que nous ne puissions pas connaître l'objet « âme », nous pouvons penser sur cet objet, dans la mesure que nous le pensons, par exemple, à travers le schème de la catégorie de substance, c'est-à-dire en pensant l'âme comme un substrat

de possibilité d'un jugement, il faut que le résultat de la synthèse opérée par les catégories dans l'appréhension soit reflété dans un concept d'objet<sup>27</sup>. Prenons, par exemple, le cas d'un jugement de perception comme : « je sens la pression d'une lourdeur ». Or, il faut, comme condition de possibilité de ce jugement, la reconnaissance d'au moins un *x quelconque* : dans ce cas, une simple représentation en moi-même, un objet dans le sens le plus général, un *moi* qui sent de la lourdeur. En plus, il faut penser cet objet à travers des concepts, par exemple à travers les concepts de « moi » et de « douleur ».

Cela équivaut à dire que sans aucune référence à un objet en général, un jugement ne peut pas être un jugement. Mais que cette référence à un objet en général est possible également dans le cas où nous ne pouvons pas faire une distinction entre la « représentation d'un objet » et un « objet de représentation indépendant de cette représentation », par exemple dans le cas où l'intuition d'un objet de représentation indépendant de la représentation n'est pas disponible. Le jugement sur un état psychologique, même en considérant le concours du concept empirique de « lourdeur », n'est pas un jugement avec prétention à une validité objective, dans le sens où il n'est pas un jugement qui affirme la réalité de *quelque chose* en dehors de nos propres états subjectifs<sup>28</sup>. Et, partant, ce jugement a une validité purement *subjective*. Il en résulte, en effet, que la référence à un objet en général, à un *x quelconque*, en utilisant des concepts, ne fait pas la *validité objective* de ce jugement<sup>29</sup>.

Malgré cela, en suivant Longuenesse, un jugement de perception se transforme en un jugement d'expérience et, dès lors, en un jugement avec *validité objective*, si l'objet pensé à travers lui est subsumé sous les catégories dans un sens précis,

---

de propriétés permanent dans un temps. En suivant cet exemple, dans ce sens-ci, la catégorie de substance a été requiert pour que la pensée de cet objet soit possible.

<sup>27</sup> Nous parlons ici de la synthèse de la reconnaissance dans un concept, expliquée essentiellement dans la première version de la Déduction Transcendantale de la *KrV*. *Ibid.*, A103, pp. 1409–14.

<sup>28</sup> Longuenesse, Béatrice, *Kant on the human standpoint*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 26 : « C'est parce que dans un jugement de perception, nous ne sommes pas en mesure d'affirmer que l'objet de l'intuition pensé sous les concepts combine dans notre jugement empirique est "lui-même déterminé" à l'égard de la connexion que nous pensons, et ainsi subsumé sous une catégorie. », en anglais dans l'original.

<sup>29</sup> Longuenesse, *op. cit.*, 2000, p. 172 : « La forme logique d'un jugement, dont fonction exprime la relation des représentations à un objet, n'est pas elle-même une raison suffisante pour affirmer que mon jugement est réellement vraie de l'objet empirique, c'est-à-dire qu'il est valide tout le temps, pour tout sujet et dans tous les circonstances. », en anglais dans l'original. Il faut noter que dans notre présent texte, nous considérons la validité objective comme en étant la propriété que certains jugements ont d'« avoir une valeur de vérité ». Dans ce sens, il n'est pas possible d'accorder de la validité objective au jugement tout court. Cependant, il reste encore la possibilité d'accorder de la validité objective à tout jugement, mais de la concevoir autrement qui avoir une valeur de vérité. Cette deuxième possibilité, parce qu'elle exige beaucoup plus de ce que nous avons fait ici, n'a pas été contemplée dans le présent travail.

à savoir dans la mesure où « l'intuition reflétée sous concepts dans un jugement empirique est aussi subsumée sous une catégorie »<sup>30</sup>. Il faut qu'intervienne, alors, une autre détermination : une subsumption de l'objet pensé à travers le jugement à la détermination des catégories. Cela se comprend à partir d'une exigence implicite des jugements d'expérience, à savoir que ces jugements soient valables pour un *objet* « tout le temps et dans toutes les circonstances ». Or, quand nous affirmons « Le corps est lourd », nous voudrions que ce jugement soit valable non seulement comme une représentation d'un état subjectif, mais, au contraire, que ce jugement soit un jugement *valable* comme une détermination de l'*objet* lui-même, ce qui requiert une *validité objective*. C'est évident, comme le remarque bien Allison, que cette prétention à la validité objective n'exclue pas la possibilité des jugements faux. À l'inverse, déterminer le jugement, selon cette perspective, sous une catégorie, est un acte de « surdétermination » distinct (voire, dans certains cas, pas séparable) de l'activité des catégories comme règles par l'appréhension du multiple.

Ainsi, nous reconnaissons trois instances où l'intervention des concepts est nécessaire<sup>31</sup>. D'abord, les catégories, en guidant la synthèse de l'appréhension, rendent possible l'expérience et dans ce cas-ci nous avons un premier sens d'objectivité<sup>32</sup>. Ensuite, pour que l'expérience soit *pensable*, il faut l'intervention des concepts empiriques, vu qu'il faut déterminer l'objet de l'une ou de l'autre manière ; mais notons que cette deuxième détermination par le moyen des concepts empiriques n'explique pas encore la référence à une validité objective, puisque même pour penser mes états psychologiques je dois penser à travers des concepts. Finalement, prétendre à la *validité objective*, dans le sens d'être valable pour un objet tout le temps et dans toutes les circonstances, est dépendant d'une subsumption du jugement lui-même aux catégories : je prends mon jugement « le corps est lourd » et je l'applique à la catégorie de substance et d'accident et par là j'affirme que « lourd »

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 181, en anglais dans l'original.

<sup>31</sup> Notre interprétation suit celle de Longuenesse sur ce point. Longuenesse, *op. cit.*, 2005, p. 24.

<sup>32</sup> Dans l'article « *Je juge sur beaucoup de choses que je ne décide pas : le problème de l'objectivité des jugements chez Kant* » (Faggion, Andrea, « Eu julgo sobre muita coisa que não decido : o problema da objetividade dos juízos em Kant », in : *Analytica*, Rio de Janeiro, Volume 13, n° 1, 2009, pp. 65–94), l'auteur en commentant justement Longuenesse dit que : « j'affirme que, avant le second usage des catégories, il y a déjà une conscience représentationnelle-judicative, mais ce qu'il n'y a pas est prétention de vérité ou de validité objective », p. 78, en portugais dans l'original. Ainsi, bien que nous ne développons pas ce que cette « conscience représentationnelle-judicative » signifie chez Faggion, à savoir une notion d'objectivité faible qui s'exprime dans la forme d'un jugement problématique, nous retenons cette idée de réserver une notion d'objectivité due à l'activité des catégories déjà dans la synthèse des intuitions. En ce qui concerne ce point, notre interprétation est influencée par les analyses d'Andrea Faggion, même si nous ne suivons pas une interprétation sémantique de Kant, le résultat auquel ladite analyse aboutira.

est une *détermination* de l'objet « corps », tout le temps et dans toutes les circonstances. Cette subsomption du jugement sous les catégories, donne à ceux-là, dans le cas des jugements de connaissance, la prétention à avoir une valeur de vérité.

\* \* \*

En résumé, nous pouvons affirmer qu'un sens d'*objectivité* peut être attribué aux jugements en général, mais seulement si ce sens signifie la nécessité d'une première application des catégories : l'application qui garantit la possibilité de référence à un *objet* (à un *x* en général). On doit noter, néanmoins, que cet *objet* peut n'être qu'une représentation en nous-mêmes, ce qui nous autorise à dire que la référence à un *x* n'équivaut pas à une prétention de *validité objective*. Ceci parce que si la prétention à la validité objective est la caractéristique d'avoir une valeur de vérité, il est clair qu'il y a des jugements qui ont un objet, dans un sens très large, par exemple les jugements métaphysiques, mais dont la valeur de vérité ne peut pas être définie, justement parce que son objet est un objet qui n'est pas dans les bornes de l'expérience possible. Ainsi, il faut considérer la possibilité d'une validité qui ne soit pas objective, mais qui puisse encore garder la caractéristique de l'*universalité*.

## II. Les jugements esthétiques de réflexion

La première partie de notre texte nous permet une première caractérisation de ce que c'est un jugement en général et de noter ses caractéristiques : i) il est une unification de représentations ; ii) parce qu'il est (i), il suppose une détermination de l'intuition par les catégories ; iii) vu qu'il est (ii), il se réfère toujours à un objet, bien que cet objet puisse être simplement *représentationnel* ; iv) un jugement, quand il est surdéterminé par les catégories, il prétend à la validité objective, parce qu'il prétend être valable dans tout le temps et pour tous les sujets. Ainsi, si nous voulons inscrire le projet d'une *Critique de la faculté de juger* dans l'ensemble de la pensée kantienne, nous devons également y inscrire le jugement esthétique de réflexion : un jugement à la fois basé sur un *sentiment* et *universel*.

Kant définit un jugement esthétique dans les *Prolégomènes*<sup>33</sup> comme celui où le principe (Grund) est la *perception*. Gérard Lebrun localise deux façons de considérer la faculté de la *sensibilité* chez Kant, une première serait en tant que *Sinnlichkeit*,

<sup>33</sup> Kant, Immanuel, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, traduction par Rivelaygue, Jacques, in : *II Des Prolégomènes aux écrits de 1791*, Paris, Editions Galilimard, *Bibliothèque de la Pléiade*, 1985, pp. 15-172, § 18, p. 69. Dorénavant référé simplement comme *Prolégomènes*.

une deuxième serait en tant que *Gefühl*<sup>34</sup>. Si l'on considère cette distinction, on peut désormais diviser les jugements esthétiques entre ceux qui sont déterminés par la sensibilité, comme une faculté des *sensations*, et ceux qui sont déterminés par la sensibilité, comme une faculté des sentiments<sup>35</sup>. En ce qui concerne le premier type de jugement esthétique, Kant donne l'exemple, dans les *Prolégomènes*, d'un jugement comme : « le sucre est doux »<sup>36</sup> ; à cet exemple, nous pouvons encore ajouter celui de la *KU* : « le vin est agréable »<sup>37</sup>. Notons que ces deux jugements *esthétiques* sont des jugements *subjectifs*, puisque tous les deux sont des jugements sur les états psychologiques du sujet. De plus, ce sont des jugements sur des *sensations* (la « douceur » et l'« agréable » que l'on sent) produites à travers l'intuition empirique d'un objet<sup>38</sup>. Un jugement esthétique de réflexion, comme le jugement à propos de la beauté, est un jugement qui porte aussi sur un état du sujet, à savoir à un sentiment de *plaisir* ou de *peine*, lequel est aussi le résultat, dans une certaine mesure, de l'intuition d'un objet.

La caractéristique, pourtant, que peut nous donner une première distinction entre les jugements esthétiques *sensoriels* et les *jugements esthétiques réfléchissants* est que, quoique dans le cas des premiers cette sensation soit produite « exclusivement » par l'intuition empirique de l'objet, dans le cas des seconds, la sensation de plaisir (ou de peine) est produite par un accord entre les facultés de l'imagination et de l'entendement. Selon Kant, les jugements *sensoriels* ont une *finalité matérielle*, et cela signifie que la finalité subjective est éprouvée *avant* d'être pensée. Or, si l'on mange une pomme, on a une expérience du sucre et on dit que « cette pomme est sucrée ». Notons que le jugement est second par rapport à l'expérience : je ne pourrais pas dire, sans manger, sans éprouver le sucre, que « ceci est sucré ». Pour tout cela, dans ce genre de jugements, nous avons une relation matérielle avec la finalité subjective suscitée par l'objet en nous.

D'un autre côté, dans les jugements sur l'agréable qui sont des jugements esthétiques réfléchissants, on n'éprouve pas l'*agréable*, comme on éprouve la douceur. Pensons une fois de plus le cas du vin : ce qu'on éprouve en goûtant le vin, en effet, c'est une certaine puissance olfactive mélangée à un certain degré d'acidité, un certain arôme et une texture, etc. Le sentiment de l'*agréable* n'est ainsi pas éprouvé de la même façon que la sensation de la douceur, et on peut comprendre pourquoi

<sup>34</sup> Cette lecture de Gérard Lebrun peut être peut-être fructueuse pour comprendre les raisons selon lesquelles Kant parle de la *faculté de la sensibilité* dans la première *Critique*, alors qu'ici, à l'occasion de la troisième, il parle toujours d'une *faculté de l'imagination*.

<sup>35</sup> Lebrun, Gérard, *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 2<sup>a</sup> Edição, 2002, pp. 412-3.

<sup>36</sup> Kant, *Prolégomènes*, IV, 299, p. 71. Kant dit littéralement « le sucre doux ».

<sup>37</sup> Kant, *KU, Première Introduction*, XX, 224, p. 878.

<sup>38</sup> Je continue en suivant l'interprétation de Gérard Lebrun, *op. cit.*, pp. 417-8.

les jugements sur l'agréable sont des jugements réfléchissants : ils sont le résultat d'une *réflexion*<sup>39</sup> sur l'objet donné.

Si l'on considère désormais l'*agréable* à partir de la définition de finalité matérielle, on a aussi une mesure pour les différencier des jugements sur la beauté. Ce qui est la marque distinctive de ces deux perceptions (dans ce cas, l'agréable et le plaisir), et ce qui nous guidera pour la deuxième caractéristique des jugements esthétiques de réflexion, est sa relation à l'égard de l'*intérêt* qu'on porte à l'existence de l'objet. Nous pouvons expliquer cette marque capitale de ce type de jugement par deux voies. En premier lieu, il faut reconnaître, comme Kant lui-même le fait, que dans les jugements sur la *beauté*, nous nous comportons de façon à exiger une *validité universelle* de ces jugements<sup>40</sup>. Tout comme dans un jugement de connaissance, nous voudrions l'accord universel dans un jugement tel « la rose est belle », ou nous avons au moins la *prétention* d'un tel accord. On peut donc demander s'il y a un *sentiment* qui puisse être un fondement *universel* des jugements esthétiques de réflexion. Un tel sentiment devrait être potentiellement *partageable* par tous les sujets rationnels. Premièrement, si l'on regarde, comme le fait Patricia Matthews<sup>41</sup>, nos plaisirs sensoriels, on voit qu'ils sont *dépendants* de la *matérialité* de l'objet : parce que ce que fait l'*agréable* d'un vin est sa capacité de nous offrir cette sensation de l'agréable, l'agréable du vin est dépendant de son existence matérielle et, partant, ce jugement est *intéressé*. Deuxièmement, l'agréable est un sentiment qui a une volatilité immense dans l'espèce humaine ; ce qui me plaît, ne plaît pas nécessairement à mon voisin<sup>42</sup>. D'où nous pouvons conclure que si les plaisirs sensoriels sont des plaisirs intéressés, et que les intérêts changent d'individu à individu, les plaisirs sensoriels ne peuvent pas être le fondement d'un jugement qui prétend à une validité universelle.

D'ailleurs, s'il est possible de prouver l'existence d'un plaisir qui soit désintéressé, il est possible de prouver l'existence d'un plaisir qui peut être partageable, et, partant, qui puisse être le fondement d'une validité universelle. Kant voit dans le *plaisir* qui est le résultat d'un jeu désintéressé des facultés de l'imagination et

<sup>39</sup> En résumé, si, d'un côté, un jugement *déterminant* peut être décrit comme un jugement où on part des lois universelles, ou des concepts universaux, en direction de l'expérience pour en chercher l'objet, d'un autre côté, un jugement *réfléchissant* est un jugement où la faculté de juger cherche un concept à partir d'une réflexion sur l'objet donné.

<sup>40</sup> Kant, *KU*, § 7, V, 212, p. 969 : « en revanche, s'il affirme que quelque chose est beau, c'est qu'il attend des autres qu'ils éprouvent la même satisfaction ; il ne juge pas pour lui seulement, mais pour tout le monde, et il parle alors de la beauté comme si c'était une propriété des choses. »

<sup>41</sup> Matthews, Patricia, « Kant's Sublime. A Form of Pure Aesthetic reflective Judgment », in : *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 54, No. 2 (Spring, 1996), pp. 165–180, pp. 166–7.

<sup>42</sup> Kant, *KU*, § 7, p. 969 : « en ce qui concerne l'agréable, c'est donc le principe suivant qui est valable : *A chacun son goût* (pour ce qui est du goût des sens) ».

de l'entendement, une possibilité de fondation pour les jugements esthétiques de réflexion. Ce plaisir est désintéressé pour deux raisons. D'un côté, parce qu'il ne saisit pas l'objet comme une source de plaisir, comme on voit dans une bouteille de vin la source d'un plaisir ; ainsi, le plaisir du beau est un plaisir qui n'est pas intéressé par l'existence de l'objet<sup>43</sup>. Mais le désintéret peut aussi être compris selon les termes de Guyer : « Il évoque le fait que l'harmonie des facultés nous plaît, parce qu'elle est une satisfaction inattendue de notre objectif général, ou [de ce qui est] le but de la cognition. »<sup>44</sup> Et c'est à partir de cela qu'on peut comprendre pourquoi Kant dit que la finalité du jugement esthétique de réflexion est une *finalité formelle* : or, si le plaisir matériel<sup>45</sup>, sentir le goût du vin par exemple, n'est pas ce qui est visé dans notre relation avec l'objet qualifié de *beau*, ce qui est visé est la *forme* de cet objet<sup>46</sup>. Le plaisir *purement* esthétique est donc le plaisir qui est le résultat *inespéré* et, à cause de cela, *authentique*, d'un libre jeu de l'imagination et de l'entendement.

### III. La validité universelle subjective

Finalement, nous pouvons penser le jugement esthétique de réflexion dans le cadre d'une théorie intégrée du jugement chez Kant. Un jugement esthétique de réflexion portant sur la beauté, si c'est un jugement, il est aussi *objectif* dans le premier sens que nous avons accordé aux jugements en général, à savoir dans le sens où il y a un rapport aux objets dans la mesure qu'on utilise des concepts. Ainsi, bien que le jugement « la rose est belle » soit un jugement qui utilise les concepts « rose » et « belle », la différence essentielle est que « belle » n'est pas une détermination qu'on puisse attribuer aux objets. Dans ce cas, le concept-prédicat « belle » est analogue au concept-prédicat « existe ». Chez Kant, la caractéristique

---

<sup>43</sup> Comme écrit Kant : « le jugement de goût est purement contemplatif, c'est-à-dire que c'est un jugement qui, indifférent quant à l'existence d'un objet, ne fait que mettre en relation la conformation de cet objet avec le sentiment de plaisir et de déplaisir. », *KU*, § 5, p. 965.

<sup>44</sup> Guyer, Paul and Allison, Henry, « Dialogue : Paul Guyer and Henry Allison on Allison's Kant's Theory of Taste », in : Rebecca Kukla (Ed.), *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 111–137, p. 116, en anglais dans l'original.

<sup>45</sup> Il est sûr qu'il y a des personnes qui ont une relation *pathologique* avec les œuvres d'art, en ce sens par exemple, où ce qui leur importe réside dans l'accumulation plutôt que dans l'admiration. Cependant, Kant traite ici justement de ce qui peut être établi comme une relation *authentique* à la beauté.

<sup>46</sup> Notons qu'ici nous utilisons un sens très large de ce qui peut valoir comme étant la forme d'un objet. Nous pensons que si l'argument kantien a une validité encore aujourd'hui, il doit aussi être valable dans le cas des œuvres d'un artiste comme Yves Klein par exemple, où la matérialité, la couleur dans ce cas, est ce qui fait de l'œuvre une œuvre des beaux-arts. En un mot, la forme est aussi représentée par la matérialité, mais par un rapport *authentique* à la matérialité.

de la « beauté » comme prédicat d'un objet n'est en effet plus que la *marque* d'une sensation de plaisir désintéressé produite par cet objet. Ainsi, bien que le concept du *beau* dans un jugement esthétique de réflexion occupe la place du prédicat logique de ce jugement, ce concept n'est que la marque d'un sentiment *en nous*, le sentiment de plaisir désintéressé. Il s'en suit que la beauté n'est pas une détermination de l'objet lui-même.

Qu'est-ce donc qu'un jugement comme « la rose est rouge » ? Faire un jugement de tel type signifie, premièrement, que nous subordonnons le concept-sujet « rose » au concept-prédicat « rouge » et, en faisant cela, nous subsumons la rose elle-même comme étant une instance de cette propriété<sup>47</sup>. Deuxièmement, le concept-prédicat « rouge » est considéré désormais comme une note-caractéristique du concept « rose » et, en conséquence, comme une détermination de l'objet rose. Il faut donc se demander si le prédicat « beau » peut être examiné de la même façon que le prédicat « rouge ». À première vue, le concept-sujet « rose » peut être considéré comme étant subsumé au concept-prédicat « beau ». Cependant, il ne nous semble pas approprié de dire que le concept-prédicat « beau » peut être également une note-caractéristique du concept « rose », dans le sens où il serait une propriété de la *rose* elle-même. Et cela parce que, contrairement à la propriété du « rouge », le contenu du concept « beau » ne dérive pas directement de l'intuition de l'objet, d'après les mots de Kant : « ce jugement n'est qu'un jugement esthétique et n'a pour contenu qu'un rapport de la représentation de l'objet au sujet »<sup>48</sup>. Or, bien que nous puissions dire que le « rouge » reflète une intuition liée à l'objet, nous ne pouvons pas dire que la « beauté » reflète aussi une intuition immédiatement liée à l'objet. Selon Kant, à part notre relation à l'objet, il ne reste rien dans l'objet qui soit beau. Partant, bien que nous prédiquions la « beauté » à l'objet « rose », *comme si* la beauté fût une caractéristique de la rose<sup>49</sup>, la « beauté » n'est pas une propriété de l'objet.

En second lieu, puisque nous utilisons un concept-sujet comme *rose*, concept qui, en tant que règle empirique pour l'appréhension du sensible, réunit aussi des représentations intuitives, ce jugement suppose une application « originaire » des catégories. Pour cette raison, nous disons qu'un jugement esthétique de réflexion, même celui sur la beauté, est un jugement *objectif*. Nonobstant, pourvu

---

<sup>47</sup> Béatrice Longuenesse note que bien que soit difficile chez Kant de soutenir qu'il reconnaît une claire distinction entre subordination (des concepts) et subsomption (des objets sous concepts), nous suivons la commentatrice et observons cette distinction. Longuenesse, *op. cit.*, 2000, p. 92, note 23.

<sup>48</sup> Kant, *KU*, § 6, V, 211, p. 968.

<sup>49</sup> *Idem* : « il parlera donc du beau comme si la beauté était une propriété de l'objet et comme si le jugement était un jugement logique ».

que Kant ait prouvé le *plaisir désintéressé* comme le fondement de ce genre de jugement, nous ne pouvons pas dire qu'un jugement esthétique de réflexion soit un jugement qui ait *validité objective*, dans le sens d'une *surdétermination* par les catégories. Or, si la surdétermination du jugement aux catégories était la caractéristique de prétendre que le jugement soit valable tout le temps et dans toutes les circonstances, et partant d'attribuer à ce jugement la possibilité d'avoir une valeur de vérité, un jugement esthétique de réflexion, dans la mesure qu'il n'a pas de *validité objective*, il n'a pas de valeur de vérité. Tout au contraire, c'est justement parce que son fondement est le sentiment de plaisir désintéressé, que sa *validité* est simplement *subjective*. Il reste cependant à expliquer la manière par laquelle cette validité subjective est *universelle*.

Kant argumente dans le paragraphe 9 de l'*Analytique du beau* en faveur de la *communicabilité universelle* qu'il faut comprendre par un *libre jeu* entre les facultés de l'imagination et de l'entendement : « Comme elle doit se produire sans présupposer un concept déterminé, la communicabilité universelle subjective ... ne peut être rien d'autre que l'état d'âme éprouvé dans le libre jeu de l'imagination et de l'entendement »<sup>50</sup>. Or, si la communicabilité universelle est née d'un acte de *libre accord* entre les facultés, ceci ne peut pas signifier l'accord dans les mêmes termes de la *KrV*. On peut comprendre l'accord des facultés dans la *KrV*, en premier lieu, comme un accord entre la faculté de la sensibilité et de l'entendement à travers un jugement, dans le sens d'une subsomption de l'objet donné par l'intuition à des concepts. En second lieu, on peut comprendre aussi cet accord dans la mesure où l'on subsume l'objet du jugement aux catégories, et dans ce cas nous avons une objectivation du jugement dans le sens strict de la prétention à la *validité objective*. Cependant, dans ces deux cas, nous obtenons l'accord des facultés par le résultat d'un *jeu* de représentations orienté par des concepts d'objets, soit, dans le premier cas, à travers des concepts empiriques, soit, dans le second cas, à travers d'une subsomption à des concepts purs.

À l'inverse, selon Kant, l'accord des facultés dans le cas d'un jugement sur la beauté est un *libre accord* pour des raisons tout à fait différentes. Au début, parce qu'il n'est pas *dirigé* par un concept : ceci au sens où ce n'est pas un accord entre intuition et concept dans un jugement empirique (l'important n'est pas que le concept soit adéquat à l'intuition), et aussi parce qu'il n'est pas le résultat d'une subsomption de l'objet du jugement aux catégories. En outre, cet accord est aussi *libre*, parce qu'il n'est pas *orienté* vers une finalité matérielle. Dans le cas des jugements esthétiques des sens, la finalité matérielle oriente l'accord entre les

---

<sup>50</sup> Kant, *KU*, § 9, V, 217–8, pp. 975–6.

facultés, et pour cela ces jugements sont liés à la sensation de l'agréable. Tout au contraire, dans un jugement sur la beauté d'un objet, c'est justement l'absence de finalité matérielle qui est la cause de l'accord entre l'imagination et l'entendement, et ainsi ce qui par conséquent *promeut* la naissance d'un sentiment de plaisir désintéressé.

En plus, la conscience de l'accord entre intuition et concept dans un jugement de connaissance est une conscience qui exige une *communicabilité universelle*. Quand nous jugeons « la rose est rouge », nous voudrions que ceci soit un jugement valable *pour tous* ; autrement, nous dirions « la rose est rouge *pour moi* ». Dès lors, la conscience de l'accord dans le cas des jugements de connaissance prend la forme d'une exigence de rationalité : comme condition de possibilité des jugements de connaissance, nous supposons que les autres jugeront de la même manière. Également, si le plaisir désintéressé est un effet de ce libre accord des facultés, s'il est la marque de la conscience d'un libre accord des facultés, alors cela veut dire aussi que cette conscience est possible non seulement pour *moi*, mais pour tout être rationnel étant dans les mêmes conditions que *moi*. Tout en saisissant la possibilité de la *communicabilité universelle* comme une caractéristique de la rationalité des jugements qui se réfèrent à un objet, la communicabilité universelle est aussi une caractéristique des jugements de goût sur la beauté.

De cela nous pouvons conclure que le jugement esthétique sur la beauté est un jugement ayant une validité universelle *subjective*, parce qu'il est fondé sur un sentiment. De plus, c'est un jugement à validité *universelle subjective*, étant donné que le sentiment qui est son fondement est un sentiment de plaisir désintéressé, et pour cela, au moins hypothétiquement partageable pour tous. C'est parce que ce sentiment est désintéressé qu'on revendique l'accord universel. Finalement, comme les jugements de connaissance, les jugements de goût sur la beauté exigent aussi un principe de rationalité, à savoir que si l'accord des facultés a été possible *pour moi*, étant donné que tous les êtres rationnels ont les mêmes facultés, c'est un accord possible aussi pour tous ceux qui sont confrontés au même objet. En conséquence, lorsque nous éprouvons l'accord entre les facultés de l'imagination et de l'entendement à travers le sentiment de plaisir désintéressé, il est possible de réclamer une *communicabilité universelle*. Les jugements de goût sur la beauté sont ainsi des jugements ayant une *validité universelle subjective*.

## Bibliographie

- ALLISON, Henry, *Kant's Transcendental Idealism, An Interpretation and Defense*, New Haven and London, Yale University Press, 2004.
- FAGGION, Andrea, « Eu julgo sobre muita coisa que não decido » : o prolema da objetividade dos juízos em Kant », in : *Analytica*, Rio de Janeiro, Volume 13, n° 1, 2009, pp. 65–94.
- GINSBORG, Hannah, « Thinking the particular as contained under the universal », in : Rebecca Kukla (éd.), *Aesthetics and Cognition in : Kant's Critical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- GUYER, Paul, ALLISON, Henry, « Dialogue : Paul Guyer and Henry Allison on Allison's Kant's Theory of Taste », in : Kukla, Rebecca (éd.), *Aesthetics and Cognition in : Kant's Critical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 111–137.
- KANT, Immanuel, *La Critique de la raison pure (1781–1787)*, traduction par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, in : *I Des premiers écrits à la Critique de la raison pure*, Paris, Editions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, pp. 705–1462.
- *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, traduction par Jacques Rivelaygue, in : *II Des Prolégomènes aux écrits de 1791*, Paris, Editions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1985, pp. 15–172.
- *Critique de la faculté de juger*, traduction par Alexandre J.-L. Delamarre, in : *II Des Prolégomènes aux écrits de 1791*, Paris, Editions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1985, pp. 845–1300.
- *Lógica*, tradução por Gottlob Benjamin Jäsche de Guido Antônio de Almeida, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- LEBRUN, Gérard, *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 2ª Edição, 2002.
- LONGUENESSE, Béatrice, *Kant and the capacity to judge*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2000.
- *Kant on the human standpoint*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- MATTEWS, Patricia, « Kant's Sublime. A Form of Pure Aesthetic reflective Judgment », in : *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 54, No. 2, spring 1996, pp. 165–180.
- PATON, Herbert James, *Kant's Metaphysic of Experience*, Bristol, Thoemmes Press, réimpression de l'édition de 1936, Volume I, 1997.
- YOUNG, Michael, « Thought and the synthesis of intuitions », in : Paul Guyer (éd.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, New York, Cambridge University Press 2006, pp. 101–122.

## VERS UNE PHILOSOPHIE SCHELLINGIENNE DE LA CRÉATIVITÉ. SUBJECTIVITÉ ET FOLIE À L'AUNE DE SLAVOJ ŽIŽEK

---

JOSEPH CAREW

### Abstract

This article is an attempt to reactualize F. W. J. Schelling by taking seriously and turning inside out Heidegger's radical claim that Schelling's philosophy of freedom is the culmination (*Gipfel*) of the German Idealist tradition. First, the author uses Slavoj Žižek's work in order to give weight to Heidegger's controversial claim. By interpreting the Schellingian logic of the ground (*Grund*) as an attempt to found transcendental freedom, Žižek is led to declare that the Schelling of the period of the *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom* and the *Ages of the World* radicalizes the incompleteness of reality as brought forth by the Kantian descriptions of freedom. Then, the author tries to show that Žižek does not go far enough. Although the late Schelling develops an account of what could be called an "ontological passage through madness", it is only a moment within the processional totality of being. The image of the artist shows us a point of transfiguration (*Verklärungspunkt*) where the impetuous "unruliness" at the foundation of subjectivity is converted into a new order of being by means of an activity of free and unpredictable creation. This does not only occur in the Symbolic; more strongly, it is an immanent, transfigurative event in the world.

### I. Métaphysique dans le sillage de Kant

En suivant l'affirmation de Lacan selon laquelle « Kant est le point de départ d'une lignée qui culmine avec l'invention de la psychanalyse par Freud »<sup>1</sup>, le projet de Žižek pourrait être décrit comme le suivant : la lecture de Kant, Hegel et Schelling à partir de Lacan permet de déceler une identité sous-jacente entre le sujet

---

<sup>1</sup> Žižek, Slavoj, *Le Sujet qui fâche, Le Centre absent de l'ontologie politique*, trad. Stathis Kouvélakis, Flammarion, 2007, p. 69.

psychanalytique, hanté par la pulsion de mort en tant que fondement constitutif de son existence, et la logique opérative de la tradition de l'idéalisme allemand :

L'essentiel est que le passage de la « nature » à la « culture » ne s'opère pas directement. Il est impossible de le retracer à l'intérieur d'un récit évolutionniste et continuiste : quelque chose doit s'interposer entre les deux, une sorte de « médiateur évanouissant », qui n'est ni la nature, ni la culture. Cet Entre-deux constitue un présupposé implicite de tous les récits évolutionnistes. Nous ne sommes pas idéalistes : cet Entre-deux n'est pas l'étincelle du *logos* que *Homo sapiens* se serait vu conférer par magie, et qui lui permettrait de former son environnement symbolique virtuel, mais précisément quelque chose qui, tout en ne relevant plus de la nature, n'est pas encore le *logos*, et qui doit être « refoulé » par le *logos*. Le nom freudien de cet Entre-deux est bien sûr la pulsion de mort (...) c'est le moment d'une nature profondément « pervertie », « dénaturalisée », « déréglée », qui n'est pas encore la culture.<sup>2</sup>

Selon Žižek, ce « entre-deux » trouve sa première expression au sein de la philosophique pratique de Kant dans la nécessité de discipliner la « férocité » excessive (*Wildheit*) de la nature humaine, « la propension irrépessible, sauvage à insister opiniâtement sur sa propre volonté, quel qu'en soit le prix »<sup>3</sup>. Cependant, cette « férocité » ne saurait être assimilée à la réalité brutale de l'existence animale (contrairement à l'interprétation classique). Žižek cite Kant lui-même :

L'homme a par nature un tel penchant pour la liberté qu'une fois accoutumé à celle-ci un certain temps, il lui sacrifie toute chose (...) Il faut polir chez l'homme la brutalité, du fait de son penchant pour la liberté ; il n'en est rien, en revanche, chez l'animal, du fait de son instinct.<sup>4</sup>

D'après Žižek, cette citation démontre que l'énigme de l'émergence de la subjectivité dans l'idéalisme allemand ne peut être réduite à une simple dichotomie entre *nature* et *culture*, comme si, pour se conformer à la loi symbolique que l'on s'impose, on devait d'abord apprivoiser les principes aveugles, égoïstes et hédonistes de notre nature animale. Le milieu auto-généré et ontologiquement autonome de la culture est seulement possible par une liberté antérieure et infiniment irrépessible qui joue le rôle de « vanishing mediator » entre la réalité animale brutale et l'existence humaine socio-politique structurée. Le passage à la culture ne

<sup>2</sup> *Le Sujet qui fâche, Le Centre absent de l'ontologie politique, op. cit.*, pp. 51–52.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 52–53.

<sup>4</sup> *Idem.* ; Kant, Emmanuel, *Traité de pédagogie*, trad. P. Jalabert, in : *Oeuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, pp. 1150–1151.

consiste pas en un surmonter ou une sursomption des besoins liés à notre animalité ; celui-ci est bien plutôt rendu possible en disciplinant la « férocité » radicale et impétueuse qui marque/tache la nature humaine.<sup>5</sup>

Žižek relie cette idée à la dualité cartésienne entre l'esprit et le corps puisqu'elle nomme une *rupture* ou *brèche* intrinsèque à l'ordre d'être positif qui prépare le lieu de l'autonomie du *cogito* et de la naissance de la psychanalyse. *Todestrieb* devient synonyme de « sujet transcendantal » dans la mesure où la pulsion de mort fait naître les conditions pré-subjectives de la possibilité de la liberté, puisqu'elle n'est rien d'autre que la « perturbation » ou le « dérangement » violent dans la nature qui constitue la base ontologique de cette dernière. Cependant, cette lecture de Kant ne peut manquer de susciter une série d'interrogations : pourquoi la spontanéité transcendantale se développe-t-elle ? Quel est son rapport exact à la « férocité » au cœur de notre être qui semble la précéder logiquement ? Dans la mesure où la spontanéité transcendantale est liée à l'imagination ainsi qu'à la « férocité » dégagee par le Kant tardif, quelle est la relation entre ces concepts ?

Au sein de la trajectoire de la philosophie moderne, les héritiers du contrecoup du système critique sont tous d'accord pour dire que c'est avec Kant qu'est donnée la *première* explication pénétrante de l'essence de la liberté humaine. Après Kant, tous les représentants de l'idéalisme allemand sont unanimement convaincus qu'abandonner l'intuition irréductible de la liberté humaine constituerait une impasse pure et simple dans le savoir philosophique. À la suite de l'idéalisme transcendantal, pourtant, il demeure une ambiguïté concernant la façon de procéder. Non contents de la solution fichtéenne au dilemme, qui ne fait selon eux qu'intensifier le problème en faisant de la nature un posé pur du sujet absolu, Schelling et Hegel essaient de donner une explication du lieu de naissance du « je » en tant que *causa sui*. Ce qui est nécessaire, selon Schelling, est un projet théorique qui tente de compléter le sujet solipsiste fichtéen par une explication de la genèse immanente de la subjectivité d'une nature créatrice et inconsciente, qui impliquerait une élaboration de l'interpénétration et de l'identité ultime des deux.<sup>6</sup> Initialement satisfait par la réponse de Schelling à l'impasse de l'idéalisme fichtéen,<sup>7</sup> Hegel rompt ensuite avec ce que Schelling nomme un « idéalisme objectif », une forme simplement réactionnaire de l'idéalisme subjectif de Fichte. Mais *qu'est-ce qui* pousse Hegel, précisément, à délaissier Schelling et à développer sa propre solution à l'énigme du sujet ?

<sup>5</sup> Ce point pourrait être explicité davantage par de nombreuses citations. Par exemple : *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. GIBELIN, Paris, Vrin, Sixième édition, 1979, pp. 55-56.

<sup>6</sup> C'est le projet du *Système de l'idéalisme transcendantal*.

<sup>7</sup> Voir Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1986.

Žižek refuse l'interpénétration « conservatrice » de Hegel, le « cliché habituel selon lequel la philosophie idéaliste allemande a promu la réduction « panlogici-  
ciste » de la réalité toute entière au résultat de l'automédiation du Concept. ».<sup>8</sup> Cette lecture scolaire de l'idéalisme allemand va à l'encontre de ce que Žižek pense être en jeu dans la tradition en question. Elle nivelle la radicalité de la pensée hégélienne en la réduisant à un autre système métaphysique classique. Cela devient plus évident quand on prend en considération la relation de la philosophie post-kantienne à Spinoza.

La métaphysique spinoziste est une tentative passionnée de repenser la scission cartésienne entre esprit et corps en reconcevant la notion de substance afin que les deux catégories ne représentent plus une fissure schismatique, mais puissent être subsumées sous un substrat unique et unifiant. Elles ne sont qu'un dédoublement parallaxique-épistémologique entre deux modalités logiques d'un tissage omniprésent qui comprend toutes choses dans son flux et reflux vital. Finalement, l'une et l'autre expriment la même réalité par une réfraction différente. Cela veut dire que l'être humain est encore libre, mais seulement dans la mesure où il participe de l'intérieur au mouvement auto-actualisant de la substance (Dieu, la Nature) en tant que *causa sui* : l'essence apparemment autonome de subjectivité n'est qu'un épiphénomène, l'apparence trompeuse cachant l'écoulement d'une force vitale plus primordiale qui traverse et constitue simultanément l'univers. Or, bien que Schelling et Hegel admirent Spinoza comme l'épitomé d'un philosophe, ils voient quelque chose de fondamentalement insuffisant dans l'annulation spinoziste de la liberté concrète de l'être humain dans sa soumission à l'unité et l'harmonie de substance, annulation qui ne peut pas tenir la route après Kant.<sup>9</sup> Le problème est que la liberté n'est pas compatible avec la substance en tant que totalité dévorante. Mais comment penser la substance *et* le sujet/système *et* la liberté tout à la fois, en conservant la spontanéité mise en évidence par Kant ? D'après Žižek, « [l]e passage de l'Un spinoziste comme milieu/contenant neutre de ses modes à l'écart inhérent à l'Un est le passage même de la substance au sujet. ».<sup>10</sup>

L'exigence commune qui apparaît dans le sillage du système critique peut donc se formuler ainsi : l'affirmation kantienne de la liberté transcendante doit être fondée dans un édifice ontologique qui peut rivaliser avec celui de Spinoza. Les résultats du jeune Schelling ne satisfont guère Hegel, qui reconnaîtrait, selon Žižek,

<sup>8</sup> *Le Sujet qui fâche*, op. cit., p. 78.

<sup>9</sup> Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Recherches sur l'essence de la liberté humaine et sur les problèmes qui s'y rattachent*, trad. Georges Politzer, Paris, Philosophie, Collection de philosophie et de mystique, 1926, pp. 98–99.

<sup>10</sup> Žižek, Slavoj, *La Parallaxe*, Fayard, 2008, p. 64.

implicitement que Schelling a manqué la radicalité véritable de la liberté kantienne et ses implications. C'est pourquoi Hegel essaie de sauver la percée du système critique en pensant la substance *comme* sujet, en pensant *comment* la sphère de l'être *existe* sur le mode de la subjectivité, au lieu de se contenter de relier ces deux régions de pensée apparemment distinctes et en même temps complémentaires par une unité totalisante et une identité précaire. La tâche à accomplir est l'actualisation de l'intuition primordiale du *cogito* radicalisé par Kant en instituant le « je » transcendantal, et le schisme entre esprit et corps qu'il évoque directement, au coeur de l'absolu. Le but du Hegel de Žižek est de concilier Spinoza et Kant en créant un système métaphysique qui *rend possible* la rupture à l'intérieur de l'être qui est le degré zéro de la liberté.

Le problème est alors d'expliquer comment un sujet vraiment libre peut surgir de la mécanique interne de la substance. Si la liberté humaine est *irréductiblement* auto-réflexive, elle ne pourrait pas être comprise en termes de pulsations immanentes de l'absolu. Lisant la réponse hégélienne à Schelling à partir de la psychanalyse, Žižek suggère que ce qui provoque le mouvement de la philosophie transcendantale vers la tentative hégélienne de penser la substance comme sujet n'est autre que la reconnaissance de la perturbation ontologique irrévocable de la nature qui est à la base fondatrice du *cogito*, et est manquée chez le jeune Schelling de la *Naturphilosophie*. Selon Žižek, la véritable percée à l'oeuvre dans l'idéalisme kantien, percée radicalisée et explicitée pour la première fois chez Hegel, consiste dans la proclamation de la liberté transcendantale en tant que pulsion de mort, excès d'être qui rompt avec toutes les lois opérant de l'extérieur. On débouche par là sur une déduction : si la liberté existe, alors la substance ne peut pas être tout. L'auto-disruption de la substance est la condition de possibilité du sujet.

Ce qui intrigue Žižek dans l'articulation hégélienne du sujet comme négativité, c'est son lien avec les concepts pédagogiques de Kant tels que « férocité » et « mal diabolique ». Dans la mesure où ceux-ci indiquent, selon Žižek, que la base primordiale de la subjectivité humaine n'est *pas naturelle*, ils montrent que si l'on suit la logique interne de l'idéalisme allemand, les diverses descriptions hégéliennes de l'esprit telles que « la nuit du monde » dans la *Réalphilosophie* ou « le pouvoir de l'Entendement » dans la *Phänomenologie* sont une élaboration du fondement ontologico-fondateur de la subjectivité dans une disruption ou un dérangement des circuits fermés des lois homéostatiques de la nature, dans le prolongement de l'insinuation kantienne. Cela signifie qu'avant les lois auto-législatives de la raison pratique *et* la synthèse de l'imagination qui constituent l'unité de la réalité phénoménale, on doit postuler une frénésie ontologique qui représente un *déchirement* sauvage de l'écoulement immanent d'être vital. Avant le tissu lisse et soyeux de

l'expérience, il y a une « activité consistant à perturber la continuité inerte du Réel « naturel » présymbolique »<sup>11</sup>; la férocité primordiale de l'organisme humain n'est rien d'autre qu'une modalité (onto)logique de l'imagination transcendantale, son expression la plus originaire.

