

# Young Philosophy 2021

Conference Proceedings

Edited by Alžbeta Kuchtová

|  
IRIS

Kniha vyšla vďaka finančnej podpore Filozofického ústavu SAV v Bratislave.

Published by IRIS - Vydavateľstvo a tlač, s.r.o., Bratislava, Slovakia /  
Vyšlo vo vydavateľstve IRIS - Vydavateľstvo a tlač, s.r.o., Bratislava, Slovensko

First Edition / Prvé vydanie 2021

© Authors / Autori:

Alžbeta Kuchtová

Geoffrey Dierckxsens

Carmen Ruiz Bustamante

Hyein Lee

Ernesto Feuerhake

Jan Thümmel

Giustino De Michele

Martina Nebošková

Dominik Boll

Irakli Chedia

Jiří Tříška

Andrea Erdély Perovics

Translation / Preklad: Alžbeta Kuchtová

Double-blind Peer Reviewed / Anonymné recenzné konanie

Language Editor / Jazyková redakcia: Andrea Tureková, Carolyn Benson

Cover Design / Obálka: © Peter Kuchta

ISBN 978-80-8200-094-1

# CONTENTS

<b>Preface</b> .....	5
----------------------	---

Alžbeta Kuchtová

<b>Protetika ako naratívna technológia: bioetické úvahy o protetických aplikáciách v zdravotnej starostlivosti</b> .....	9
--	---

Geoffrey Dierckxsens

(preklad do slovenčiny Alžbeta Kuchtová)

*Filosofický ústav AV ČR*

<b>Double écriture et renversement dans la différence sexuelle</b> .....	36
--	----

Carmen Ruiz Bustamante

*Université Paris Nanterre*

<b>Lire «l'écriture féminine» aujourd'hui</b> .....	52
---	----

Hyein Lee

*Université Paris 8*

<b>Finitude et performativité. De La voix et le phénomène à «Signature, événement, contexte» (J. Derrida)</b> .....	63
---	----

Ernesto Feuerhake

*EHESS Paris*

<b>„Vše, co je, je absolutní identitou.“ Schellingova absolutní identita z pohledu kopuli</b> .....	81
---	----

Jan Thümmel

*Univerzita Palackého v Olomouci*

<b>Une thèse, deux hypothèses, et un tas de sujets</b> .....	93
--	----

Giustino De Michele

*Université Paris 8*

**Starostlivosť ako prax a cnosť** ..... 104

Martina Nebošková

*Katolícka univerzita v Ružomberku*

**Can Hybrid Voluntarism Solve the Indeterminacy Problem  
of the Reasons Responsiveness Account of Rationality?** ..... 116

Dominik Boll

*University of St Andrews*

**Totalitarianism in modern world: new definitions** ..... 129

Irakli Chedia

*Filozofický ústav SAV*

**The concept of στέρησις as the main innovation  
of Aristotle's Physics** ..... 140

Jiří Tříška

*Karlova Univerzita v Prahe*

**The Cruelty of Artaud's Self-Portraits** ..... 162

Andrea Erdély Perovics

*University of Szeged*

**L'insomnie, la fatigue, la paresse et l'acte – l'anarchie  
de l'existence et l'altérité du monde** ..... 174

Alžbeta Kuchtová

*Filozofický ústav SAV*

# PREFACE

In the *Symposium*, Pausanias says that philosophy and “love of youth” should meet in one.<sup>1</sup> In this dialogue, Socrates seems to admire the young; he says to a young boy named Agathon that he wishes that wisdom could be transmitted by touch, and he expresses his desire to touch Agathon so as to acquire the wisdom of youth. Socrates ironically considers his own wisdom “mean” and of a “questionable sort”, whereas Agathon’s “is bright and full of promise, and was manifested forth in all the splendour of youth the day before yesterday”.<sup>2</sup> But does Socrates really desire to acquire knowledge from Agathon? Is he really celebrating youth, or is this, as Agathon rightly suspects, simply a case of that famous Socratic irony? Just as the young tragic poet Agathon<sup>3</sup> suspects, Socrates is merely mocking him. It is obvious to everyone in the *Symposium* that Agathon should acquire knowledge from Socrates. When Socrates describes his own wisdom as being “questionable” and “mean”, this is only to reaffirm that true knowledge arises in dialogue that undermines common prejudices and common beliefs in a manner we might