## II. L'insuffisance de la philosophie hégélienne de la nature

Hegel est ainsi celui qui fait le premier pas vers l'élaboration du fondement véritable d'une ontologie du sujet. La théorie de la négativité radicalise la percée du transcendantalisme en montrant comment le sujet, comme nuit du monde, « désigne l'« imperfection » de la Substance, l'écart inhérent, l'auto-report, la distance-de-soi, qui empêche la Substance pour toujours de s'accomplir entièrement, de devenir entièrement elle-même »<sup>12</sup>. Cependant, à la lecture des textes žižekiens, une chose est évidente : si la notion de négativité chez Hegel constitue une tentative de tirer les conséquences ontologiques de la férocité kantienne, elle reste elle-même insuffisante pour actualiser le cœur complet de la logique interne de l'idéalisme allemand. Dans la logique hégélienne de la maturité, Žižek voit un recul des effets ontologiques véritables de la subjectivité déjà articulés dans sa *Realphilosophie* et même dans sa *Phänomenologie*.

Au fond, la nuit du monde est simplement une description, un coup d'œil hasardeux sur le désordre et le pandémonium qui précèdent la (re)constitution transcendantale de la réalité en un tissu (relativement) unifié d'expérience. D'elle-même, elle n'explique pas le moment primordial du retrait de l'immersion complète dans l'ordre d'être positif qui signale la naissance d'une subjectivité irréductible : elle reste trop « subjective » ou « idéelle ». Afin de comprendre ce moment, il faut d'abord se plonger dans la pulsation immanente des fluctuations de l'être lui-même pour voir comment il pourrait préparer le lieu du sujet, un mouvement auquel, selon Žižek, c'est Schelling qui porte le plus vivement attention :

Kant fut le premier à déceler cette fêlure dans l'édifice ontologique de la réalité : si (ce que nous éprouvons comme) la « réalité objective » n'est pas simplement donnée « au-dehors », dans l'attente d'être perçue par le sujet, mais qu'elle se constitue comme un mixte artificiel au moyen de la participation active du sujet – c'est-à-dire à travers l'acte de la synthèse transcendentale –, alors, à un moment ou à un autre, la question se pose

<sup>11</sup> *Le Sujet qui fâche*, op. cit., p. 48.

<sup>12</sup> Žižek, Slavoj, « The Abyss of Freedom », in : *The Abyss of Freedom/The Ages of the World*, Ann Arbor, The MIT Press, 2008, p. 7. Nous traduisons.

de savoir quel est le statut de cet inquiétant X qui *précède* la réalité transcendentale constituée. F. W. Schelling a fourni l'analyse la plus détaillée de ce X, grâce à sa notion de Fondement de l'Existence – de ce qui « dans Dieu lui-même n'est pas encore Dieu » : la « folie divine », l'obscur domaine préontologique des « pulsions », le Réel prélogique qui demeure pour toujours l'insaisissable Fondement de la Raison.<sup>13</sup>

En soulignant ce qu'il prend comme une ambiguïté persistante dans l'explication hégélienne du mouvement dialectique de la notion close en soi à la nature et puis à l'esprit dans sa logique de maturité, Žižek suggère que Hegel est demeuré incapable de joindre la plénitude conceptuelle à la réalisation innovatrice qu'il met au point auparavant.<sup>14</sup> Hegel abandonne la nuit du monde que sa *Realphilosophie* antérieure a dévoilé. Dans les oeuvres ultérieures, la façon dont la négativité radicale qui se rapporte à elle-même correspond au mouvement dialectique est incertaine. Au lieu d'une « réconciliation » précaire, jamais achevée, entre nature et esprit fini, comme dans la *Realphilosophie* (à cause du vide abyssal du sujet), la culture devient elle-même un circuit fermé, un retour complet de l'idée sur elle-même, de son externalité à sa propre essence, qui annule entièrement la contraction « psychotique » en soi. Le vide abyssal de la subjectivité, où « il fait nuit tout autour, surgissent alors tout à coup et disparaissent de même ici une tête sanglante, là une figure blanche », disparaît.

Selon Žižek, il y a deux formes de dialectique hégélienne : soit on a la triade dialectique parfaite du système de maturité (Logique – Nature – Esprit), soit un mouvement en quatre temps qui annonce l'auto-effondrement de la logique dialectique de la *Realphilosophie* (Logique – Nature – Esprit fini – Esprit objectif/naturalisé).<sup>15</sup> La différence entre les interprétations traditionnelles de l'idéalisme absolu et celle de la dialectique du quadruple de ce dernier montre la nature de la logique dialectique que Žižek veut défendre comme étant la logique interne dormante qui se déploie au coeur de l'idéalisme allemand et que la psychanalyse rend pour la première fois visible. Tandis que la première interprétation de la dialectique peut être comprise comme une série de spirales qui montent vers le haut et où chaque tour inclut ou englobe entièrement la précédente de manière à former une totalité organique entièrement close sur elle-même, l'opération auto-déployante de la dialectique quadruple exclut la possibilité d'une telle activité auto-totalisante. Le passage de la nature à la culture ne révèle pas une lutte de transmutation, mais révèle, au contraire, une impasse irrévocable au coeur de l'être qui ne peut jamais

<sup>13</sup> *Le Sujet qui fâche*, op. cit., p. 78.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 79–86.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 82.

être sursumée. C'est à cause de cette négativité que le processus de subjectivation (culture) émerge, permettant à la nature et à la culture de s'auto-actualiser dans une isolation réciproque, quoique restant « liées » par le vide abyssal de subjectivité, qui pousse infiniment en avant des deux. On a là une explication édifiante de l'émergence des zones autonomes d'activité qui restent irréductibles à et simultanément dépendantes des niveaux précédents qui constituent leur fondement génétique.

Il s'agit à présent de marquer le caractère intrinsèquement *schellingien* de cette distinction.<sup>16</sup> Tandis que Hegel tombe dans le piège d'une logique triadique et complète, c'est le Schelling tardif qui, en tentant de présenter un système logique qui pourrait combattre ce qu'il a perçu comme le « pan-logicisme » effrayant de la dialectique hégélienne, met en oeuvre une *radicalisation*, un *aboutissement*, de la logique inhérente à l'idéalisme allemand. En ce sens, la liberté schellingienne est un repensé explicite de la notion kantienne du mal diabolique et de son concept corrélatif d'une férocité « pas naturelle » et originale : elle essaie de développer un concept philosophique et (onto)logique par lequel la spontanéité radicale de l'activité pratique humaine est irréductible à la nécessité notionnelle et échappe nécessairement à notre conceptualisation complète. Elle est le reste qui néclot jamais (*der nie aufgehende Rest*), la « base inconcevable »<sup>17</sup> de la réalité qui manque à la dialectique hégélienne.

C'est cette conviction quant à l'irréductibilité de la décision libre qui amène Schelling aux labyrinthes abyssaux de l'exploration de soi qui constitue le tissu conceptuel *Des Ages du monde*, prolongeant les intuitions de Kant dans ses écrits pédagogiques. Selon Žižek, ce n'est donc pas par hasard que les descriptions schellingiennes du tourbillon de *Triebe* qui précèdent le Verbe sont remarquablement comparables aux descriptions hégéliennes de la nuit du monde : l'une et l'autre sont motivées par la tentative de fonder philosophiquement la liberté, qui est ainsi l'ultime pulsion de la logique interne de l'idéalisme allemand. Ce qui intéresse Žižek, par conséquent, c'est la façon dont Schelling approfondit les descriptions traditionnelles du X insaisissable, du *je ne sais quoi* qui hante la réalité transcendentale constituée, en se plongeant entièrement dans la logique auto-destructrice du Réel présymbolique dans un effort sans précédent dans l'histoire de la philosophie.

Schelling donne un aperçu remarquable des forces immanentes et vivantes du Réel matériel extra-/présymbolique, de cette phase obscure et insaisissable qui

<sup>16</sup> L'ensemble de la « parallax logic » que Žižek tente de développer comme la base d'une réhabilitation du matérialisme dialectique est, en effet, une tentative de mettre en plénitude conceptuelle la logique schellingienne du *Grund*. Pour une description de la nature de cette logique : Schelling, F. W. J., *Recherches sur l'essence de la liberté humaine*, op. cit., pp. 84–87.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 118

précède et constitue la naissance de la lumière de la conscience. Cependant, ce qui intrigue particulièrement Žižek, c'est la radicalité, la profondeur, de sa réponse *matérialiste* à Hegel, qui reste toujours dans le cadre de l'idéalisme transcendantal. En effet, si l'on superpose la distinction schellingienne entre fondement et existence à la dualité entre le réel et l'idéal, en vigueur dans la philosophie moderne depuis Descartes, on perçoit une nuance dans l'ontologiser/le fonder de la subjectivité : la scission annoncée entre esprit et matière, qui les rend inconciliables l'un à l'autre, *se produit à l'intérieur du Réel matériel par une auto-rupture schismatique*. Le débat standard entre idéalisme et matérialisme est ainsi bouleversé :

l'idéalisme pose un événement idéal qui ne peut s'expliquer par ses (pré)conditions matérielles, alors que le pari matérialiste est que l'on *peut* pénétrer « derrière » l'événement et explorer la manière dont il surgit de l'écart dans/de l'ordre de l'être. Le premier à avoir formulé cette tâche sans précédent est Schelling qui, dans ses fragments *Weltalter*, délimita l'obscur territoire de la « pré-histoire du *logos* », de ce qu'il dû se produire dans la protoréalité préontologique, pour que puisse avoir lieu l'ouverture du *logos* et de la temporalité.<sup>18</sup>

Comment les pulsations d'une matérialité pure s'ouvrent-elles à l'événement irréductible de l'idéal ? Schelling cherche un moyen d'inscrire la condition de possibilité de l'acte lui-même au sein des palpitations de la nature.<sup>19</sup> Dans la narration ontogénétique de Schelling, l'autoposition du sujet est d'abord rendue possible par l'émergence du *désir* dans l'être. Le désir fait irruption au coeur de la nécessité aveugle et obscurcit l'oscillation automatique des pulsions en brisant leur immanence pure. Au lieu d'une relation homogène et déterminée à l'environnement, entièrement programmée par des instincts (la coïncidence de *Innenwelt* et *Aussenwelt* grâce à un ensemble prédéterminé de schémas biologiques qui câblent l'organisme dans son environnement), on voit émerger un degré de libération de l'immédiateté de la perception. Le désir dans sa modalité schellingienne est ainsi une étape intermédiaire entre instinct et pulsion dans l'ontogenèse du « je » transcendantal.

La nuit du monde hégélienne/žizékienne émerge quand les pulsions inconscientes de la nature se libèrent pour la première fois de la nécessité aveugle d'être en générant un pandémonium dans le Réel du corps. À proprement parlé, le désir est une impasse au coeur de la vie ontologique de la substance qui l'empêche de

---

<sup>18</sup> *La Parallaxe, op. cit.*, p. 202.

<sup>19</sup> Johnston, Adrian, *Žižek's Ontology, A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, Evanston, Northwestern University Press, 2008, pp. 80-92.

tout dévorer, de tout *englober* dans son activité auto-unifiante, puisque l'organisme obéit à sa propre logique non naturelle. Ici, l'analogie avec le corps se révèle pertinente. Bien que l'unité biologique du corpo-Réel puisse nous étonner par son dynamisme organique, la force stupéfiante de cette totalité auto-organisante peut assombrir son côté obscur, illusion vite trahie par la prolifération déraisonnée des tumeurs cancéreuses, la dystrophie musculaire et les maladies mentales causées par un dysfonctionnement organique pur. Les lois qui régulent et maintiennent le corps dans son état normal peuvent, d'elles-mêmes, se court-circuiter. Comme une maladie dans la logique schellingienne, le désir n'est pas une unité ontologique pour Žižek, mais constitue néanmoins un déchirement de l'ensemble des circuits d'un système qui ne suit pas son cours présumé dans la totalité de la substance et s'affirme obstinément et à tout prix, même si ce prix est sa propre ruine et qu'il en vient à déchirer la vie qui le maintient dans l'être.<sup>20</sup>

Quand la force du désir s'élève à un degré supérieur d'idéalité, la matière entre dans une rage auto-déchirante (*sich selbst zerreißende Wut*) comme un corps rongé par le cancer, frappé par les maladies, hurlant sous sa propre énergie hors de contrôle. Le désir est une manie violente et auto-destructrice qui lacère le tissu lisse du monde. C'est pourquoi Žižek trouve la vision « wagnérienne » de Dieu chez Schelling si terrifiante. Elle représente une nature qui, par l'amplification du désir dans le vortex de la pulsion de mort, se *dénaturalise*.<sup>21</sup> La férocité primordiale de la nature humaine et le concept corrélatif du mal diabolique sont donc des termes synonymes de cet excès grotesque de la vie que l'on constate dans l'effondrement du corpo-Réel en cas de maladie ; ou, comme Johnston dit, « le surplus de l'autonomie est rendu possible par le déficit de l'hétéronomie. La liberté émerge du dysfonctionnement du déterminisme »<sup>22</sup>. La liberté du sujet n'est pas un caractère ou attribut positif : elle est l'échec de l'auto-actualisation de l'essence, son incapacité à se contenir dans ses mécanismes prééglés, « une défaillance de l'évolution », « un accroc dans le tissage biologique »<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Žižek se réfère aux remarques de Jacques-Alain Miller concernant des expérimentations troublantes sur des rats mentionnés dans un des séminaires de Lacan non publié, où ce n'est que par une mutilation neurologique qu'un rat peut être forcé de se comporter comme un homme. Žižek, Slavoj, *The Indivisible Remainder: On Schelling and Other Matters*, New York, Verso, 2007, pp. 219–220.

<sup>21</sup> Žižek, Slavoj, *Essai sur Schelling: le reste qui n'éclot jamais*, tr. Élisabeth Doisneau, Saint-Jacques, L'Harmattan, 1996, p. 24.

<sup>22</sup> *Žižek's Ontology*, op. cit., p. 114. Traduction de l'auteur.

<sup>23</sup> Žižek, Slavoj, Daly, Glyn, *Conversations with Žižek*, Cambridge, Polity, 2004, p. 59. Žižek va même jusqu'à comparer cet effondrement caustique de l'ontologique à l'atrocité de la violence sexuelle et aux images horribles d'enfants mourant de l'exposition aux radiations de Tchernobyl. *The Parallax View*, Cambridge, The MIT Press, 2009, p. 73. (Cette section n'existe pas dans la traduction française.)

Si Žižek peut développer cette explication d'une catastrophe ontologique comme fondement de la liberté humaine, c'est grâce à une reconfiguration interne *Des Ages du monde* qui lui permet de produire à partir de ce texte une philosophie radicale de la finitude. Dans les versions mort-nées *Des ages du monde*, Schelling divise le passage de l'éternel Passé (le Réel) au Présent (le Symbolique) en trois étapes distinctes<sup>24</sup> :

(i) Dans le commencement absolu, avant la contraction de Dieu, de l'être matériel et de la rotation aveugle et annulaire des pulsions, il n'y a qu'un néant joyeux, une potentialité pure qui existe dans un ravissement intemporel et inépuisable. Ce qui est d'une importance capitale ici, c'est la rupture radicale entre ce stade et le suivant : le vide du non-être divin joyeux est « violé » par la contraction de la finitude et l'auto-disruption infinie de la perfection que cela implique. Cette fracture de la symétrie céleste est donc structurellement identique à la rupture de l'unité océanique de l'enfant et de la mère qui est censée précéder le complexe d'Oedipe, et signifie en d'autres termes la rupture qui voit le fonctionnement tranquille de la nature se faire embrocher par l'avènement de la subjectivité humaine.

(ii) Après la contraction de l'être matériel, nous avons ce que Žižek appelle « la vision « wagnérienne » grandiose de Dieu »<sup>25</sup>. Dans la cosmogonie schellingienne, celle-ci est « espace » dans la mesure où la joie sans fin de l'éternité divine cède la place à un Dieu-sujet qui n'est pas libre mais bien plutôt capturé dans la rage auto-déchirante de la matière. Dans les termes d'une métapsychologie, elle peut être lue comme une description mythico-poétique du court-circuit ontologique dans la rotation aveugle de pulsions, court-circuit qui se produit nécessairement avant l'éruption de la subjectivité à part entière.

(iii) L'étape ultime marque l'avènement d'un Dieu qui est capable de dire le Verbe et de surmonter ainsi l'impasse dans laquelle il se trouvait en devenant un sujet à part entière. En éjectant la matérialité, c'est-à-dire en la réprimant et en l'excluant de l'univers symbolique qu'il a contracté, il lui confère une existence indépendante et devient par là le Dieu Créateur. Dans une perspective métapsychologique, on peut voir dans le Verbe la décision (*Entscheidung*) inconsciente qui sépare le fondement de l'existence pour la première fois. Le symbolique éclate comme une tentative de discipliner la férocité de la matière de l'étape précédente qui ne possède aucun schéma auto-organisant.

<sup>24</sup> Au lieu de souligner les différences internes qui se produisent dans les trois versions existantes de *Weltalter* en termes du mouvement du Passé au Présent, je vais seulement traiter de l'exégèse de Žižek, qui se concentre sur la deuxième version. Une explication complète des trois versions est en dehors de la portée de cet article.

<sup>25</sup> *Essai sur Schelling: le reste qui n'écrit jamais*, op. cit., p. 32.

D'après Žižek, cependant, le problème psychanalytique est que la structure de l'investigation schellingienne a la structure fondamentale du fantasme.<sup>26</sup> Dans la description du commencement absolu, on prétend en effet s'insérer en tant que regard pur dans le Réel pré-symbolique, ce qui revient à tenter de s'imaginer en spectateur de nos propres funérailles pour regarder nos amis réagir à notre mort. Le problème auquel Žižek est confronté est alors, par conséquent, un des pièges du Réel dans lequel Schelling est, selon lui, tombé : puisqu'on ne peut que rétroactivement poser l'origine matérielle de la subjectivité au sein du Symbolique et de l'Imaginaire, les descriptions de cette naissance obscure et abyssale peuvent jouer le rôle d'un écran sur lequel on projette des suppléments fantasmatiques. Le risque est que notre investigation n'opère qu'au niveau d'une auto-analyse phénoménologique, menaçant alors de perdre toute sa signification puisqu'elle se voit purement et simplement abolie par sa réduction à l'orbite narcissique de l'Imaginaire. Žižek doit donc percer la superficialité psychanalytique des descriptions schellingiennes du passage du Passé au Présent en y enlevant cet élément issu de l'Imaginaire, afin d'arriver à son noyau latent.

Repérant des traces de la logique hégélienne dans la description de la liberté de la deuxième version, Žižek soutient que le fait primordial dans le passage du Passé au Présent n'est autre que la seconde étape, la rage auto-déchirante de la matière. Le néant joyeux, qui correspond au calme éternel de l'immanence pure de la substance qui précède la férocité ontologique de l'impasse des pulsions et de la lutte pour prononcer le Verbe, peut être réduit au fantasme fondamental de l'égo. L'idée est qu'on ne peut pas faire de distinction métaphysique entre la substance en tant que néant qui se réjouit dans la béatitude océanique de la non-expérience et la base féroce de la subjectivité humaine qui « déränge » ou « perturbe » cette unité. Si on superpose les trois étapes de Schelling à la dialectique hégélienne, ce qui est justifié par l'équation de la volonté-de-contraction (le Non, la volonté du fondement) avec la volonté-d'expansion (le Oui, l'existence libre), on peut tracer le mouvement logique de l'immédiateté (Réel) à la négation (férocité) et de la négation à la négation de la négation (Symbolique) par lequel le second mouvement est inscrit dans le premier, qui ne devient explicite que dans le troisième, ce qui correspond à l'insertion par Žižek de l'idéalité à l'intérieur de la réalité en tant que germe « extime », insertion que Žižek reconnaît comme la vérité et la percée latente de la logique schellingienne du fondement.

Pour Žižek, cette logique matérialiste dialectique qu'on peut entrevoir dans la deuxième version des *Âges du monde* nous permet de préciser la tentative de

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 25.

l'idéalisme allemand de penser la substance comme sujet. Le modèle de la base ontogénétique de la subjectivité comme contraction d'une maladie à l'intérieur du pli vital d'être doit être clarifié dans la mesure où il ne peut s'agir de supposer un équilibre parfait que le dérangement de la férocité humaine aurait soudain détruit. C'est pour cette raison que Žižek proclame la supériorité de la logique hégélienne et écarte la notion schellingienne d'indifférence absolue : la première n'a pas besoin de poser le fantasme d'une santé originelle étant donné qu'elle peut tout expliquer par l'inquiétude du négatif, négatif qui a cette puissance de produire quelque chose d'irréductiblement différent et de nouveau du sein de sa propre activité. L'idée de la nature ou de la substance comme *Grund* harmonieux, comme oscillation tranquille des forces piégée brusquement dans une nécessité aveugle, est elle-même un fantasme : le commencement n'est pas une densité solide et inerte, mais, plutôt, une masse grouillante de matière hétérogène qui manque d'harmonie.

Aussi une vérité cachée réside-t-elle selon Žižek dans les descriptions que donne Schelling du passage du néant joyeux à la rage démesurée du sujet pas encore libre. Dans la mesure où il n'y a pas de séparation ultime entre substance et sujet, la description du néant joyeux de la non-expérience et la négativité infinie de la pulsion de mort sont, essentiellement, les deux faces d'un même problème. Le passage de l'un à l'autre n'est qu'une conversion logique.<sup>27</sup> La frénésie libidinale de la férocité de la nature humaine ne représente pas une anomalie ontologique dans la totalité de la substance, mais, plutôt, l'incapacité de la substance de se poser en tant que telle. Le « fondement échoue à fonder »<sup>28</sup>. La nature est toujours-déjà une créature malade et écoeurante dont l'effondrement coïncide avec ses conditions de (im)possibilité. La substance n'a jamais connu un moment de bonheur et de joie éternels, mais, plus encore, elle n'a connu que la pression sourde et inarticulée ; et son état d'essoufflement perpétuel (l'esprit, on doit s'en souvenir, vient du mot latin *spiritus*, « souffle », et est connexe au verbe, *spirare*, « respirer ») précède la simple positivité de son être. La substance ne peut être substance – la nature ne peut être nature – que dans la mesure où elle est déjà de l'intérieur déchirée par un moment constitutif d'auto-lacération qui est le site même de l'esprit/sujet. Ici, on voit clairement la logique hégélienne que Žižek superpose à/extrait de Schelling dans la deuxième version : c'est l'échec du premier moment (l'auto-position de substance) qui amène au deuxième (la férocité de la nature humaine, le court-circuit instinctif et insupportable des *Triebe*), et l'échec du deuxième qui amène au troisième (l'auto-position de cette rupture dans le pli d'être, son auto-insertion dans la première

<sup>27</sup> *Le Sujet qui fâche*, op. cit., p. 23.

<sup>28</sup> *Žižek's Ontology*, op. cit., p. 92.

position). L'essence du troisième moment est, donc, la négation des deux précédents, qui lui confère une auto-réflexivité notionnelle.

### III. La conversion de la folie

C'est ainsi que le désir marque le commencement du passage ontologique de l'être par la folie. L'argument de Žižek est que cette auto-disruption psychotique du Réel est une position théorique *nécessaire* si l'on veut rendre possible l'expérience de la liberté au lieu du vide expérimental aveugle : « [n]ous ne pouvons pas passer directement de la nature à la culture. Quelque chose tourne mal dans la nature : la nature produit une monstruosité non naturelle et je soutiens qu'on symbolise pour supporter, pour domestiquer cette monstruosité »<sup>29</sup>. La radicalité de la philosophie de Žižek tient dans l'irréductibilité logique de cette catastrophe ontologique qui est le fondement de la liberté : elle reste le degré zéro de notre activité et ne peut jamais, en et d'elle-même, être dialectiquement sursumée. Toute tentative de lui donner ordre ou structure échoue dans la mesure où celle-ci ne se produit qu'au niveau virtuel du Symbolique, qui, en vertu de la non-réconciliation dialectique manifesté par le sujet en tant que « l'Entre-deux » infini, *n'a aucun contact avec le Réel*.

La philosophie de Žižek est incroyablement fidèle à l'esprit de la philosophie schellingienne de liberté (au moins aux implications des structures logiques qui sont utilisées) et nous aide à réactualiser son argument central de telle sorte qu'on peut non seulement la sauver de ses engagements théosophiques, mais aussi la situer clairement et explicitement dans la *Grundlogik* de sa tradition comme un aboutissement conceptuel de l'abîme dévoilé par Kant. À la fin, pourtant, du fait de ses propres présuppositions lacaniennes, Žižek manque un élément crucial de la subjectivité paradoxale de l'idéalisme allemand tardif ainsi que Schelling la développe : la relation intrinsèque entre raison et folie, liberté et créativité, et ses implications pour l'auto-expression et l'auto-actualisation d'être. C'est à travers cette jonction de Schelling et Žižek que je veux risquer ma propre réactualisation de la philosophie de la liberté dans l'idéalisme allemand, en utilisant la figure de l'artiste comme guide.

Quand Žižek dégage le moment irréductible de folie dans la naissance ontogénétique de la subjectivité dans l'idéalisme allemand, en ce qui concerne le corpus

<sup>29</sup> *Conversations with Žižek*, op. cit., pp. 64–65. Žižek développe aussi cette idée de la naissance du Symbolique comme une nécessité d'une gentrification du Réel par sa lecture de Schelling. *Le Sujet qui fâche*, op. cit., pp. 46–47 & « The Abyss of Freedom », op. cit., pp. 37–46.

de Schelling, la problématique est à la surface de ses textes : dans les *Séminaires de Stuttgart* ainsi que dans *Les Ages du monde* les explications sur la personnalité se terminent par des méditations sur la connexion nécessaire entre folie et raison dans la vie du sujet. Schelling établit une série de relations dynamiques entre les deux destinée à rendre compte de la diversité des types de personnalités. La folie n'est jamais un degré zéro neutre, le nom d'un effondrement ontologique qui ouvre un espace logique négatif et sans visage, dont le recul serait le fondement de la matrice imaginaire-symbolique constitutive de l'expérience phénoménologique de soi : dans la vie de la personnalité, le centre obscur de notre être n'est pas ce qui est réprimé ou transcendantalement exclu pour que l'expérience subjective puisse être rendue possible :

La meilleure confirmation de ce que nous venons de décrire dans ce tableau nous est fournie par le fait que cette folie d'auto-lacération, d'auto-destruction, constitue encore de nos jours le fond intime de toutes choses ; dominée et, pour ainsi dire, adoucie par la lumière d'une raison supérieure, elle est la force proprement dite de toute la nature dans toutes ses productions. Depuis Aristote, on pense couramment que, sans une certaine dose de folie, l'homme est incapable de créer quelque chose de grand. Nous dirions plutôt : sans une constante sollicitation de la folie qui doit seulement être surmontée, mais ne doit jamais manquer.<sup>30</sup>

L'existence du « je » libre ne témoigne pas d'un quelconque recul de la nature vis-à-vis d'elle-même lorsqu'elle ouvre les yeux pour la première fois dans une horreur absolue et inexprimable. Il n'y a pas de brèche complète ou de parallaxe bouleversante qui déchirerait l'intériorité du monde dans un « Non » violent qui fonderait la folie ontologique irréductible et non surmontable dans la vie de l'être. Le mouvement qui va du chaos à l'ordre n'est pas simplement solipsiste et virtuel, mais bien plutôt réel, une conversion des potences, un point interne de transfiguration (*Verklärungspunkt*), qui survient quand la respiration maléfique et inarticulée de la force obscure dans la nature tente d'attraper la lumière de la conscience. Puisque la « dialectique » schellingienne exclut la possibilité d'une temporalité auto-développante et logiquement linéaire et nécessaire, la garantie de l'idéal émergeant du réel en tant qu'il serait toujours-déjà contenu dans ce dernier – *la nature elle-même est hantée par le spectre de la liberté et le manque de garantie ontologique qu'elle évoque* –, il y a un moment nécessaire de suspens, d'incertitude et d'anxiété insupportables dans chaque phase du développement de l'être positif, avant chaque

---

<sup>30</sup> Schelling, F. W. J., *Les Ages du monde*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, Bibliothèque philosophique, pp. 181-182.

nouvelle progression et transformation. En outre, étant donné que le commencement (*Grund*) et la fin (existence) ne coïncident pas dans le processus dialectique, ce moment d'auto-déchirement ne peut jamais être sursumé dans une position supérieure. Les forces obscures demeurent le réservoir d'énergie des structures idéales de la conscience d'une manière qui doit rester éternellement impénétrable à la conscience. En tant que reste qui néclot jamais, le fondement est ce qui sauve la liberté radicale du sujet de sa subsumption dans toute totalité notionnelle et tout principe de raison. Il est un orgasme de forces – pour reprendre l'expression de Žižek – qui signale le surgissement de la liberté au sein de la nature, orgasme de forces qu'il nous faut, comme une forme de chaos bachique, « solliciter » afin de le convertir en être et de trouver la vitalité de sa propre vie. Sans cette folie au fond de notre être, toute personnalité serait grise. Pourtant aux yeux de Schelling une, telle spontanéité irréductible qui se pose et qui ne connaît aucune loi en dehors d'elle-même, cette vie excessive de la nature est le siège de terreurs sur lequel toute unité « calme » (toute unité transcendante d'expérience et de monde) est ultimement fondée et qui menace sans cesse de ressurgir dans sa violence primordiale. Il y a donc un danger dans la sollicitation de folie, le danger inhérent à la surprise, au choc, à l'imprévu radical, car la liberté a toujours le potentiel de rompre avec tout système et toute logique.

L'image de l'artiste est ici d'une importance capitale si l'on veut comprendre la relation intrinsèque entre la folie et la raison, entre la liberté et la créativité à l'intérieur de l'être, ainsi que ses implications. Dans la mesure où le *System des transcendentalen Idealismus* se termine par une méditation sur le rôle de l'art comme source ultime du savoir philosophique sur la relation entre conscience et nature, je veux risquer l'affirmation qu'ici aussi, dans le cadre de la philosophie tardive de la liberté, on doit y avoir recours si on veut comprendre comment les puissances créatrices de la subjectivité pourraient convertir la folie auto-déchirante en être par un acte de transfiguration (interne, immanent).

Dans les *Séminaires de Stuttgart*, Schelling établit un lien entre la folie et l'inspiration ; or c'est un tel lien qui nous donne la solution :

La base de la raison est la folie. Ce qu'on nomme la raison, si elle est une raison réelle, vivante et active, n'est rien d'autre que la folie réglée. La raison ne peut se manifester, se donner, qu'à travers son opposé, c'est-à-dire à travers l'irrationnel (...) si cette folie est disciplinée par l'influence de l'âme, alors elle est une folie vraiment divine, alors le fondement de l'inspiration.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Schelling, F. W. J., *Sämtliche Werke*, Tome 7, Stuttgart, F. G. Cotta'scher Verlag, 1860, p. 470.

Étant donnée l'identification établie dans les *Weltalter* entre la rage auto-déchirante de la nature et la folie ontologique à l'intérieur de la vie de l'être, il nous est permis d'inscrire la création artistique dans la totalité de ce mouvement comme partie essentielle de la tentative de réconciliation avec lui-même que mène éternellement l'être, sans jamais pouvoir résoudre son impasse interne et sa négativité. Là où le principe de lumière est le plus fort (quand le monde ouvre les yeux pour la première fois par la subjectivité humaine, essayant de se voir en devenant l'autre de lui-même), le principe d'obscurité doit l'être tout autant (sans férocité immaîtrisable, la lumière n'aurait pas de fondement). Cela est particulièrement évident dans la figure de l'artiste et dans l'acte de création. Lors de la création elle-même, on ne voit rien que délire – des pensées erratiques et désorganisées, des coups de pinceau imprévisibles et capricieux, des formes déraisonnées, des visibilités macabres en un désordre inconcevable. Aussi a-t-on là un événement « traumatique » dans son surcroît, en tant qu'il exprime la férocité de la potentialité pure, l'abîme de la liberté, qui ne peut être schématisée en tant que telle dans sa frénésie. En regardant le processus créateur se déployer, nous, spectateurs *aussi bien que* l'artiste lui-même, ne disposons d'aucun langage qui nous permettrait de comprendre l'événement dont nous sommes témoins puisqu'il ne peut nullement s'expliquer par d'autres produits donnés : en tant qu'il engendre le nouveau, ce mouvement est entièrement libre, il est un acte qui se pose sans obéir au principe de raison suffisante ou aux concepts antérieurs qui constituent l'intériorité du monde. Il rompt avec, et brise de l'intérieur, toute tentative de l'inclure dans un système de lois. Ainsi, le seul moyen d'en faire l'expérience dans sa plénitude n'est autre que la folie, puisque c'est une destruction violente et un déchirement de l'ancien à l'état pur – le *Grundlosigkeit* du moment créateur ne peut qu'apparaître comme un « traumatisme » dans l'expérience phénoménale car il fonde l'ordre nouveau et par là restructure la totalité de la réalité d'une manière imprévisible. La liberté artistique, si elle est irréductiblement libre, doit être ainsi formellement identique au mal : elle ne saurait être subordonnée à un point de vue dialectique supérieur ; elle doit se produire radicalement d'elle-même et sans relation ou détermination externes. Dans le moment de son surgissement, elle ne peut qu'apparaître comme une rage « auto-déchirante » et radicalement violente dans l'espace qu'elle tente de restructurer de l'intérieur – elle est le « Non », qui, en tant que geste fondateur de l'ordre lui-même, doit rester sans ordre ; si on peut lui donner un fondement, la *fonder*, elle échoue à être libre.

Au terme du processus créateur – le moment irréductible de la pensée schellingienne que Žižek ignore – apparaît une oeuvre d'art dans la beauté incalculable de sa sensibilité immédiate, même si des traces du chaos dont elle émerge sont encore

visibles à sa surface comme des cicatrices et menacent de dévorer l'ensemble. La « folie » de l'artiste ne se transfigure pas en sublime de l'oeuvre par le recul psychotique du monde en lui-même, par une rupture radicale avec elle-même, mais elle se montre bien plutôt comme rien de plus qu'un moment particulier de la nature venant à elle-même par une auto-transfiguration radicale. Le délire ontogénétique qui est la base de la subjectivité n'exprime en aucune façon la non-coïncidence de l'être avec lui-même – cette contradiction interne à la réalité n'est pas une impasse infinie, mais bien plutôt une force productrice ; elle est « la source d'où jaillit la vie éternelle »<sup>32</sup>. L'impulsion créatrice intrinsèque à la subjectivité est ainsi, à proprement parler, *un événement ontologique du monde* : dans le surgissement incessant, la prolifération inépuisable de nouvelles formes, c'est la chair du monde que nous voyons se transformer. Ici, l'incomplétude de la substance annoncée par l'avènement du sujet n'est pas l'indice de son *échec*, mais au contraire de sa *victoire* : au lieu de la répétition éternelle du même, au lieu de la temporalité quasi-mécanique des rythmes homéostatiques de la nature, l'incomplétude de la substance signe ici l'avènement du jeu non-fini et insupportable de surplus à surplus qui n'admet aucun tout auto-totalisant ou aucun principe unifiant particulier. L'artiste n'est pas simplement quelqu'un qui utilise les instruments extérieurs pour s'exprimer et créer : au fond, par le biais de la férocité ontologique qui lui sert de fondement primordial, la nature a utilisé sa propre chair comme une toile, avec le danger que cela implique, pour trouver sa voie, inscrivant ainsi l'activité créatrice de la subjectivité dans l'activité même du monde. La folie schellingienne n'est pas une *catastrophe* ontologique, mais une tentative de réconcilier la beauté et la terreur de la liberté comme fondement primordial de la réalité.

## Bibliographie

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1986.
- HEIDEGGER, Martin, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, in : *Gesamtausgabe*, II. Abteilung : Vorlesungen 1919–1944, Band 49, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1991.
- JOHNSTON, Adrian, *Žižek's Ontology, A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, Evanston, Northwestern University Press, 2008.

---

<sup>32</sup> *Les Ages du monde*, op. cit., p. 161.

- KANT, Emmanuel, *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, Sixième édition, 1979.
- *Traité de pédagogie*, trad. P. Jalabert, in : *Oeuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Les Ages du monde*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, Bibliothèque philosophique.
- *Sämmtliche Werke*, Tome 7, Stuttgart, F. G. Cotta'scher Verlag, 1860.
- *Recherches sur l'essence de la liberté humaine et sur les problèmes qui s'y rattachent*, trad. Georges Politzer, Paris, Philosophie, Collection de philosophie et de mystique, 1926.
- ŽIŽEK, Slavoj « The Abyss of Freedom », in : *The Abyss of Freedom/The Ages of the World*, Ann Arbor, The MIT Press, 2008.
- *Essai sur Schelling: le reste qui n'écloît jamais*, trad. Élisabeth Doisneau, Saint-Jacques, L'Harmattan, 1996.
- *The Indivisible Remainder: On Schelling and Other Matters*, New York, Verso, 2007.
- *La Parallaxe*, Fayard, 2008.
- *Le Sujet qui fâche. Le Centre absent de l'ontologie politique*, trad. Stathis Kouvélakis, Flammarion, 2007.
- ŽIŽEK, Slavoj, DALY, Glyn, *Conversations with Žižek*, Cambridge, Polity, 2004.



## **SUBJEKTIVITÄT UND ERFAHRUNG IN DER NEGATIVEN DIALEKTIK THEODOR W. ADORNOS**

---

DANIEL PUCCIARELLI

### **Abstract**

This article aims to explore the concept of subjectivity)the works of Theodor W. Adorno related to epistemology, in particular in his Negative Dialectics. Special attention will be given to Adorno's tentative to formulate a concept of the subject which does not share the status of any kind of constitution (either in phenomenological or idealist senses) and, at the same time, is not to be limited to a completely passive, receptive subjectivity (as in empiricism and related approaches), but clearly has (or should have) an active role in the process of cognition. This article holds that this ambiguous status of the subject synthesizes his critical dimension and Adorno's own version of a non-reductionist materialism. As such, the central categories of Adorno's dialectics (non-identity, object's primacy, mediation) will be treated inside this conceptual constellation.

### **Einleitung**

Ziel des vorliegenden Artikels ist es, die Beschaffenheit der Subjektivität im von Theodor W. Adorno benannten philosophischen Verfahren der „Negativen Dialektik“ zu bestimmen, wie es im gleichnamigen, 1966 veröffentlichten Buch ausgearbeitet wird. Dargestellt wird jedoch im Folgenden eher die Hauptfragestellung und die philosophische Atmosphäre, die zu dieser Problematik führen und Adornos Spätwerk erkenntnistheoretisch umschreiben. Es handelt sich also um ein Forschungsprogramm, dessen Weiterentwicklungen noch nur entworfen werden können.

Der Artikel gliedert sich in drei Abschnitte. Erstens wird die geschichtsphilosophische Konstellation um die Negative Dialektik und den so genannten

„systematischen Totalitätsanspruch“ eingeführt, auch im Bezug auf Werke des jungen Adornos; zweitens wird der Zusammenhang des Begriffs konstitutiver Subjektivität und dessen philosophischer Problematik präsentiert; letztens werden mögliche Lösungen innerhalb einer dialektischen Theorie der Erfahrung skizziert, die aber noch auf ausführlichere Darlegungen warten.

## I.

Dass der Terminus „Negative Dialektik“ nicht nur den Titel Adornos *magnum opus* bezeichne, sondern auch das eigentliche Adornosche Modell kritischer Theorie im Allgemeinen – der Unterscheidung<sup>1</sup> Max Horkheimers zwischen traditioneller und kritischer Theorie zufolge – behauptet der Philosoph selber in einer in das Werk einleitenden Vorlesung: „Und ich möchte hier zunächst einmal thetisch ganz allgemein voranstellen, daß die negative Dialektik, von der ich Ihnen Elemente und Idee zu entwickeln habe, mit einer kritischen Theorie im wesentlichen dasselbe ist.“<sup>2</sup> Die Beschaffenheit der Subjektivität im Werk *Negative Dialektik* zu analysieren heißt also diese Fragestellung bei Adornos Umformulierung des Begriffs der Dialektik, ja sogar bei seinem eigenen philosophischen Entwurf, zu untersuchen.

*Negative Dialektik* ist folglich das Werk, welches das philosophische Verfahren seines Autors retrospektiv thematisiert und Adornos grundlegende Konzeptionen konsequent entfaltet, die seinen eigenen Worten nach sein Denken seit den Anfängen begleiteten. Tatsächlich ist schon in der Konferenz „Die Aktualität der Philosophie“, die 1931 an der Frankfurter Universität vorgetragen wurde, die Hauptthese zu finden, die auch in der Negativen Dialektik als fundamentaler philosophischer Impuls anwesend ist, und zwar: die Notwendigkeit, auf den systematischen Totalitätsanspruch zu verzichten. Als eines der wichtigsten Themen der gesamten dialektischen Tradition existieren zum systematischen Totalitätsanspruch verschiedene Interpretationen – ebenso wie die Bezeichnung begriffliche Veränderungen erfahren hat –, der aber in der Adornoschen Dialektik grundsätzlich die idealistische These der Identität zwischen Subjekt und Objekt bedeutet,

<sup>1</sup> Die Idee einer „Kritischen Theorie“ im Gegensatz zur so genannten „Traditionellen Theorie“ hat sich vielfältig während ihrer Entwicklung geändert (Dubiel, Helmut, *Theorie and Politics. Studies on the development of Critical Theory*. Massachusetts, MIT, 1985, S. 11–97). In diesem Sinne haben manche Autoren die These vertreten, dass sich die Kritische Theorie durch „kritische Modelle“ entfalte, die auf bestimmten Zeitdiagnosen im Hinblick auf ihre Emanzipationsmöglichkeiten liegen. Siehe z.B. Bolte, Gerhard, *Von Marx bis Horkheimer*. Lüneburg, WBG, 1995.

<sup>2</sup> Adorno, Theodor W., *Vorlesung über Negative Dialektik*. Frankfurt am M., Suhrkamp, 2003, S. 36.

also die komplette Subsumtion des Phänomens unter den allgemeinen, identifizierenden Begriff.<sup>3</sup>

In der Konferenz „Die Aktualität der Philosophie“ wird aus einer geschichtsphilosophischen Diagnose argumentiert, der zufolge die Krise des Idealismus, welcher die gesamte Wirklichkeit ins begriffliche Medium zu übersetzen versucht hatte, die Krise des systematischen Totalitätsanspruches bezeuge:

Wer heute philosophische Arbeit als Beruf wählt, muß von Anbeginn auf die Illusion verzichten, mit der früher die philosophischen Entwürfe einsetzen: daß es möglich sei, in Kraft des Denkens die Totalität des Wirklichen zu ergreifen (...) Davon legt die Geschichte der Philosophie selbst Zeugnis ab. Die Krise des Idealismus kommt einer Krise des philosophischen Totalitätsanspruches gleich.<sup>4</sup>

In ähnlicher Weise liegt der *Negativen Dialektik* der Gedanke zugrunde, nach dem sich die Philosophie selbst rücksichtslos kritisieren und den Versuch aufgeben sollte, eins mit der Realität zu sein, nachdem das Versprechen der Transformation der Welt misslang:

Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward (...) Nachdem Philosophie das Versprechen, sie sei eins mit der Wirklichkeit oder stünde unmittelbar vor deren Herstellung, brach, ist sie genötigt, sich selber rücksichtslos zu kritisieren.<sup>5</sup>

Der Verzicht auf den systematischen Totalitätsanspruch erzwingt eine Revision der dialektischen Logik sowie des eigenen Begriffs der Philosophie, der ihr zugrunde liegt. *Negative Dialektik* ist diese Revision. Der Adornoschen Terminologie entsprechend, versucht sie, nach den Worten der Vorrede, „anstelle des Einheitsprinzips und der Allherrschaft des übergeordneten Begriffs die Idee dessen zu rücken, was außerhalb des Banns solcher Einheit wäre.“<sup>6</sup> Der gegenwärtige Artikel untersucht also die neue Beschaffenheit der Subjektivität in einer derart modifizierten Version der dialektischen Logik.

---

<sup>3</sup> Die vollständigste Darstellung des Begriffs „Totalität“ im westlichen Marxismus gibt uns Jay, Martin, *Marxism and Totality. The adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Berkeley, University of California Press, 1984.

<sup>4</sup> Adorno, Theodor W., „Die Aktualität der Philosophie“ (1931), in: R. Tiedemann (Hrg.), *Gesammelte Schriften 1*, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1997, S. 325–6.

<sup>5</sup> Adorno, Theodor W., „Negative Dialektik“ (1966), in: R. Tiedemann (Hrg.), *Gesammelte Schriften 6*, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1997, S. 15.

<sup>6</sup> *Ibid.*, S. 10.

## II.

Die komplexe Lage der Subjektivität in der Negativen Dialektik könnte *cum grano salis* durch die Formulierung zusammengefasst werden, die das Denken Adornos als seine Aufgabe bezeichnet, und zwar: „mit der Kraft des Subjekts den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen.“<sup>7</sup> Der Begriff konstitutiver Subjektivität<sup>8</sup> seinerseits, wie er sich vorwiegend aus dem philosophischen Idealismus entwickelt hat, ist die Kategorie, worauf eine Philosophie mit systematischen Totalitätsansprüchen beruht. Es ist in diesem Sinne gar nicht zufällig, dass die Krise des Idealismus, die von der Krise der Totalität Zeugnis ablegt, mit der Krise des Subjekts als oberste sinngebende Instanz und mit der Krise der Konzeption philosophischer Systeme übereinstimmt. „System“ und „konstitutive Subjektivität“ sind allerdings zwei Seiten derselben Medaille: das System, das die Totalität des Wirklichen zu greifen und sie unter seine Einheit zu unterwerfen versucht, hat als übergeordnetes Prinzip das Ich, das die Welt aus sich heraus entlässt und ihr die Ordnung verleiht: „Das systemstiftende Ichprinzip, die reine jeglichem Inhalt vorgeordnete Methode war von je die *ratio*“<sup>9</sup>. Wenn die Negative Dialektik auf den systematischen Totalitätsanspruch verzichtet, beabsichtigt sie ihren konstitutiven Charakter von der Subjektivität abzusetzen und damit die so genannte Demontage des Systems immanent zu machen. Nur so wäre es ihr möglich, „anstelle des Einheitsprinzips und der Allherrschaft des übergeordneten Begriffs die Idee dessen zu rücken, was außerhalb des Banns solcher Einheit wäre“, oder der wohl bekanntesten Formulierung zufolge, „die Anstrengung, über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen.“<sup>10</sup>

Suspendiert man den systematischen Totalitätsanspruch und kritisiert man den klassischen Begriff der Subjektivität, so heißt es die idealistische These aufzuheben, welche die Identität zwischen Subjekt und Objekt postuliert. Das wahre Interesse negativer Dialektik wird folglich zu dem, was über das Einheitsprinzip des Systems hinausgeht und nicht in den Umfang des Begriffs fällt, nämlich „beim

---

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> Was den Begriff „konstitutiver Subjektivität“ angeht, bezieht sich Adorno vorwiegend auf Fichte (*Ibid.*, S. 33, 37, 179, 190) und Hegel (Adorno, Theodor W., „Drei Studien zu Hegel“ (1963), in: R. Tiedemann (Hrg.), *Gesammelte Schriften* 5, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1997), auch wenn dieser Begriff für Adorno der idealistischen Konzeption von Subjektivität im Allgemeinen entspricht, nach welcher das „reine Ich“ das ihm Heterogene aus sich selbst heraus entlasse, nämlich das „nicht-Ich“. Siehe Weyand, Jan, *Adornos Kritische Theorie des Subjekts*, Lüneburg, zu Klampen, 2001, S. 21–30.

<sup>9</sup> Adorno, Theodor W., „Negative Dialektik“, *op. cit.*, S. 36.

<sup>10</sup> *Ibid.*, S. 27.

Begriffslosen, Einzelnen und Besonderen<sup>11</sup>, was Adorno *das Nichtidentische* nennt. Ihr zwingendes Ziel wird also, das Besondere in seiner absoluten Einzigartigkeit wahrzunehmen und „die von ihr [der Philosophie / d.p.] als kontingent zur *quantité négligeable* degradierten Qualitäten“<sup>12</sup> zu thematisieren. Die Anstrengung, das Begriffslose durch den Begriff zu erreichen, die von Adorno als die aktuelle Aufgabe der Philosophie bezeichnet wird, entspricht dem Versuch, zum konkreten Philosophieren durchzudringen; die Objekte also in ihrer Konkretheit zu denken, jenseits von ihrer allgemeinen Position in einem übergeordneten philosophischen System, wo das Besondere nur die Rolle eines einfachen Exemplars des Begriffs spielt.

Aus diesem Zusammenhang heraus zeigt sich die Negative Dialektik als in die Tradition moderner Philosophie eingebettet. Immerhin hätten die von Adorno genannten Hauptträger der philosophischen Moderne, Bergson und Husserl<sup>13</sup>, ein bestimmtes erkenntnistheoretisches Modell zu formulieren versucht, das das konkrete Besondere erfasse, also das, was über den so genannten totalitären Bezirk des übergeordneten Begriffs hinausgeht. Beide haben jedoch für Adorno in einer Art Idealismus verharrt: „Bergson orientierte sich, wie seine positivistischen Erzfeinde, an den *données immédiates de la conscience*, Husserl ähnlich an den Phänomenen des Bewußtseinsstroms. Dieser wie jener verharrt im Umkreis subjektiver Immanenz.“<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, S. 20

<sup>12</sup> *Idem.*

<sup>13</sup> Nach der Negativen Dialektik habe Husserl „zwar den Modus, des Wesens innezuwerden, scharf gegen die generalisierende Abstraktion pointiert. Ihm schwebte eine spezifische geistige Erfahrung vor, die das Wesen aus dem Besonderen sollte heraus schauen können.“ Bergson seinerseits habe „dem Nichtbegrifflichen zuliebe, mit einem Gewaltstreich, einen anderen Typus der Erkenntnis kreiert. (...) Haß gegen den starren Allgemeinbegriff stiftet einen Kultus irrationaler Unmittelbarkeit, souveräner Freiheit inmitten des Unfreien.“ (*Ibid.*, S. 20–21)

Husserl ist ein sehr wichtiger Philosoph für Adorno, insofern er Adorno zufolge einer der ersten Denker war, der die Krise des Idealismus – und daher der Bewusstseinsphilosophie im Allgemeinen – und die Notwendigkeit, sie aufzuheben, erkannt hat. Husserl habe folglich eine Erkenntnistheorie zu formulieren versucht, die dem Besonderen adäquat würde. Adorno hat sich mit den Werken Husserls entsprechend intensiv beschäftigt, von seiner Promotion über eines seiner wohl wichtigsten Werke – *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* – bis hin zur *Negativen Dialektik*. Bergson wird seinerseits lediglich, und nicht ausführlich, in der *Negativen Dialektik* analysiert. Über die Verhältnisse zwischen Adorno und Husserl, siehe Sherman, David, *Sartre and Adorno. The dialectics of subjectivity*. New York, State University of New York Press, 2007, S. 59–69, und Wilke, Sabine, „Adorno and Derrida as readers of Husserl: some reflections on the historical context of Modernism and Postmodernism“, in: *Boundary 2*, XVI, S. 77–90.

<sup>14</sup> Adorno, Theodor W., „Negative Dialektik“, *op. cit.*, S. 21

Am Gegenpol habe der Positivismus<sup>15</sup> sich dem Idealismus und der Bewusstseinsphilosophie zu entziehen versucht, indem er einen von den Naturwissenschaften inspirierten Objektivitätsstandard aufstelle. Dieser Standard aber solle völlig von jeglicher Spur der Subjektivität befreit sein, und sei daher maßgeblich an der tendenziellen Eliminierung dessen, was die Negative Dialektik zu bewahren vor hat, beteiligt: dem Subjekt. Statt eine erpresste Synthese zwischen beiden Extrema zu errichten, will Adorno sie immanent kritisieren und die bestimmte Negation beider ausführen. Es geht darum, ein verändertes dialektisches Modell auszuarbeiten, in welchem „das Subjekt, seiner Souveränität entkleidet, virtuell erst recht zur Reflexionsform der Objektivität wird“<sup>16</sup>, jenseits von positivistischem Reduktionismus und subjektiver Konstitution des Wirklichen wie beim Idealismus.

### III.

Aus den entwickelten Überlegungen heraus lässt sich fragen: was wäre die Beschaffenheit der Subjektivität bei einem solchen Begriff der Dialektik? Wenn O'Connors Behauptung, „Adorno argumentiert, dass das Subjekt eine aktive Rolle in der Erfahrung spielt, die sich aber nicht zur Konstitution ausweitet, sei's im Sinne des Deutschen Idealismus, sei's im Sinne der Phänomenologie“<sup>17</sup> betrachtet wird, wie sähe diese Rolle dann aus? Wie kann es überhaupt möglich sein, die Subjektivität zu retten, nachdem doch ihr konstitutiver Charakter abgesetzt wurde, ohne gleichzeitig in einer Art von Positivismus zu verharren, bei dem die Subjektivität nichts weiter als eine *tabula rasa* für die richtige Wahrnehmung der reinen Tatsachen sein soll?

An einer wichtigen Stelle seiner *Negativen Dialektik* schreibt Adorno:

In der Sache wartet das Potential ihrer Qualitäten auf das qualitative Subjekt, nicht dessen transzendentes Residuum, wiewohl das Subjekt dazu allein durch seine arbeitsteilige Einschränkung sich kräftigt. Je mehr indessen von seinen Reaktionen als

---

<sup>15</sup> Die Adornosche Kritik am Logischen Positivismus ist besonders in *Dialektik der Aufklärung* und *Einleitung zum „Positivismusstreit in der deutschen Soziologie“* zu finden, und wurde auch kommentiert von Jameson, Fredric, *Late Marxism: Adorno, or The persistence of the Dialectic*, New York/London, Verso, 1990.

<sup>16</sup> Adorno, Theodor W., „Negative Dialektik“, *op. cit.*, S. 52.

<sup>17</sup> „Adorno argues that there is an irreducibly active role for the subject in experience, but that role does not extend to constitution in either the German Idealist or phenomenological senses.“ O'Connor, Brian, *Adorno's Negative Dialectic. Philosophy and the possibility of critical rationality*. Cambridge/London, MIT, 2004, S. 72.

angeblich bloß subjektiv verpönt werden, um so mehr an qualitativen Bestimmungen der Sache entgeht der Erkenntnis.<sup>18</sup>

Der qualitative Kontakt zur Objektivität, den die *Negative Dialektik* erfordert, indem sie zu den Sachen in ihrer Konkretheit kehrt, kann wiederum nur vom Subjekt hergestellt werden. Genauer gesagt handelt es sich um ein „qualitatives Subjekt“<sup>19</sup>, das, seines konstitutiven Charakters (d.h. in diesem Zusammenhang: „transzendentalen“) entkleidet, alle Bestimmungen der Sache aus sich selbst zu aktualisieren versucht. Das erforderte Modell subjektiver Erfahrung ist so, dass sich das Subjekt in dem ihm Heterogenen versinken würde, um alle seine Bestimmungen ohne vorgefertigte oder systematisierende Kategorien zu erfüllen. Die Übersetzung<sup>20</sup> einer solchen vollen, unreduzierten Erfahrung im Medium begrifflicher Reflexion, wäre dann die Negative Dialektik.

Wie aus dem Gesagten ersichtlich wird, verwendet Adorno verwandelnd die idealistische These, nach welcher das Subjekt eine aktive Rolle im Prozess der Erkenntnis hätte. Es geht – wie auch bei Kant – darum, das Objekt als das „Was“ und das Subjekt als das „Wie“ in der kognitiven Ausübung zu betrachten, ohne aber in ein Modell konstitutiver Subjektivität zu münden. Das Subjekt ist eher als die Instanz konzipiert, die die Bestimmungen der Sache – die ihrerseits den Vorrang hat – reflexiv *aktualisiert*. Durch den so genannten „Vorrang des Objekts“<sup>21</sup> unterscheidet sich also die Negative Dialektik vom Idealismus und wird materialistisch. Das Subjekt strebt danach, das Objekt in seinen Besonderheiten zu

<sup>18</sup> Adorno, Theodor W., „Negative Dialektik“, *op. cit.*, S. 54.

<sup>19</sup> Der Begriff eines solchen „qualitativen Subjekts“ ist höchst komplex in Adornos später Philosophie: einerseits handelt es sich laut Adorno darum, das Subjekt zu detranszendentalisieren, um einen qualitativen Kontakt zu den Objekten zu garantieren, da nur ein empirisches qualitatives Subjekt ein bestimmtes empirisches Objekt erfahren könne. Andererseits habe das Transzendente einen bestimmten Wahrheitsgehalt, da es die Priorität der Gesellschaft gegenüber dem Subjekt ausdrückt und daher der Erkenntnis sein Verständlichkeitsmuster verleiht. In diesem Sinne argumentiert beispielsweise Weyand (Adorno, Theodor W., „Negative Dialektik“, *op. cit.*), dass Adorno einen „dialektischen Begriff des Ichs“ habe, der diese zwei verschiedenen Momente artikulieren könne.

<sup>20</sup> Die Möglichkeit einer solchen Übersetzung, die an der subjektiven Erfahrung festhält, ohne diese Erfahrung dem so genannten übergeordneten Begriff zu unterwerfen, ist Gegenstand einer Sprachtheorie (oder zumindest einer *Theorie des philosophischen Schreibens*), die der Negativen Dialektik und dem Adornoschen Denken im Allgemeinen zu Grunde liegt. Viele wichtige Studien wurden bereits darüber publiziert, wie z.B. Grenz, Friedemann. *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*. Frankfurt am M., Suhrkamp, 1984.

<sup>21</sup> Der Adornsche Entwurf des Materialismus gründet in seiner These des „Vorrangs des Objekts“, die daher einen der wichtigsten Begriffe seiner Kritik am Idealismus darstellt: „Durch den Übergang zum Vorrang des Objekts wird Dialektik materialistisch.“ (Adorno, Theodor W., „Negative Dialektik“, *op. cit.*, S. 193) Adornos Versuch ist es, dem Objekt den Vorrang zu verleihen, ohne es als Fundament aller Erkenntnis zu betrachten.

begreifen, während dieses jene Begrifflichkeit ständig korrigiert. In diesem Sinne behauptet Adorno, die Wahrnehmung des Objekts durch das Subjekt sei „vom Objekt her konstituiert, das in ihr gleichsam seine *restitutio in integrum* verlangt. Gleichwohl bedürfen die subjektiven Reaktionsweisen, deren das Objekt bedarf, ihrerseits unablässig der Korrektur am Objekt.“<sup>22</sup>

Das reflexive Aktualisieren der Bestimmungen des Objekts durch die Subjektivität entspricht aber nicht einem passiven Verhältnis des Subjekts gegenüber dem Objekt. Es geht nicht darum, das Subjekt als bloße Empfangsinstanz von angeblichen vorgegebenen objektiven Bestimmungen zu verstehen, wie es Adornos Meinung nach vom Positivismus postuliert wird. Eher verlangt die Adornosche Dialektik eine *negative* – negativ wie in der klassischen Terminologie der dialektischen Logik – Grundhaltung des Subjekts zum Objekt, was eben seine *kritische* Dimension zusammenfasst. Aus diesem Grund kann Adorno dialektisches Erkennen überhaupt dann erst als *kritisches* Erkennen bezeichnen, wenn die Subjektivität dabei eine negative Rolle spielt.

Diese kritisch-negative Dimension entspricht also dem Kern subjektiver Tätigkeit in der Negativen Dialektik und ist der Prozess, bei welchem das Subjekt den ideologischen Schein der Unmittelbarkeit des Objekts bricht. Der Schein ist der Träger der Bedeutung, nach welcher das Objekt in seinem sich zum Subjekt darstellenden unmittelbaren Zusammenhang „natürlich“, „vorgegeben“ wäre, unabhängig von der spezifischen gesellschaftlichen Konfiguration, in der es aufgetaucht ist. Einen solchen Schein von Unmittelbarkeit zu brechen, heißt, das Objekt als Produkt eines Werdens zu fassen, also als Ergebnis einer bestimmten geschichtlichen Konstellation und daher des menschlichen Tuns. Aus einer solchen Erkenntnis, bei der Objekte nicht als etwas Vorgegebenes, Natürliches und Unveränderliches, sondern als *Prozesse* der sozialen Realität betrachtet werden, entfaltet sich die Möglichkeit der Transformation.

Statt einer Art Methode, die die Identität zwischen Subjekt und Objekt nach der Vollständigkeit der Formen des Bewusstseins zu erreichen versucht<sup>23</sup>, wird Dialektik somit zur eigenen, subjektiven Erfahrung, die, ins begriffliche Medium übersetzt, bearbeitet und kritisiert wird. Nach Brunkhorsts Worten ist sie also „das reflexive, begriffliche Eindringen in die Erfahrung. [...] Sie ist die kontinuierliche Verflüssigung vom objektivistischen Missverständnis, die Demonstration, dass alle Objektivität durch mentale Arbeit vermittelt ist“<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, S. 57.

<sup>23</sup> Das entspräche Adorno zufolge Hegels klassischem Dialektikbegriff, dem von Adorno genannten *prima dialectica*.

<sup>24</sup> „The reflexive, conceptual penetration of experience. [...] It is the continuous liquefaction of

Über das „objektivistische Missverständnis“ oder eine vom Subjekt gereinigten und angeblich faktischen Objektivität hinaus, die abstrakt und einseitig eine gewisse geschichtliche Konstellation des Objekts behaupten würde, stellt die Objektivität der dialektischen Erkenntnis die Welt als einen *Prozess* dar, der auf seine Aufhebung hinweist. Dabei stimmt die von Adorno gehaltene Utopie der Erkenntnis – „die Anstrengung, über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen“ – mit dem Impuls zur Versöhnung der Dialektik überein.

Adornos Herausforderung ist es also, die dialektische Logik aus dem Verzicht auf den systematischen Totalitätsanspruch fortzuschreiben, ohne aber an kritischer Fähigkeit nachzulassen und somit die negative Rolle des Subjekts beim Erkennen zu behaupten. Wenn es überhaupt stimmt, dass, wie Adorno schreibt, „ein solcher Begriff von Dialektik Zweifel an seiner Möglichkeit [weckt]“<sup>25</sup>, kommt es darauf an, sich dem gegenüber zu stellen.

## Literaturverzeichnis

- ADORNO, Theodor W., „Die Aktualität der Philosophie“, in: Tiedemann, Rolf (Hrsg.), *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1997a, S. 325–344.
- „Negative Dialektik“. In: Tiedemann, Rolf (Hrsg.), *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1997c.
- *Vorlesung über Negative Dialektik*. Nachgelassene Schriften, Abteilung IV (Vorlesungen), Bd. 16, Frankfurt am M., Suhrkamp, 2003.
- „Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel“, in: Tiedemann Rolf (Hrsg.), *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1997d.
- „Einleitung zum ‚Positivismusstreit in der deutschen Soziologie‘“, in: Tiedemann Rolf (Hrsg.), *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1997e, S. 280–353.
- ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max, „Dialektik der Aufklärung“, in: Tiedemann, Rolf (Hrsg.), *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1997.
- BOLTE, Gerhard, *Von Marx bis Horkheimer*, Lüneburg, WBG, 1995.
- BRUNKHORST, Hauke, *Theodor W. Adorno: Dialektik der Moderne*, München/Zürich, Piper, 1990.
- DUBIEL, Helmut, *Theory and politics. Studies on the development of Critical Theory*, Massachusetts, MIT, 1985.
- GRENZ, Friedemann, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1984.

---

objectivistic self-misunderstanding, the demonstration of the mediation of all objectivity through cognitive work“. Brunkhorst, Hauke, *Dialektik der Moderne*. München/Zürich, Piper, 1990, S. 243 in O'Connor, *op. cit.*, S. 75.

<sup>25</sup> Adorno, Theodor W., „Negative Dialektik“, *op. cit.*, S. 21.

- JAMESON, Fredric, *Late Marxism, Adorno, or: The persistence of dialectics*, London/New York, Verso, 1990.
- JAY, Martin, *Marxism and totality. The adventures of a concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- O'CONNOR, Brian, *Adorno's Negative Dialectic. Philosophy and the possibility of critical rationality*, Cambridge/London, MIT, 2004.
- SHERMAN, David, *Sartre and Adorno. The dialectics of subjectivity*, New York, State University of New York Press, 2007.
- WEYAND, Jan, *Adornos Kritische Theorie des Subjekts*, Lüneburg, zu Klampen, 2001.
- WILKE, Sabine, „Adorno and Derrida as readers of Husserl: some reflections on the historical context of Modernism and Postmodernism“, in *Boundary 2*, XVI, 1989, S. 77–90.

**DIE UNMÖGLICHKEIT,  
DIE IN DER MÖGLICHKEIT WOHNTE –  
IN DEN GRENZEN DES „VERENDENS“,  
DES „ABLEBENS“ UND DES „STARBENS“:  
LEKTÜRE DER DERRIDASCHEN  
LEKTÜRE HEIDEGGERS**

---

MASUMI NAGASAKA

**Abstract**

“The impossible must be at the heart of the possible.” The present essay clarifies this Derridian conception through his rereading of Heidegger in 1992. The question of the demarcation between three modes of death – perish, demise and die – in Heidegger’s thought leads us to an intersection of the problematics of the “as” and of the “death”, insofar as the *Dasein* is described as being those who are able to understand their own death “as” death and this capacity allows it to be possible to die and not to perish or to demise.

In this perspective, I scrutinise the Derridian way of revisiting Heidegger’s proposition of the “possibility of impossibility” as being to the death. If this proposition signifies the “existential possibility of *existentiell* impossibility”, it does not fall into any aporia, insofar as an ontico-ontological distinction can be presupposed. However, if this proposition can be replaced, as Derrida shows, by a certain “possibility *as* impossibility”, the same “as” that keeps it intact from the aporia can make it fall into the latter.

The *existentiell* impossibility “as such” cannot appear without disappearing and thus introduces its indifference to the ontico-ontological distinction, i.e., the demarcation of the three modes of death. However, he does not finish with a simple impasse or impossibility of distinction. In my view, Derrida attempts to show that through this very indifference or impossibility, the subjectivity can at least “promise” a line of distinction that creates the possible in the impossible.

The aim of this essay is to analyse the Derridian reinterpretation of Heidegger’s thought that generally converts it into the idea of impossibility taken as an intrinsic condition of a possibility, i.e., creativity.

## Vorrede

„Das Unmögliche muss im Herzen des Möglichen wohnen.“<sup>1</sup> Wie dieser Satz zeigt, könnte die Derridasche Philosophie gekennzeichnet werden als diejenige, die Aporien von der „Möglichkeit der Unmöglichkeit“ oder gar von der „Möglichkeit als Unmöglichkeit“ aufdeckt.

In diesem Aufsatz versuche ich zu zeigen, wie sich die Heideggersche Konzeption der „Möglichkeit der Unmöglichkeit“ auf die Derridasche Konzeption der „Möglichkeit als Unmöglichkeit“ bezieht, die in dem liegt, was er „das Möglich-Unmögliche“<sup>2</sup> oder „das Un-Mögliche“<sup>3</sup> nennt. Diese Frage konfrontiert uns mit der Problematik rund um die Animalität, weil es scheint, dass diese Gedankengänge Derridas durch die Frage des Begriffs des Tiers bei Heidegger entwickelt wurden.

Für dieses Ziel werde ich die folgenden Punkte beleuchten; erstens wird durch die Problematik der Abgrenzung des Daseins von den anthropo-zoologischen Lebewesen die Verflechtung der Frage des Als-Solchen und des Todes abgehandelt (I). Diese Frage wird uns zweitens zu dem Heideggerschen Ausdruck „die Möglichkeit der Unmöglichkeit“ in *Sein und Zeit* zurückkehren lassen, den Derrida als „die Möglichkeit als Unmöglichkeit“ interpretiert. Hier zeigt das Als einen Vollzugscharakter, der diesen Satz von der aporetischen Struktur befreit, aber gleichzeitig bringt es die Durchdringung der zweiten Hälfte des Satzes („Unmöglichkeit“) in die erste („Möglichkeit“) und damit führt es diesen Satz in Aporien (II). Trotz dieser Aporien, oder genauer, dank dieser Aporien, werden wir sehen, dass drittens diese Möglichkeit als Unmöglichkeit im „Versprechen“ antizipiert wird und dass die Unmöglichkeit als die notwendige Bedingung für die Möglichkeit beschrieben wird (III).

## I. Das Als und der Tod – Die Abgrenzung des Daseins von den anthropo-zoologischen Lebewesen

In einer Anmerkung des Vortrags *Heideggers Hand* von 1985 erwähnt Derrida drei Fragen: Erstens, die bezüglich der Heideggerschen Gesten, von denen

---

<sup>1</sup> (NB: Die Seiten und die Zeilen (ggf.) der Zitate der Werke werden mit der Abkürzung der Titel der behandelten Werke wie folgt angegeben: Dt. Ausg. Seite (ggf.) / Zeile (ggf.); Frz. Ausg. Seite (ggf.). Die Abkürzungen der Titel beziehen sich darauf, was im Literaturverzeichnis auf der letzten Seite dieser Abhandlung steht.) EG58; DE110.

<sup>2</sup> EG40; DE100.

<sup>3</sup> EG41; DE101.

die eine die regionalen Wissenschaften (z.B. Zoologie) und die Erörterung des „Wesens der Animalität im Allgemeinen“ abgrenzt, während die andere diese Wesenserörterung als Voraussetzung der regionalen Wissenschaften annimmt. Zweitens, die zur These der „Weltarmut“, die das Haben und das Nicht-Haben der Welt im Wesen des Tieres bezeichnet. Drittens, die über das Als-Solche, das das Tier laut Heidegger nicht hat, weil es keinen Zugang zum Seienden als Seiendem hat<sup>4</sup>. Die zweite und dritte Frage verknüpfen sich miteinander, weil das Tier keine Welt hat, insofern es kein „Als-Solches“ hat. Diese Problematik findet erneut Erwähnung im Vortrag *Vom Geist* von 1987, in dem Derrida unsere Aufmerksamkeit auf diese „Durchstreichung“ des Als richtet. Hier berücksichtigt er die Stelle, an der Heidegger über das „Durchstreichen“ des Als in Beschreibungen über die Tiere spricht, weil für Tiere „das Seiende als solches nicht zugänglich ist“<sup>5</sup>. Diese Durchstreichung reflektiert sich im Begriff der „Benommenheit“ des Tieres bei Heidegger, dem der Zugang zum Seienden als solchem versperrt bleibt<sup>6</sup>. Anders ausgedrückt versperrt die Benommenheit den Zugang nicht, insofern jedes Versperren bereits eine „Offenheit“ voraussetzt, zu der das Tier keinen Zugang hat. Die Aussage, das Tier habe keinen Zugang zum Seienden als Seiendem, müsste man durchstreichen<sup>7</sup>. So gibt es hier einen „Chiasmus, der die Durchstreichung durchstreicht“<sup>8</sup>. Das ist Derridas Anfangspunkt der Frage des Als-Solchen bezüglich Heideggers Tierbegriff.

Derrida knüpft an diese Frage die Frage nach dem dem Menschen eigentümlichen Vermögen, „Fragen“ stellen zu können, an und fügt hinzu, bei Heidegger kann „[d]as Tier [...] auf der Suche nach einer Beute sein, [...] es kann aber nicht fragen“<sup>9</sup>. Eine Anmerkung greift diese Frage wieder auf: „Wenn das Tier eigentlich nicht fragend über seine Lebensbedürfnisse hinauszugehen vermag – kann es dann eigentlich im strengen Sinne das Dasein?“<sup>10</sup>. Diese Frage führt ihn zurück zu *Sein und Zeit*: „Es scheint, als könne einzig das Sein-zum-Tode, das den Tod als solchen (ein)begrift, die im Leben verwurzelte Frage suspendieren und von Verwurzelung dieser befreien“<sup>11</sup>. Derrida verweist auf eine Hervorhebung von Heidegger in *Unterwegs zur Sprache*, nach welcher das Tier den Tod als Tod nicht erfahren

---

<sup>4</sup> G, Anmerkung Nr. 31.

<sup>5</sup> VG65; HQ67. Cf. GbM291–292.

<sup>6</sup> GbM361.

<sup>7</sup> Cf. GbM361/9–13.

<sup>8</sup> VG65; HQ67.

<sup>9</sup> VG69; HQ70.

<sup>10</sup> VG138; HQ70.

<sup>11</sup> *Idem*.

und nicht sprechen kann<sup>12</sup>. Kann aber das Dasein den Tod als Tod erfahren, etwa indem es ihn ahnen lässt? Was ist der Tod für ein Dasein, das nicht als Lebewesen bestimmt wird, und das deswegen mehr fragen kann als den Lebensbedürfnissen zu folgen? – entfaltet sich so die Derridasche Frage.

Auf diese Weise werden in dieser Anmerkung die Frage des Als-Solchen, die Frage der Sprache und die Frage des Todes verflochten. Alle diese Fragen spiegeln sich durch die Tiere wider in der Problematik des „Wesens des Menschen“, oder des „Daseins im Menschen“, weil es nicht sicher ist, ob das Dasein den Tod als Tod erfahren kann, oder gar, was der Tod für es ist, da das Dasein oder das sogenannte „Wesen des Menschen“ bei Heidegger nicht bio-anthropologisch bestimmt werden kann. Es wäre demnach nicht sicher, ob der Mensch oder sein „Wesen“ vom Tier klar unterschieden werden kann. Hier kann man auch sehen, dass die Frage der „Abgrenzung“ zwischen der Bio-Anthropo-Zoologie und der Analyse des sogenannten „Wesens des Tieres“, des Menschen oder des „Daseins im Menschen“ aufkommt.

In Bezug auf diese Frage werden wir zuerst sehen, dass die Frage des Als-Solchen etwas enger gefasst ist, als die der Sprache. Derrida weist darauf hin, dass Heidegger über den λόγος spricht, der in sich, als Bedingung seiner inneren Möglichkeit, die Als-Struktur nicht enthält. Dieses zeigt das Beispiel Aristoteles' vom „λόγος nicht αποφαντικός“, d. h. „Bitten“<sup>13</sup>. Das „Bitten“ zeigt, dass der Mensch die Sprache ohne Als-Struktur hat, und zwar nicht als „Privation“, nicht als Nicht-Haben, das schon das Haben der Als-Struktur voraussetzt. Derrida nennt dieses Beispiel einen „Bruch [*brèche*]“<sup>14</sup> – in einem positiven Sinne – der Heideggerschen Einrichtung der Abgrenzung des Daseins von den bio-anthropo-zoologischen Bezeichnungen.

So könnten die bis jetzt gestellten Fragen noch enger auf die Frage der Verknüpfung des Als-Solchen und des Todes fokussiert werden, womit Derrida sich in dem 1992 vorgestellten Vortrag *Aporien* beschäftigt hat. Auf diese Weise werden wir durch die Frage der Animalität auf die existenziale Analytik des Todes in *Sein und Zeit* zurückgeworfen. In diesem Werk hat Heidegger das, was wir gewöhnlich „Tod“ nennen, in die drei Begriffe des „Verendens“, des „Ablebens“ und des „Sterbens“ unterteilt und bestimmt das Wort „Sterben“ als Kennzeichen des Daseins, das sich vom bio-anthropologischen Menschen, der „ableben“ kann, und vom Tier, das „verenden“ kann, unterscheidet<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> US215.

<sup>13</sup> GbM448, Cf. AJ214.

<sup>14</sup> AJ214.

<sup>15</sup> SZ247/14–15. Cf. GbM388. Aber an anderer Stelle scheint Heidegger vorauszusetzen, dass das Tier

Hier werden wir sehen, dass diese Abgrenzung des „Sterbens“ im Kontrast zu den zwei anderen Modi des Todes (das „Verenden“ und das „Ableben“) aus dem Unterschied zwischen dem „Bevorstand“ und dem „Ausstand“ kommt, jenen zwei Begriffen, die gebraucht werden, um den Begriff der „Ganzheit“ zu kennzeichnen. Es erklärt sich wie folgt.

Das, was von dem Begriff „Ausstand“ gesagt werden kann, ist „die ontologische Verkehrung des Daseins in ein Vorhandenes“<sup>16</sup> im Kontrast zum Begriff „Bevorstand“. Wenn man die Ganzheit als etwas Vorhandenes nimmt, könnte man sich ein zu dieser Ganzheit gehöriges Stück vorstellen, das zu erreichen bleibt, insofern diese Ganzheit sich nicht erschöpft.<sup>17</sup> Da der Begriff „Ausstand“ nur für etwas Vorhandenes, Erreichbares oder Erschöpfbares verwendet werden kann, können der bio-zoologische Tod des „Verendens“ und der bio-anthropologische Tod des „Ablebens“ als „Ausstand“ begriffen werden. Wenn man den „Noch-nicht“-Charakter des Todes des Daseins als „Ausstand“ nimmt, bedeutet dies, dass man in diese „Verkehrung“ fällt, um das „Sterben“ in das „Verenden“ oder in das „Ableben“ zu verkehren, über das man den „Ausstand“ denken kann.

Der Tod des Daseins ist etwas, das der Verkehrung in das Vorhandene widersteht, nie in einen Ausstand fallend. Die einzige Form, die er annehmen kann, ist der „Bevorstand“<sup>18</sup>, als Bezug des Daseins auf ihn, des Daseins, das „sich bevorsteht“<sup>19</sup>. Zwar kann man sich den „Bevorstand“ des Zuhandenseins oder des Vorhandenseins oder des Mit-Daseins in der Alltäglichkeit vorstellen, aber der Tod ist gekennzeichnet als „ein ausgezeichnete Bevorstand“<sup>20</sup>. Es handelt sich hier um die Grenze, die Heidegger als „Abgrenzung“ zwischen dem Vorhandenen und dem Existenzialen zieht.

Der folgende Satz scheint für uns entscheidend zu sein, um das zu verstehen, was dem Sein zum Tode die Kennzeichnung der Ganzheit gibt und es von den anderen existenziellen Möglichkeiten unterscheidet: „In das Dasein, als das zu seinem Tode seiende, ist das äußerste Noch-nicht seiner selbst, dem alle anderen vorgelagert sind, immer schon einbezogen“<sup>21</sup>. Wir sehen hier, dass alle anderen „Noch-nicht“ „vor“ dem dem Dasein eigensten „Noch-nicht“, das heißt, vor dem Tod des Daseins liegen. Denn die Möglichkeit des Todes des Daseins bleibt immer reine

---

„stirbt“, wenn er das Tier mit dem „Stein“ vergleicht, der „nicht einmal die Möglichkeit hat zu sterben“ (GbM265). Derrida sieht hier auch einen Bruch der Heideggerschen Einrichtung (Cf. AJ211).

<sup>16</sup> SZ250.

<sup>17</sup> Cf. SZ250, A113–114; 122–123.

<sup>18</sup> Cf. SZ250/14–16.

<sup>19</sup> Cf. SZ250/30–31.

<sup>20</sup> SZ251.

<sup>21</sup> SZ259.

Möglichkeit, dagegen können alle anderen Möglichkeiten nicht rein bleiben, da es „ein Wegsehen vom Möglichen auf seine mögliche Verwirklichung“<sup>22</sup> gibt<sup>23</sup>. Da die Möglichkeit des Todes des Daseins in sich alle anderen Möglichkeiten vor ihr enthält, ist sie die einzige, die die Ganzheit des Daseins „versichern“ kann. Das Wort „versichern“, das in §§ 49–53 von *Sein und Zeit* wiederholt wird, markiert die Heideggerische Geste, die die Grenzlinien festzulegen versucht<sup>24</sup>.

So scheint es, dass die Grenze zwischen dem „Verenden“, dem „Ableben“ und dem „Sterben“ von der „Ganzheit“ wohl „versichert“ wird. Die begriffliche Demarkation der zwei Modi (das „Sterben“ und das „Verenden“ / das „Ableben“) kommt so aus der problematischen Geschlossenheit der existenzialen Analytik, die einzig von der „Verkehrung“ in das Vorhandene rein bleiben kann, und die die bio-anthropologischen Grenzen zieht, um solche Wissenschaften auszuschließen.

Derrida zeigt aber in seiner Lektüre, dass diese Verflechtungen der Grenzlinien sich unvermeidlich öffnen lassen oder sich zumindest „zerfasern“ lassen<sup>25</sup>, und enthüllt, dass diese Abgrenzungen nicht so fest „versichert“ werden können.

## II. „Die Möglichkeit der Unmöglichkeit“ / „die Möglichkeit als Unmöglichkeit“

Diese Zerfaserung ergibt sich aus der Derridaschen Interpretation des Heideggerischen – dem Anschein nach aporetischen – Ausdrucks: „die Möglichkeit der Unmöglichkeit“. An diesem Punkt stellt Derrida fest, dass die Begriffe des Als und des Todes in ausgezeichneter Weise verflochten sind. Er zitiert den Satz, wo dieser Ausdruck erscheint: „Je unverhüllter diese Möglichkeit verstanden wird, um so reiner dringt das Verstehen vor in die Möglichkeit als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt“<sup>26</sup>. Derrida übersetzt in diesem Satz das Verb „vordringen“ mit dem französischen Wort „*pénétrer* [durchdringen]“. Damit behauptet er, dass, wenn man das ernst nimmt, was Heidegger hier zu sagen versucht, es doch so sein sollte, dass das Als den Ausdruck „die Möglichkeit der Unmöglichkeit“ durchdringt. So fokussiert er besondere Aufmerksamkeit auf das Wort „als“, das in diesem Satz steht:

---

<sup>22</sup> SZ262.

<sup>23</sup> Cf. SZ262/21–22, A115; 124.

<sup>24</sup> Cf. L83.

<sup>25</sup> A125; 136.

<sup>26</sup> SZ262, A115; 125.

Das „als“ bedeutet gerade, dass die Möglichkeit zugleich als Unmöglichkeit enthüllt und durchdrungen wird. Es handelt sich nicht einfach nur um die paradoxe Möglichkeit einer Möglichkeit der Unmöglichkeit, es ist die Möglichkeit als Unmöglichkeit.<sup>27</sup>

Hier besteht Derrida darauf, dass das Als den Ausdruck „Möglichkeit als die der Unmöglichkeit“ durchdringt und bis zu dem folgenden Ausdruck fortschreitet: „Die Möglichkeit als Unmöglichkeit“. Es soll sich um die Funktion des Als in der „Auslegung“ handeln, beschrieben in *Sein und Zeit* (§§ 32–33), die im „Verstehen“ „gründet“<sup>28</sup>. Das Verstehen erfordert, dass diese Als-Struktur nicht nur im Vorhandensein, aber auch auf ursprünglicher Ebene wirkt. Der Heideggersche Satz, den wir oben zitiert haben, fordert, dass das Verstehen ihn „durchdringt“. Wenn das Verstehen den Satz durchdringt, muss das Als, das es begleitet, ebenfalls diesen Satz durchdringen.

Dieser vom Als durchdrungene Ausdruck „die Möglichkeit als Unmöglichkeit“, in dem Derrida Aporien sieht, macht jene begriffliche Demarkation und problematische Abgrenzung unwirksam. Aber verweilen wir hier kurz, um es näher zu erläutern. Wie könnte man eine solche Behauptung nicht als einfaches Wortspiel nehmen? Kann eine solche Erklärung wirklich legitimiert werden, dass das Als den Satz durchdringt? Ich schlage hier, an den Seitenrändern der Derridaschen Argumentation, eine mögliche Interpretation seiner Lektüre Heideggers vor.

Wir haben oben gesehen, dass eine „Ganzheit“ die Unterscheidung zwischen existenzial und existenziell „versichert“. Wenn es so ist, kann der Heideggersche Ausdruck „die Möglichkeit der Unmöglichkeit“ nicht einfach paradoxe Aporie sein, im Fall, dass wir die Ebene der ersten Hälfte des Satzes („die Möglichkeit“) und die der zweiten („die Unmöglichkeit“) unterscheiden können, bzw. im Fall, dass wir ihn als „die existenziale Möglichkeit der existenziellen Unmöglichkeit“ interpretieren können<sup>29</sup>.

Die Tatsache, dass Heidegger diesen Absatz (§ 53) der Frage nach der „ontologischen“ Möglichkeit eines eigentlichen „Sein zum Tode“<sup>30</sup> widmet, weist darauf hin, dass es sich um die Möglichkeit auf dem existenzialen Niveau handelt.

---

<sup>27</sup> A116; 125.

<sup>28</sup> SZ148.

<sup>29</sup> Innerhalb des Absatzes § 53 scheint es zwar so, dass der Ausdruck „die Möglichkeit der Unmöglichkeit“ nicht eindeutig ist: Z.B.: „Eigentliches Sein zum Tode kann vor der eigensten [...] Möglichkeit nicht ausweichen [...]“ (SZ260). Hier handelt es sich um die nicht abwendbare existenziale Möglichkeit. Dieses Nicht-Können bzw. die Unmöglichkeit, ihr auszuweichen, gehörte aber zur ersten Hälfte der „Möglichkeit der Unmöglichkeit“, und sagt nichts über die zweite Hälfte des Ausdrucks aus.

<sup>30</sup> SZ260.

Und zwar sagt Heidegger: „Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu „Verwirklichendes“ und nichts, was es als Wirkliches selbst sein könnte“<sup>31</sup>. Demgemäß würde diese existenziale Möglichkeit die der Unmöglichkeit auf dem existenziellen Niveau sein. Das würde bedeuten, dass diese existenziale Möglichkeit auf dem existenziellen Niveau als die Unmöglichkeit erscheint. In diesem Sinne kann man sagen, dass sie die (existenziale) Möglichkeit als die (existenzielle) Unmöglichkeit ist, die keine Aporien in sich enthält.

Umgekehrt betrachtet: was ist die Möglichkeit als Unmöglichkeit? Heidegger gibt dem Als die Bedeutung des „Zwischens“ der ontologischen Differenz:

[D]as „als“ gibt dem Ausdruck, daß überhaupt Seiendes in seinem Sein offenbar geworden, jener Unterschied [von Sein und Seiendem] geschehen ist. Das „als“ ist die Bezeichnung für das Strukturmoment jenes ursprünglich einbrechenden „Zwischen“ [von Sein und Seiendem].<sup>32</sup>

Wenn das Als dasjenige ist, was etwas Existenziales und etwas Existenzielles unterscheidet und das Letzte in dem Jenen offenbar macht, besagt die „Möglichkeit als Unmöglichkeit“, dass die existenzielle Unmöglichkeit in der existenzialen Möglichkeit erscheint, d. h. „die existenziale Möglichkeit der existenziellen Möglichkeit“. In diesem Sinne können wir bejahen, dass jener Ausdruck „die Möglichkeit der Unmöglichkeit“ als „die Möglichkeit als Unmöglichkeit“ interpretiert werden kann, die aber keine Aporie in sich enthält.

Nun muss aber daran erinnert werden, dass dasjenige, was das Verstehen fordert, nicht nur ein einfaches Als sondern ein Als-Solches ist. Hier meine ich, dass das Als nicht nur dasjenige ist, was die existenziale/existenzielle Ebene unterscheiden lässt, sondern auch dasjenige, das die beiden miteinander verknüpft. Wie Heidegger sagt, entspringt das Als aus Sich-Beziehen, das er den „Entwurf“ nennt<sup>33</sup>, d. h. das „ursprünglich einfache Geschehen, das [...] Widersprechendes in sich vereinigt: Verbinden und Trennen“<sup>34</sup>. Das Als hat diesen doppelten Charakter: „Verbindung“ und „Trennung“. Wenn Derrida sich seinerseits fragt, „wie eine (eigene) Möglichkeit als Unmöglichkeit noch als solche erscheinen kann, ohne sogleich zu verschwinden“<sup>35</sup>, lässt uns das an diesen Verbindungscharakter des Als denken: Als-Solche. Hier – mit dem Ersetzen des Genitivs („die Möglichkeit der Unmöglichkeit“) durch das Als – bringt Derrida die Aporie mit hinein: weil

<sup>31</sup> SZ262.

<sup>32</sup> GbM530–531.

<sup>33</sup> GbM530.

<sup>34</sup> *Idem*.

<sup>35</sup> A116; 125.

jener Satz – so rekonstruiere ich, was Derrida sagen möchte – zur „*existenziellen* Möglichkeit der *existenziellen* Unmöglichkeit“ wird.

Heideggers Geste, die ihrerseits ausgehend von dieser „*existenzialen* Möglichkeit“ des Seins zum Tode oder des „Verlaufens“ zur „*existenziellen* Möglichkeit“ der „Entschlossenheit“<sup>36</sup> weiter dissertiert, scheint dieser Verbindungscharakter des Als zu entspringen: „Die existenzial entwerfende Umgrenzung des Vorlaufens hat die ontologische Möglichkeit eines existenziellen eigentlichen Seins zum Tode sichtbar gemacht. [...] – aber doch nur als eine ontologische Möglichkeit.“<sup>37</sup> Es muss, laut Heidegger, noch mit der „*existenziellen* Möglichkeit“ in einen „Zusammenhang“<sup>38</sup> kommen. Danach erst kann das „*eigentliche* Sein zum Tode“ „eine existenzielle Möglichkeit des Daseins“<sup>39</sup> bedeuten.

Aber Derrida würde sich seinerseits fragen – so rekonstruiere ich seine Diskussion –, wie eine solche „*existenzielle* Möglichkeit der *existenziellen* Unmöglichkeit“ erscheinen könnte, ohne zugleich zu verschwinden. Wenn jene Möglichkeit verschwindet, bedeutet es, dass das Dasein nicht mehr diese Möglichkeit haben kann, dass „das Dasein alles dasjenige verlustig gehen lassen würde, was es unterscheidet – sowohl von anderen Formen des Seienden als auch sogar [...] vom Tier“<sup>40</sup>. In dieser Aporie ist Eigentlich-Sterben ursprünglich vom Verenden oder Ableben ununterscheidbar.

Das würde die erste Folge der Verflechtung des Als und des Todes oder der Durchdringung des Als in den Tod sein. Da die Möglichkeit als Unmöglichkeit als solche nicht erscheinen kann, ohne zu verschwinden, könnte das Eigentlich-Sterben, das die Möglichkeit als Unmöglichkeit als solche sein soll, nur durch „ontologische Verkehrung in ein Vorhandenes“ – als das „Verenden“ oder als das „Ableben“, erscheinen. Das Dasein, das allein „sterben“ können sollte, würde also diese Eigentümlichkeit, die es von allem anderen unterscheiden sollte, verlieren.

Die zweite Folge der Verknüpfung des Als und des Todes würde sein, dass der Bezug auf den Tod zum Bezug auf das Dahinschwinden des Als-Solchen selbst, d. h. „die Annullierung des Als-solchen“<sup>41</sup> wird. Hier tritt auch die Gleichartigkeit des Daseins, des bio-anthropologischen Menschen und des bio-zoologischen Tiers auf, insofern alle oben genannten Wesen den Bezug auf das Dahinschwinden des Als-Solchen „gemeinsam“ haben werden<sup>42</sup>.

---

<sup>36</sup> SZ266.

<sup>37</sup> *Idem.*

<sup>38</sup> SZ302.

<sup>39</sup> SZ260.

<sup>40</sup> A116; 125–126.

<sup>41</sup> A121; 131.

<sup>42</sup> A121; 132.

Hier gibt es keine fest „versicherten“ „Grenzen“ mehr zwischen allen Wesen wie dem Dasein, dem Menschen in bio-anthropologischem Sinn und dem Tier<sup>43</sup>.

### **III. Nur durch Kontamination versprechen können – die Vertikalität des Glaubens**

So ist nun die Abgrenzung zwischen der existenzialen Analytik und der Bio-Anthropo-Zoologie nicht mehr sicher. „Wir können nicht so tun, als ob die Grenze zwischen der Anthropologie einerseits [...] und einer Ontologie, einer existenzialen Analytik [...] einfach einen sicheren äußeren Rand darstellte.“<sup>44</sup> Die Bio-Anthropo-Zoologie kontaminiert in diesem Sinne die existenziale Analytik, insofern das Sterben vom Verenden oder vom Ableben durch ihre Ununterscheidbarkeit kontaminiert wird. Die existenziale Analytik des Todes, die alle anderen Wissenschaften „einschließen“ sollte, ist schon in denselben „eingeschlossen“<sup>45</sup>.

Wie wir oben gesehen haben, macht das Als einerseits den Ausdruck „die Möglichkeit der Unmöglichkeit“ nicht aporetisch verstehbar, aber andererseits bringt es gleichzeitig die essenzielle Verkehrung mit sich. So sehen wir, dass das „Vordringen [Durchdringen]“ des Als in den Satz „die Möglichkeit der Unmöglichkeit“ die „versicherte“ Abgrenzung bedroht. Die Aporie entspringt – so haben wir interpretiert – dieser vom Als herkommenden Ununterscheidbarkeit des Existenzialen und des Existenziellen. So sind sowohl die begriffliche Demarkation als auch die problematische Abgrenzung zerfasert.

Aber es ist nicht – ich möchte es betonen – das letztliche Ziel Derridas, zu beobachten, dass die Aporie sich in die Heideggersche Einrichtung einschleicht. Trotz jener Unmöglichkeit, oder vielmehr – und das ist nicht dieselbe Sache – dank dieser Unmöglichkeit, können wir weiter von der Möglichkeit sprechen. Derrida fragt sich: „Oder ist es vielmehr [...] jene Aporie, daß eine solche Unmöglichkeit möglich sei und als solche erscheint, als unmöglich, als eine Unmöglichkeit, die gleichwohl als solche erscheinen oder sich ankündigen kann [...]?“<sup>46</sup> Die Möglichkeit der Erscheinung der Unmöglichkeit als solche wird von Derrida nicht abgelehnt, sondern noch recherchiert, unter der Bedingung, dass sie in jeder

---

<sup>43</sup> Es handelt sich keineswegs darum, die Grenzlinie einfach zu verneinen. Vielmehr sagt er, dass diese Linie multipliziert, differenziert werden muss, und dass es beim Menschen auch kein reines Als-Solches gibt (AJ218–219).

<sup>44</sup> A126–127; 137.

<sup>45</sup> A128; 139.

<sup>46</sup> A118; 128–129.

Erscheinung wieder verschwinden oder in Frage gestellt werden muss: Zwar sind die Linien jener Abgrenzung diejenigen, „die nur ankommen[,] um zu erlöschen“, aber trotzdem „zieht man sie noch als mögliche“, wobei man das „Prinzip selbst ihrer Unmöglichkeit in diesen Zusammenhang einführt“<sup>47</sup>.

Hier wird deutlich, dass sich die zwei Derridaschen Schlüsselbegriffe der letzten Jahre ankündigen: Chance und Versprechen. Das Verfallsprinzip, das dieses Ziehen von Linien unvermeidlich mit sich bringt, stellt, laut Derrida, „auch ihre Chance dar“ und „verspricht [*promet*]“ die Linie, „indem es sie in der Überlagerung [*parasitage*] [...] kompromittiert“<sup>48</sup>. Aber zugleich dürfen wir nicht vergessen, dass dieses Verfallsprinzip „nichts anderes als der Tod, nicht das Eigentlichkeits-Sterben, sondern – was etwas ganz anderes ist – das Ende des Eigentlich-Sterbens“<sup>49</sup> ist. In dieser Gleichheit oder Ununterscheidbarkeit werden die Grenzlinien als „Versprechen“ gezogen.

Diese Beschreibungen erinnern uns an die Rede über den „Chiasmus der Durchstreichung“, den wir als Ausgangspunkt angenommen haben. Kaum dass die Grenzlinien zwischen dem Sterben und dem Ableben, dem Verenden, gezogen würden, müssten sie „durchgestrichen“ werden. Und zwar müsste der Bezug auf die Durchstreichung (Als) selbst auch durchgestrichen werden. Also ist jener Chiasmus nicht nur den Beschreibungen des Tieres, sondern auch denen des Menschen und des Daseins gemeinsam.

Hier möchte ich die Aufmerksamkeit auf den Kontrast zwischen den Worten „Versprechen“ und „Versichern“ lenken: Derrida beerbt – durch seine Lektüre – das Heideggersche „Versichern“ und arbeitet es in das Versprechen um. Was ist der Unterschied zwischen den beiden und was ist daraus zu schlussfolgern?

Erstens enthält das „Versprechen“ in sich die Möglichkeit des Meineids, der Selbstvernichtung, weil es sonst kein „Versprechen“ im strengen Sinne sein kann. Das französische Wort „*chance* [Chance]“, das mit Versprechung untrennbar verknüpft ist und sowohl im positiven Sinne als auch im negativen Sinne angewendet wird, öffnet eine Möglichkeit der Linien in den Aporien. Diese Chance kann nie funktionieren, ohne in sich diesen negativen Sinn zu halten, mit anderen Worten, diese negative Funktion ist die innere Bedingung des Versprechens. Das, was uns am „Ende des Eigentlich-Sterbens“ bleibt, ist nicht nur nicht unterscheidbar von den bio-anthropo-zoologischen Toden, sondern es muss diese als seine innere Bedingung in sich enthalten. Deswegen begnügt sich Derrida nicht damit, zu zeigen, dass es eine solche Kontamination gibt, sondern er expandiert

---

<sup>47</sup> A119; 129.

<sup>48</sup> *Idem.*

<sup>49</sup> *Idem.*

dieses Kontaminationsprinzip weiter bis zu dem Punkt, an dem sie die notwendige Bedingung der Abgrenzung ist. Das bedeutet, dass der Tod – das Sterben des Daseins – nur durch das Verenden oder das Ableben versprochen werden kann; er wäre also nichts anderes als das, was durch den Tod des anderen antizipiert werden kann, was Heidegger seinerseits „Todesfall“<sup>50</sup> in der Alltäglichkeit nennt.

So sagt Derrida: „Der Tod des anderen wird so wieder „primär“, immer primär [...]. Der Tod des anderen [...] ist [...] der einzige Tod, der im Satzteil „mein Tod“ [...] genannt wird [...]“<sup>51</sup>. Wenn Derrida die Heideggersche Terminologie „sich bevorstehen“ in den französischen Ausdruck „s'at-tendre“ [Sich-(Er)warten, Auf-sich-Warten, „auf sich warten – der eine auf den anderen, die eine auf die andere –“] trotz Heideggers Verbot<sup>52</sup> übersetzt<sup>53</sup>, und so die Alterität in sie einführt, handelt es sich nicht einfach um eine Nebenwirkung der Übersetzung. Die Kontamination des eigentlichen Daseins vom „Mit-Dasein“ im „Man“ ist in der Tat inhärent und sogar notwendig für diese Analytik des Todes. In dieser Kontamination erst kann man von „meinem Tod“ sprechen, d. h. jene Abgrenzung ziehen. Die Unmöglichkeit wohnt in diesem Sinne im Kern der Möglichkeit und muss ständig in ihr wohnen.

Was zweitens noch bei diesem Ersetzen des „Versicherns“ durch das „Versprechen“ herauskommt, ist, dass sich das Versprechen auf einen bestimmten „Glauben“ bezieht, während es sich beim „Versichern“ um die „Sicherheit“ oder, wie Heidegger sagt, um die „Gewissheit“<sup>54</sup> handelt. Der „Glaube“, von dem wir hier sprechen, ist derjenige, der den unsicheren Glaubensinhalt antizipiert. Er ist der Glaube an etwas Unglaubliches.

Was bedeutet das noch konkreter? Hier handelt es sich um das Ereignis, das für Derrida einen Übergang (oder wir können den Heideggerschen Ausdruck „Verwandlung“ verwenden) von der Unmöglichkeit zur Möglichkeit darstellt. Er unterscheidet sie sowohl von dem mechanischen Hinfallen, von einem schon Möglichen zu einem verwirklichten Möglichen, als auch von der Beschränkung von schon Möglichem auf ein ausgewähltes Mögliches. Wenn wir solche Arten der Ermöglichung als horizontal bezeichnen können, in dem Sinne, dass sie innerhalb des Horizonts des Subjekts als Abgrenzung des schon besetzten Bereiches stattfinden, bezieht sich die Derridasche „Möglichkeit als Unmöglichkeit“ auf diejenige Ermöglichung, die auf das abzielt, was von außerhalb oder jenseits dieses

---

<sup>50</sup> SZ264.

<sup>51</sup> A122; 133.

<sup>52</sup> Cf. SZ262/5–12.

<sup>53</sup> Cf. A107–108; 116–117.

<sup>54</sup> SZ265.

Horizonts ankommt. Derrida bezeichnet dies daher als das „Möglich-Unmögliche“ oder „Un-Mögliche“. In diesem Sinne nennen wir es, wie Derrida sagt, „vertikal“<sup>55</sup>. Diese Vertikalität ist untrennbar mit einem Glauben an ein Unglaubliches verbunden: „Man kann den Diskurs, den ich über die Vertikalität [...] halte, nicht halten, ohne dass der Akt des Glaubens schon begonnen hätte“<sup>56</sup>.

So bringt das Ersetzen des „Versicherns“ durch das „Versprechen“ die zwei folgenden Konzeptionen mit sich: die Notwendigkeit der Unmöglichkeit im Kern der Möglichkeit und die Vertikalität des Glaubens in ihr. Durch diese Umarbeitung beerbt Derrida die Heideggersche Konzeption „der Möglichkeit der Unmöglichkeit“, statt sie einfach zu kritisieren.

## Schluss

Dass die Philosophie Heideggers keineswegs als konstativ, sondern als performativ aufgefasst werden muss, wiederholt Derrida an verschiedenen Stellen. Diese Philosophie zeigt uns, laut Derrida, eine Bezeugung der „Entschlossenheit“, κρῖνεν im Sinne von „Linien ziehen“<sup>57</sup>, die nicht von theoretischen Beweisen erklärt werden kann, sondern von der Ganzheit und von der Eigentlichkeit „versichert“ werden muss. Derrida denkt aber, dass diese Linien unvermeidlich verfallen, kaum dass sie gezogen sind. Die Linien zu ziehen, die nicht „versichert“, sondern nur „versprochen“ werden können, erlaubt Derrida, seinen Begriff der „Versprechung“ zu entwickeln, der sich mit dem Heideggerschen Begriff der „Zusage“<sup>58</sup> eng verknüpft.

Kurz gesagt besteht Derridas Beerben Heideggers darin, die Kontamination des Vorhandenen, die Heidegger auszuschließen versucht, vielmehr als etwas Fundamentales oder Notwendiges zu nehmen, woraufhin wir erst über die Möglichkeit – die Möglichkeit als Unmöglichkeit – nachdenken können. Das ist die gewissermaßen aus einer „Entschlossenheit“ aufsteigende „Entscheidung“, die mit unvermeidlicher Gewalt eine bestimmte Linie in Aporien zieht und die, kaum gezogen, in jedem Aussteigen im Verfallsprinzip durchgestrichen werden muss. Eine solche „Entscheidung“ kann nie mit letzter „Sicherheit“ getroffen werden, sondern in der Krise des Verfalls, angesichts des Chiasmus der Durchstreichung, versprochen werden.

<sup>55</sup> Cf. EG35; DE97.

<sup>56</sup> EG60; DE111–112.

<sup>57</sup> Das Wort „Krise/Krisis“ kommt von „κρῖνεν“, was „entscheiden“ bedeutet. Cf. ED96.

<sup>58</sup> Cf. HQ112 et seqq.

## Literaturverzeichnis

- DERRIDA, Jacques, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1972 (SD) (*L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967 (ED)).
- *Geschlecht: Sexuelle Differenz, ontologische Differenz, Heideggers Hand*, Wien, Passagen, 1988 (G) (*Psyché – inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987).
- *Vom Geist – Heidegger und die Frage*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988 (VG) (*De l'esprit, Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987. *Heidegger et la question, De l'esprit et autres essais*, Paris, Flammarion, 1990 (HQ)).
- *Aporien, Sterben – Auf die „Grenzen der Wahrheit“ gefaßt sein*, München, Fink, 1998 (A) (*Apories, Mourir – s'attendre aux « limites de la vérité »*, Paris, Galilée, 1996).
- *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006 (AJ).
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 2001 (SZ).
- *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1982 (US).
- *Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1983 (GbM).
- RICCEUR, Paul, *Lecture 3*, Paris, Seuil, 1994 (L).
- SOUSSANA, Gad, NOUSS, Alexis, DERRIDA, Jacques, *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, von Ereignis zu sprechen*, Berlin, Merve Verlag, 2003 (EG) (*Dire l'événement, est-ce possible?*, Paris, L'Harmattan, 2001 (DE)).

## ÜBER DIE FUNKTION DES SCHREIBENS BEI THOMAS BERNHARD

---

LUKAS HELD

### Abstract

This paper addresses the problem of the act of writing from a phenomenologically inspired point of view and should not, because of its claim to question the very essence of the decision to write, be read as an exhaustive literary interpretation. We will not only demonstrate how Thomas Bernhard's autobiographical writings – as a self-portrait of the writer – can provide a somewhat unusual answer to the question of why one writes, but we will also show that it is possible and even enriching to interpret his autobiographical works from this philosophical angle. The act of writing lies at the very basis of literary creation and cannot, as an expression of our radical phenomenological essence in a Henryan way, be postulated as a simple and unquestionable happening. We would like to point out how the idea of a life-determining decision underlies Bernhard's thinking and how his writing can be seen as an attempt to solve etiologically the question of his origins as a writer, but also as a human being. In our analysis of the first four autobiographical writings, we will point out the splitting of the structure into "I" and "the young boy" and try to articulate the two levels of narration with each other in order to make clear the parallels between the writing subject and the object "writer" in the course of the narration. This constant mirror-play between the two levels will reveal Bernhard's writing as an attempt to write out of a self-searched isolation (from the readers) against this isolation, the senselessness and needlessness of his own existence as a writer. Finally, it is our concern to present to the reader a writing of a different kind – mathematical in its method, without any desire to find the truth, and highly subjective in its interpretation of events – that becomes an "art of survival" for the author himself.

In der vorliegenden Arbeit, die sich trotz, oder vielleicht gerade aufgrund der im strengen Sinne unphilosophischen, dem Bereich der Literatur zugehörigen Arbeitsgrundlage – nämlich den fünf autobiographischen Schriften<sup>1</sup> Thomas

---

<sup>1</sup> Bernhard, Thomas, *Die Autobiographie (Die Ursache, Der Keller, Der Atem, Die Kälte, Ein Kind)*, St. Pölten-Salzburg, Residenz Verlag, 2009 (im Folgenden: *Die Autobiographie*). Da es sich hierbei um einen Sammelband handelt werden wir den Titel des jeweiligen Texts angeben.

Bernhards (1931–1989), erschienen zwischen 1975 und 1982 – als den Fragestellungen einer möglichen Literaturphänomenologie verbundene Analyse versteht, wollen wir der Frage nachgehen, warum der Schriftsteller – in diesem Fall Thomas Bernhard – schreibt. Diese Arbeit ist dabei weder Interpretation des Werks, noch sollte sie als literaturtheoretische Abhandlung verstanden werden. Wir haben uns aus methodologischen Gründen vielmehr dazu entschlossen, vor dem eigentlichen Werk zunächst den ihm zugrunde liegenden Akt des Schreibens selbst zu untersuchen und dessen tiefste Beweggründe anhand des Beispiels dieses österreichischen Schriftstellers der Nachkriegszeit zu erforschen, dessen provokante Meinungen zu seinem Metier uns die ideale Ausgangssituation zu sein schien, um mit Gemeinplätzen über die Schriftstellerei zu brechen und dem Leser eine „andere“ Auffassung des Schreibens zu präsentieren. Des Weiteren kann der Text als vorsichtiges Abtasten eines Gebiets verstanden werden, das der Autor in einer anderen Arbeit zum Werk und Denken Thomas Bernhards ausführlicher zu untersuchen sich vorgenommen hat.

Die Frage nach dem Grund scheint zunächst jedoch vollkommen unnötig: warum sollte die Entscheidung sich der Schriftstellerei zu widmen einer Untersuchung bedürfen, ist sie doch, wie andere Entscheidungen auch, das Resultat zufälliger Umstände und hätte als solche durchaus anders ausfallen können? Ohne eine gewisse Willkür in jeder Entscheidung leugnen zu wollen, denken wir mit Heidegger, dass „jede Entscheidung auf ein Nichtbewältigtes, Verborgenes, Beirrendes [gründet]“<sup>2</sup>, dass die Entscheidung zu schreiben ein Ausdruck absolut immanenten Lebens und dessen radikaler Passivität<sup>3</sup> ist und dergestalt zu einem Ausdruck absoluter „Lebensnotwendigkeit“<sup>4</sup> wird. Der Frage nach dem „Warum“ des Schreibens kommt also die Frage nach dem „Warum“ des Lebens gleich.

Diese Frage ließe sich natürlich mit dem Verweis auf das finanzielle Moment, der unifikatorischen Instanz des fein um das Objekt „Buch“ gesponnenen Netzes aus Bezügen zwischen Verlag, Autor und Leser, des sogenannten Literaturbetriebs, beantworten: der Schriftsteller veröffentlicht Bücher, verfeinert kontinuierlich sein Können und schreibt sich so zu finanzieller Unabhängigkeit und sozialer Anerkennung, was ihm und seinen Angehörigen das Leben ermöglicht. Natürlich geht es in

<sup>2</sup> Heidegger, Martin, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart, Reclam, 1960, S. 54.

<sup>3</sup> „Tief in das Absolute verwurzelt aber dennoch ‚in der inneren Nacht der eigenen konkreten Subjektivität tastend‘ ist das Individuum unfähig sich seiner ursprünglichen Passivität zu entreißen und sich von seiner Spannung zu distanzieren. (Enraciné dans l’absolu, mais « tâtonnant dans la nuit intérieure de sa subjectivité concrète », [l’individu] est incapable de s’arracher à sa passivité première et de se mettre à distance de sa tension.“) Henry, Anne, „Préface“, in: Henry, Michel, *Romans*, La Versanne-Paris, Ed. Les Belles Lettres (Reihe : *Encre Marine*), 2009, S. 11.

<sup>4</sup> Dieser Term taucht in diesem Kontext auf bei Bernhard, Th., *Die Autobiographie*, S. 153 (*Der Keller*).

der Literatursoziologie nicht allein darum, die Literatur auf ein Geflecht aus „capital symbolique“ und „capital économique“<sup>5</sup> zu reduzieren. Die mit einer solchen Analyse einhergehende Entlarvung des weitverbreiteten, eben diesem Unterfangen sich unter Berufung auf abstruse sogenannte „Evidenzen“ nur widerwillig fügenden „Mythos Literatur“ ist sogar von absoluter Notwendigkeit! Dennoch haben wir ernsthafte Gründe anzunehmen, dass die literatursoziologische Untersuchung des Phänomens Literatur das dem Akt des Lesens bzw. Schreibens zugrunde liegende *antreibende Moment* nicht vollständig erfasst, da sie den jeweiligen Akt selbst zwar in einem Produktions- und Rezeptionsschema zu situieren vermag, ihn dabei aber immer schon voraussetzt und die tieferen Beweggründe<sup>6</sup> unbehandelt lässt.

Warum also entschließt sich jemand dazu, zu schreiben? Diese Frage können wir in unserer Rolle als Leser nicht adäquat beantworten, fehlt uns doch trotz allem der direkte Bezug zum immer nur passiv empfangenen Akt des Schreibens selbst. Deshalb haben wir uns entschlossen weder beim Roman – hier ist die Passivität am größten<sup>7</sup> – noch bei der Lyrik, sondern bei der Autobiographie anzufangen, da sie als „zu schriftstellerischem Ausdruck brachte[r] Selbstbesinnung des

<sup>5</sup> Bourdieu, Pierre, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992, S. 202.

<sup>6</sup> „Et puis, pour qui écrivez vous ? Les sçavans à qui touche la jurisdiction livresque, ne connoissent autre prix que de la doctrine, et n'advouent autre proceder en noz esprits que celui de l'erudition et de l'art: si vous avez pris l'un des Scipions pour l'autre, que vous reste il à dire qui vaille? Qui ignore Aristote, selon eux s'ignore quand et quand soy-mesme. Les ames communes et populaires ne voyent pas la grace et le pois d'un discours hautain et deslié. Or ces deux especes occupent le monde. La tierce, à qui vous tombez en partage, des ames réglées et fortes d'elles-mesmes est si rare, que justement elle n'a ny nom, ny rang entre nous: c'est à demy temps perdu d'aspirer et de s'efforcer à luy plaire.“ de Montaigne, Michel, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, S. 640 (wir unterstreichen). Hier blickt durch, dass die Frage nach dem „Warum“ mit der Frage nach dem „Für Wen“ eng verknüpft ist. Wir werden im Laufe der Untersuchung sehen, dass Bernhard die Rolle des Lesers stark beschränkt, dass er dem eigenen Gelesen-Werden wenig Rechnung trägt: „Andererseits bin ich natürlich auch kein heiterer Autor, kein Geschichtenerzähler, Geschichten hasse ich im Grund. Ich bin ein *Geschichtenerstörer*, *ich bin der typische Geschichtenerstörer*.“ Bernhard, Th., *Der Italiener*, Salzburg, Residenz Verlag, 1971, S. 152. (Der Verweis auf Montaigne wird an dieser Stelle legitimiert durch Bernhards intensive Auseinandersetzung mit den *Essais*, aus denen er regelmäßig längere Passagen zitiert, z. B. in *Die Ursache* (Bernhard, Th., *Die Autobiographie*, S. 97–103)).

<sup>7</sup> „Der Leser eines Romans ist ein von einer Erzählung getragener Leser der nichts anderes verlangt als interessiert und verführt zu werden. Seine Betörung hängt demzufolge von einer Art der Einstimmung in die vom Auteur und von der Handlung auferlegten Zwänge ab. (Le lecteur de romans est un lecteur qui, porté par le récit, ne demande qu'à être davantage intéressé et séduit. Son envoûtement dépend ainsi d'une sorte d'acquiescement aux contraintes imposées par l'auteur et par l'intrigue).“ Popa, Délia, „L'écriture de soi à partir de la lecture. La subjectivité imaginaire et son sens“, in: Leclercq, J.; Monseu, N. (Hrsg.), *Phénoménologies littéraires de l'écriture de soi*, Dijon, Ed. Universitaires de Dijon, Ecritures, 2009, S. 33–34.

Menschen über seinen Lebensverlauf“<sup>8</sup>, „die die wahrheitsgetreue Erzählung eines Lebens [erfordert]“<sup>9</sup>, die für unsere Fragestellung geeignetste Form von Literatur zu sein scheint: der Autor legt über sich selbst und sein Leben Rechenschaft ab, er dringt zu dem vor, „was diesen Lebenslauf innerhalb eines bestimmten Milieus hervorgebracht hat“<sup>10</sup>. Das hat im Falle einer Schriftstellerautobiographie eine Verdopplung des Inhalts zur Folge, denn einerseits haben wir es – im Falle Bernhards – mit den Erinnerungen an seine Zeit im zuerst nationalsozialistisch, nach Ende des Kriegs katholisch geführten Salzburger „Johanneum“ (*Die Ursache*), an seine Kaufmannslehre bei dem Lebensmittelhändler Karl Podlaha (*Der Keller*), an seinen Aufenthalt im Landeskrankenhaus Salzburg und einem Erholungsheim aufgrund einer schweren Rippenfellentzündung (*Der Atem*), an seinen Aufenthalt im Sanatorium Grafenhof aufgrund einer anschließenden Tuberkuloseerkrankung (*Die Kälte*) und an seine früheste Kindheit bei den Großeltern in Traunstein (*Ein Kind*<sup>11</sup>), sowie mit einer daran geknüpften Ätiologie seiner gegenwärtigen Befindlichkeit (und also einer Erklärung der Umstände, die ihn zum Schreiben brachten) zu tun, andererseits liegt ein Schreiben über dieses Schreiben selbst vor, und zwar dergestalt, dass wir behaupten können, Bernhard sei der Schreibende dem es in seinem Schreiben um das Schreiben selbst geht:

Ich darf nicht leugnen, daß ich auch immer zwei Existenzen geführt habe, eine, die der Wahrheit am nächsten kommt und die als Wirklichkeit zu bezeichnen ich tatsächlich ein Recht habe, und eine gespielte, beide zusammen haben mit der Zeit eine mich am Leben haltende Existenz ergeben, wechselweise ist einmal die eine, einmal die andre beherrschend, aber ich existiere wohlgernekt beide immer. Bis heute.<sup>12</sup>

Am Anfang des autobiographischen Schreibens steht die Frage nach der *Ursache*, das Suchen nach einer Erklärung der gegenwärtigen Existenz und der eigene Verzweiflung:

Und wenn eine solche Asymmetrie vorhanden ist, so können wir diese als *Ursache* des Eintreffens des einen und Nicht-Eintreffens des anderen auffassen, so Wittgenstein.

<sup>8</sup> Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (Gesammelte Schriften VII)*, Stuttgart, Teubner Verlagsgesellschaft, 1958, S. 200.

<sup>9</sup> „[...] [requérant] la narration véridique d'une vie“. Starobinski, Jean, *Loeil vivant II. La relation critique*, Paris, Gallimard, 1970, S. 84.

<sup>10</sup> Dilthey, W., *op. cit.*, S. 200.

<sup>11</sup> Diesen letzten Band der Autobiographie werden wir an dieser Stelle nicht betrachten, da er sich sowohl inhaltlich als auch stilistisch zu sehr von den vier vorhergehenden Bänden und deren Chronologie abgrenzt.

<sup>12</sup> Bernhard, Th., *Die Autobiographie, op. cit.*, S. 229 (*Der Keller*).

In dem immer gleich deprimierenden oder wenigstens irritierenden Geistes- oder Gefühlszustand oder Geistes- und Gefühlszustand, der mich heute augenblicklich befällt, wenn ich in dieser Stadt [Salzburg] ankomme, [...] *frage ich mich nach der Ursache* dieses Geistes- oder Gefühlszustands, besser Geistes- und Gemütszustands.<sup>13</sup>

Der Satz darf in seiner Lapidarität nicht als Banalität verkannt werden, durchziehen doch die Sinnlosigkeit der Existenz, die der Autor in Anbetracht des eigenen Scheiterns<sup>14</sup> und des Kampfes des Menschen gegen den eigenen Verfall sowie gegen den Verfall der Kultur<sup>15</sup> entwickelt hat, sowie der Gedanke des Lebens als Krankheit zum Tode, als Grundmotive das ganze Roman- und Dramenwerk Bernhards und sind sie doch als solche ebenfalls zentrale Probleme der eigenen Existenz des Autors selbst.<sup>16</sup> Der an die Autobiographie im klassischen Sinn<sup>17</sup> gestellt

<sup>13</sup> Bernhard, Th., *Die Autobiographie, op. cit.*, S. 109 (*Die Ursache*).

<sup>14</sup> „Ich war in die Hauptschule gegangen und hatte versagt, ich war in das Internat eingetreten und hatte versagt, in das Gymnasium, wo immer, unter Schimpf und Schande davongejagt, gedemütigt, ausgeschieden, hinausgeworfen von allem und jedem, noch heute habe ich diese Empfindungen, wenn ich durch Salzburg gehe, es ist auch heute noch jener entsetzliche Spießbrutenlauf, auch noch nach drei Jahrzehnten.“ *Ibid.*, S. 393 (*Die Kälte*).

<sup>15</sup> Dieses Thema des Verfalls und sogar der Ermordung des kulturellen Lebens durch einen immer noch nationalsozialistisch-katholisch geprägten Staat greift Bernhard in seinen Romanen in drastisch übersteigter Form immer wieder auf. In seiner Autobiographie deutet Bernhard diesen Umstand an, was dieses Werk trotz seiner Überspitztheit zu einem zeitgeschichtlichen Dokument macht, in dem das eigene Erinnern dem kollektiven Vergessen gegenübergestellt wird: „Ich habe bis heute die im Vorgartengras des Konsumgebäudes liegenden, mit Leintüchern zugedeckten Toten nicht vergessen, und komme ich heute in die Nähe des Bahnhofs, sehe ich diese Toten und höre ich diese verzweifelten Stimmen der Angehörigen dieser Toten, und der Geruch von verbranntem Tier- und Menschenfleisch in der Fanny-von-Lehnert-Straße ist auch heute und immer wieder in diesem furchtbaren Bild. [...] aber kein Mensch weiß heute, wenn ich die Leute, die dort wohnen und (oder) dort arbeiten, frage, etwas von dem, das ich damals in der Fanny-von-Lehnert-Straße gesehen habe, die Zeit macht aus ihren Zeugen immer Vergessenden.“ *Ibid.*, S. 33–34 (*Die Ursache*).

<sup>16</sup> Wir sind uns der Tatsache bewusst, dass hier im Plauderton angedeutet wird, wozu es im philosophischen Schreiben hunderter Seiten bedarf. Nichtsdestotrotz müssen wir auf die Wahrung des notizhaften, essayistischen Schreibens bestehen: der Literat und der Philosoph sprechen nicht dieselbe Sprache, Stil geht ersterem vor konzeptueller Strenge. Wir sind der festen Überzeugung, dass eine strenge Untersuchung der philosophischen Andeutungen Bernhards den Leser in eine Sackgasse führen würde, da er selbst, so denken wir, kein philosophisches System entwickelt hat. Die Doppeldeutigkeit, die Übertreibungen und die Verweise auf große Philosophen bleiben Denkanstöße und sind niemals Denksystem.

<sup>17</sup> Lejeune, Philippe, *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975, S. 14–46. Eine genauere Analyse der einzelnen Kategorien wäre zwar im Sinne wissenschaftlicher Genauigkeit vonnöten, würde aber den Rahmen dieser Arbeit sprengen, weshalb wir uns auf die oben gemachten Andeutungen beschränken werden, die zwar den allgemeinen Tenor, jedoch keine allgemeine Theorie darstellen. Begnügen wir uns mit dem Verweis auf Marquardt, Eva, *Gegenrichtung. Entwicklungstendenzen in der Erzählprosa Thomas Bernhards*, Tübingen, Niemayer, 1990, S. 120–178, wo ein Vergleich zwischen den einzelnen Literaturtheorien die Autobiographie betreffend und den autobiographischen Schriften Bernhards gezogen wird.

ten Forderung nach der Wahrhaftigkeit des Erzählten widersetzt sich Bernhard, in Verbeugung vor dem von ihm als Idealbild des Intellektuellen verehrten Ludwig Wittgenstein<sup>18</sup>, allerdings von Anfang an.

Die Wahrheit, denke ich, kennt nur der Betroffene, will er sie mitteilen, wird er automatisch zum Lügner. Alles Mitgeteilte kann nur Fälschung und Verfälschung sein, also sind immer nur Fälschungen und Verfälschungen mitgeteilt worden [...] die dem Beschreibenden und Schreibenden allein als Wahrheiten und als nichts als Wahrheiten vertraut sind.<sup>19</sup>

Das schreibende Ich lässt der Sprache keine mimetische Funktion zukommen, kann sie doch niemals die subjektive Wahrheit, in der die Kategorie des Betroffenen-Seins über der *adequatio rei et intellectus* steht und um die es im autobiographischen Schreibprojekt im Eigentlichen geht, erfassen, geschweige denn wiedergeben. Das Verweigern der „mimetischen Einstellung“<sup>20</sup> hat methodologische Konsequenzen: sowohl dem Mitgeteilten als auch dem Akt des Mitteilens selbst kommt die Eigenschaft der Verfälschung zu. Die Rolle des Lesers wird angesichts der Nichtigkeit des Mitgeteilten stark beschränkt, da er weder die Anforderung an das Werk, das ja eben aufgrund der Wahrhaftigkeit des Mitgeteilten autobiographisch wird, aufgeben kann, noch eine sinngebende Rolle einnehmen wird. Denn von einer „sowohl mit dem Autor als auch den Figuren geteilten Fantasiewelt“<sup>21</sup> kann unter solchen Bedingungen wohl kaum die Rede sein. Das schreibende Ich grenzt sich somit von der Leserschaft und dem in jedem Fall immer hemmenden, mit der Präsenz eines Publikums einhergehenden Rechtfertigungsgedanken ab<sup>22</sup>.

Die Wahrheit, die wir kennen, ist logisch die Lüge, die, indem wir um sie nicht herumkommen, die Wahrheit ist. [...] Es kommt darauf an, *ob wir lügen wollen oder die Wahrheit sagen und schreiben*, auch wenn es niemals die Wahrheit sein kann, niemals

<sup>18</sup> Vgl. dazu: Die Parallelen zwischen der Biographie Wittgensteins und der Figur des Roithaimer im Roman *Korrektur* sowie der Figur des Prof. Josef Schuster im Drama *Heldenplatz*.

<sup>19</sup> Bernhard, Th., *Die Autobiographie*, op. cit., S. 152 (*Der Keller*).

<sup>20</sup> Bürger, Christa, „Schreiben als Lebensnotwendigkeit. Zu den autobiographischen Fragmenten Thomas Bernhards“, in A. von Bormann (Hrsg.), *Sehnsuchtsangst: Zur österreichischen Literatur der Gegenwart: Colloquium an der Universität von Amsterdam (Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik, 21)*, Amsterdam, Editions Rodopi 1987, S. 46.

<sup>21</sup> „[...] un imaginaire partagé avec l'auteur et les personnages“. Popa, D., *Art. cit.*, in: J. Leclercq, N. Monseu (Hrsg.), op. cit., S. 34.

<sup>22</sup> „Ich studiere mich selbst mehr als alles andere, das ist meine Metaphysik, das ist meine Physik, ich selbst bin der König der Materie, die ich behandle, und ich schulde niemandem Rechenschaft.“ Bernhard, Th., *Die Autobiographie*, op. cit., S. 112 (*Die Ursache*).

die Wahrheit ist. [...] Letzten Endes kommt es nur auf den Wahrheitsgehalt der Lüge an.<sup>23</sup>

Was bleibt ist der *Wille*, sich in Wahrheit selbst zu beobachten, wohl wissend, dass selbst subjektive Wahrheit eine Lüge bleibt, dass die Erinnerung trügerisch ist: „Heute ist dieser Zustand von damals nurmehr schwer und nur unter den größten Widerständen überhaupt andeutbar“<sup>24</sup>. Nunmehr an einem Ort verweilend, an dem es vor dem stehenden Blick des Anderen geschützt ist – nämlich der Immanenz der eigenen Subjektivität, deren Veräußerlichung ihrer Verfälschung gleichkäme –, kann sich das schreibende Ich, das ja ebenfalls durch den Verzicht auf die mimetische Funktion vom empirischen Ich (Thomas Bernhard) losgelöst wurde (denn warum sollte „Ich“ auf eine Realität verweisen, wenn „der Knabe“<sup>25</sup> nicht „Ich“ ist?), nun voll und ganz der Beobachtung seiner selbst widmen. Diesem Selbstbeobachtungsprojekt steht Montaigne Pate, den er in langen Passagen zitiert<sup>26</sup>:

Es düstet mich danach, mich zu erkennen zu geben; mir ist gleichgültig, wie vielen, wenn es nur wahrheitsgemäß geschieht; oder, besser gesagt, ich begehre nichts, aber ich fürchte um alles in der Welt, von denen verkannt zu werden, die mich nur dem Namen nach kennen, so Montaigne.<sup>27</sup>

Wie gibt sich das schreibende Ich zu erkennen? Es schreibt die Geschichte des Knaben, der es selbst einmal war, ohne jedoch zu vergessen, dass das heute Gedachte das damals Empfundene niemals adäquat sagen, sondern immer nur andeuten<sup>28</sup>

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, S. 153 (*Der Keller*).

<sup>24</sup> *Ibid.*, S. 376 (*Die Kälte*).

<sup>25</sup> Im Werk selbst wechselt der Autor häufig von der ersten in die dritte Person. Das kann sowohl als Unsicherheit des Autors, dessen Selbstbeschreibungsprojekt zwischen dem „Ich“ und dem „Er“ oszilliert, als auch als Anzeichen für eine progressive Ich-Werdung des Autors (da Bernhard die dritte Person im Laufe der Jahre immer weniger verwendet) gedeutet werden. Es ist keinesfalls ein Hinweis auf die von uns erwähnten zwei Ebenen innerhalb des Werks, da sich auf der ersten Ebene sowohl dritte als auch erste Person finden lassen. Wir denken, dass der Gebrauch der dritten Person einer Distanznahme zur eigenen Sentimentalität gleichkommt, und somit als eine Art Schutzmechanismus des Beobachters vor sich selbst gedeutet werden sollte.

<sup>26</sup> *Ibid.*, S. 97 (*Die Ursache*).

<sup>27</sup> *Ibid.*, S. 103 (*Die Ursache*).

<sup>28</sup> Der Untertitel des ersten Bandes der autobiographischen Schriften drückt dies schon aus: *Die Ursache. Eine Andeutung*. Dazu auch: „An dieser Stelle muß ich wieder sagen, daß ich notiere oder auch nur skizziere und nur andeute, wie ich damals *empfunden* habe, nicht wie ich heute *denke*, denn die Empfindung von damals ist eine andere gewesen als mein Denken heute, und die Schwierigkeit ist, in diesen Notizen und Andeutungen die Empfindungen von damals und das Denken von heute zu Notizen und Andeutungen zu machen, die den Tatsachen von damals, meiner Erfahrung als

kann: „Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden“<sup>29</sup>. Bernhard wahr die Ambivalenz: wer das Erzählte als Ansammlung von Anekdoten, Daten und Fakten liest, wird im Knaben Thomas Bernhard wiedererkennen, obwohl die erzählte Geschichte nie *Lebensgeschichte* sein kann, da das Leben weder vom Autor mitgeteilt, noch vom Nicht-Betroffenen verstanden werden kann.<sup>30</sup> Auf einer ursprünglicheren Ebene schreibt das schreibende Ich die Geschichte des Knaben jedoch vor allen Dingen, um sich schreibend *von sich selbst loszulösen*, sich in eigener Immanenz selbst zu beobachten und so der gegenwärtigen Existenz auf den Grund zu kommen<sup>31</sup>: der montaignische Selbstfindungsgedanke ist allgegenwärtig.

Was wird nun aber auf dieser erzählten Ebene angedeutet? Bernhard erzählt aus fünf Jahren der Leidensgeschichte des Knaben, dessen schwache physische Konstitution ihn zum Opfer der zerstörerischen Kraft des Anderen (als Gemeinschaft<sup>32</sup>) macht:

Die Gesellschaft als Gemeinschaft gibt nicht Ruhe, bis nicht einer unter den vielen oder wenigen zum Opfer ausgewählt und von da an immer zu dem geworden ist, der von allen und zu jeder Gelegenheit von allen Zeigefingern durchbohrt wird.<sup>33</sup>

Der drohende Selbstmord bleibt allerdings „nur“ ein den Knaben fortwährend begleitender Gedanke, denn der durch die hohen Erwartungen des Großvaters

---

Zögling damals entsprechen, wenn auch wahrscheinlich nicht gerecht werden, jedenfalls will ich den Versuch machen.“ Bernhard, Th., *Die Autobiographie*, S. 83 (*Die Ursache*).

<sup>29</sup> Wittgenstein, Ludvig, *Logisch-philosophische Abhandlung (Tractatus logico-philosophicus)*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 2003, p. 40 (4.1212). Das Vorhaben einer Selbstdarstellung kann auch von der Definition der Philosophie her verstanden werden, die von Wittgenstein im *Tractatus* gegeben wird: „Die Philosophie begrenzt das bestreitbare Gebiet der Naturwissenschaft. Sie soll das Denkbare abgrenzen und damit das Udenkbare. Sie soll das Udenkbare von innen durch das Denkbare begrenzen. Sie wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt.“ *Ibid.*, S. 39 (4.113, 4.114, 4.115).

<sup>30</sup> Wir denken, dass die Bezeichnung „Autobiographie“ trotz allem zulänglich ist, da hier ja doch das Leben des Autors durch ihn selbst angedeutet wird, unter den oben genannten Vorbehalten natürlich.

<sup>31</sup> „Einer der Wege über den sich das Pathos von dem erlösen möchte, was es beschwert, über den sich das sich selbst aufgrund seiner metaphysischen Kondition ertragende Leben von der Last der Existenz entladen will – mit den Worten Freuds, ist die imaginäre Projektion: denn sie hinterlässt den Eindruck der Möglichkeit einer Distanzsetzung die vornehmlich einer Erlösung gleichkäme. (L'une des voies par lesquelles le pathos veut se délivrer de ce qu'il a de trop lourd, par où la vie, en se supportant elle-même, de par sa condition métaphysique, veut justement se *décharger* du fardeau de l'existence – expression qu'utilise Freud, c'est la projection imaginaire: parce qu'elle donne l'impression qu'une mise à distance est possible et que celle-ci est avant tout une délivrance.)“ Henry, M., *Phénoménologie de la vie. Tome III. De l'art et du politique*, Paris, PUF, 2004, S. 314.

<sup>32</sup> Die Doppeldeutigkeit des Wortes „gemein“ ist an dieser Stelle bemerkenswert.

<sup>33</sup> Bernhard, Th., *Die Autobiographie, op. cit.*, S. 115 (*Die Ursache*).

angespornte Jüngling wagt den Weg hin zur Kunst, nämlich zur Geige, später und in einem stärkeren Maße dann zum Gesang). In der Kunst findet der Knabe den ersehnten Ausgleich von der nationalsozialistisch und katholisch (für Bernhard später austauschbare Begriffe<sup>34</sup>) geprägten sogenannten „schwarzen Pädagogik“, die einer Vergewaltigung des jungen Geistes und Körpers gleichkommt. Dem Wunsch nach Abgrenzung von der als fürchterlich empfundenen Außenwelt kommt auch der vom schreibenden Ich in *Der Keller* betonte Gang in die „entgegengesetzte Richtung“, d.h. der Gang des Knaben in die Lehre des Lebensmittelhändlers, weg von der schönen Fassade der Stadt Salzburg, hinter der die geballte Grausamkeit lauert, hin in ihr Problemviertel:

Hier verkümmerte das Leben und war im Grunde als nichts anderes möglich als ein ununterbrochenes Absterben, während ein Paar hundert Meter weiter eine perverse Wohlstands- und Lustfabrik sich als die alleinige Beherrscherin der Welt gebärdete.<sup>35</sup>

Der Junge geht durch die idealistische Schule des Großvaters und durch die realistische Schule des Podlahas, und scheint gewappnet zu sein um endlich seinen Platz in der Welt zu finden. Die Entscheidung zum Gang in die entgegengesetzte Richtung, weg vom Außenseitertum hin zu einer „nützlichen Existenz“<sup>36</sup>, macht sich auch auf der erzählenden Ebene bemerkbar. Das schreibende Ich sucht in der Schriftstellerei ebenfalls die Distanz zum Anderen (durch Verzicht auf die mimetische Funktion) und die Distanz zu sich selbst (durch Loslösung der eigenen Geschichte vom Ich, auf die es sich in eingeschränkter Verfügbarkeit intentional beziehen kann), flüchtet in eine Gedankenwelt, die der des geliebten Großvaters, des Montaigne-Liebhhabers und Schopenhauer-Lesers, gleicht, meint sich in die Tradition, in die lange Liste großer Namen eingefügt zu haben, und muss schmerzvoll erkennen, dass der Schriftsteller an eben diesen gescheitert ist:

Mir war die Sinnlosigkeit und die Wirkungslosigkeit von sogenannten Hauptwerken noch nicht vertraut gewesen, mit meinem sechzehn oder siebzehn Jahren hatte ich aber durch die ununterbrochene Nähe meines Großvaters doch eine Ahnung gehabt von der Fürchterlichkeit schriftstellerischer oder überhaupt künstlerischer und geistig-philosophischer Bemühung. [...] Er hätte Priester und Bischof werden sollen und ursprünglich Politiker, Sozialist, Kommunist werden wollen, und ist, wie alle, die sich

<sup>34</sup> „Der ganze Raum war nicht einmal ausgemalt worden, dafür fehlte es offensichtlich an Geld, denn wo jetzt das Kreuz hing, war noch der auf der grauen Wandfläche auffallend weiß gebliebene Fleck zu sehen, auf welchem jahrelang das Hitlerbild hing.“ *Ibid.*, S. 76 (*Die Ursache*).

<sup>35</sup> *Ibid.*, S. 156 (*Der Keller*).

<sup>36</sup> *Ibid.*, S. 128 (*Der Keller*).

im Schreiben versuchen, aus Enttäuschung über alle diese unmöglichen Kategorien, ein über diese Kategorien und Idiotien und Philosophien philosophierender Schriftsteller und naturgemäß in dieser seiner Schriftstellerei verlorener Einzelgänger geworden.<sup>37</sup>

Denn die Kunst ist zum Scheitern verurteilt, wenn sie das Leben verfehlt. Der Großvater versagt am eigenen Schreiben da sein anarchistisches Denken (das die Umordnung der Gesellschaft hin zur einer sinnvoll organisierten Gemeinschaft vollbringen will) sich nicht mit seiner bürgerlichen Existenz vertrug, da das Werk dem Leben entgegengesetzt ist. So verkommt auch das Geigenspiel des Jünglings zum „Alibi für das Alleinsein und Mitsichselbstsein in der Schuhkammer“<sup>38</sup>, sein Singen im Chor der Lungenheilanstalt wird zum Gekrächze, zur Ablenkung von der Allgegenwart des Todes, das Schreiben des autobiographischen Werks, in dem das schreibende Ich zu sich selbst finden will, wird endloses Suchen nach der Ursache: ist es der Einfluss des Großvaters, das schwierige Verhältnis zur Mutter, der Nationalsozialismus, die körperlichen Schwächen, gar alles zusammen? Was vom werkorientierten Schreiben übrig bleibt, ist eben nur ein Werk, eine Geschichte, die vielleicht den Leser interessiert, für den Schreibenden aber nur noch einer Amputation gleicht; etwas Totes, das zwar in strukturierender Rückerinnerung ein Leben erzählt und den Schmerz und das Leid dahinter anzudeuten versucht, es aber niemals erfassen kann. Das in dieser Geschichte Erzählte lebt nicht mehr, ist kein „Salzburger Entwicklungsroman“<sup>39</sup>, an dessen Ende sowohl der Knabe als auch das schreibende Ich zu sich selbst gefunden hätten, sondern beide scheitern in ihrem Bestreben, ihren Platz zu finden und so das eigenen Unwohlsein zu lindern: der Lehrling verschleppt eine Erkältung, die er sich beim Einladen zugezogen hat, und die sich so zu einer beinahe tödlichen Krankheit entwickelt und ihm sowohl lange Jahre in Lungenheilstätten einbringt als auch seinen musikalischen Lebenstraum zerstört; das schreibende Ich irrt im eigenen Geschriebenen umher, der Strom der Erinnerungen treibt es immer weiter vom eigentlichen Leben fort, was seinen ursprünglichen Zustand des Verlorenseins nur noch akzentuiert. Der Versuch von der naiven Existenz zur sinnvollen, nützlichen Existenz überzugehen, und zwar durch eine werkorientierte, lebenssinnstiftenden Kunst, scheitert an der Sinnlosigkeit des Leben selbst: Ichwerdung durch Betrachtung des eigenen, vom Leben losgelösten Ich ist eine tragische Illusion, da es ständig vom Leben eingeholt wird, da das Leben gelebt werden muss, in seiner für Bernhard mit ihm einherge-

---

<sup>37</sup> Bernhard, Th., *Die Autobiographie*, op. cit., S. 191 (*Der Keller*).

<sup>38</sup> *Ibid.*, S. 15 (*Die Ursache*).

<sup>39</sup> Reich-Ranicki, Marcel, *Thomas Bernhard. Aufsätze und Reden*, Zürich, Amman Verlag, 1990, S. 50.

henden Sinn- und Ausweglosigkeit. Das Scheitern des *Lebenstraums* des Knaben geht einher mit dem Scheitern des *Lebensprojekts* des schreibenden Ich.

Was tun angesichts des Scheiterns der auf Hervorbringung eines Künstlers, auf Hervorbringung eines Ichs, das man nur in der Geschichte zu suchen bräuchte, angelegten Kunst, die sich als etwas Sinnvolles am sinnlosen Leben stößt? Der Knabe, den diese nasse Rippenfellentzündung in das Sterbezimmer des Salzburger Krankenhauses gebracht hat, trifft in diesem Augenblick die wichtigste Entscheidung seines Lebens:

Plötzlich fällt die nasse und schwere Wäsche, die die ganze Zeit an einem quer durch das Badezimmer und gerade über mir gespannten Strick aufgehängt gewesen war, auf mich. Zehn Zentimeter, und die Wäsche wäre auf mein Gesicht gefallen, und ich wäre erstickt. Die Schwester kommt herein und packt die Wäsche und wirft sie auf einen Sessel neben der Badewanne. Dann hebt sie meine Hand auf. Sie geht die ganze Nacht durch die Zimmer und hebt immer wieder Hände auf und fühlt den Pulsschlag. Sie fängt an, das Bett abzuziehen, in welchem gerade ein Mensch gestorben ist. Dem Atem nach ein Mann. Sie wirft das Bettzeug auf den Boden und hebt, wie wenn sie auf meine Tod wartete, mein Hand auf. Dann bückt sie sich, nimmt das Bettzeug und geht mit dem Bettzeug hinaus. *Jetzt will ich leben.*<sup>40</sup>

Er entscheidet sich gegen den drohenden, vom Anderen erwarteten, herausgeforderten Tod, für das Leben, denn er wählt den Weg der absoluten Selbstbestimmung, er gibt sich selbst seine Existenz.

*Ich* bestimmte, wieviel Streptomycin ich zu bekommen hatte, nicht die Ärzte, aber ich ließ sie in dem Glauben, daß *sie* es bestimmten, denn sonst wäre meine Rechnung nicht aufgegangen, alle meine Peiniger ließ ich in dem Glauben, sie bestimmten, was zu geschehen sei, während doch von jetzt an nur geschah, was *ich* bestimmte.<sup>41</sup>

Im Krankenhaus sieht der Junge mit eigenen Augen, dass das Leben Krankheit zum Tode ist und nimmt die Beobachterperspektive ein; er beschließt, sich „von den Objekten [seiner] Betrachtungen und Beobachtungen nicht mehr verletzen [zu] lassen“<sup>42</sup> und geht auf Distanz zu ihnen. Das Leben ist nur noch als Leben im Widerstand zum Anderen, zum Äußeren und vor allen Dingen zum Physischen möglich und so wird die Isolation zur Grundvoraussetzung „um auf das lebens-

---

<sup>40</sup> Bernhard, Th., *Die Autobiographie, op. cit.*, S. 253 (*Der Atem*).

<sup>41</sup> *Ibid.*, S. 448 (*Die Kälte*).

<sup>42</sup> *Ibid.*, S. 271 (*Der Atem*).

wichtige und existenzentscheidende Denken zu kommen<sup>43</sup>. Die Isolation vom Physischen ist der Weg zur Bekämpfung der Krankheit:

Den Satz meines Großvaters, *daß der Geist den Körper bestimmt, und nicht umgekehrt*, mußte ich mir immer wieder vorsagen, manchmal hatte ich mir diesen Satz halblaut in meinem Bett vorgesagt, ihn stundenlang mechanisch wiederholt, um mich an diesem Satz aufzurichten.<sup>44</sup>

Aber eine selbstbestimmte Existenz aus der Isolation des eigenen Kopfes heraus kommt einer Existenz in absoluter Künstlichkeit gleich und ist praktisch unmöglich in der Realisation: das Physische ist immer da, der Geist kann den Körper nicht ganz bestimmen und das Leben gehorcht vor allen Dingen nicht dem, der es leben muss.

Um den hier beschriebenen Ausweg aus der Sinnlosigkeit des Schreibprojekts wie er oben angedeutet wurde verstehen zu können, müssen wir uns auf die erzählende Ebene begeben. Denn nur hier können wir verstehen, dass diese Existenz aus dem Kopf heraus und in der Beobachterperspektive eben die Situation ist, in der sich das schreibende Ich befindet, wenn es den Akt des Schreibens ausführt. Das schreibende Ich ist der Direktor des eigenen Kopftheaters, es schafft die Figuren, ist Regisseur und – im Falle des autobiographischen Schreibens – Darsteller in einem, es bestimmt die Existenz der Figuren, beobachtet deren Entwicklung, etc.

Das Theater, das ich mit vier und mit fünf uns mit sechs Jahren für meine ganzes Leben eröffnet habe, ist schon eine in die Hunderttausende von Figuren vernarrte Bühne, die Vorstellungen haben sich seit dem Premierentermin verbessert, die Requisiten sind ausgewechselt, die Schauspieler, die das Schauspiel, das gespielt wird, nicht verstehen, werden hinausgeworfen, so war es immer. Jede dieser Figuren bin ich, alle diese Requisiten bin ich, der Direktor bin ich. Und das Publikum? Wir können die Bühne in die Unendlichkeit hin erweitern, sie zusammenschumpfen lassen auf den Guckkasten des eigenen Kopfes. [...] Wir, das bin ich.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Bernhard, Th., *Die Autobiographie*, op. cit., S. 281 (*Der Atem*).

<sup>44</sup> *Ibid.*, S. 302 (*Die Atem*) (wir heben hervor).

<sup>45</sup> Bernhard, Th., *Die Autobiographie*, op. cit., S. 232 (*Der Keller*). Eine genauere Untersuchung der Theatralität im Denken Bernhards, besonders in Bezug auf seine Sprache und die Darstellung der einzelnen Figuren, würde eindeutig den Rahmen dieser Arbeit sprengen – obwohl es, wie allein schon die zahlreichen Theaterstücke beweisen, von kapitaler Bedeutung für eine Interpretation seines Schaffens ist. Für eine präzise Auslegung der Verbindungen von Thomas Bernhard zum Theater (und nicht nur zum eigenen) sowie einer ausgezeichneten Zusammenfassung der einzelnen Dramen verweisen wir auf den im Rahmen der Wiener Ausstellung *Thomas Bernhard und das Theater* im österreichischen Theatermuseum (5. 11. 2009 – 4. 6. 2010) erschienenen Begleitband. Vgl. M. Mittermayer, M. Huber (Hrsg.), *„Österreich selbst ist nichts als eine Bühne“ – Thomas Bernhard und das Theater*, Wien, Christian Brandstätter Verlag/Österreichisches Theatermuseum, 2009.

Das schreibende Ich erzählt seine Geschichte, doch ist diese Geschichte weder mitteilbar, da immer unverständlich für den Leser, noch ist an sie eine „Heilserwartung“<sup>46</sup> geknüpft. Es geht dem schreibenden Ich nicht mehr darum, sich sinnvoll zu beschreiben, da „unsere Bemühungen in totaler Bewusstlosigkeit und in fataler, immer wieder tödlicher Deprimierung enden“<sup>47</sup>. Es geht vielmehr darum, sich „einen günstigen Winkel im Abseits [zu] schaffen“<sup>48</sup>, gegen die absolute Sinnlosigkeit des Schreibens anzukämpfen indem man in der Kunst als Künstlichkeit aufgeht. Die Kunst als Werkkunst ist die Kunst des Betrachters, die für ihn Sinn macht, da er durch die Betrachtung zu Denkanstößen kommt: „Meine Sätze erläutern sich dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. [...] Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig“<sup>49</sup>. Die für den Schaffenden lebenswichtige Kunst hingegen ist diejenige, die ihn vor der Zerstörung durch das Andere, aber auch vor der Selbsterstörung durch Überschätzung, durch Fehlinterpretationen, durch idealistische Selbstfindungserwartungen kurz: durch Oberflächlichkeit bewahrt. Im Schreiben ist der Schreibende Herr über die Existenz der Figuren, die er immer schon selbst ist. Er begeht jedoch nicht den Fehler, die Welt und das Leben vom Werk her verstehen zu wollen, denn das prinzipiell Sinnlose lässt sich nicht einmal andeuten, es ist schlicht unsagbar. Die Kunst, die das schreibende Ich praktiziert, ist eine Überlebenskunst, da sie ihm für einige Zeit eine Existenz „auf dem Boden der Sicherheit und der Gleichgültigkeit“<sup>50</sup> (denn jede Sinnattribution kommt einer moralischen Wahl gleich) eine durch und durch künstliche Existenz ermöglicht. Der Wille, seinen Platz in der Welt zu finden, wird aufgegeben, stattdessen ziehen sich sowohl der Knabe als auch das schreibende Ich in „die autistische Immanenz des ‚Wir, das bin ich‘“<sup>51</sup> zurück, um sich im Akt des Schreibens der Beobachtung der Sinnlosigkeit hinzugeben und sich die Außenwelt schreibend fällig zu machen.

Diese Entdeckung, daß die Literatur die mathematische Lösung des Lebens und in jedem Augenblick auch der eigenen Existenz bewirken kann, wenn sie als Mathematik in Gang gesetzt und betrieben wird, als mit der Zeit als eine *höhere*, schließlich die

<sup>46</sup> Bürger, Ch., *Art. cit.*, in: A. von Bormann, *op. cit.*, S. 57.

<sup>47</sup> Bernhard, Th., *Die Autobiographie, op. cit.*, S. 228 (*Der Keller*).

<sup>48</sup> *Ibid.*, S. 227 (*Der Keller*).

<sup>49</sup> Wittgenstein, L., *op. cit.*, S. 111 (6.54).

<sup>50</sup> Bernhard, Th., *Die Autobiographie, op. cit.*, S. 229 (*Der Keller*).

<sup>51</sup> Strutz, J., „Wir das bin ich. – Folgerungen zum Autobiographienwerk von Thomas Bernhard“, in: Batsch, K., Goltschnigg, D., Melzer, G. (Hrsg.), *In Sachen Thomas Bernhard*, Königstein, Athenäum Verlag, 1983, S. 193.

*höchste mathematische Kunst*, die wir erst dann, wenn wir sie ganz beherrschen, als *Lesen* bezeichnen können, hatte ich erst nach dem Tod des Großvaters machen können, diesen Gedanken und diese Erkenntnis verdankte ich seinem Tod.<sup>52</sup>

Lösung, Klarmachung, Isolation, Gleichgültigkeit, Künstlichkeit: das Schreiben ist Mathematik, eine *Methode*. Das in ihr Gesagte ist Notiz, Skizze und Andeutung, ist sinnlos (und dennoch kein Unsinn), vom Leben losgelöst weil sinnstiftend und es demgemäß nicht erfassend. Dieses immer nur Angedeutete ist somit unbrauchbar für die Antwortsuche, für die Erklärung der eigenen Existenz, doch das Schreiben selbst als Methode der Isolation, als Selbstgebung einer selbstbestimmten Existenz in einer Geschichte, die durchzogen ist von Ungereimtheiten, von Übertreibungen, Wiederholungen und Widersprüchen, die absolut künstlich ist und die daher immer nur fiktionalen Charakter haben kann, dieser Akt des Schreibens selbst also, durch den der Autor die Welt in Gleichgültigkeit und sicherer Distanz zu beobachten vermag ohne in ihr einen Sinn oder gar sich selbst finden zu wollen, wird dem Schreibenden zur elementaren Lebensnotwendigkeit, durch die er die Existenz klarmachen, jedoch niemals erklären kann. Wir sehen also, welchen Sinn autobiographisches Schreiben aus der absoluten Sinnlosigkeit heraus eigentlich hat. Es ist in jedem Fall immer ein ganz und gar fundamentales Unternehmen, den Autor in seinem Tiefsten betreffend.

Ich hatte mich schon zu dieser Zeit in das Schreiben geflüchtet, ich schrieb und schrieb, ich weiß nicht mehr, Hunderte, Aberhunderte Gedichte, ich existierte nur, wenn ich schrieb, mein Großvater, der Dichter, war tot, jetzt durfte *ich* schreiben, jetzt hatte *ich* die Möglichkeit, selbst zu dichten, jetzt getraute ich mich, jetzt hatte ich dieses Mittel zum Zweck, in das ich mich mit allen meinen Kräften hineinstürzte, ich mißbrauchte die ganze Welt, indem ich sie zu Gedichten machte, auch wenn diese Gedichte wertlos waren, sie bedeuteten mir alles, nichts bedeutete mir mehr auf der Welt, ich hatte nichts mehr, nur die Möglichkeit, Gedichte zu schreiben.<sup>53</sup>

Der Autor, der die Welt als ein großes Sinnloses erkannt hat, dessen Sinnlosigkeit nicht zum Ausdruck gebracht werden kann, dieser Autor schreibt aus der Sinnlosigkeit heraus gegen die Sinnlosigkeit an. Er schreibt nicht, um ein Künstler zu werden, sondern er schreibt, um sich vom lebensfernen Künstlertum zu befreien. Er schreibt nicht, um sich schreibend darzustellen, sondern um in

---

<sup>52</sup> Bernhard, Th., *Die Autobiographie, op. cit.*, S. 345 (*Der Atem*).

<sup>53</sup> *Ibidem.*, S. 375 (*Die Kälte*).

seinem Schreiben selbst aufzugehen und in diesem Schreiben selbst seinen Platz zu finden. Das einzige, was noch Sinn macht, ist das Schreiben selbst, denn der Autor schreibt; nicht, um sich zu *beschreiben*, sondern zu *erschreiben*.

## Literaturverzeichnis

- BATSCH, Kurt, GOLTSCHNIGG, Dieter, MELZER, Gerhard (Hrsg.), *In Sachen Thomas Bernhard*, Königstein, Athenäum Verlag, 1983.
- BERNHARD, Thomas, *Der Italiener*, Salzburg, Residenz Verlag, 1971.
- *Die Autobiographie (Die Ursache, Der Keller, Der Atem, Die Kälte, Ein Kind)*, St. Pölten-Salzburg, Residenz Verlag, 2009.
- BORMANN, Alexander von (Hrsg.), *Sehnsuchtsangst: Zur österreichischen Literatur der Gegenwart: Colloquium an der Universität von Amsterdam (Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik, 21)*, Amsterdam, Editions Rodopi, 1987.
- BOURDIEU, Pierre, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992.
- DILTHEY, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (Gesammelte Schriften VII)*, Stuttgart, Teubner Verlagsgesellschaft, 1958.
- HEIDEGGER, Martin, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart, Reclam, 1960.
- HENRY, Michel, *Phénoménologie de la vie. Tome III De l'art et du politique*, Paris, PUF, 2004.
- *Romans*, La Versanne-Paris, Ed. Les Belles Lettres (coll. Encre Marine), 2009.
- LECLERCQ, Jean, MONSEU, Nicolas (Hrsg.), *Phénoménologies littéraires de l'écriture de soi*, Dijon, Ed. Universitaires de Dijon (coll. Ecritures), 2009.
- LEJEUNE, Philippe, *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975.
- MARQUARDT, Eva, *Gegenrichtung. Entwicklungstendenzen in der Erzählprosa Thomas Bernhards*, Tübingen, Niemayer, 1990.
- MITTERMAYER, Manfred, HUBER, Martin, (Hrsg.), „Österreich selbst ist nichts als eine Bühne“ – *Thomas Bernhard und das Theater*, Wien, Christian Brandstätter Verlag/Österreichisches Theatermuseum, 2009.
- MONTAIGNE, Michel de, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de la Pléiade), 1962.
- REICH-RANICKI, Marcel, *Thomas Bernhard. Aufsätze und Reden*, Zürich, Amman Verlag, 1990.
- STAROBINSKI, Jean, *Loeil vivant II. La relation critique*, Paris, Gallimard, 1970.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Logisch-philosophische Abhandlung (Tractatus logico-philosophicus)*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 2003.



**AFFECTIVITÉ ET INVENTION  
CHEZ GILBERT SIMONDON.  
DU VIVANT AU TRANSINDIVIDUEL**

---

FABIO BRUSCHI

**Abstract**

In this paper we will show how the concepts of affectivity and invention play a fundamental role both in Simondon's attempt to account for the relations between the living individual and its environment and in its questioning of the passage from the individuation of living beings to the transindividual individuation. We will first see how affectivity generates a problematic between the individual and its environment that can only be solved by the inventive polarization of the living individual. We will then underline how the limits of individual affectivity call for a transindividual individuation which is accomplished by the intervention of the group as the possibility for the individual to take part in a collective invention that, by exceeding its individuality, allows it to prolong itself.

**Introduction**

Dans *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* Gilbert Simondon formule une théorie de l'individuation capable de fournir les bases d'une genèse non-réductionniste des êtres. Pour ce faire, il introduit un ensemble complexe de notions, telles que préindividuel, métastabilité, information, transduction, qu'il reprend des savoirs scientifiques les plus disparates en les systématisant de manière à les revêtir d'une teneur philosophique qu'elles ne possédaient pas auparavant. Dans ce cadre, une place éminente est réservée à la notion d'invention. Elle permet de rendre compte du surgissement d'une opération d'individuation dans un contexte donné sans réduire aux structures d'où elle surgit la nouveauté des dimensions qu'elle ouvre, ni pour autant introduire une transcendance immotivée. Autrement dit, elle permet de rendre compte de l'engendrement de

nouvelles structures par une opération s'enracinant dans des structures données. Cette notion d'invention, à laquelle on pourrait attribuer une valeur ontologique, tout en évitant avec précaution le risque d'anthropologisation, se manifeste dans toute sa centralité lorsque Simondon aborde la question des techniques et celle du vivant. C'est en particulier sa place dans la conception simondonienne de l'individuation vitale que nous voudrions cerner ici.

En essayant de saisir le régime d'individuation vitale, Simondon noue la question de l'invention avec la problématique de l'affectivité. En effet, l'affectivité constitue à la fois la marque essentielle de l'individualisation, c'est-à-dire de l'opération d'individuation propre au vivant, et le point d'où le régime d'individuation transindividuelle émerge en se distinguant du régime d'individuation vitale. Par conséquent, l'invention assume aussi une double valeur : d'un côté, elle nomme la relation de l'individu vivant à son milieu, ou mieux, l'individu vivant comme relation à son milieu, de l'autre, elle désigne le processus de surgissement du transindividuel. Par cette analyse, c'est la question du rapport entre vivant et humain qu'il s'agira de remettre en cause. Dans la mesure où il essaye de ne pas rabattre la distinction entre vital et transindividuel sur le partage entre végétaux et animaux d'un côté et humains de l'autre, Simondon décrit l'homme lui-même avant tout comme un être vivant. C'est parce qu'il est un vivant que la possibilité d'une nouvelle individuation s'ouvre à lui. Le transindividuel, dans sa différence avec le vital, trouve ses conditions d'émergence dans l'individuation vitale elle-même et c'est donc une discontinuité dans la continuité qu'il faudra mettre en valeur. Nous allons donc aborder l'affectivité avant tout en tant qu'elle constitue le foyer du surgissement de la relation inventive entre le vivant et son milieu et ensuite comme le pivot permettant de rendre compte de l'engendrement du transindividuel.

Toutefois, afin de pouvoir procéder à ces analyses, un résumé des concepts fondamentaux de l'ontogenèse simondonienne nous paraît nécessaire<sup>1</sup>. L'analyse des conceptions opposées par Simondon aux ontologies traditionnelles nous fournira les éléments essentiels pour rendre compte du rôle de l'affectivité dans les opérations d'invention propres à l'individuation vivante et dans cette opération d'invention particulière qu'est l'individuation transindividuelle.

---

<sup>1</sup> La présentation la plus complète et la plus approfondie de l'ensemble de la pensée de Simondon est fournie par les ouvrages de Barthélémy, Jean-Hugues, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature* et *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, Paris, L'Harmattan, 2005.

## I. Saisir l'individuation en deçà de l'individu

Afin de cerner l'ontogenèse, Simondon introduit un ensemble de paradigmes fondamentaux, c'est-à-dire des schémas essentiels qui s'appliquent aux différents régimes d'individuation en se complexifiant selon le contexte ontogénétique dont on veut rendre compte. Ces paradigmes sont construits dans une discussion serrée avec la conception de l'individuation propre aux ontologies traditionnelles, que Simondon reconduit en dernière instance au substantialisme et à l'hylémorphisme. Simondon souligne que, nonobstant l'évidente différence entre ces deux approches, « toutes deux supposent qu'il existe un principe d'individuation antérieur à l'individuation elle-même, susceptible de l'expliquer, de la produire, de la conduire »<sup>2</sup>. Ainsi, le problème est que, en accordant « un privilège ontologique à l'individu constitué »<sup>3</sup>, on suppose, afin de rendre compte de l'individuation, un principe qui est déjà un individu ou qui, du moins, préfigure tous les caractères de l'éccléité de l'individu qu'il est censé constituer. À ces conceptions, Simondon oppose que « *ce qui est un postulat dans la recherche du principe d'individuation est que l'individuation ait un principe* »<sup>4</sup>. Ce postulat conduit les deux théories au même type d'erreur : elles ne sont pas capables de « mettre en œuvre » l'individuation elle-même, c'est-à-dire de la saisir dans son déploiement. La conséquence de cette imposition d'un principe stable sur l'expérience de la réalité est une clôture du champ des possibilités. Tant dans le substantialisme que dans l'hylémorphisme, l'opération d'individuation est négligée, parce qu'elle « est considérée comme chose à expliquer et non comme ce en quoi l'explication doit être trouvée »<sup>5</sup>. Conséquemment, une nouvelle théorie de l'individuation devrait essayer de saisir l'individu à travers l'individuation plutôt que l'individuation à partir de l'individu.

Ainsi, Simondon tâche de ne pas réduire l'être aux individualités constituées ou à celles qui peuvent être ramenées à la présence comme entièrement constituées. Si l'individuation des individus ne doit pas être expliquée en faisant appel à d'autres individus, une différence entre individuel et préindividuel doit être introduite. Simondon soutient que, si l'on considère l'opération d'individuation comme primordiale, on ne peut que reconnaître que l'individu n'épuise pas l'être et qu'il doit plutôt être considéré comme doublement relatif : au préindividuel, où il n'existe ni comme individu ni comme principe d'individuation, et au milieu, qui est

<sup>2</sup> Simondon, Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005, p. 23. Désormais cité ILFI.

<sup>3</sup> *Idem.*

<sup>4</sup> *Idem.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 24.

coproduit par son individuation. Si l'on veut ouvrir une place pour le préindividuel sans réduire l'être à l'être individué, il faut donc saisir la relation de l'individu à son milieu.

Afin de véritablement « suivre l'être dans sa genèse »<sup>6</sup>, sans en oblitérer le côté préindividuel, il faut saisir l'individuation des étants dont on veut rendre compte de manière à « vivre et ressentir leur opération »<sup>7</sup>. Cela permet à Simondon de descendre en deçà du couple abstrait de forme et matière et de comprendre qu'en réalité, « c'est en tant que *forces* que matière et forme sont mises en présence »<sup>8</sup>. Quand forme et matière se rencontrent elles constituent un système *métastable* de forces en cours de stabilisation, déterminé par une *information* qui s'amplifie *transductivement*, jusqu'à ce que l'énergie potentielle soit épuisée, le système stable et l'individu constitué.

En effet, lorsqu'un système est sur le seuil de l'individuation, il est traversé par des forces incompatibles qui le surchargent de potentiels. Simondon appelle « métastable » un tel état riche en potentiels, pour le distinguer de l'état stable propre à l'individu constitué et d'un état de pur désordre dépourvu de toute cohérence. Si l'état stable est caractérisé par l'unité et l'identité, l'état métastable est caractérisé par « plus qu'unité » et « plus qu'identité ». Cela signifie que, dans l'état de métastabilité, l'être s'excède de telle manière qu'il peut s'individuer dans plusieurs directions imprévisibles.

La structuration du système ou champ métastable est due à l'avènement de la singularité d'une information. Simondon introduit ce terme pour indiquer le caractère nécessairement contingent de toute individuation. En effet, l'individuation est rendue possible par l'apparition d'une nouvelle dimension faisant communiquer les incompatibilités<sup>9</sup> du champ métastable de telle manière que ses potentialités se déchainent jusqu'à leur épuisement dans l'individu constitué. Ce qui rend actuelle

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>7</sup> Simondon, Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989, p. 243. Derrière cette affirmation se cache la théorie simondonienne de l'individuation de la connaissance. Nous ne pouvons pas l'analyser dans le cadre de cet article. Nous nous limiterons à rappeler que, si Simondon s'oppose radicalement à toute conception de la connaissance qui essaye d'imposer à l'expérience des normes préétablies, sa pensée ne doit pas non plus être reconduite à un intuitionisme à la Bergson ou, moins encore, à un réalisme dogmatique.

<sup>8</sup> *ILFI*, p. 44.

<sup>9</sup> Simondon entend par incompatibilité un rapport entre des forces qui, tout en interagissant entre elles, ne peuvent pas comme telles entrer en relation l'une avec l'autre. Par exemple, la vision de l'œil gauche est incompatible avec celle de l'œil droit. En reprenant un argument de Merleau-Ponty, Simondon souligne que la vision binoculaire a lieu grâce à l'avènement d'une nouvelle dimension – la profondeur –, qui permet à ces visions incompatibles d'entrer en relation sans que les tensions dues à leur rapport problématique en résultent amoindries.

la communication entre les incompatibilités de l'état métastable et le conséquent éclatement de ses potentiels est « l'information, la singularité du "*hic et nunc*" de l'opération, événement pur à la dimension de l'individu en train d'apparaître »<sup>10</sup>. Cet événement produit une restructuration du champ métastable qui le totalise de telle manière que les incompatibilités qui le chargeaient de potentiels deviennent les éléments d'une relation stable entre un individu et son milieu. Il faut souligner que le concept d'information paraît caractérisé par une duplicité intrinsèque : il se réfère en même temps à la singularité qui prend possession du système métastable en réalisant ses potentiels (information comme passage d'un message) et au processus d'individuation du système lui-même dans son mouvement concret de totalisation (information comme prise de forme). On pourrait dire que le mouvement totalisant est donc lui-même la singularité et fournit l'information qui l'informe. En ce sens, la singularité ne doit pas être comprise comme une forme imposée sur une matière de l'extérieur, mais comme la *relation* elle-même entre incompatibilités en tant que « germe d'une totalité »<sup>11</sup>. Dans la mesure où elle détermine une restructuration du champ où elle surgit en ouvrant une nouvelle dimension, l'information est première ; les termes entre lesquels l'information est échangée sont, pour ainsi dire, produits par cet échange. Dans ce sens, « il serait possible de *considérer toute véritable relation comme ayant rang d'être* (...) ; la relation ne jaillit pas entre deux termes qui seraient déjà des individus ; elle est un aspect de la *résonance interne d'un système d'individuation* »<sup>12</sup>.

Le moment du surgissement de la relation entre les incompatibilités du champ métastable est ainsi le moment proprement inventif de l'ontogenèse : le champ métastable est caractérisé par une problématique qui ne peut être résolue que par l'invention d'une nouvelle dimension. Cette nouvelle dimension est en un sens requise par la problématique des structures données, mais, dans la mesure où cet

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 317. C'est pourquoi « c'est la cohésion de l'être qui fait l'unité de l'être, non point le rapport d'une forme à une matière » (*Ibid.*, p. 313).

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 28–29. Nous pouvons brièvement rappeler que le déploiement de l'information se déroule selon le schéma de la transduction. Nous nous limiterons ici à rappeler les définitions que Simondon en donne. « Nous entendons par transduction une opération, physique, biologique, mentale, sociale, par laquelle une activité se propage de proche en proche à l'intérieur d'un domaine, en fondant cette propagation sur une structuration du domaine opérée de place en place : chaque région de structure constituée sert à la région suivante de principe de constitution. (...) Il y a transduction lorsqu'il y a activité partant d'un centre de l'être, structural et fonctionnel, et s'étendant en diverses directions à partir de ce centre, comme si de multiples dimensions de l'être apparaissaient autour de ce centre ; la transduction est apparition corrélatrice de dimensions et de structures dans un être en état de tension préindividuelle, c'est-à-dire dans un être qui est plus qu'unité et plus qu'identité, et qui ne s'est pas encore déphasé par rapport à lui-même en dimensions multiples. Les termes extrêmes atteints par l'opération transductive ne préexistent pas à cette opération » (*Ibid.*, pp. 32–33).

état est caractérisé par « plus qu'unité » et « plus qu'identité », elle demeure foncièrement imprévisible. Ainsi, ce moment relationnel est ce qui constitue l'élément le plus propre de l'individualité : il lui fournit sa singularité. L'individu est véritablement tel lorsqu'il est pris dans son propre processus d'individuation.

## II. Affectivité et invention dans le régime d'individuation vitale

Simondon introduit ainsi un schème universel afin de penser l'individuation : le déploiement transductif de l'information. Tout en étant tirés de l'étude d'une forme d'individuation particulière : la cristallisation<sup>13</sup>, ces concepts ne conduisent pas Simondon vers un naturalisme réductionniste, d'après lequel, comme les cristaux s'individuent transductivement, toutes les autres individuations devraient se dérouler comme une cristallisation. En effet, la transduction définit une individuation qui surgit de la résolution d'un état d'incompatibilité et de tension par une invention totalisante s'amplifiant informativement du centre métastable de l'être jusqu'à déposer des termes stables. Par conséquent, chaque individuation est une individuation *sui generis*, se déterminant à partir des singularités propres d'un champ en tension. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait que de pures discontinuités contingentes et qu'aucune universalisation ne soit possible. Un cadre universalisable est bien proposé par Simondon, mais il est caractérisé de telle manière que justement en raison de son universalisation l'expérience demeure toujours ouverte. On est dans une optique expérimentale<sup>14</sup> où la subjectivité doit s'individuer avec son objet à partir du contexte où elle surgit par des inventions auto-complexifiantes. C'est pourquoi le paradigme cristallin doit, au fur et à mesure que Simondon aborde les différents régimes d'individuation, être transposé et se complexifier selon les caractéristiques du domaine auquel il s'adresse.

Afin de nous diriger vers la question de l'affectivité vivante, nous devons donc tout d'abord nous demander quelle est la différence dans la continuité entre le cristal et les vivants. Simondon ne pourrait à ce propos être plus clair :

Si l'apparition de l'individu fait disparaître cet état métastable en diminuant les tensions du système dans lequel il apparaît, l'individu devient tout entier structure spatiale immobile et inévolutive : c'est l'individu physique. Par contre, si cette apparition

<sup>13</sup> Mais aussi de la prise de forme technique et de la réalité quantique.

<sup>14</sup> Xavier Guchet reprend avec Simondon l'injonction de Deleuze et Guattari : il faut expérimenter ! Cf. Guchet, Xavier, *Pour un humanisme technologique. Culture technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris, PUF, 2010, p. 205.

de l'individu ne détruit pas le potentiel de métastabilité du système, alors l'individu est vivant, et son équilibre est celui qui entretient la métastabilité : il est en ce cas un équilibre dynamique (...). Un cristal est comme la structure fixe laissée par un individu qui aurait vécu un seul instant (...). Le vivant est comme un cristal qui maintiendrait autour de lui et dans sa relation au milieu une permanente métastabilité. Ce vivant peut être doué d'une vie indéfinie, comme dans des formes très élémentaires de la vie, ou au contraire limité dans son existence parce que sa propre structuration s'oppose au maintien d'une permanente métastabilité<sup>15</sup>.

L'idée fondamentale de Simondon est de ne pas résoudre le problème de la distinction entre physique et vital par l'introduction d'une différence de nature ou bien d'une différence seulement quantitative entre les deux niveaux. Il les comprend plutôt comme manifestations d'une même opération, mais accomplie à des intensités<sup>16</sup> différentes. Ainsi, écrit-il dans la conclusion de sa thèse principale, « l'individuation physique est ici considérée comme une individuation qui brûle les étapes, qui ne reste pas assez en suspens à son origine ; l'individuation vitale serait comme une dilatation du stade inchoatif, permettant une organisation, un approfondissement de l'extrême début »<sup>17</sup>. Dans l'individuation vitale, il y aurait ainsi un dédoublement original entre une phase s'individuant instantanément et une individuation ralentie, c'est-à-dire une *individualisation*. C'est pourquoi on peut dire que l'individuation physique, tout en étant condition de l'individuation vitale – elle lui fournit un socle stable dans lequel le maintien de la métastabilité peut se situer – n'en est pas pour autant une cause. Toutefois, si une nouvelle dimension apparaît ici, ce n'est pas non plus par l'adjonction d'une nouvelle essence positive à côté de celle de l'individuation physique. C'est l'individuation physique elle-même qui, au lieu de se produire de manière seulement instantanée, est caractérisée par un « ralentissement amplificateur »<sup>18</sup>, gardant le système individu-milieu métastable c'est-à-dire ouvert à de nouvelles individuations. Simondon résume en affirmant que le vivant « n'est pas seulement résultat d'individuation, comme le cristal ou la molécule, il est théâtre d'individuation »<sup>19</sup>.

Les idées de dilatation du stade inchoatif et de ralentissement ne sont chez Simondon que des explicitations du concept fondamental de néoténie. Ce concept décrit, en biologie, la conservation de caractéristiques juvéniles chez les adultes.

---

<sup>15</sup> *ILFI*, p. 237.

<sup>16</sup> « L'ordre transductif, explique Simondon, est celui selon lequel un *échelonnement qualitatif* ou *intensif* s'étale de part et d'autre à partir d'un centre où culmine l'être qualitatif ou intensif » (*Ibid.*, p. 319).

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 319n.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 27.

Selon la généralisation proposée par Simondon, s'il est évident que le passage du physique au vital détermine une augmentation de la complexité structurale, celle-ci dépend d'une moindre individuation de la part du vivant. Si le vivant peut s'individualiser c'est parce qu'il ne s'est pas individualisé jusqu'au bout. On peut comprendre de ce fait « pourquoi ces catégories d'individus de plus en plus complexes, mais aussi de plus en plus inachevés, de moins en moins stables et autosuffisants, ont besoin, comme milieu associé, des couches d'individus plus achevés et plus stables »<sup>20</sup>.

Quelles sont les conséquences du caractère néoténique de l'individuation vitale ? « Le vivant se caractérise par le fait qu'il découvre dans son propre champ de réalité des conditions structurales lui permettant de résoudre ses propres incompatibilités (...), alors que la matière inerte n'a pas ce pouvoir d'autogenèse des structures »<sup>21</sup>. Cette capacité d'auto-organisation est essentiellement liée au fait que, dans le cas du vivant, « le système est capable de recevoir successivement plusieurs apports d'information, de compatibiliser plusieurs singularités »<sup>22</sup>. Ainsi, en tant qu'il se maintient dans un état métastable, le vivant peut recevoir une multitude d'informations. Corrélativement, ces informations relancent une métastabilité problématique – le surgissement d'incompatibilités – que l'individu doit résoudre en lui-même. Mieux, l'individu *est* cette résolution : si l'on veut éviter de réduire l'être à l'être constitué, il faut affirmer que le véritable individu est individuation, c'est-à-dire, dans le cas du vivant, individualisation. Le spécificité du vivant est qu'avec lui une véritable intériorité se fait jour dans ce processus : « toute l'activité du vivant n'est-elle pas, comme celle de l'individu physique, concentrée à sa limite ; il existe en lui un régime plus complet de *résonance interne* exigeant communication permanente, et maintenant une métastabilité qui est condition de vie (...). Il y a dans le vivant *une individuation par l'individu* »<sup>23</sup>. Cela constitue, aux yeux de Simondon, le vrai fondement d'une autonomie dont il fait le chiffre de l'individualité : « est autonome l'individu qui régit lui-même son développement, qui emmagasine lui-même l'information et régit son action au moyen de cette information »<sup>24</sup>. Il s'agit ici d'une autonomie relationnelle, gagnée dans le contexte d'un système métastable.

Afin de mieux comprendre ce que cette autonomie signifie et comment se déploie ce rapport circulaire entre information et autogenèse des structures, Simondon introduit le concept de problème qui est intrinsèquement lié à celui d'incompatibilité :

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 192.

L'ontogenèse de l'être vivant ne peut être pensée à partir de la seule notion d'homéostasie, ou maintien au moyen d'autorégulations d'un équilibre métastable perpétué (...). Il faut adjoindre à cette première notion celle d'une problématique interne de l'être. *L'état d'un vivant est comme un problème à résoudre dont l'individu devient la solution*<sup>25</sup>.

Simondon semble ajouter ici un élément nouveau à la définition du vivant que nous venons de rappeler. Il ne suffit pas de dire que le vivant est un être qui se maintient dans un équilibre métastable, c'est-à-dire qu'il est un ralentissement de l'instantanéité de l'individuation physique : il faut que cet équilibre soit, pour ainsi dire, continuellement éveillé par le surgissement de problématiques internes à l'être, dont l'individu serait la solution. Or, il n'y a ici aucun changement de perspective. En effet, on sait que tout équilibre métastable tend à épuiser ses potentiels en s'individuant. Conséquemment, sans l'introduction de la notion de problème, l'équilibre métastable du vivant ne pourrait même pas être maintenu et le propre du vivant ne serait qu'une tendance vers la mort, c'est-à-dire vers la stabilité : « seule la mort serait la résolution de toutes les tensions ; et la mort n'est la solution d'aucun problème. L'individuation résolutive est celle qui conserve les tensions dans l'équilibre de métastabilité au lieu de les anéantir dans l'équilibre de stabilité »<sup>26</sup>. Simondon veut nous dire que même un comportement de simple autorégulation, même la continuité homéostatique, ne pourraient pas être pensés sans le recours à une problématique interne de l'être déterminant une potentialisation dont la résolution serait le propre de l'individuation vitale. Tout le développement structurel et fonctionnel du vivant devrait être compris dans cette optique. Le vivant, commente Anne Fagot-Largeault, « s'invente à chaque étape de son développement. Mais il ne s'invente pas à partir de rien. Il s'invente comme solution des problèmes que lui pose son schème informatif »<sup>27</sup>.

L'introduction du concept d'invention comme corrélatif de celui de problème détermine une forte critique de l'adaptationnisme. Cette doctrine, en effet, réduit la métastabilité du vivant à la recherche d'un équilibre stable. Pour Simondon, il faut resituer le concept d'adaptation dans un cadre plus large afin de comprendre véritablement la vie à partir d'elle-même. « La vie comporte adaptation, mais pour qu'il y ait adaptation il faut qu'il y ait être vivant déjà individué ; l'individuation est antérieure à l'adaptation, et ne s'épuise pas en elle »<sup>28</sup>. La critique que Simondon

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 205. Nous soulignons.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>27</sup> Fagot-Largeault, Anne, « L'individuation en biologie », in : *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Bibliothèque du Collège international de philosophie, Paris, Albin Michel, 1994, p. 33.

<sup>28</sup> *ILFI*, p. 209.

adresse à l'adaptacionnisme est au fond la même qu'il adressait à l'hylémorphisme : « tout le biologisme de l'adaptation (...) suppose implicitement donné l'être vivant déjà individué »<sup>29</sup>. Cette perspective part de l'individu et n'est pas capable de rendre compte de l'individuation comme surgissement d'une relation<sup>30</sup>. L'adaptation est présentée comme une structuration réciproque entre individu et milieu déjà constitués : le milieu est compris comme un champ de forces orienté vers le but poursuivi par l'individu. Certaines de ces forces s'opposent au mouvement de l'individu vers le but, de telle façon qu'il doit s'y adapter (par exemple en détournant les obstacles) pour l'atteindre. Il y a donc des chemins pré-tracés auxquels le vivant fait face et en fonctions desquels il doit orienter son action. Le même type de critique est adressé à Lamarck et Darwin. Tout en soulignant la distance entre les deux, Simondon soutient qu'ils sont tombés dans la même erreur : ils ont fondé leurs théories sur une conception objective du monde.

« La notion d'adaptation est mal formée dans la mesure où elle suppose l'existence des termes comme précédant celle de la relation »<sup>31</sup>. Autrement dit, la vie comprise à partir de l'adaptation est vue comme une mise en communication de deux réalités prédéterminées ; au contraire, la vie doit être comprise comme le surgissement d'une relation, c'est-à-dire comme l'invention de dimensions capables de tenir la tension entre les ordres disparates d'un champ métastable dont individu et milieu seraient les expressions. Le moment de la relation dont individu et milieu procèdent pourrait être défini comme celui de la perception-action<sup>32</sup> où

Les incompatibilités sont surmontées et intégrées grâce à la découverte d'une dimension nouvelle ; le monde avant l'action n'est pas seulement un monde où il y a une barrière entre le sujet et le but ; c'est surtout un monde qui ne coïncide pas avec lui-même (...). L'obstacle, dans le réel vécu, est la pluralité des manières d'être présent au monde. L'espace hodologique est déjà l'espace de la solution, l'espace significatif qui intègre les divers points de vue possibles en unité systématique, résultat d'une amplification. Avant l'espace hodologique, il y a ce chevauchement des perspectives qui ne permet pas de

<sup>29</sup> *Idem*.

<sup>30</sup> Comme Victor Petit l'a bien remarqué, « Il n'est pas fondé de parler de *rapport* entre individu et son milieu, son *Umwelt*, car le rapport fait du milieu un *environnement*, mais il est fondé de parler de *relation* (...). Voilà l'idée : pour penser l'individuation du vivant il nous faut trois termes : l'individu, le milieu, la relation » (Petit, Victor, « L'individuation du vivant », in : *Cahiers Simondon*, Paris, L'Harmattan, n° 1, 2009, p. 55).

<sup>31</sup> *ILFI*, p. 212.

<sup>32</sup> On utilise ce terme afin de rendre compte de l'idée, que Simondon reprend de Bergson, que perception et action sont les deux faces du même mouvement : « l'être percevant est le même que l'être agissant : l'action commence par une résolution des problèmes de la perception (...). Action et perception pures sont les termes extrêmes d'une série transductive orienté de la perception vers l'action » (*ILFI*, p. 211).

saisir l'obstacle déterminé, parce qu'il n'y a pas de dimensions par rapport auxquelles l'ensemble unique s'ordonnerait (...). Le sujet avant l'action est pris entre plusieurs mondes, entre plusieurs ordres ; (...) l'action est contemporaine de l'individuation par laquelle ce conflit de plans s'organise en espace<sup>33</sup>.

Celui-ci est le sens de l'individualisation : un ensemble structurel individu-milieu se potentialise en devenant « plus qu'un » dans une situation de véritable incompatibilité. En effet, s'il n'y avait qu'un obstacle et une solution possible on serait dans un cadre seulement apparemment problématique. Au contraire, l'incompatibilité ne peut être résolue que par une invention qui, en ouvrant une nouvelle dimension et en introduisant une discontinuité, rend possible la solution du problème par une nouvelle structuration de l'ensemble. On comprend aussi quelle est la critique, de dérivation bergsonienne, que Simondon avance aux théories de l'adaptation : elles se fondent sur des représentations rétroactives. Elles supposent que la solution est donnée avec le problème, alors que c'est seulement par l'action que la solution peut être découverte<sup>34</sup>.

On peut aller encore plus en profondeur avec l'analyse du vivant en essayant de saisir le moment où ce qu'on a appelé perception-action réalise l'inventivité qui lui est propre. Les étapes parcourues jusqu'ici dans la tentative de rendre compte de la créativité du vivant nous ont menés vers une sorte de dialectique où la problématique inhérente aux structures d'un certain système appelle une invention – une restructuration interne – de la part du vivant qui s'individualise en devenant la

---

<sup>33</sup> *Idem.*

<sup>34</sup> Une dernière observation doit être faite à propos de la distance entre Simondon et Bergson. En effet, il semble facile de reconduire l'invention simondonienne à l'élan créateur bergsonien. En réalité, Simondon s'en démarque également. Par exemple, dans *Du mode d'existence des objets techniques* il affirme que « cette notion [d'élan vital] est excellente pour montrer ce qui manque à la notion d'adaptation devant permettre une interprétation du devenir vital, mais elle ne s'accorde pas avec elle, et il subsiste un antagonisme sans médiation possible entre l'adaptation et l'élan vital. Ces deux notions opposées semblent pouvoir être remplacées, dans le couple qu'elles forment, par la notion d'individuation des systèmes sursaturés, conçue comme résolutions successives des tensions par découvertes de structures au sein d'un système riche en potentiels (...). C'est pourquoi il n'est pas interdit de faire appel à une hypothèse faisant intervenir un schème génétique plus primitif que les aspect opposés de l'adaptation et de l'élan vital, et les renfermant tous deux comme cas-limites abstraits » (Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques, op. cit.*, pp. 155–156). Au fond, adaptationnisme et bergsonisme arrivent à la même conclusion : problème et solution sont donnés ensemble. Pour l'adaptationnisme, plus naïf, problème et solution s'encastrent mécaniquement ; le bergsonisme reconnaît l'importance de la création, mais fait l'erreur de faire du problème, ainsi que de la solution, le produit du simple élan créateur, de telle manière qu'une fois inventé le premier, il y a quelque part aussi la seconde. Tous les deux manquent le moment de la découverte de la solution, c'est-à-dire celui de l'invention qui, à partir des conditions structurelles données, crée des nouvelles structures de telle manière que le problème ainsi reformulé puisse être résolu.

relation d'où des nouvelles structures procèdent. C'est cette relation elle-même qui constitue le véritable individu vivant. C'est pourquoi « vivre consiste à être agent, milieu et élément d'individuation »<sup>35</sup>.

Qu'est-ce qui fait que cette relation constituante surgit, que le système individu-milieu métastable accomplit ce saut qui origine l'individuation, et, pour le dire encore autrement, que l'intégration et la différenciation propres aux organismes vivants s'articulent de manière à potentialiser la relation individualisante ? « La base de l'unité et de l'identité affective est donc dans la *polarité affective* grâce à laquelle il peut y avoir relation de l'un et du multiple, de la différenciation et de l'intégration »<sup>36</sup>. En effet, « l'affectivité réalise un type de relation qui, en termes d'action, serait conflit, et, en termes de connaissance, incompatibilité »<sup>37</sup>. On remarque ici que Simondon souligne le caractère fondateur de l'affectivité par rapport à l'action et à la perception<sup>38</sup> (il utilise le terme de connaissance parce qu'il anticipe sur la pensée du transindividuel). La perception-action comme invention est ainsi rendue possible par l'affectivité dans la mesure où celle-ci engendre la polarisation du vivant par rapport à soi-même lui permettant de se poser comme relation constituante. C'est cette polarisation qui fait la véritable identité et autonomie du vivant.<sup>39</sup>

La possibilité de cette autonomie dans la polarisation affective surgit donc grâce à des incompatibilités entre milieu intérieur et extérieur ; elle est toujours gagnée à partir d'une hétéronomie et aboutit à une hétéro-position des termes qu'elle constitue. La réalité de tout mouvement affectif « est celle d'une relation qui possède par rapport à ses termes une valeur d'auto-position. La polarisation affectivo-émotive se nourrit d'elle-même dans la mesure où elle est une résultante ou comporte une intentionnalité : elle est à la fois auto-position et hétéro-position »<sup>40</sup>. C'est ainsi grâce à l'affectivité que le vivant peut générer de nouvelles structures

---

<sup>35</sup> *ILFI*, p. 214.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 162. Nous soulignons.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>38</sup> Cf. Barthélémy, Jean-Hugues, *Penser l'individuation*, *op. cit.*, p. 172.

<sup>39</sup> Cette relation entre affectivité et polarisation pourrait être élucidée davantage en introduisant la question de la normativité à la suite de Georges Canguilhem, qui sans doute eut une grande influence sur la pensée de Simondon. En effet, Canguilhem relevait « le fait fondamental que la vie n'est pas indifférente aux conditions dans laquelle elle est possible, que la vie est polarité et par là même position inconsciente de valeur, bref que la vie est en fait une activité normative » (Canguilhem, Georges, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, p. 73). C'est pourquoi « la biologie doit donc tenir d'abord le vivant pour un être significatif, et l'individualité, non pas pour un objet, mais pour un caractère dans l'ordre des valeurs » (Canguilhem, Georges, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1975, p. 147).

<sup>40</sup> *ILFI*, pp. 247-248.

à partir de la réception de plusieurs séries d'informations. En raison de son affectivité, cette réception fait de l'ensemble milieu-individu un champ métastable traversé par une problématique. Celle-ci ne peut être résolue que par une polarisation de l'affectivité, c'est-à-dire par une polarisation du vivant par rapport à soi-même qui change les termes du problème de manière à le rendre soluble. L'affectivité justifie ainsi la circularité entre information et autogenèse des structures qui, d'après Simondon, constitue chaque être vivant.

### III. Du vivant au transindividuel

Nous venons de montrer que l'affectivité, dans la mesure où elle rend compte de l'invention comme opération caractéristique de l'individuation vitale, doit être considérée comme le fondement de l'identité et de l'autonomie des êtres vivants. Toutefois, son rôle dans l'ensemble de l'ontogenèse n'est pas limité au contexte de l'individuation vivante. Elle constitue en effet la véritable charnière entre le vital et le transindividuel et c'est ainsi vers cette dernière question que nous devons nous tourner.

Dans la mesure où le vivant n'est pas seulement le produit de l'individuation, mais en est l'agent et le théâtre, « un régime de métastabilité est non seulement entretenu par l'individu, mais porté par lui, si bien que l'individu constitué transporte avec lui une charge associée de *nature préindividuelle* »<sup>41</sup>. En effet, pour que l'individu vivant puisse résoudre des problèmes dont la solution n'est pas déjà dessinée, mais qui se manifestent dans les tensions d'un état métastable, il doit se tourner en une relation informative qui fasse communiquer les incompatibilités de l'état métastable et libère ainsi ses potentiels en déterminant une nouvelle structuration de son milieu intérieur et du milieu extérieur. Pour ce faire, une désindividualisation doit se produire, telle que l'individu entre en communication avec une charge de nature préindividuelle lui permettant de s'individualiser davantage par l'invention. C'est encore une fois l'affectivité qui joue un rôle fondamental dans ce processus. Simondon affirme que, lorsqu'on traite de l'affectivité, « il ne faut pas parler d'états affectifs, mais plutôt d'échanges affectifs, échanges entre le préindividuel et l'individué »<sup>42</sup>. On pourrait dire qu'avec l'affectivité l'individu s'auto-affecte comme plus qu'individu : « la vie affective, explique Muriel Combes, comme "relation à soi", est donc une relation à ce qui, *en soi*, n'est pas de l'ordre de l'individu »<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 28. Nous soulignons.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>43</sup> Combes, Muriel, *Simondon. Individu et collectivité, pour une philosophie du transindividuel*, Paris, PUF, 1999, p. 33.

Normalement, dans le vivant, l'affectivité est capable – par sa polarisation – de résoudre les problèmes qui surgissent. Toutefois, « quand l'affectivité ne peut plus intervenir comme pouvoir de résolution, quand elle ne peut plus opérer cette transduction qui est une individuation perpétuée à l'intérieur du vivant déjà individué, l'affectivité quitte son rôle central »<sup>44</sup>. C'est ainsi que le psychisme intervient : « dans le psychisme l'affectivité est débordée ; elle pose des problèmes au lieu d'en résoudre »<sup>45</sup>. Barthélémy résume la question en disant que « *le psychisme est le vital se désadaptant par l'affectivité* »<sup>46</sup>. Nous ajouterions que l'affectivité est déjà un pouvoir de désindividuation et que le psychisme est une dimension qui se manifeste lorsque le vivant ne peut plus s'individualiser avec les seuls moyens de la vie et doit ainsi faire appel à « une nouvelle plongée dans la réalité préindividuelle, suivie d'une individuation plus primitive »<sup>47</sup>. Ainsi, « le détour psychologique n'est pas un abandon de la vie mais un acte par lequel la réalité psychologique s'excentre par rapport à la réalité biologique, afin de pouvoir saisir dans sa problématique le rapport du monde et du moi »<sup>48</sup>. Ce n'est pas une rupture radicale qui est ainsi mise en relief, mais une prolongation de la vie par une individuation qui dépasse les limites de l'individu vivant. Nous pouvons anticiper que la conséquence de ce processus sera l'entrée dans le régime d'individuation transindividuelle : « la problématique psychique, faisant appel à de la réalité préindividuelle, aboutit à des fonctions et à des structures qui ne s'achèvent pas dans les limites de l'être individué vivant ; si l'on nomme individu l'organisme vivant, le psychique aboutit à un ordre de réalité transindividuelle »<sup>49</sup>.

Le psychisme joue ainsi, en raison de sa relation à l'affectivité vitale, un rôle central dans la dynamique engendrant le transindividuel. Mais quelle est plus précisément la place du psychisme dans ce cadre ? Faut-il le considérer comme un régime d'individuation à part entière, également séparé du vital et du transindividuel, ou bien faut-il le rabattre sur l'un de ces derniers ? Les principaux commentateurs semblent refuser ces alternatives. Muriel Combes parle de « domaine

---

<sup>44</sup> *ILFI*, p. 165. La formulation « ne peut plus » joue un rôle fondamental dans l'explication simondonienne du passage du vital au transindividuel. C'est parce que le vivant « ne peut plus » résoudre sa problématique affective qu'un autre type d'individuation devient nécessaire. Simondon ne semble toutefois pas expliciter le sens de cette incapacité. Il paraît donc qu'au sein de la pensée de Simondon demeure une boîte noire, qui fait appel à un questionnement plus approfondi des conditions contextuelles de l'individuation transindividuelle.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Barthélémy, Jean-Hugues, *Penser l'individuation*, *op. cit.*, p. 202.

<sup>47</sup> *ILFI*, p. 165.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 166.

de traversé »<sup>50</sup> pour caractériser le niveau psychique, Barthélémy, en reprenant Simondon, parle de « voie transitoire »<sup>51</sup>.

La possibilité que le psychisme constitue une séparation substantielle par rapport à la vie est rigoureusement exclue, ainsi que l'hypothèse opposée qui ferait du vital le support causal du psychique. D'un côté, « on ne doit pas s'étonner de trouver à la base de la vie psychique des motivations purement vitales : mais on doit remarquer qu'elles existent à titre de problèmes et non de forces déterminantes »<sup>52</sup>. De l'autre, « le psychique et le vital ne se distinguent pas comme deux substances, ni même comme deux fonctions parallèles et superposées ; le psychique intervient comme un ralentissement de l'individuation du vivant, une amplification néoténique de l'état premier de cette genèse »<sup>53</sup>. Nous voici à nouveau face au concept de néoténie. Ce concept avait été précédemment utilisé par Simondon pour décrire la distinction entre individuation physique et vitale. Ainsi, il paraîtrait que, si le psychique n'est ni rabattable sur la vital ni séparé substantiellement de celui-ci, c'est parce qu'avec lui on accomplit un saut et on passe à un nouveau niveau d'individuation. D'un côté cela est vrai, mais ce n'est pas un individu psychique qui naît ainsi :

Le psychique est du transindividuel naissant ; il peut apparaître pendant un certain temps comme psychique pur (...) ; mais le vivant ne peut emprunter à la nature associée des potentiels produisant une nouvelle individuation sans entrer dans un ordre de réalité qui le fait participer à un ensemble de réalité psychique dépassant les limites du vivant ; la réalité psychique n'est pas fermée sur elle-même. La problématique psychique ne peut se résoudre de manière intra-individuelle. L'entrée dans la réalité psychique est une voie transitoire, car la résolution de la problématique psychique intra-individuelle amène au niveau transindividuel<sup>54</sup>.

Si le psychique n'est ni substantiellement séparé du vivant, ni causé par lui, et s'il n'est pas non plus discontinu à la manière d'un régime d'individuation, dans la mesure où ce type de discontinuité sera introduite par l'individuation transindividuelle dont le psychisme n'est que la naissance, il doit être compris comme le produit vital d'une si grande désindividualisation affective que le vivant est débordé par sa problématique. Avec le surgissement du psychisme le vivant ne peut plus employer son affectivité pour inventer une solution de sa problématique, mais se

<sup>50</sup> Combes, Muriel, *Simondon. Individu et collectivité, pour une philosophie du transindividuel*, op. cit., p. 39.

<sup>51</sup> Barthélémy, Jean-Hugues, *Penser l'individuation*, op. cit., p. 206.

<sup>52</sup> *ILFI*, p. 166.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 166.

saisit lui-même comme l'un des termes du problème en devenant ainsi, dit Simondon, un sujet. Le psychisme surgit comme un problème vital qui ne peut plus être résolu par l'individu seul. En effet, si tous les vivants interviennent comme éléments du problème qui les concerne (dans la mesure où c'est par une restructuration de la relation individu-milieu que l'individualisation vitale se réalise), seuls certains vivants doivent, pour opérer l'invention qui restructure leur rapport au milieu, se considérer eux-mêmes comme éléments du problème à résoudre. Seuls ces vivants peuvent être considérés comme sujets, c'est-à-dire comme se saisissant constitués par une dimension qui est en dehors de leur individualité et qui, seule, peut leur permettre de s'individualiser davantage.

Le niveau psychique est ainsi une véritable voie transitoire, où la discontinuité dans la continuité entre régime vital et transindividuel se manifeste sans encore se réaliser. Il s'agit donc maintenant, dans notre analyse, de montrer comment l'individuation transindividuelle résout la problématique affective. L'affectivité, dit Simondon, « est, dans l'être sujet, ce qui traduit et perpétue la possibilité d'individuation en collectif : c'est l'affectivité qui amène la charge de réalité préindividuelle à devenir le support de l'individuation collective »<sup>55</sup>. On a déjà vu que l'affectivité provoque la désindividualisation qui fait communiquer l'individu avec la charge préindividuelle qu'il porte avec lui : elle métastabilise le couple individu-milieu en l'amenant au seuil d'une individuation qui ne peut plus être accomplie avec les seuls moyens de la vie individuelle. De quelle manière l'individuation transindividuelle permet-elle de résoudre cette problématique ?

Dans un passage énigmatique, Simondon écrit que « l'action, en tant qu'émotion, résout le problème affectif »<sup>56</sup>. Il semble que Simondon introduise ici sous le nom d'émotion une nouvelle faculté qui, comme une sorte de capacité individuelle, serait capable de résoudre problématique affective. On sait que, dans le vivant, l'affectivité sous-tend la perception-action en la structurant tout au long d'un processus inventif. Lorsque l'affectivité produit une désindividualisation qui fait surgir le psychisme comme problème, l'émotion devrait donc intervenir pour reconduire cet être, qui s'est affecté comme plus qu'individu, dans les limites de son individualité. Cette solution est toutefois inacceptable : premièrement, elle introduirait une faculté qui sépare substantiellement les vivants des êtres transindividuels ; deuxièmement, elle conduirait à résoudre la problématique psychique, qui, selon Simondon, ne peut pas être résolue par l'individu tout seul, par une sorte d'invention individuelle.

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 253.

En réalité, selon Simondon, dans un individu l'émotion ne peut se relier transductivement à l'action qu'en raison de sa participation à un collectif. Pour résoudre la problématique affective, il faut ainsi que le collectif intervienne. « C'est la réciprocité entre perceptions et affections au sein du collectif naissant qui crée la condition d'unité de la véritable action et de la véritable émotion. Action et émotion naissent quand le collectif s'individue »<sup>57</sup>. Si, dans l'individuation vivante, l'affectivité était capable de garantir le lien entre perception et action, lorsque le transindividuel surgit, c'est l'émotion rendue possible par la participation à une collectivité qui permet la réalisation de l'action. A la série perception-affection-action, se substitue ainsi la série perception-affection-émotion-action. Au final, pour l'être qui se désindividualise jusqu'à faire surgir le psychisme comme problème, action et émotion existent véritablement dans le collectif, où elles ne sont qu'une seule et même série transductive : c'est la transductivité même de l'émotion-action qui est garantie par le collectif. « L'émotion est ce qui, de l'action, est tourné vers l'individu participant au collectif, alors que l'action est ce qui, dans le même collectif, exprime l'être individuel en tant qu'il participe à cette individuation »<sup>58</sup>. Ainsi, si pour Merleau-Ponty, « il s'agit de saisir l'humanité d'abord comme une autre manière d'être corps »<sup>59</sup>, pour Simondon, il faut la saisir comme une autre manière d'être groupe.

*Le psychisme est poursuite de l'individuation vitale chez un être qui, pour résoudre sa propre problématique, est obligé d'intervenir lui-même comme élément du problème par son action, comme sujet ; (...) sa charge de réalité préindividuelle, en même temps qu'elle s'individue comme être psychique qui dépasse les limites du vivant individué et incorpore le vivant dans un système du monde et du sujet, permet la participation sous forme de condition d'individuation du collectif ; l'individuation sous forme de collectif fait de l'individu un individu de groupe, associé au groupe par la réalité préindividuelle qu'il porte en lui et qui, réunie à celle d'autres individus, s'individue en unité collective*<sup>60</sup>.

Si ce n'est pas par une invention individuelle que le problème affectif des êtres entrés en phase psychique peut être résolu, il faut alors faire appel à l'intervention d'un collectif qui structure la charge de réalité préindividuelle qui accompagne tout individu. Pour rendre compte de la complexité de l'individuation transindividuelle, Combes introduit une distinction au sein même du transindividuel : « le transindividuel subjectif nomme donc les effets dans un sujet de la découverte de sa plus qu'individualité, d'une zone en lui-même qui se révèle pré-personnelle et

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>59</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *La Nature. Notes de cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995, p. 269.

<sup>60</sup> *ILFI*, p. 29.

commune. Quant au transindividuel objectif, il nomme l'opération dans laquelle ces parts de commun se structurent collectivement »<sup>61</sup>. Ainsi, la désindividualisation affective peut atteindre un tel niveau de métastabilité que l'individu, dans une sorte d'auto-décentrement, se saisit comme élément du problème qui le déstabilise. Ceux à qui cela arrive sont en situation psychique et ils se saisissent comme portant avec eux, mais non pas dans les limites de leur individualité, une charge de nature préindividuelle (transindividuel subjectif). C'est en raison de cette nature qui, en tant que préindividuelle, ne nous appartient pas en propre, mais nous hante néanmoins en tant qu'individus, que le collectif, se développant à partir du psychisme, vient résoudre la problématique affective – qui a ainsi désormais fait sortir l'individu de ses propres limites – avec l'individuation transindividuelle (transindividuel objectif). Combes décrit ainsi l'individuation transindividuelle comme la réalisation de l'« intimité du commun » : « le plus intime de nous-mêmes, ce que nous éprouvons toujours sous le signe de la singularité inaliénable, ne nous appartient pas individuellement ; l'intime relève moins d'une sphère privée que d'une vie affective impersonnelle, d'emblée commune »<sup>62</sup>. Selon cette interprétation, les êtres transindividuels sont donc toujours déjà accompagnés par un commun qui en structure l'individualité.

Nous devons toutefois souligner que, même ainsi, cette solution du problème de l'individuation transindividuelle reste insatisfaisante. Si elle permet d'en rendre compte sans faire appel à un effort individuel, elle oblige aussi à abandonner le concept d'invention, qui, comme on vient de le voir, est nécessaire afin de rendre compte de l'institution de la nouvelle dimension engendrant l'individuation résolutive d'un problème insoluble dans les termes donnés. En effet, l'interprétation de Combes se fonde sur l'idée que « tout sujet, en tant que recelant une telle part de nature ineffectuée, est déjà un être collectif »<sup>63</sup>. Nous pouvons tout d'abord questionner l'intérêt de la distinction entre transindividuel subjectif et objectif dans le cadre de cette lecture, alors que, comme nous allons le voir, elle pourrait jouer un rôle central si l'on interrogeait le problème de l'invention du collectif. Ensuite, nous pouvons nous demander si une telle interprétation ne sacrifie pas la richesse du concept simondonien de transindividuel en le réduisant à l'affirmation

<sup>61</sup> Combes, Muriel, *Simondon. Individu et collectivité*, op. cit., p. 48.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 50. Nous soulignons.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 48. Nous soulignons. En dernière instance, cette interprétation se structure autour d'une confusion entre nature préindividuelle et transindividuel institué : « ce préindividuel, Simondon n'a pour le nommer que le terme *transindividuel*, qui prête à confusion dans la mesure où il désigne aussi bien le préindividuel déposé dans les sujets par l'individuation vitale et qui insiste en eux, disponible pour une individuation ultérieure, que son mode d'existence comme réalité structurée en collectif » (*Ibid.*).

d'une vie impersonnelle et commune façonnant toujours déjà l'individu en raison de sa nature ineffectuée. Si cette position saisit sans doute la précédence du transindividuel par rapport à l'individuel, il nous semble qu'elle n'arrive pas à cerner l'autoconstitutivité du transindividuel, dont Simondon nous fournit un aperçu lorsqu'il souligne que

Si l'on admet que le transindividuel est *auto-constitutif*, on verra que les schèmes de transcendance ou le schème d'immanence ne rendent compte de cette auto-constitution que par leur position simultanée et réciproque ; c'est en effet à chaque instant de l'auto-constitution que le rapport entre l'individu et le transindividuel se définit comme ce qui *dépasse l'individu tout en le prolongeant*<sup>64</sup>.

En concevant la préindividualité comme impersonnelle et d'emblée commune, la lecture de Combes biffe le moment de l'*ouverture* de la nouvelle dimension nécessaire à toute individuation. Celle-ci est plutôt apportée par l'intervention d'un collectif toujours déjà constitué et qu'il s'agirait au plus de reconnaître, selon ce qui pourrait en effet être défini comme un schème de transcendance qui étouffe la dimension immanente. Autrement dit, dans cette optique, l'individualité transindividuelle est constituée par sa participation au collectif dans une dynamique qui la dépasse *sans* la prolonger.

## **Conclusion. Le transindividuel comme invention collective**

Les étapes franchies jusqu'ici nous ont conduits à décrire l'affectivité comme le moment d'unité et de distinction entre l'individu vivant et son milieu. Elle joue en effet un rôle de charnière entre un moment d'hétéro-détermination – le surgissement d'un champ métastable autour d'une problématique irrésoluble à l'intérieur du cadre structurel donné – et un moment d'auto-détermination – l'invention d'une nouvelle dimension restructurant le champ métastable de manière à permettre à l'individu de devenir la relation résolutive de la problématique. L'affectivité comme pivot entre le surgissement d'une problématique au sein de l'être et sa résolution par l'invention d'une nouvelle dimension constitue la pierre de touche de l'individualisation vivante en tant que processus d'autogénèse des structures.

Ensuite, nous avons souligné que, selon Simondon, certains vivants sont caractérisés par une telle affectivité que la désindividualisation produite par le surgissement d'un champ métastable n'est plus résoluble par une invention individuelle,

---

<sup>64</sup> *ILFI*, p. 281.

c'est-à-dire par la mise en œuvre des seuls moyens de la vie. Dans ce cas, un écart se creuse entre l'affectivité et l'inventivité : c'est le surgissement de la subjectivité ou de la problématique psychique. On pourrait essayer de résoudre ce problème en affirmant que, si l'individu est incapable de réaliser tout seul les potentialités préindividuelles qui l'accompagnent, c'est par l'intervention de (ou par la reconnaissance de l'appartenance à) un collectif anonyme et impersonnel que l'individuation transindividuelle peut avoir lieu. Nous avons toutefois affirmé qu'une telle proposition aboutirait à l'élimination du moment inventif nécessaire à l'ouverture des nouvelles dimensions sous-tendant toute individuation. Le collectif serait, dans une confusion entre préindividuel et transindividuel, toujours déjà donné et, plutôt qu'un dépassement de l'individualité dans le collectif comme moyen de son prolongement, on affirmerait la réduction de l'individualité à son encadrement dans des structures groupales figées qui résoudraient son affectivité problématique par son étouffement. Cette dernière possibilité, dans la mesure où elle décrit ce que Simondon appelle l'interindividuel en se souciant de bien le distinguer du transindividuel, confirme les limites de cette tentative de rendre compte de l'individuation transindividuelle.

Afin de rendre compte de l'institution du transindividuel sans faire appel à une invention individuelle ou à l'intervention d'un collectif donné, une troisième voie, que nous pouvons seulement esquisser ici, nous semble pouvoir être parcourue : c'est par une *invention collective* moyennant laquelle une individualité toujours déjà travaillée par sa participation à une collectivité saisit son dépassement dans une action collective comme le seul moyen pour réaliser sa créativité que le transindividuel comme s'autoconstituant peut être compris. On comprend la difficulté de cette perspective : le transindividuel devrait en un certain sens précéder sa propre institution. On en entrevoit aussi l'intérêt : elle permet de tenir le moment inventif sans faire appel à une quelque faculté possédée par nature par certaines individualités. En ce sens, le transindividuel serait effectivement toujours déjà donné, mais comme toujours à instituer et non pas comme désignant une réceptivité subjective vis-à-vis d'un collectif déjà institué. C'est seulement dans ce cadre que la distinction entre transindividuel subjectif et objectif proposée par Combes reçoit tout son sens. Elle nomme l'enchevêtrement et le déclenchement réciproque (1) du moment où l'institution objective d'une collectivité rend possible une assomption subjective par laquelle l'individu réalise son individualité en se dépassant dans une action collective et (2) du moment où cette assomption foment et amplifie la créativité collective. Ainsi, le transindividuel désigne le *passage* de la créativité d'un collectif métastable par une individualité dont la tension affective est éveillée par sa présence à cette métastabilité et participe, par son éveil, à son entretien et à son

amplification. De cette manière, la distinction entre préindividuel et transindividuel peut être maintenue. Le préindividuel désigne l'état engendré par la métastabilisation de l'affectivité d'un être pris dans une dynamique collective. La saisie de cette préindividualité constitue la condition de l'individuation transindividuelle et n'est donc pas égale à son effectuation, qui se réalise seulement par l'assomption active de la créativité collective<sup>65</sup>.

## Bibliographie

- BARTHÉLÉMY, Jean-Hugues, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- BRUSCHI, Fabio, LOUTE, Alain, « La méthode idéal-réaliste de Georges Gurvitch », in : A. Loute, M. Maeschalck (éds.), *Nouvelle critique sociale. Europe-Amérique Latine. Aller Retour*, Milano, Polimetrica, 2011.
- CANGUILHEM, Georges, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966.
- *La connaissance de la vie*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Vrin, 1975.
- COMBES, Muriel, *Simondon. Individu et collectivité, pour une philosophie du transindividuel*, Paris, PUF, 1999.
- FAGOT-LARGEAULT, Anne, « L'individuation en biologie », in : *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Bibliothèque du Collège international de philosophie, Paris, Albin Michel, 1994.
- GUCHET, Xavier, *Pour un humanisme technologique. Culture technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris, PUF, 2010.
- MAESSCHALCK, Marc, « Pour une approche génétique de l'action collective. Relation intra-groupes et relations exo-groupes », in : M. Maeschalck (éd.), *Ethique et gouvernance. Les enjeux actuels d'une philosophie des normes*, Hildesheim – Zurich – New York, Olms, 2009.

---

<sup>65</sup> Compris de cette manière, le transindividuel de Simondon pourrait aisément être mis en parallèle avec le concept de Nous présenté par Georges Gurvitch. Cette possibilité a déjà été relevée par Xavier Guchet (cf. *Pour un humanisme technologique, op. cit.*, pp. 191–192). Pour une présentation de la pensée de Gurvitch, voir Fabio Bruschi et Alain Loute, « La méthode idéal-réaliste de Georges Gurvitch », in : A. Loute et M. Maeschalck (éds.), *Nouvelle critique sociale. Europe-Amérique Latine. Aller Retour*, Milano, Polimetrica, 2011. La lecture de Simondon que nous avons proposé ici permet par ailleurs de faire le lien entre la question de la relation entre individu et collectif et celle – fondamentale pour Simondon – des rapports exo-groupes. Sur l'importance du point de vue des relations entre groupes pour une pensée de l'action collective, voir Marc Maeschalck, « Pour une approche génétique de l'action collective. Relation intra-groupes et relations exo-groupes », in : M. Maeschalck (éd.), *Ethique et gouvernance. Les enjeux actuels d'une philosophie des normes*, Hildesheim – Zurich – New York, Olms, 2009.

- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La Nature. Notes de cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995.
- PETIT, Victor, « L'individuation du vivant », in : *Cahiers Simondon*, Paris, L'harmattan, n° 1, 2009.
- SIMONDON, Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005.
- *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989.

## LES TECHNIQUES DE SOI ET DES AUTRES : BERNARD STIEGLER ET LES CRÉATIONS DU SUJET

---

NORMAN AJARI

### Abstract

The object of this essay is Bernard Stiegler's philosophy of the subject, understood through Derrida's and Foucault's thinking. The subjectivation of the « *différance* », read as both technical production and desire, is the core of his thinking. In fact, all technical objects operate as media of memory and desire, which are at the origin of reflexivity. But technique is also a *pharmakon*, caught between the terms of a tragic ambivalence. We will thus point out how Stiegler's challenge is to understand how to protect oneself from the catastrophe – always likely to occur – of the destruction of subjective and collective individuation.

Il n'est pas trop tôt pour entrer en dialogue avec Bernard Stiegler. L'importance de sa pensée en, et pour, notre temps devrait au contraire nous inviter à nous engager avec lui dans une communauté à laquelle ses propres lectures des textes de la tradition n'ont de cesse, avec persévérance, de nous inviter. Mais il s'agira alors d'accueillir une philosophie inachevée. Certes pas parce qu'elle demeurerait branlante ou que certaines brèches béantes appelleraient un urgent colmatage, mais du fait que son texte lui-même n'a de cesse d'en appeler à des compléments futurs, aux développements de volumes à venir, à des titres déjà évoqués mais encore nimbés d'énigme. L'œuvre stieglérienne semble se construire alors même qu'on la parcourt, si bien que, comme sous le coup de quelque « retard originnaire », le lecteur ne saurait jamais en être l'exact contemporain. Même l'ouvrage majeur, *La Technique et le temps*, prévu en cinq tomes, n'en compte encore que trois. On ne s'en étonnera pas : l'inadéquation à soi, cet indispensable *défaut*, qui rend nécessaire cette écriture et cette relecture de soi (autrement dit *la technique*), dans sa composition avec l'insistante sollicitation du « public qui lit » est la thématique centrale de

l'œuvre. On le voit, la matière est dense et de cette construction se faisant, il y a déjà fort à dire.

## I. Différence incorporée et mémoire extériorisée

Notons que si c'est un aspect « spéculatif » de la philosophie de Stiegler qui sera d'abord ici examiné, à savoir la question de la subjectivité, l'auteur développe aussi (et surtout) une théorie sociale et une philosophie de l'économie politique qui forment à la fois l'essentiel des importants apports de sa doctrine, mais aussi, sans doute, le véritable *problème* qu'elle pose en ce début de siècle, non seulement aux philosophes mais surtout aux sociétés. Les interventions de Stiegler dans l'espace public sont toujours marquées du sceau de l'urgence. Considérons un instant l'architecture théorique qui leur est sous-jacente, et les rend possibles, comme si elle invitait, dans cette même urgence, à l'examen. Car, en effet, cette critique sociale est bien bâtie sur une certaine anthropologie, sur une certaine « définition » de la subjectivité – ce qui d'un point de vue « historien » est déjà digne d'intérêt.

Stiegler, pour poststructuraliste qu'il soit, ne capte pas précisément, de la « *French theory* », le même héritage que ses principaux contemporains américains (citons Butler ou Spivak), dont les élaborations conceptuelles se font invariablement à partir du retournement nietzschéen, et plus encore foucauldien (nonobstant les fortes critiques par ailleurs adressées à Foucault), de la subjectivité. Nous parlons bien du fameux décentrement du sujet, qui est en fait la dénonciation de la métalepse qui le fonderait, critique conduisant *de facto* au passage d'une conception d'un « sujet-cause » à celle d'un « sujet-effet » des pouvoirs qui le constituent<sup>1</sup>. Stiegler ne souscrit pas à cette exclusion *a priori* de la subjectivité, et l'on trouve bien chez lui quelque chose comme un sujet possiblement démiurge, et non uniquement agent de subversions, de variations des injonctions d'une Loi ou d'un réseau de pouvoirs unilatéralement constitutifs de la subjectivité. On peut en tous cas lire son anthropologie comme une anthropologie *phénoménologique*, étant entendu que c'est d'une étrange phénoménologie derridienne et foucauldienne qu'il s'agit.

« Nous ne pouvons pas, comme l'anthropologie en général, *postuler* qu'il y a une nature (*c'est-à-dire* une origine) de l'homme »<sup>2</sup> dit Stiegler. C'est là une précau-

<sup>1</sup> Cf. Butler, Judith, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La découverte/poche, 2006 et Spivak, Gayatri Chakravorty, *Les Subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Amsterdam, 2009.

<sup>2</sup> Stiegler, Bernard, *La Technique et le temps 1. La faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée, 1994, p. 105. Italiques dans l'original.

tion méthodologique et non pas une injonction normative à laisser dans l'ombre la question de l'homme. Il s'agit au contraire de la penser selon la guise d'une non totalisation : motif bien connu de la finitude, que Stiegler aborde de façon originale, puisqu'il procède à ce que l'on peut qualifier d'incorporation ou d'individualisation de cette instance productive qu'est la différence derridienne. Ce concept central de la déconstruction, autrement défini comme histoire de la vie<sup>3</sup> et comme « devenir-temps de l'espace et devenir-espace du temps »<sup>4</sup> (ce qui revient au même), est associé à ce que Stiegler nomme le « prothétique » : la genèse de la subjectivité est irréductiblement liée à la production technique. Ce que pense ici Stiegler, c'est une intentionnalité motrice qui serait en quelque façon préconsciente, puisqu'elle est constituante de toute activité cognitive. L'analyse stieglérienne, appuyée sur les thèses d'André Leroi-Gourhan, de la découverte de l'australopithèque appelé Zinjanthrope<sup>5</sup> parvient à la conclusion que c'est ce que l'on nomme « extériorisation » technique, production d'outils, qui est à l'origine même de l'intériorité, de l'intimité consciente – du passage de l'animalité à l'humanité comme réflexivité. Ainsi se crée une relation transductive, une syntagmatique, entre l'homme et l'outil comme prothèse – c'est-à-dire entre la subjectivité par là inventée et le monde en tant qu'il est toujours déjà technique. Si, en effet, l'apparition de la conscience est subordonnée à l'existence d'une activité productive, alors on ne saurait penser de monde naturel inentamé par la puissance technique : « au risque de choquer l'École, on serait tenté de parler de prothéticité *a priori*. »<sup>6</sup> Derrida, déjà, « envisage la perception comme originairement technique », souligne Jean-Michel Salanskis, qui ajoute à juste titre que « Bernard Stiegler a largement systématisé cette possibilité derridienne »<sup>7</sup>. Le concept de « prothèse » est l'opérateur de cette systématisation.

En effet, cet outil toujours déjà disponible qu'est la prothèse ne se contente pas de s'ajouter au corps, elle est un supplément au sens même que donne Derrida à ce terme (ce qui en même temps remplace et s'ajoute), elle participe de la différence. Tout à la fois constitutive de la technicité humaine et de la conscience, elle est spatialisation en tant qu'elle consiste en une matérialisation, une création objective, mais elle est également (on le verra) temporalisation. Ce statut bien particulier

<sup>3</sup> Cf. Derrida, Jacques, *De La Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 125 et *La Voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, pp. 75-76.

<sup>4</sup> Derrida, Jacques, « La différence », in : *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 8.

<sup>5</sup> Stiegler, Bernard, *op. cit.*, p. 155. De ceci, les paléontologues ont déduit que c'est de l'activité technique et fabricatrice de l'homme qu'a pu découler son développement cérébral, et non l'inverse.

<sup>6</sup> Stiegler, Bernard, *La Technique et le temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Paris, Galilée, 2001, p. 213.

<sup>7</sup> Salanskis, Jean-Michel, *Derrida*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 127.

de la prothèse, Stiegler s'en explique au moyen d'un recours à un mythe fondateur, qu'il emprunte au *Protagoras* de Platon : celui de Prométhée et d'Épiméthée. Lapologue décrit comment Zeus confie aux deux frères titans, afin qu'ils peuplent la Terre d'êtres vivants, de la glaise pour les sculpter et surtout les « qualités » (force, agilité, vitesse, etc.) dont ils ont à les doter. Prométhée le prévoyant, devant l'insistance de son frère Épiméthée l'étourdi, lui accorde l'autorisation de s'atteler seul à cette tâche difficile.

Épiméthée distribue toutes les qualités que Zeus lui a confiées pour finir par s'apercevoir qu'il a *oublié* les mortels que nous sommes, nous qui nous appelons entre nous les « hommes » (les Grecs se nommaient plus volontiers les *mortels*, comme ils supposaient sans doute que les désignaient les dieux – les immortels). Épiméthée a oublié de donner le jour aux hommes alors qu'il n'a plus de qualités pour les mettre en forme [...]. Il doit donc avouer à son frère qu'il a commis cette grave faute, à savoir un oubli, pour laquelle Prométhée est obligé d'aller commettre dans l'Olympe une seconde faute : voler chez Héphaïstos et Athéna les *tekhnai* pour les donner aux mortels, afin de *suppléer leur défaut de qualité*, mais, de ce fait, le destin des mortels est précisément de demeurer *prothétiques* et *sans qualités*.

[...] Les mortels n'ayant pas de qualités sinon *par défaut*, prothétiquement, sont [...] des animaux condamnés à rechercher sans cesse leur qualité, c'est-à-dire leur destin, c'est-à-dire leur *temps*.<sup>8</sup>

C'est une absence de qualité native, un défaut originaire, qui induit le redoublement prométhéen de la faute épiméthéenne par laquelle va être apporté, comme un *don*, l'être de l'homme. Mais ce don d'être est, de fait, condamné à demeurer supplémentaire, caractère extérieur et surajouté, et non pas trait positif et appropriable. Stiegler suit en cela Derrida, qui disait déjà qu'il ne saurait y avoir « de don de l'être à partir duquel quelque chose comme un don déterminé (du sujet, du corps, du sexe et autres choses semblables [...]) se laisse appréhender et mettre en opposition »<sup>9</sup>.

Stiegler pose que « l'être de l'homme est (d'être) hors de lui »<sup>10</sup>, puisque le caractère qui lui est propre, c'est cette prise sur le monde irréductiblement liée à l'activité technique. Il est donc cet étant qui a à inventer ses qualités – mais, ce faisant, il ne crée jamais que des qualités qui ne sont pas vraiment les siennes propres, mais sont toujours déjà celles *de la technique* elle-même. « L'homme est cet acci-

<sup>8</sup> Stiegler, Bernard, *Philosopher par accident*, Paris, Galilée, 2004, p. 42. Italiques dans l'original.

<sup>9</sup> Derrida, Jacques, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978, p. 100.

<sup>10</sup> Stiegler, Bernard, *La Technique et le temps 1., op. cit.*, p. 201.

dent d'automobilité que crée une panne d'essence »<sup>11</sup> : créativité in-finie d'un sujet condamné, du fait de sa finitude et de son manque d'être, à se fabriquer hors de lui-même, là-devant lui. L'anthropologie stieglerienne pense ainsi le prothétique comme *le milieu au sein duquel l'homme peut devenir son propre sujet* – c'est-à-dire s'individuer, devenir ce qu'il est, se créer lui-même. Sur ce point, Stiegler reprend à son compte une conception heideggerienne, pensant un sujet qui, contrairement à l'étant naturel, ne va pas en s'accomplissant, mais *s'inachève* au contraire : en tant qu'il est différance, il remet sa fin à plus tard, il la diffère. Et, c'est ce geste même qui lui permet de toujours différer *de* lui-même, de se singulariser en créant des singularités (des dits, des écrits, des souvenirs...) <sup>12</sup> – qui vont du même coup pouvoir profiter à l'individuation d'autres que lui. Cette idée ne peut donc être pensée qu'à partir de la prothèse qui, seule, permet un retour sur soi, une critique réflexive de cette subjectivité<sup>13</sup> à laquelle elle a, par ailleurs, donné naissance. C'est pourquoi Stiegler peut reprendre à son compte, en l'infléchissant toutefois dans un sens en partie étranger à sa lettre, la pensée foucauldienne de l'écriture de soi, et son concept d'*hypomnemata*<sup>14</sup>.

Chez Foucault, ce terme se comprend dans le contexte de la « philosophie de soi » des Romains, et désigne les carnets de notes qui permettent de consigner remarques personnelles, notes de lecture, etc., en vue d'une méditation future. Véritables outils pour des exercices de vie, ils permettent une certaine « subjectivation du discours ». Mais ils sont l'exact inverse des confessions ou des journaux intimes : c'est de l'appropriation du déjà-dit et non de la venue au jour du non-dit qu'il est question. Ainsi se met-on au contact de soi à travers des « discours sans âge », car l'écriture est associée à la lecture des grands textes, ce qui implique toujours des *choix*, une *sélection*. Il s'agit de limiter l'éparpillement pour permettre la méditation la meilleure<sup>15</sup>. Tâchant d'insuffler à ce concept une certaine dynamique historique, Stiegler va en faire sauter les restrictions strictement contextuelles pour faire des *hypomnemata* l'ensemble des « supports de mémoire » (bien que Foucault nie explicitement que sa propre acception corresponde à une semblable définition), et pas seulement ceux qui participent explicitement de cette fonction mémorielle. Si « les gestes sont conservés dans les objets », alors ils sont « tous, plus ou moins lisiblement, des supports d'enregistrement de la motricité humaine, et, à travers celle-ci, d'enregistrement des comportements humains, c'est-à-dire de

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 222–223.

<sup>13</sup> Stiegler, Bernard, *La Technique et le temps 3.*, *op. cit.*, p. 83.

<sup>14</sup> Stiegler, Bernard & Ars Industrialis, *Réenchanter le monde*, Paris, Flammarion, 2006, p. 31.

<sup>15</sup> Foucault, Michel, *Dits et écrits t. IV*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 419–421.

l'esprit humain »<sup>16</sup>. Ainsi puis-je accéder à « l'horizon prédonné du temps, comme passé qui est mon passé que je n'ai cependant pas vécu, auquel je ne puis donc accéder que par les traces qu'il m'en reste »<sup>17</sup>. Ces supports de mémoire que sont toujours les objets techniques, sont des interfaces de la socialité, en tant qu'ils permettent un certain rapport à un temps (celui de la conscience devenu celui de l'écriture au sens large) extériorisé, matérialisé, communautarisé ; et c'est pourquoi, empruntant une conceptualité husserlienne, Stiegler va les appeler « rétentions tertiaires ».

Réinterprétant les *Leçons sur la conscience intime du temps*, il pose tout d'abord que la sélection des rétentions primaires est conditionnée par les rétentions secondaires (la mémoire). On ne visionne jamais deux fois le même film : le *stock of knowledge*, comme dirait Schütz, que l'on a accumulé nous fait filtrer certaines perceptions et mettre d'autres en relief. Si une telle sélection des rétentions s'opère, c'est parce que le flux de conscience est rétentionnellement fini<sup>18</sup> : il lui est impossible d'agréger la totalité des informations auxquelles il est exposé. Ainsi lui faut-il « s'appuyer sur des supports externes, des prothèses de la mémoire qui seront aussi des fétiches de l'imagination et les *écrans de projection* de tous ses fantasmes »<sup>19</sup> ; c'est ce que sont les rétentions tertiaires. Celles-ci soutiennent *en même temps* la triple fonction d'engrammes de substitution, de supports fantasmatiques, mais aussi, et surtout, d'opérateurs de choix des rétentions secondaires, ce que disait déjà d'une certaine façon le concept foucauldien. Ils donnent lieu, en effet, à des « processus de sélection issus d'un passé que je n'ai pas vécu, dont j'hérite comme rétentions tertiaires qui constituent le monde dans lequel je vis, ET QUE J'ADOPTE »<sup>20</sup>. L'adoption des rétentions tertiaires (qu'il s'agisse de textes en écriture linéaire, mythographique, ou encore des « flux » caractéristiques des œuvres musicales, des productions contemporaines des industries culturelles, etc.) conditionne celle de certaines *formes de vie* individuelles et surtout collectives<sup>21</sup>. Une société, ce que

<sup>16</sup> Stiegler, Bernard, *Philosopher par accident*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>17</sup> Stiegler, Bernard, *La Technique et le temps 1*, *op. cit.*, p. 168.

<sup>18</sup> Une conception que Stiegler hérite de la lecture de Husserl par Derrida, qui insistait, entre autres, sur le fait que la « fonction de la sédimentation traditionnelle dans le monde communautaire de la culture sera de dépasser la finitude rétentionnelle de la conscience individuelle. » Cf. Derrida, Jacques, « Introduction », in : Husserl, Edmund, *L'Origine de la géométrie*, Paris, Puf, 1962, pp. 45-46.

<sup>19</sup> Stiegler, Bernard, *La Technique et le temps 3*, *op. cit.*, p. 90. Italiques dans l'original.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>21</sup> « Nous avons défini l'adoption à la fois :

1. Comme processus occulte d'individuation des groupes humains ;
2. Comme acquisition (à l'époque moderne) de biens de consommation vecteurs d'un modèle de vie ;
3. Comme phénomène typique (à l'époque contemporaine) de l'adhésion de la conscience au temps

Stiegler appelle un « *Nous* », se crée dans sa cohérence par le montage et la mise en scène d'un passé collectif fantasmé, et extériorisé sur des supports. Un *Nous* (tout comme un *Je*) n'est donc possible qu'en tant que des objets rétentionnels se créent, s'échangent, s'adoptent.

On l'a déjà suffisamment signifié, Stiegler est un penseur de la différance, du déploiement des singularités ; idée centrale de la déconstruction qui a pu se manifester chez Derrida à travers le concept d'itération<sup>22</sup>. La revalorisation stieglérienne de la subjectivité passe par l'idée d'une indispensable *adoption* par le sujet de ces singularités soumises au processus de la différance. Qu'il s'agisse de mon enfant, de celui d'un autre<sup>23</sup>, d'une technique, d'un comportement, il ne sera jamais vraiment *le mien*, il ne saurait se tenir dans une pleine concordance avec moi. Mais je peux l'adopter, c'est-à-dire investir en lui mon désir, projeter sur lui le fantasme du propre doublé de celui d'un avenir commun. L'adoption est in-finie, elle est l'entrée dans un processus où le sujet s'individue, devient ce qu'il est, dans son constant rapport à une prothèse qu'il ne peut jamais vraiment avoir fini d'adopter, en tant qu'elle lui sera toujours extérieure et qu'il ne peut entreprendre de l'adopter que parce qu'elle est extérieure. Variation subjective de la pensée derridienne qui se manifeste peut-être plus clairement lorsque Stiegler écrit des supports de mémoire qu'ils sont la « supplémentarité élémentaire qui est le (rapport au) temps »<sup>24</sup>. Même placée entre parenthèses, c'est la subjectivité qu'ajoute Stiegler à une forme apparemment complètement derridienne. Là où Derrida pense la temporalité à partir du déploiement des singularités qu'est l'écriture elle-même, Stiegler y ajoute ce *rapport-à* subjectif qui sera thématiqué comme rapport d'adoption, qui est un rapport entre le « *Je* » individuel et subjectif et le « *Nous* » transindividuel et social. Dans ce procès au sein duquel, pour renverser une formulation heideggérienne, mon avenir s'étend derrière moi (pour se projeter devant moi), « une individuation de référence domine, qui fonde toutes les autres, arbitre entre elles, et forme de ce fait le socle de la loi. »<sup>25</sup> Il y a une certaine mise en cohérence des itérations que réorganise un montage, par une *sélection*, creuset de l'individuation de référence, qui est très exactement ce que Hannah Arendt appelle la *culture*, en tant qu'une « personne cultivée devrait être : quelqu'un qui sait choisir ses compagnons parmi

---

d'un objet temporel audiovisuel et enlacement de flux. » *Ibid.*, p. 191.

<sup>22</sup> Concept qui permet à Derrida de dire qu'un signe, un gramme, une forme de vie se donne toujours hors de tout système référentiel stable (puisque c'est son émergence elle-même qui produit ce système référentiel) et hors de toute paternité définitivement assignable. Cf. Derrida, Jacques, « Signature, événement, contexte », in : *Marges de la philosophie*, op. cit.

<sup>23</sup> Cf. Stiegler, Bernard, *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, Paris, Flammarion, 2008, p. 33.

<sup>24</sup> Stiegler, Bernard, *La Technique et le temps 1.*, op. cit., p. 191.

<sup>25</sup> Stiegler, Bernard, *Prendre soin*, op. cit., p. 111.

les hommes, les choses, les pensées, dans le présent comme dans le passé »<sup>26</sup>, mais surtout en tant que

La culture et la politique s'entra'appartiennent alors, parce que ce n'est pas le savoir ou la vérité qui est en jeu, mais plutôt le jugement et la décision, l'échange judicieux d'opinions portant sur la sphère de la vie publique et le monde commun, et la décision sur la sorte d'action à y entreprendre, ainsi que la façon de voir le monde à l'avenir, et les choses qui doivent y apparaître.<sup>27</sup>

L'individuation de référence est le fruit de cette logique, assise à la fois culturelle et politique d'une société, intériorisé par *chaque* sujet. Elle inspire ainsi non seulement les goûts, c'est-à-dire les désirs, mais aussi les conduites. Cependant, cette indispensable adoption d'une individuation de référence n'est pas une négation des singularités individuelles au profit du fantasme d'une « identité » stable qui ne pourrait, de fait, être qu'entropique. Bien au contraire, « le processus d'adoption est précisément la concrétisation de cette unification du divers qui ne conduit jamais à l'identité, mais toujours à l'identification »<sup>28</sup>, ce qui permet l'unification sociale des singularités subjectives. Ce que la situation contemporaine change aux données, et qui est susceptible de mettre en danger le maintien de ces singularités, c'est l'émergence des médias de masse « comme promoteurs de la nouveauté et vecteurs du *processus d'adoption généralisée* en quoi consiste la modernité capitaliste. »<sup>29</sup> Et s'ils le sont, c'est qu'ils captent l'attention du spectateur en vue de fins déterminées.

## II. Destruction du sujet, création du consommateur

Le troisième tome de *La Technique et le temps* défend la thèse selon laquelle la conscience fonctionne comme un cinéma, que la possible adoption du temps d'un film par celui de la conscience révèle qu'il y a entre eux une analogie de fonctionnement principielle. Stiegler consacre, avec la ferveur de l'*amateur* de cinéma, du *cinéphile*, d'admirables pages à l'expérience du spectateur, qui comptent sans nul doute parmi les plus belles de son œuvre. Et c'est comme poussé par l'*enthousiasme* qu'il écrit ; non pas, certes, celui qu'ont condamné Voltaire ou Kant (avec la

---

<sup>26</sup> Arendt, Hannah, « La crise de la culture », in : *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 288.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>28</sup> Stiegler, Bernard, *Prendre soin, op. cit.*, n. 1 p. 115

<sup>29</sup> Stiegler, Bernard, *Philosopher par accident, op. cit.*, p. 93. Italiques dans l'original.

fameuse « *Schwärmerei* »), mais plutôt celui dont parle Platon dans le *Ion* et dont Jean-Luc Nancy dit qu'il permet la création des longs circuits sociaux à l'origine d'une communauté, faisant du cercle herméneutique parcouru par le rhapsode celui d'une véritable individuation psychique et collective<sup>30</sup>. Pour autant, si la description de la technique cinématographique que livre Stiegler reste « rhapsodique », mystagogique, alors elle est aussi *déraisonnable* – et sans doute est-elle vouée à demeurer telle, puisque les affects suscités par le cinématographe le sont évidemment. Mais l'auteur lui-même va revenir (bien qu'il laisse ce retour dans l'implicite) sur des analyses qui traitent du dispositif cinématographique comme « de l'intérieur », depuis une fascination qui, bien que légitime, interdit l'accès à certains questionnements épistémiques et philosophiques. C'est pour mettre au jour ces enjeux qu'il va devoir, à la faveur d'un changement de point de vue, réexaminer cet argument :

Au cinéma nous n'avons jamais à faire attention à ne pas perdre le fil du texte : il n'y a pas de texte. Ou s'il y en a un, il entre en nous sans que nous ayons à venir le chercher. Il s'enlace à notre temps, il devient l'étoffe temporelle de ces quatre-vingt-dix ou cinquante-deux minutes de conscience inconsciente qui caractérise l'être étrangement immobilisé par le mouvement qu'est le spectateur du film.<sup>31</sup>

D'un point de vue empirique, les études de réception disent depuis longtemps que cette sorte de « communion » entre le récepteur et le *medium* n'est pas la règle, qu'il n'y a pas de conjonction quasi-magique du spectateur avec le film ; ou en tous cas qu'une situation de ce genre ne pourrait s'expliquer qu'au moyen de ce que Stiegler congédie précisément ici, à savoir : *l'attention*. Une attention profondément revalorisée dans ses travaux plus récents, à partir de *Prendre soin*. Il va même jusqu'à en faire le caractère principal, méconnu par Husserl, du flux de la conscience. Et c'est cette attention même que vont exploiter les « industries de programme », c'est-à-dire les industries culturelles, dans le but d'imposer des processus d'adoption conformes à leurs objectifs capitalistes. C'est au moyen de « psychotechnologies », tantôt brutales (comme l'est le matraquage publicitaire), tantôt raffinées (comme l'est le *user profiling* ou la stratégie de la *lovemark* développée par la célèbre firme publicitaire Saatchi & Saatchi pour Apple ou Nike), que le marketing capte l'attention de milliers de sujets, les soumettant aux *mêmes flux* ou les déchargeant de leur attention critique, la faisant passer dans les dispositifs, les services. On en arrive ainsi à une situation où,

<sup>30</sup> Cf. Nancy, Jean-Luc, *Le Partage des voix*, Paris, Galilée, 1982, pp. 61–62.

<sup>31</sup> Stiegler, Bernard, *La Technique et le temps 3., op. cit.*, p. 32. Nous soulignons.

comme l'ouvrier s'était vu privé de son potentiel d'individu technique au profit de la machine porteuse d'outils, le sujet-conscience-d'objets devenu consommateur-de-produits se trouve *privé de la possibilité de participer à la définition et à la mise en œuvre des critères rétentionnels constitutifs de la vie de son esprit*.<sup>32</sup>

L'individu se trouve de fait déchargé de sa propre existence, de sa propre capacité d'adoption par opération des sélections critiques en quoi elle consiste. Par conséquent, le goût au sens arendtien dont nous avons parlé est menacé. Non pas, comme Arendt le croyait, à cause des modes d'adoption bâtis sur une réflexivité sociale mais non individuelle (c'est-à-dire procédant de ce que Heidegger appelle le « *on* ») propres au « philistinisme cultivé », mais plutôt parce que l'exploitation industrielle de l'esprit, comme le montre l'économiste Yann Moulier Boutang, « incorpore même le goût »<sup>33</sup>. Ce faisant, elle détruit purement et simplement toute attention comme réflexivité propre au sujet, la prise en charge de l'existence étant désormais assurée par les industries de service<sup>34</sup>. Ce qui est tragiquement perdu, avec cette perte d'attention, c'est un certain rapport au temps, à la différance. La logique consumériste (comme celle de la finance sous sa forme spéculative la plus contemporaine, qui n'en est pas sa seule forme possible) écarte de fait toute prise de soin, c'est-à-dire tout entretien d'un objet en vue de sa conservation<sup>35</sup>. De fait, elle « produit l'identification non pas aux parents, ni à la nation, ni à quelque objet d'idéalisation que ce soit, mais aux marchandises et aux marques »<sup>36</sup> ; on ne s'identifie plus alors aux fictions infinies produites par et dans la différance du désir, mais à des *choses finies*. Devenu consommateur, le sujet est radicalement *sans avenir*.

Peut-être pourrions-nous à notre tour, aux fins d'éclaircir cette thématique, avoir recours au cinéma. Bien que sa problématique soit toute différente, c'est une version romancée de cette vésanie que met en scène le très bon film de 2000 de Christopher Nolan, *Memento*<sup>37</sup>. Son héros, Leonard Shelby, est un homme en

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 160. Italiques dans l'original.

<sup>33</sup> Moulier-Boutang, Yann, *Le Capitalisme cognitif*, Paris, Amsterdam, 2007, p. 59.

<sup>34</sup> On assiste ainsi à « la destruction des milieux associés par le développement de psychotechnologies qui éliminent les facultés psychiques et sociales en les remplaçant par des automates sans processus de ré-intériorisation – c'est-à-dire *sans critique*, et donc *sans responsabilité*. » Stiegler, Bernard, *Prendre soin*, *op. cit.*, p. 240. Italiques dans l'original.

<sup>35</sup> Thématiques tant du soin que du désir qui, selon Stiegler, sont tout à fait absentes de l'œuvre de Heidegger. On peut penser au contraire que c'est très précisément ce qu'il a tâché de concevoir, dans sa « Lettre sur l'humanisme », sous le terme de « *Mögen* » : désir d'être qui le chérit, qui l'entretient, en sollicitant la pensée et l'ouvrant à des capacités nouvelles. Heidegger, Martin, « Lettre sur l'humanisme », in : *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966.

<sup>36</sup> Stiegler, Bernard, *Prendre soin*, *op. cit.*, p. 117.

<sup>37</sup> Avant son travail acharné en faveur de l'anéantissement de la profondeur de l'univers de Batman, avant le pitoyable bavardage pseudo psychanalytique à l'esthétique épate-couillon de

quête de vengeance auquel un traumatisme crânien a ôté toute mémoire immédiate : malgré les trésors d'*attention* qu'il tâche parfois de déployer, il demeure dans l'impossibilité totale de faire composer ses rétentions primaires et ses rétentions secondaires. À cette incapacité pathologique d'engrammer son vécu va suppléer la production d'une extériorisation de soi totale : photographies accumulées, notes brèves, pseudo-incorporation de la mémoire *via* des modifications corporelles, etc. La subjectivité de Shelby est un pouvoir spatialisant incapable de temporaliser. Le rôle de la mémoire est d'organiser la présence consciente, c'est-à-dire la possibilité d'une singularisation individuelle, de l'opération de choix, de la production de soi comme sujet capable de distinction, donc d'adoption. Ce pouvoir singularisant de la mémoire est néguentropique : il permet l'autoproduction du sujet par l'organisation consciente de modes de vie liés à l'agencement entre un vécu individuel et à une histoire commune (l'individuation de référence). Sans lui, pas d'adoption de l'objet technique. Le héros du film est au contraire forcé de recourir à une mémoire entropique, sans sélection, extension débridée de ce qu'il appelle lui-même des « faits » sur la surface de son corps et dans son milieu de vie immédiat. En l'absence des rétentions secondaires à même de produire un contexte de réception signifiant pour ces « faits », c'est-à-dire de les inscrire dans une temporalité, Shelby cultive une pratique de l'autoproduction comme dressage, c'est-à-dire une pratique instinctuelle. Sans la possibilité subjective de conjointre attention et mémorisation, le personnage est incapable d'une attention protentionnelle – ainsi, c'est la pulsion de mort (ici manifestée par l'obsession de la vengeance) qui en tient lieu. Sa vie (qui n'en est plus vraiment une) ne peut plus se maintenir dans le temps que sous la forme d'une succession de traques meurtrières sans objet, artificieusement justifiées par les « faits » qui donnent à la pulsion ses occasions. Leonard Shelby est sans identification, hors des processus de changement individuant, il est sans avenir, sujet au devenir : il n'*existe* pas<sup>38</sup>.

La pensée de Stiegler rejoint la trame du film de Nolan. Sa mise en garde contre le devenir-consommateur des individus des sociétés contemporaines est aussi et surtout une crainte de la destruction du sujet. Cette *crainte de l'impersonnel* est omniprésente dans son œuvre, et sa redéfinition du concept heideggérien de « *on* » en témoigne :

---

l'incompréhensiblement surestimé *Inception*, Christopher Nolan offrait ce qui est sans doute à ce jour le seul « *thriller* phénoménologique », et dont la valeur philosophique est indéniable. Je dois ici remercier mon ami Gábor Tverdota pour l'aimable conseil cinématographique qu'il m'a un jour prodigué.

<sup>38</sup> Cf. Stiegler, Bernard, *Prendre soin, op. cit.*, p. 116.

Le *Nous* devenu *On* n'a pas d'avenir : apersonnel, il ne sait plus ni *qui* il est ni *qu'il y a des autres*, il ne sait plus demander « qui ? » ni pour lui-même ni pour les autres, ne connaissant ni ne reconnaissant ni n'adoptant plus ni personne ni aucun événement (il ignore l'hospitalité et l'adversité), ne faisant même plus la différence entre un *qui* ? et un *quoi* ?.<sup>39</sup>

C'est à la fabrication de ce *sujet sans distinctions* (qui est indistinct et qui ne distingue pas) que travaillent les industries de programme, par l'uniformisation des désirs et comportements et par la prise en charge de la créativité individuelle au moyen des industries de services. C'est avec obstination que Stiegler associe subjectivité, individualité et singularité, et en appelle à la nécessité de les préserver de la dévastation, par le recours à ce qu'il nomme une « pharmacologie ».

### III. Pharmacologie du sujet

Après ces charges dirigées contre le capitalisme consumériste, c'est légitimement que François-David Sebbah écrit que Stiegler voit dans le marketing une « “mauvaise” technoscience, qui ne semble pas inéluctable, mais dont il faut lucidement affronter le péril »<sup>40</sup>. Et il la pense selon l'ambivalence principielle que Sebbah appelle la *gestalt* double de la technique (qui est précisément ce que, nous l'expliquerons plus loin, Stiegler appelle la « pharmacologie »)<sup>41</sup> et que l'on peut distinguer à plusieurs niveaux du champ socio-économique. Une lecture croisée des travaux de critique sociale de Stiegler et de ceux de Moulier Boutang nous offre en tous cas une vision claire du *double bind* constitutif du passage du capitalisme productiviste-consumériste au capitalisme cognitif que nous vivons présentement. Au même titre que le libéralisme, comme a pu le noter Foucault, doit produire la liberté de ses sujets pour la consommer (plutôt que de simplement la garantir, comme s'il s'agissait d'une donnée ontologique assurée)<sup>42</sup>, le capitalisme cognitif doit produire leur intelligence, leurs compétences, leur réflexivité<sup>43</sup>. Le foisonnement créatif des sujets est la caution de l'optimisation des profits, qui sont

<sup>39</sup> Stiegler, Bernard, *La Technique et le temps 3.*, op. cit., p. 159. Italiques dans l'original. Cf. aussi p. 120.

<sup>40</sup> Sebbah, François-David, *Qu'est-ce que la « technoscience » ? une thèse épistémologique ou la fille du diable ?*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 104.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 115–116.

<sup>42</sup> « Le libéralisme formule ceci, simplement : je vais te produire de quoi être libre. » Foucault, Michel, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978–1979*, Paris, Gallimard/Seuil, p. 65.

<sup>43</sup> Cf. Moulier-Boutang, Yann, op. cit. Les travaux entrepris au Centre de Philosophie du Droit de Louvain-la-Neuve autour de ce que Jacques Lenoble et Marc Maesschalck appellent « gouvernance réflexive » vont également dans ce sens.

tributaires des externalités positives qu'ils génèrent. Seulement, le marketing (qui est l'aiguillon cognitif du capitalisme consumériste) doit, au contraire, ainsi que nous l'avons vu, s'assurer de leur bêtise, de l'annihilation de toute réflexivité. C'est bien là le sens de la « bataille de l'intelligence », de la « guerre des esprits » qui doit, dit Stiegler, être menée<sup>44</sup>. Il s'agit de sortir du « schéma réifiant et opposant production et consommation, c'est-à-dire analyse d'un côté (production) et synthèse de l'autre (consommation). »<sup>45</sup>

Mais cette contradiction systémique tire son origine d'une ambivalence plus profonde, qui est celle du sujet, et de la technique à laquelle il est irréductiblement lié. Lisant Platon à travers les acquis de la déconstruction derridienne, Stiegler reprend la conception du *pharmakon* selon laquelle l'objet technique est à la fois remède et poison<sup>46</sup> ; le sujet stieglérien, en tant qu'il est, nous l'avons assez dit, prothétique, est lui même « pharmacologique ». L'emploi de ce dernier adjectif n'est pas anodin, d'autant que Derrida ne l'emploie guère, lui préférant celui de « pharmaceutique ». L'auteur de « La pharmacie de Platon » pose en effet le *pharmakon* comme une limite du *logos*, un obstacle à toute assignation d'une place stable et d'une désignation claire dans l'économie des signes. « Le *pharmakon* est le mouvement, le lieu et le jeu (la production de) la différence. Il est la différence de la différence. »<sup>47</sup> Il ne procède plus du *Logos* que Derrida avait maintenu en équilibre précaire face à la proximité, à la contamination de son propre jeu héraclitéen. On aurait certainement raison de dire que la déconstruction derridienne n'a rien de la pure et simple oblitération du *logos* qu'ont pu y voir tant ses adversaires que ses thuriféraires ; il n'en demeure pas moins que le « retour au sujet » stieglérien a pour

---

<sup>44</sup> La lutte pour une politique industrielle des technologies de l'esprit ne saurait en effet se limiter à celle des institutions de programmes (l'école) contre les industries de programme (les médias de masse). L'espoir dont pourrait être porteur le capitalisme cognitif réside en ceci que cette lutte a déjà lieu à l'intérieur même de l'industrie et de l'économie capitalistes, et ne se limite donc pas à une bataille perdue d'avance entre un État-Nation évidemment obsolète et une économie vampirique et toute puissante. Cela, Stiegler semble pourtant l'avoir vu (Stiegler, Bernard, *Mécréance et discrédit 1. La décadence des démocraties industrielles*, Paris, Galilée, 2004, pp. 78-79), mais *Prendre soin* n'en fait plus mention.

<sup>45</sup> Stiegler, Bernard, « L'image discrète », in : Derrida, Jacques, Stiegler, Bernard, *Échographies de la télévision*, Paris, Galilée, 1996, p. 183.

<sup>46</sup> Derrida explique, commentant le *Phèdre*, « qu'on ne peut dans la *pharmacie* distinguer le remède du poison, le bien du mal, le vrai du faux, le dedans du dehors, le vital du mortel, le premier du second, etc. Pensé dans cette réversibilité originale, le *pharmakon* est le même précisément parce qu'il n'a pas d'identité. Et le même (est) en supplément. Ou en différence. En écriture. S'il avait voulu-dire quelque chose, tel eût été le discours de Theut faisant au roi, de l'écriture comme *pharmakon*, un singulier présent. » Derrida, Jacques, « La pharmacie de Platon », in : *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 211. Italiques dans l'original.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 158.

conséquence de le réhabiliter clairement. C'est que la question du *pharmakon* se pose comme question de la connaissance :

À partir de l'écriture, la connaissance apparaît et construit son objet comme objet *connaissable*, c'est-à-dire *sans mystère*. Mais l'objet de connaissance ne se réduit jamais à cette construction. Il y a une inadéquation irréductible entre la connaissance et son objet, et elle inscrit l'inachèvement au cœur même du processus d'individuation en quoi consiste la connaissance *telle qu'elle désire* son objet. C'est pourquoi l'objet de la connaissance est in-fini : parce que c'est l'objet du désir.<sup>48</sup>

L'objet de ce passage n'est bien sûr pas de poser l'impossibilité de la connaissance, mais plutôt de poser la question autrement, en faisant retour vers la prosopopée diotimienne du *Banquet*, qui en avait révélé la source affective. Si Stiegler parle d'une *pharmacologie*, c'est qu'il voit la possibilité d'une *attention critique* portée sur le renversement du remède en poison (de l'individuation en destruction du sujet) qui permettrait d'en éliminer les ravages. Ce que cela signifie, c'est qu'il n'est pas question de s'en tenir à l'échec d'une connaissance du *pharmakon*, comme si telle impossibilité devait inéluctablement s'accompagner du surgissement de l'empoisonnement. Il s'agit de développer une attention raisonnable portée non seulement sur cette pharmacopée complexe qu'est le macrosystème technologique contemporain, mais aussi et surtout sur ses effets, aux fins d'en brider les externalités négatives. En somme s'agit-il de prendre soin de la totalité du dispositif biologique, technique, social et symbolique (ce que Bernard Stiegler appelle l'*organologie générale*) au lieu de se limiter à des partitions bancales entre humains et non-humains, matériel et immatériel.

Celui que Stiegler appelle l'*amateur*, celui qui aime quelque chose qu'il pratique et qui *crée* du même coup, est (l'idéaltype d') un pôle de résistance subjectif au travail de sape des industries de programme. En effet, « la sublimation est ce qui fait d'un "poison", par exemple l'*hypomnematon*, son "remède" »<sup>49</sup>. La liquidation de l'investissement libidinal au profit du pulsionnel peut en effet être détournée au moyen de la créativité subjective, de ce que, *mutatis mutandis*, les derridiennes américaines que nous évoquions en introduction appellent l'*agency*. Il faut profiter de ceci que la « technologie donne la chance de modifier [le rapport entre producteur et consommateur], dans un sens qui se rapprocherait de celui que le lettré entretient à la littérature »<sup>50</sup> ; en d'autres termes, un rapport où la lecture

---

<sup>48</sup> Stiegler, Bernard, *Prendre soin*, op. cit., p. 200.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>50</sup> Stiegler, Bernard, « L'image discrète », art. cit., p. 183.

est réellement production de sens, d'intelligibilité, et performance de la culture au sens arendtien. Ce rapport, c'est celui qu'entretient à la prothèse numérique le *hacker* (exemple que Stiegler affectionne tout particulièrement), mais aussi dans une certaine mesure l'*otaku* (que Stiegler a complètement tort de confondre avec la figure du *hikikomori*, celui qui a développé une phobie sociale terrible, reste cloîtré chez lui et est précisément le pendant, dont la subjectivité est sujette à la destruction, du sujet créatif qu'est l'*otaku*)<sup>51</sup>, en opérant une réorganisation des itérations constitutives du milieu technique et symbolique dans lequel il se trouve (qui est celui du capitalisme) en vue de la création d'objets singuliers qui seront donnés à adopter. Ainsi, ces milieux prothétiques numériques que sont le logiciel libre, l'*open source*, ou le *sampling* sont-ils des lieux privilégiés de l'expression de la créativité subjective, et ce selon une modalité dont on pourrait faire correspondre l'apparition *explicite* à la pratique situationniste du détournement<sup>52</sup>. Il ne s'agit donc pas simplement, comme chez Butler, de « répéter la loi sans la consolider, mais pour mieux la déstabiliser »<sup>53</sup>, mais de créer autre chose à partir des instances disparates et contradictoires du monde contemporain, de créer d'autres possibilités dans les processus d'adoption, c'est-à-dire d'individuation ou de subjectivation.

Mais, malgré cette différence notable, Butler et Stiegler ont quelque chose en commun, qui est *primordial*, et qui impliquera peut-être un jour qu'on les lise ensemble. Cette convergence, c'est ce que d'aucuns, qui n'auraient pu d'avantage se fourvoyer, croyaient que la *french theory* avait tâché d'évacuer – alors que c'est bien l'objet même de l'ensemble du travail du premier Derrida que de le réhabiliter : le sens du *tragique*.

---

<sup>51</sup> Cette question du rapport complexe entre les *otaku* (qui sont les amateurs par excellence) et les *hikikomori* (qui sont les êtres totalement désobjectivés) mériterait à elle seule une étude approfondie. On peut en tous cas se référer à un autre derridien important, Hiroki Azuma, qui traite à sa façon d'une pharmacologie d'un monde culturel devenu « *superflat* », c'est-à-dire base de données déhiérarchisée, marqué par l'importance des « éléments d'attraction » (ce qu'on appelle en Japonais le « *moe* »), c'est-à-dire d'itérations qui sont des lieux d'investissement libidinal en tant qu'est pratiquée une répétition créatrice, ou d'effondrement pulsionnel et animal s'ils sont l'objet d'une consommation passive et acritique. Cf. Azuma, Hiroki, *Génération Otaku*, Paris, Hachette Littératures, 2008 et Murakami, Takashi (dir.), *Superflat*, Tokyo, Madra, 2000. Pour ce qui est du devenir-*hikikomori* et du passage à l'acte qui peut l'accompagner, le très bon roman *Parasites* de Ryu Murakami ne manque pas d'intérêt. Et enfin, sur la possibilité d'un *soin* des *hikikomori*, le joli (mais rêveur) court métrage *Shaking Tokyo* de Bong Joon-ho ; et surtout l'excellente série de mangas *NHK ni youkoso*, comme la série animée qui en a été adaptée, qui mettent en œuvre une finesse psychologique assez rare dans le genre pour mériter d'être soulignée.

<sup>52</sup> Nous pensons, on l'aura compris, qu'il pourrait bien y avoir une convergence de fond entre les philosophies de Derrida (sur l'itération) et Stiegler (sur les procès d'adoption) et les idées développées, par exemple, dans le documentaire *RiP : Remix Manifesto* de Brett Gaylor.

<sup>53</sup> Butler, Judith, *op. cit.*, p. 106.

Les tragiques, c'est ce que nous a appris Nietzsche, pensaient sans opposer : ils pensaient la composition qu'est la situation tragique, c'est-à-dire aussi l'irréductibilité de la fiction. [...] Autrement dit, la critique dont je parle, en tant qu'elle passe par la question du tragique, consiste d'abord à *penser l'accident*, le caractère *originellement accidentel* du destin humain ; à penser et à *philosopher* l'accident, si j'ose dire, *avec* l'accident, et, en cela, *par* accident, faute de quoi il ne s'agirait encore que d'un discours réactif de plus.<sup>54</sup>

La pharmacologie du sujet est sa tragédie même. Ce que pense Butler comme échec, comme mélancolie et comme mascarade, Stiegler le pense comme accident, comme défaut et comme prothèse. Inachèvement structurel d'un sujet qui, comme l'écrivait Vernant, ne sait pas si les forces qui le poussent concourent à lui porter secours, ou le mènent à sa propre destruction<sup>55</sup>. Tel est le sujet pharmacologique qui ne peut, de par sa condition même, que créer des artifices qui lui échappent. Tâche à lui d'y faire attention car, même créé en vue du plus grand bien, l'objet technique peut se renverser en un poison pour lui, ses proches, les générations à venir. C'est pourquoi l'adoption n'a pas de fin ; c'est pourquoi il est nécessaire que l'attention et le soin n'en aient pas.

## Bibliographie

- ARENDDT, Hannah, « La crise de la culture », *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.
- BUTLER, Judith, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La découverte/poche, 2006.
- DERRIDA, Jacques, « Introduction », in : Husserl, Edmund, *L'Origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962.
- *De La Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
- *La Voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.
- « La différance », *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- « La pharmacie de Platon », *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972.
- *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978.
- FOUCAULT, Michel, « L'écriture de soi », *Dits et écrits t. IV*, Paris, Gallimard, 1994.
- MOULIER-BOUTANG, Yann, *Le Capitalisme cognitif*, Paris, Amsterdam, 2007.
- NANCY, Jean-Luc, *Le Partage des voix*, Paris, Galilée, 1982.
- SALANSKIS, Jean-Michel, *Derrida*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- SEBBAH, François-David, *Qu'est-ce que la « technoscience » ? Une thèse épistémologique ou la fille du diable ?*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

<sup>54</sup> Stiegler, Bernard, *Philosopher par accident*, op. cit., p. 125.

<sup>55</sup> Cf. Vernant, Jean-Pierre, Vidal-Naquet, Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne 1*, Paris, La Découverte & Syros, 1975, p. 75.

- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, *Les Subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Amsterdam, 2009.
- STIEGLER, Bernard, *La Technique et le temps 1. La faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée, 1994.
- *La Technique et le temps 2. La désorientation*, Paris, Galilée, 1996.
- « L'image discrète », in : Derrida, Jacques, Stiegler, Bernard, *Échographies de la télévision*, Paris, Galilée, 1996.
- *La Technique et le temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Paris, Galilée, 2001.
- *Mécréance et discrédit 1. La décadence des démocraties industrielles*, Paris, Galilée, 2004.
- *Philosopher par accident*, Paris, Galilée, 2004.
- *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, Paris, Flammarion, 2008.



## **BLOW UP : LE PUZZLE SÉMIOTIQUE**

---

MICHAELA FIŠEROVÁ

### **Abstract**

The article focuses on the semiotic problem of our interpretation expectancies of photographic image as evidence of crime, as it appeared in Antonioni's film *Blow up*. The analysis will consist in a semiotic discernment of our interpretation expectancies in the case of the photograph as a fixed image based on a *print* (Didi-Huberman, Frazer), and in the case of the film as an *image-motion* based on a photograph (Deleuze, Bergson). The proposed solution consists in a final connection of these two different analyses, according to Peirce's theory of *unlimited semiosis*.

Dans le discours politique et juridique actuel, la photographie est supposée être douée d'un pouvoir représentatif particulier. En témoigne la pratique policière d'enregistrement, réalisée le plus souvent sous forme de photos d'identité, de registres de criminels ou d'instantanées comme preuves de délits : ces photographies sont censées être capables de saisir la vraie apparence de l'événement réel et d'en produire une représentation, qui servira ensuite de preuve dans l'enquête criminologique.

Dans la suite de notre réflexion, nous voudrions poser nos attentes discursives vis-à-vis de la photographie comme un problème d'ordre sémiotique. Sa solution devrait nous conduire à répondre à la question de savoir quelle est la nature de ces attentes : qu'est-ce qui nous fait vénérer la photographie à titre de « témoin oculaire » des événements ? Quels sont les enjeux sémiotiques de ce mode d'interprétation ?

### **Blow up : l'énigme de l'événement**

Rappelons que ce thème n'est pas nouveau, qu'il avait déjà été pertinemment traité par Michelangelo Antonioni dans son fameux film *Blow up*. Le film en

question est fondé sur un paradoxe : le personnage principal, photographe professionnel, n'a rien vu. Et pourtant, il a tout vu. Il apparaît que les détails agrandis des photographies – qu'il a faites en cachette d'un couple d'amoureux – dévoilent en image la présence d'un crime. Surtout l'agrandissement successif d'une des photographies semble révéler un meurtre : peu à peu, on tend à reconnaître dans la structure de l'arbrisseau les contours d'une main tenant un pistolet. L'agrandissement permet au photographe de revoir la scène en détail : grâce à celui-ci, le photographe découvre tous les éléments de la scène enregistrée, même ceux qui ont échappé à son attention au moment de la prise. Mais il hésite : les apparences ne sont-elles pas trompeuses ? A-t-il vraiment été témoin d'un crime ? Ce soupçon grave, n'est-il qu'un produit de son imagination ?

Toutes ces questions sont de l'ordre d'une double énigme qui habite le film *Blow up* : d'une part celle de la signification de la photographie en tant qu'image issue de l'empreinte, d'autre part celle du rôle du photographe censé apporter un témoignage. Le problème qui relie les deux consiste en la constatation que, lors de sa prise des images, le photographe n'avait pas l'intention d'y introduire les éléments enregistrés, car il ne les a même pas repérés. Confronté à cette expérience bouleversante, le spectateur se rend compte qu'à part nos intentions d'auteurs, l'appareil enregistrant les empreintes lumineuses nous permet de revoir une scène du passé et de voir dans la photo bien plus que ce que nous étions capables de remarquer au moment de sa prise. Et pourtant, on hésite : l'agrandissement des photographies, permet-il vraiment d'accéder à l'événement ?

## **Peirce et la photographie : la *Secondéité***

La photographie argentique<sup>1</sup>, qui est en question dans le film *Blow up*, est un type d'image spécifique : elle est une empreinte de lumière du réel qui a été visible au moment de sa prise. En tant que telle, elle est supposée rendre possible une quasi-présence de la perception visuelle passée : elle se vouûte comme un pont au-dessus du gouffre entre « ici et maintenant » et « là et une autre fois ». Et pourtant, comme nous voudrions le montrer, l'enjeu du dispositif photographique n'est pas capable de nous faire accéder au passé, son enjeu est plutôt celui d'immobiliser et de conserver les données visuelles dans le temps.

---

<sup>1</sup> Dans cet article, il s'agit de photographie instantanée (ni arrangée, ni mise en scène : la scène n'est pas modifiée avant l'enregistrement) et non numérique.

En tant qu'empreinte, la photographie passe le plus souvent pour la photographie « indicielle ». Cette caractéristique est originellement due à la conception sémiotique de Charles S. Peirce que nous avons choisi comme guide pour notre réflexion. La voie peircienne d'analyse nous paraît plus appropriée que celle du structuralisme, parce que nous considérons que ce dernier ne dispose que des moyens d'analyse limités. A la différence de la conception binaire du structuralisme, Peirce soutient qu'il y a trois modes d'être, « l'être de la possibilité qualitative positive, l'être du fait actuel, et l'être de la loi qui gouvernera les faits dans le futur »<sup>2</sup> et que ces trois modes d'être donnent naissance aux trois relations qui établissent les signes : la *Priméité*, la *Secondéité* et la *Tiercéité*, et aux trois catégories respectives des signes : l'*icône*, l'*indice* et le *symbole*. Comme le structuralisme analyse uniquement les relations qui se rangent dans la troisième catégorie peircienne des signes – les *symboles*, signes conventionnels – il est incapable de comprendre les relations qui ne sont pas arbitraires, et ne dit rien de décisif ni à propos de ce que Peirce appelle les *icônes*, signes motivés par l'analogie qualitative, ni à propos des *indices*, signes qui naissent en fonction d'un contact physique.

Pour ce qui est des photographies, selon Peirce, il s'agit d'images qui ressemblent exactement aux objets qu'elles représentent. Par conséquent, on pourrait être tenté de les ranger parmi les *icônes* : signes créés à partir de la pure similarité qualitative entre le signe et son objet. Or, dit Peirce, dans le cas des photographies, cette ressemblance est due au fait qu'elles sont « physiquement forcées de correspondre point par point à la nature. »<sup>3</sup> La cause physique de cette ressemblance exacte le conduit finalement à ranger les photographies parmi les *indices* : signes liés à son référent par les relations qui relèvent d'un rapport existentiel. Autrement dit, on n'est plus dans les rapports de *Priméité*, mais dans ceux de *Secondéité*. La *Secondéité*, « le mode d'être d'une chose qui consiste dans la manière d'être d'un second objet »<sup>4</sup>, conçoit l'être relatif à quelque chose d'autre : c'est la catégorie de l'expérience, du fait, de l'existence, de l'action-réaction. Elle s'inscrit dans un temps discontinu, où s'impose la dimension du passé : tel fait a lieu à tel moment, avant tel autre, qui en est la conséquence. De cette façon, dit Peirce, la girouette s'oriente en fonction de la direction du vent ; les traces des pas indiquent le passage de quelqu'un, on éprouve une douleur à cause d'un mal de dents, etc.

Si nous acceptons le rangement peircien de la photographie parmi les signes indiciels, déterminés par la *Secondéité*, nous devrions accepter également l'influence des *indices* sur nos attentes discursives, qui déterminent nos interprétations

<sup>2</sup> Peirce, Charles Sanders, *Écrits sur le signe*, Paris, Editions du Seuil, 1978, p. 69.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 70.

de la photographie. Les scènes emblématiques du film *Blow up* montrent bien la particularité de nos attentes liées à l'*indice*. Ni le signe iconique, ni le signe symbolique ne sont en mesure de produire ce que produit le signe indiciel : à savoir, l'impression de maintenir le spectateur en contact avec un moment du passé par le moyen de l'image photographique elle-même.

### Didi-Huberman à propos de Frazer

Le lien entre nos possibilités d'interprétation et notre croyance en la véracité particulière des empreintes comme *indices* a été récemment mis en évidence par d'autres penseurs, dont Georges Didi-Huberman. Ce dernier mentionne, dans *La ressemblance par contact*, le pouvoir politique des empreintes sous l'angle d'une souveraineté que « l'objet technique rend possible comme processus aussi bien que comme paradigme »<sup>5</sup>. À son avis, cette souveraineté des empreintes est paradoxale : d'une part, le *contact physique* avec la matrice garantit le pouvoir de l'unique ; d'autre part, tant que la matrice existe, elle autorise sa propre reproduction, laquelle peut se poursuivre à l'infini, sans courir le risque de se perdre dans la dissémination.

Afin de comprendre ce pouvoir de la photographie, Didi-Huberman propose de « séculariser nos propres catégories d'interprétation »<sup>6</sup> et de passer du problème sémiotique de l'interprétation et de l'usage de la photographie par les historiens au problème anthropologique de la croyance en la véracité de son témoignage. Didi-Huberman rappelle que le pouvoir politique de l'empreinte est d'origine « magique », conditionné par une loi inconsciente, constamment présente dans les diverses cultures du monde entier. Selon cette croyance, nommée par l'anthropologue James George Frazer *la magie contagieuse*, les choses qui ont été une fois réunies et ensuite séparées, « restent néanmoins, malgré la distance qui peut se trouver entre elles, unies par un lien de sympathie si puissant que tout ce qu'on fait à l'une affecte l'autre parallèlement »<sup>7</sup>.

Cette croyance, étudiée originellement par Frazer et évoquée récemment par Didi-Huberman, peut expliquer certaines de nos attentes discursives, lesquelles sont à l'origine de deux choses : la croyance en la véracité de la photographie d'un côté, et la classification des signes chez Ch. S. Peirce de l'autre. Du point de vue

<sup>5</sup> Didi-Huberman, Georges, « La ressemblance par contact. Archéologie, anachronisme et modernité de l'empreinte », in : *L'empreinte*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1997, p. 49.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>7</sup> Frazer, James George, *Origines magiques de la royauté*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1920, p. 19.

de la crédibilité attribuée traditionnellement à l'image photographique, il n'est pas négligeable qu'il s'agisse de l'image issue d'une empreinte de lumière, et que celle-ci est produite par l'appareil destiné à faire revoir ce qui a déjà été vu afin de disséminer les traces du passé. La relation qui fonde l'*indice* comme signe est celle de l'adhérence capable de dissémination qui est propre aux empreintes. Cette même relation du contact physique, qui fait à la fois que l'empreinte est un *indice* chez Peirce et qu'elle est supposée être habitée par la *magie contagieuse* chez Frazer, assure la demande de véricité et le pouvoir politique de tout témoignage par la photographie.

Le fonctionnement de ce principe « magique » était bien repérable dans le film *Blow up* : le photographe tend à chercher la vérité de la scène mise en image par agrandissement de l'image elle-même. Mené par l'attente discursive de la photographie, il tend à croire que les photographies promettent de faire voir le passé vu à nouveau. Cette attente de la photographie résulte du fait que la photographie est *indice*, type de signe particulier, auquel on associe les attentes particulières : celles qui sont liées au fait que, dans notre culture, celui qui témoigne d'un événement pris en image n'est pas le photographe, mais son appareil. Cependant, il arrive que ces attentes ne soient pas toujours satisfaisantes : l'échec interprétatif du photographe du film *Blow up* montre combien la „mémoire“ de la photographie est fragmentaire.

Peirce aurait dit que cela est dû à sa *Secondéité* : en tant qu'empreinte de lumière, la photographie saisit l'apparence visuelle d'une scène réelle à un moment donné du passé. Sous forme de photographie, un moment du passé nous lance une devinette, une question, une trace visuelle à interpréter. La recherche de son interprétation pertinente, qui se poursuit dans le film *Blow up*, ouvre ainsi le problème de la véricité précaire du témoignage des *indices* : il se trouve qu'un médium nous y conduit à réfléchir sur un autre, le film problématise la photographie.

### **Peirce et le film : la *Tiercéité***

Le film, on le sait bien, est né grâce et à partir de la photographie, empreinte fixe. Mais, à la différence de cette dernière, le film ne se compose plus d'empreintes fixes, il se compose d'empreintes en mouvement. Etant une histoire composée à partir d'un montage des photogrammes et des sons, le film est une (re)construction au niveau du découpage et du montage des photogrammes choisis. D'où la différence : par son dispositif même, le film nous invite à prendre distance par rapport aux images individuelles qui le constituent.

Pour saisir les enjeux sémiotiques du dispositif cinématographique, nous voudrions revenir à nouveau à la théorie sémiotique de Ch. S. Peirce. Cette fois-ci, nous nous laisserons guider par Gilles Deleuze. Et ceci pour deux raisons. Tout d'abord, pour son refus du structuralisme et sa proposition d'en sortir par le moyen de la sémiotique peircienne et, aussi, pour son intérêt philosophique pour le cinéma. Deleuze fait référence à Peirce principalement dans son livre *L'Image-mouvement. Cinéma 1*<sup>8</sup>, dans lequel il apprécie sa classification des signes relativement indépendante du modèle linguistique<sup>9</sup>, qui était propre au structuralisme. C'est notamment à cette oeuvre deleuzienne que nous allons nous référer dans la suite de notre réflexion.

Afin de saisir le dispositif du film, Deleuze constate que, du point de vue de la sémiotique peircienne, le film n'égale pas la photographie : il ne s'agit plus d'une empreinte fixe. Dans le film, le schème sensori-moteur assure le prolongement d'une image à l'autre, ce qui donne naissance à l'*image-mouvement*. Deleuze reprend à cet égard l'idée peircienne de la *Tiercéité* : « le lien intérieur entre la situation et l'action »<sup>10</sup> se transforme en un régime de la règle, de la loi. Avec le film, on entre dans les rapports de la « Tiercéité »<sup>11</sup> : la médiation par laquelle un premier et un second sont mis en relation. La *Tiercéité* est le régime de la règle, de la loi ; mais une loi ne se manifeste qu'à travers des faits qui l'appliquent, donc dans la *Secondéité* ; et ces faits eux-mêmes actualisent des qualités analogiques pures, donc de la *Priméité*. Tandis que la *Secondéité* est une catégorie de l'individuel, la *Tiercéité* et la *Priméité* sont des catégories du général ; mais la généralité de la *Priméité* est de l'ordre du possible, et celle de la *Tiercéité* est de l'ordre du nécessaire et, par conséquent, de la prédiction. La loi de la pesanteur, par exemple, nous

<sup>8</sup> Cette reprise de Peirce n'est cependant présentée que dans le premier volume du travail deleuzien sur le cinéma. Avec l'apparition d'une nouvelle image – *l'image-temps* – dans la conception deleuzienne du film, le schème sensori-moteur qui assurait le prolongement d'une image à l'autre s'est rompu. C'est ainsi que le nom de Peirce disparaît du deuxième volume, *L'Image-temps. Cinéma 2*. Pour cette raison, dans notre réflexion, nous allons nous référer uniquement à *L'Image-mouvement, Cinéma 1*.

<sup>9</sup> Comme l'indique D. Zabunyan, la « matière mouvante » du cinéma pose les exigences d'une nouvelle conception de la sémiotique qui « ne présuppose aucune structure langagière ; au contraire, c'est le langage et la langue qui se forment nécessairement en fonction de certains des images et des signes, ce qui fait de la linguistique un cas particulier de la sémiotique. » Zabunyan, Dork, *Gilles Deleuze. Voir, parler, penser au risque du cinéma*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2008, p. 239.

<sup>10</sup> Deleuze, Gilles, *L'Image-mouvement*, Paris, Les Editions de Minuit, 2006, p. 292.

<sup>11</sup> Deleuze rappelle à ce propos qu'« après avoir distingué l'affection et l'action, qu'il nommait respectivement Priméité et Secondéité, Peirce ajoutait une troisième sorte d'image : le « mental », ou la Tiercéité. L'ensemble de la Tiercéité, c'était un terme, qui renvoyait à un second terme par l'intermédiaire d'un autre ou d'autres termes. Cette troisième instance apparaissait dans la signification, la loi ou la relation. » *Ibid.*, p. 266.

permet de prédire que chaque fois que nous lâcherons une pierre, elle tombera sur le sol.

Dans ce sens, le dispositif sémiotique du film diffère essentiellement de celui de la photographie : tandis que la photo fixe les éléments dans l'image, à partir de ces empreintes lumineuses, le film produit une composition lumineuse mouvante. Dans le cas du film, l'image n'est plus une empreinte isolée, fondée comme signe par l'action d'origine : il n'y a plus d'image fixe. Désormais, celle-ci se lie aux autres pour créer un enchaînement suivant une « relation logique »<sup>12</sup> : on a affaire à « l'image-relation », l'*image-mouvement*, « l'ensemble acentré d'éléments variables qui agissent et réagissent les uns sur les autres »<sup>13</sup>.

### Deleuze à propos de Bergson

Pourtant, Deleuze ne prend la conception peircienne que comme point de départ. Au fur et à mesure, il cherche à s'affranchir de son modèle par le moyen d'une inspiration fort distincte : celle de la philosophie de Henri Bergson. Pour Deleuze, il s'agit de créer, dans ses deux volumes du *Cinéma*, une combinaison singulière des oeuvres de Peirce et de Bergson : dans le cas de la définition de l'*image-mouvement*, la référence à la taxinomie peircienne succède à « l'inventaire » des trois sortes d'images, image-affection, image-action et image-perception, correspondantes aux trois catégories peirciennes déjà évoquées : *Priméité*, *Secondéité* et *Tiercéité*. Deleuze esquisse cet « inventaire » à partir de son commentaire de Bergson, où image-affection, image-action et image-perception apparaissent comme les trois variétés possibles d'*images-mouvement*. Cet enchaînement qui va de Bergson à Peirce acquiert une grande importance dans l'analyse deleuzienne du dispositif cinématique, et cela pour deux raisons. D'un côté, le lien entre Bergson et Peirce n'apparaît qu'à travers l'idée d'un inventaire des images qui, lui, nécessite la notion de signe. De l'autre, toutes les images de la classification des signes proposée proviennent des commentaires deleuziens de *Matière et Mémoire* de Henri Bergson.

Afin de consolider sa théorie du cinéma comme celle d'*image-mouvement*, Deleuze s'inspire de Bergson en ce qu'il expose dans le premier chapitre de son

<sup>12</sup> Comme l'indique Deleuze, « tout cela semble déjà compris dans l'action, mais ce n'est pas vrai : une action, c'est-à-dire un duel ou un couple de forces, obéit à des lois qui la rendent possible, mais ce n'est jamais la loi qui la fait faire ; une action a bien une signification, mais ce n'est pas celle-ci qui constitue son but, le but et les moyens ne comprennent pas la signification ; une action met en rapport deux termes, mais ce rapport spatio-temporel (...) ne doit pas être confondu avec une relation logique. » *Ibid.*, p. 266.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 291.

livre *Matière et Mémoire* la problématique de « l'image en soi ». Cette dernière existe, chez Bergson, sur le plan d'immanence, constitué par un ensemble infini de toutes les images. Dans cet ensemble, chaque image est mise en relation avec d'autres images : elle n'est qu'un « chemin sur lequel passent en tous sens les modifications qui se propagent dans l'immensité de l'univers. »<sup>14</sup> Deleuze en déduit que cet en-soi de l'image, c'est la matière elle-même, conçue comme « l'identité absolue de l'image et du mouvement. »<sup>15</sup> Cela amène Deleuze à constater que Bergson nous expose un univers dans lequel l'image égale le mouvement. Dans l'univers bergsonien, « il n'y a pas de mobile qui se distingue du mouvement exécuté, il n'y a pas de mû qui se distingue du mouvement reçu. Toutes les choses, c'est-à-dire toutes les images, se confondent avec leurs actions et réactions : c'est l'universelle variation. »<sup>16</sup>

Qui plus est, Deleuze cherche à mettre en évidence combien cette *image en soi* bergsonienne coïncide avec l'image cinématographique : à son avis, les définitions d'*image en soi* et d'*image-mouvement* sont identiques. Selon lui<sup>17</sup>, Bergson avait découvert l'*image mouvement* dans le premier chapitre de sa *Matière et Mémoire* : cette même *image-mouvement* que le cinéma retrouvera pour sa part, lorsque la caméra sera devenue mobile et que la prise de vue se sera distinguée de la projection. Par le moyen de la réflexion bergsonienne, Deleuze voit dans le cinéma la promesse d'une pratique qui aurait aidé la philosophie à penser le mouvement en lui-même. Cette réflexion deleuzienne du film nous conduit, finalement, à poser la question de nos attentes discursives à son propos : les caractéristiques du dispositif cinématographique, en quoi diffèrent-elles de celles du dispositif photographique ?

## Photographie et film : différence des dispositifs

Afin de saisir les différences de ces deux dispositifs sémiotiques, nous proposons de comparer les conceptions déjà évoquées du film et de la photographie. Pour ce qui est de la photographie comme l'*empreinte*, l'innovation théorique qu'apporte à cette problématique la conception de Didi-Huberman, et sa référence à Frazer qui permet de l'explicitier en fonction de la *magie contagieuse*, est celle d'une nouvelle saisie du dispositif photographique : ce dispositif apparaît comme

<sup>14</sup> Bergson, Henri, *Matière et mémoire*, Paris, Les Presses universitaires de France, 1965, p. 34.

<sup>15</sup> Deleuze, Gilles, *L'Image-mouvement*, op. cit., p. 87.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>17</sup> Deleuze lui-même s'étonne de la dénonciation bergsonienne du cinéma dans *L'Évolution créatrice* : à son avis, Bergson n'aurait pas su apercevoir l'importance et les conséquences de sa propre invention.

celui du regard figé et de la mémoire fragmentaire, celui qui ne permet de contempler que les « instants ouverts »<sup>18</sup> du passé, arrachés à la continuité des événements. Quant au film comme *image-mouvement*, l'innovation théorique qu'apporte à cette problématique la conception deleuzienne, et sa référence à Bergson qui permet de l'explicitier en fonction de *l'image en soi*, est celle d'une nouvelle saisie du dispositif cinématographique : ce dispositif y apparaît comme celui du regard continu et de la mémoire continue, celui qui met en images en relations, en nous faisant contempler le déroulement des événements de passé. Dans ce cas, l'œil du spectateur n'est plus extérieur aux choses, comme le dit Deleuze, il est désormais « dans les choses, dans les images lumineuses elles-mêmes. *La photographie, si la photographie il y a, est déjà prise, déjà tirée, dans l'intérieur même des choses et pour tous les points de l'espace.* »<sup>19</sup> Ces deux voies d'analyse permettent de voir combien les deux dispositifs considérés diffèrent. Le film y apparaît, finalement, comme le contraire de la photographie : son enjeu n'est pas celui d'immobiliser les données visuelles du passé, mais de les mobiliser.

Dans l'analyse de ces deux cas si différents, la sémiotique peircienne nous a servi de support pour comprendre les attentes discursives liées aux dispositifs en question. Chez Peirce, les différentes attentes correspondent aux différentes catégories de signes : tandis que la photographie se caractérise par la *Secondéité*, en raison du contact instantané, considéré comme déterminant, le film se caractérise par la *Tiercéité*, en raison de la mise en relation, considérée comme déterminante.

Si nous reprenons à cet égard le cas des photographies, il est particulier en ce qu'elles peuvent parfois passer pour la seule preuve véritable certifiant qu'un crime a eu lieu. Le film *Blow up* montre bien cela, paradoxalement, même dans le cas où le photographe n'a pas eu l'intention de témoigner du crime, parce qu'il ne l'a même pas repéré : ce n'est que plus tard, en agrandissant les photographies qu'il a prises dans une situation du passé, qu'il cherche à connaître les circonstances de cette situation. Mais il échoue : en étudiant les agrandissements, il ne rentre pas dans la situation elle-même : il entre dans le grain de la photographie.

Notre analyse de cette situation emblématique nous conduit à conclure que la photographie nous procure une vision fragmentaire et discontinue : il n'y a aucune continuité en elle. L'interprète de la photographie tend à couvrir les lacunes d'une telle mémoire discontinue grâce à la mémoire continue de sa narration. C'est ainsi, en nous incitant à construire nos représentations du passé, que les photographies facilitent notre partage du visible. Pourtant, le décalage entre la continuité et la

<sup>18</sup> Comme l'indique Merleau-Ponty, « la photographie maintient ouverts les instants que la poussée du temps referme aussitôt (...) ». Merleau-Ponty, Maurice, *Loeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1992, p. 80.

<sup>19</sup> Deleuze, Gilles, *L'Image-mouvement*, op. cit., p. 88.

discontinuité persiste et entraîne l'échec du photographe voulant rentrer dans la situation elle-même. Son entreprise est vaine en ce qu'il ne peut pas rejoindre la continuité des événements à partir d'une image fixe.

En réalité, les lacunes de la mémoire photographique ne seront jamais couvertes. Pour celui qui suit la voie peircienne, la circularité infinie des significations porte en elle ce risque et ne peut pas l'éviter, car le processus de la *sémiosis* illimitée est déjà contenu dans la définition peircienne du signe. Selon cette dernière, le signe est ce qui prédétermine quelque chose d'autre (son *interprétant*) à se référer à un objet, auquel cette chose elle-même se réfère de la même manière, ce qui fait que l'*interprétant* devient le signe, etc, *ad infinitum*. Le processus illimité de signification se met en marche dès qu'on cherche à déterminer l'*interprétant* qui est censé garantir la validité du signe : pour découvrir ce qu'est l'*interprétant* du signe, il faut le nommer d'abord par le moyen d'un autre signe, qui a un autre *interprétant*, ce dernier étant nommé par le moyen d'un autre signe, et ainsi de suite. Par conséquent, la distinction des signes primaires, secondaires et tertiaires reste incomplète : Peirce pose comme la condition indispensable de la signification le processus de la *sémiosis* illimitée. Comme le dit Karel Thein, chez Peirce, tous les éléments participent au processus de la *sémiosis* illimitée à titre de signes, mais leur distinction « n'épuise pas entièrement le processus illimité de la *sémiosis*, ce dernier ne supposant pas, mais conditionnant la catégorisation de l'univers. »<sup>20</sup> Peirce y rejoint « l'universelle variation » de Bergson : malgré toutes nos attentes discursives, le processus de la *sémiosis* illimitée ouvre les possibilités d'interprétation à l'infini.

### **Blow up : le « puzzle »**

L'idée peircienne de la *sémiosis* illimitée nous situe à nouveau au cœur du film *Blow up*. Ce dernier est particulièrement adapté pour exposer ce problème sémiotique, parce qu'il est constitué à partir d'un « puzzle » médiatique : son histoire est celle du désir du photographe de rentrer dans le passé photographié par l'intermédiaire de sa photographie. Qui plus est, cette histoire est racontée par l'intermédiaire du film qui contient en lui cette même photographie : la photo en question est l'un des photogrammes, à partir desquels ce film est composé. Le problème considéré est intégré dans le « corps » même du film *Blow up* : c'est en

---

<sup>20</sup> Thein, Karel, « „It's alive!“ Gilles Deleuze a evoluce filmového obrazu », in : *Rychlost a slzy*, Praha, Prostor, 2002, p. 357. Traduction de l'auteur.

fonction de notre compréhension de nos attentes de la photographie que nous nous rendons compte de nos attentes du film, et *vice versa*. Par le moyen de ce « puzzle » médiatique, le film *Blow up* fait que la mémoire fragmentaire de la photographie – déterminée par la *Secondéité*, contact premier qui l'a fait naître – se trouve ainsi mise en question par la mémoire continue du film – déterminée par la *Tiercéité*, enchaînement logique des éléments choisis.

Afin de comprendre le fonctionnement mutuel de ces deux « mémoires » dans la poursuite des interprétations au sujet du film *Blow up*, nous nous sommes appuyés sur la sémiotique peircienne : elle nous a aidé à esquisser les tendances dans le cadre desquelles telle ou telle interprétation probablement apparaîtra. En effet, les trois tendances d'interprétation évoquées par Peirce – celles de la *Priméité*, de la *Secondéité* et de la *Tiercéité* – correspondent vraisemblablement à nos attentes discursives. Il est probable que la pensée confrontée à un événement du dehors se trouve « emportée » par la croyance, mais il s'agit à chaque fois d'une croyance différente : la croyance liée au film ne sera pas identique à celle qui se lie à la photographie.

Pour comprendre cette différence, revenons à la situation emblématique de ce problème, qui apparaît dans le film *Blow up* : le photographe cherche à connaître les circonstances d'une situation du passé par le moyen de l'agrandissement des photographies qu'il a prises dans cette situation. Or, en étudiant les agrandissements, il n'arrive pas à rentrer dans la situation elle-même, il entre seulement dans le grain de la photographie. Au lieu de le faire observer avec précision chaque détail d'une situation du passé, l'agrandissement transforme sa photographie en une image floue, insaisissable, inintelligible. Ce trouble d'interprétation de l'agrandissement de la photographie est dû à sa nature d'*empreinte*. Comme nous l'avons évoqué précédemment à l'aide de Didi-Huberman et de sa référence à Frazer, c'est grâce à elle qu'on succombe à la séduction de la *magie contagieuse*. Et c'est cette dernière qui conduit notre interprétation dans l'impasse : dès qu'on se heurte au support matériel de l'*empreinte* et aux limites de son fonctionnement « magique », tout témoignage par photographie nous paraît décevant car lacunaire, incomplet, arraché à la continuité des événements. C'est là, au juste, que se loge la « véracité » du témoignage photographique. L'agrandissement réveille le photographe de son rêve de « détective » en lui montrant que sa photographie ne livre pas un savoir satisfaisant : nulle certitude sur l'interprétation pertinente de ce que représente la scène enregistrée.

Il paraît que ce n'est que par sa mise en relation avec d'autres images que se crée une narration et une histoire, dans laquelle l'image individuelle trouve sa place et sa signification contextuelle. C'est cette même croyance – celle qui relève de la

*Tiercité* – qui fonde la demande de véricité de nos narrations et qui détermine nos attentes discursives du dispositif cinématographique.

Et pourtant, il faut dire qu'il y a une différence entre un film proprement dit et une narration à partir des photographies. Quant au photographe, il ne se fait pas des « petits films » à lui. Le photographe construit une narration lorsqu'il met les images prises en corrélation avec les événements vécus. Cette narration est un ensemble d'hypothèses qui l'entraînent à retourner au lieu du crime supposé. Or, jusqu'au moment où il entre dans le grain de la photo agrandie, le photographe ne comprend pas sa narration comme une mise en relation sémiotique. En cherchant à trouver la signification pertinente de la situation enregistrée, il succombe à la tentation de la *magie contagieuse* de la photographie. Par conséquent, l'épreuve photographique devient non seulement un *indice* du crime : elle est confondu avec l'événement enregistré. Le photographe se retrouve dans une impasse : l'échec sémiotique de son effort de l'agrandissement de la photographie le fait comprendre qu'il n'a affaire qu'au signe de l'événement. En termes d'analyse persienne, ce n'est qu'en découvrant la distinction entre le réel et son signe, que le photographe prend en compte le fonctionnement des relations sémiotiques au niveau de l'*indice* (et la *Secondéité*) qui conduisait son interprétation.

À la différence de la *Secondéité* du dispositif photographique qui conduisait le photographe à construire ses hypothèses, le dispositif cinématographique est une mise en relation sémiotique fondée sur la *Tiercité*, le *symbole*. La *Tiercité* contient en elle les relations sémiotiques de tous les trois niveaux et profite de leur co-présence : le troisième (*symbole*) présuppose un deuxième (*indice*) qui présuppose un premier (*icône*). Le *symbole* ainsi défini désigne une médiation abstraite sans motivation : il s'agit d'une mise en relation conventionnelle. Cette dernière est cependant fondée sur une présupposition complexe : la relation symbolique présuppose une relation indiciaire qui présuppose une relation iconique. La relation triadique propre au symbole marque ainsi une avancée, un mouvement. D'où également la remarque de Deleuze, disant que le film n'est pas une composition d'images fixes. Il n'y a pas d'image fixe dans le film : il n'y a qu'un flux ininterrompu, une *image-mouvement* continue qui évolue et avance. À la différence de la photographie, le film est une continuité visuelle dans laquelle la mise en relation sémiotique des images signifie leur mise en mouvement.

Ainsi, par le fait que chacun des deux dispositifs sémiotiques en question provoque une attente discursive différente, le cinéma comme signe nous fait comprendre le signe qu'est la photographie. Mais aucun signe de l'événement n'égale l'événement mis en signe, l'enquête « criminologique » du photographe échoue, les

interprétations se poursuivent à l'infini, la *sémiosis* reste illimitée : ni les attentes liées au film, ni celles liées à la photo qui y apparaît comme enjeu, ne permettent d'éclairer l'énigme de l'événement saisi. Bien au contraire, la compréhension théorique du fonctionnement sémiotique de ces deux dispositifs entrecroisés ne fait que nourrir l'énigme irréductible qui l'habite, celui de la *sémiosis* illimitée. C'est à elle, dans le fond, que le film *Blow up* rend hommage.

## Bibliographie

- BERGSON, Henri, *Matière et mémoire*, Paris, Les Presses universitaires de France, 1965.  
——— *L'Évolution créatrice*, Paris, Les Presses universitaires de France, 2007.
- DELEUZE, Gilles, *L'Image-mouvement, Cinéma 1*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2006.  
——— *L'Image-temps. Cinéma 2*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2006.
- DIDI-HUBERMAN, Georges, « La ressemblance par contact. Archéologie, anachronisme et modernité de l'empreinte », in : *L'empreinte*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1997.
- FRAZER, James Georges, *Origines magiques de la royauté*, Librairie Paul Geuthner, Paris, 1920.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1992.
- PEIRCE, Charles Sanders, *Écrits sur le signe*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.
- THEIN, Karel, « „It's alive!“ Gilles Deleuze a evoluce filmového obrazu », in : *Rychlost a slzy*, Praha, Prostor, 2002.
- ZABUNYAN, Dork, *Gilles Deleuze. Voir, parler, penser au risque du cinéma*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2008.



## THE AUTHORS – LES AUTEURS – DIE AUTOREN

---

**Norman Ajari**, né en 1987, est diplômé en philosophie et en sciences de l'information & de la communication. Ses recherches portent sur les études postcoloniales, le biopouvoir, la technologie, les industries culturelles et relationnelles.

**Fabio Bruschi** est assistant-doctorant à l'Université catholique de Louvain, où il poursuit une recherche sur le rôle de l'idéologie dans les dynamiques d'action collective.

**Joseph Carew** est étudiant Erasmus Mundus Europhilosophie (2010–2012). Auparavant, il a étudié à la Memorial University of Newfoundland au Canada, où il a obtenu un Bachelor of Arts (Honours) et un Master of Arts in Philosophy. Ses recherches portent sur l'idéalisme allemand et en particulier sur ses interprétations contemporaines.

**Michaela Fišerová**, M.A., PhD. Elle a réalisé sa thèse en cotutelle entre la Slovaquie (l'Université Comenius de Bratislava) et la France (l'Université Paris 7 – Denis Diderot). Elle enseigne à l'Université Charles de Prague.

**Lukas Held** wurde am 16. Dezember 1988 in Luxembourg (Stadt) geboren. Er studierte vor seiner Teilnahme am Programm *Erasmus Mundus Europhilosophie* an der Universität Catholique de Louvain Philosophie und Literaturwissenschaft.

**Masumi Nagasaka** Promovierende an der Bergischen Universität Wuppertal und an der Universität von Toulouse II, Alumna des Programms : Master-Erasmus-Mundus EuroPhilosophie.

**Daniel Pucciarelli** ist in Belo Horizonte, Brasilien geboren, wo er auch sein Studium in Philosophie an der Universidade Federal de Minas Gerais abgeschlossen hat. Derzeit macht er seinen Master im Rahmen des Programms „Europhilosophie“. Publiziert hat er Artikel und Übersetzungen zu Kritischer Theorie und Philosophie der Musik in brasilianischen Zeitschriften.

**Mitieli Seixas da Silva** (Brésil). Licence (2005) et Maîtrise en Philosophie à l'Université Fédérale du Rio Grande do Sul (Brésil), 2008. Master Erasmus Mundus Europhilosophie : Université Catholique de Louvain-la-Neuve, Bergische Universität Wuppertal, Université du Luxembourg 2009–2011.  
mitieli@yahoo.com.br

## Consignes aux auteurs

### Généralités

- Les articles ne comportent pas plus que 20 pages.
- Titre de l'article en gras (limiter son étendue).
- Doivent impérativement figurer : prénom et nom de l'auteur + courte biographie-bibliographie de l'auteur (2–3 lignes).

### Corps de texte

- Les articles doivent parvenir en Times New Roman, police 12, Interligne 2.
- Les mises en évidence et les mots étrangers sont notés en italiques.
- Marges du texte: 3 cm gauche et droite, 2 cm supérieure et inférieure.

### Citations

- Les citations sont introduites par des guillemets (l'appel de note y afférant est placé après le guillemet de fermeture).
- Le point final d'une citation est placé avant le guillemet de fermeture si la citation est une phrase complète. Si la citation est incluse dans une phrase du texte, le point final se place après le guillemet de fermeture (avant le point final).
- Une citation de plus de trois lignes doit être isolée en un nouveau paragraphe, en réduisant le marge de gauche de 2 cm et en utilisant police 10 (l'appel de note y afférant est placé en fin de citation, avant le point final).

### Notes

- Uniquement en bas de page. Toujours terminées par un point final.
- Les appels de notes sont placés derrière le mot, la phrase ou le guillemet de fermeture de la citation à laquelle la note se réfère.
  - *Livres:*  
Nom, prénom de l'auteur, *Titre du livre comme indiqué sur page officielle*, Lieu d'édition, Edition, Collection, année, p./pp.
  - *Article tiré d'un recueil:*  
Nom, prénom de l'auteur de l'article, « Titre de l'article », in: Nom, prénom du directeur de publication (dir.), *Titre du recueil*, Lieu d'éd., Edition, Collection, année, p./pp.

- *Article tiré d'une revue:*

Nom, prénom de l'auteur de l'article, « Titre de l'article », in : *Titre de la revue*, t. x (chiffre romain), Cahier/Numéro, Lieu d'édition, Edition, Collection, année, p./pp.

- *Article tiré d'une revue avec directeur de tome:*

Nom, prénom de l'auteur de l'article, « titre de l'article », in : *Titre de la revue*, t. x (chiffre romain) : Titre du tome, Nom prénom du directeur de tome (dir.), Lieu d'édition de la revue, Edition de la revue, Collection, année, p./pp.

- *Nomenclature latine:*

*Op. cit.*, p./pp. > si livre déjà cité

*Idem.* > si exactement même référence que la précédente

*Ibid.*, p./pp. > si même référence que la précédente mais page différente

*Art. cit.*, p./pp. > si article déjà cité

in : > pour article dans une revue, dans un tome, dans un livre, etc.

## Hinweise für Autoren

### Allgemeines

- Die Artikel überschreiten nicht den Umfang von 20 Seiten.
- Titel des Artikels gefettet.
- Unbedingt anzugeben: Vorname und Name des Autors + Kurzbiographie des Autors und Werdegang (2–3 Zeilen).

### Textkörper

- Die Artikel sind in Times New Roman 12 pt. mit einem Zeilenabstand von 2 einzureichen.
- Hervorhebungen und Fremdwörter sind kursiv zu setzen.
- Texteinzug: 3 cm links und rechts, 2 cm oben und unten.

### Zitate

- Zitate sind durch Anführungszeichen kenntlich zu machen (der jeweilige Anmerkungsverweis steht nach dem schließenden Anführungszeichen).
- Der abschließende Punkt eines Zitates wird vor dem schließenden Anführungszeichen gesetzt, wenn das Zitat einen vollständigen Satz bildet. Wird das Zitat in einen Satz des Textes eingebunden, schließt der Punkt den Satz hinter dem das Zitat schließenden Anführungszeichen ab.
- Ein Zitat, das länger als drei Zeilen ist, muss in einem eigenen Absatz 2 cm von links eingerückt werden und die Schriftgröße 10 pt. verwenden (Der Anmerkungsverweis steht nach dem Zitat, vor dem abschließenden Punkt).

### Anmerkungen

- Ausschließlich als Fußnoten, die immer durch einen Punkt abgeschlossen werden.
- Die Anmerkungsverweise sind nach dem jeweiligen verweisenden Wort, dem Satz oder dem zitatschließenden Anführungszeichen zu setzen.
  - *Bücher*:  
Name, Erste Buchstabe des Vornamens des Autors, *Titel des Buches wie vom Verlag angegeben*, Erscheinungsort, Verlag, Reihe, Jahr, S.
  - *Artikel aus einem Sammelband*:  
Name, Erste Buchstabe des Vornamens des Autors des Artikels, „Titel des Artikels“, in: Name, Erste Buchstabe des Vornamens des Herausgebers (Hrsg.), *Titel des Sammelbandes*, Erscheinungsort, Verlag, Reihe, Jahr, S.

- *Artikel aus einer Zeitschrift:*

Name, Erste Buchstabe des Vornamens des Autors des Artikels, „Titel des Artikels“, in: *Titel der Zeitschrift*, Band x (römische Ziffer), Heft/Nummer, Erscheinungsort, Verlag, Reihe, Jahr, S.

- *Artikel aus einer Zeitschrift mit Herausgeber des Bandes:*

Name, Erste Buchstabe des Vornamens des Autors des Artikels, „Titel des Artikels“, in: *Titel der Zeitschrift*, Band x (römische Ziffer): Titel des Bandes, Name, Erste Buchstabe des Vornamens des Herausgebers (Hrsg.), Erscheinungsort, Verlag, Sammlung, Jahr, S.

- *Lateinische Nomenklatur:*

*Op. cit.*, S. > wenn Buch bereits zitiert

*Idem.* > Wenn exakt dieselbe Referenz, wie in der vorangehenden Anmerkung

*Ibid.*, S. > Wenn dieselbe Referenz wie die vorangehende, aber andere Seite

*Art. cit.* > Wenn Artikel bereits zitiert

in: > Für einen Artikel in einer Zeitschrift, in einem Band, in einem Buch etc.



ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

# *Interpretationes*

STUDIA  
PHILOSOPHICA  
EUROPEANEA  
VOL. I / NO. 2 / 2011

Prorektor-editor – Editor vice-rector: prof. PhDr. Ivan Jakubec, CSc.  
Obálka a grafická úprava – Layout and cover design: Kateřina Řezáčová  
Vydala Univerzita Karlova v Praze  
Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 3–5, 116 36 Praha 1  
Published by Charles University in Prague  
Karolinum Press, Ovocný trh 3–5, 116 36 Praha 1  
<http://cupress.cuni.cz>  
Praha 2012  
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum  
Typeset by Karolinum Press  
Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum  
Printed by Karolinum Press  
MK ČR E 19831  
ISSN 1804-624X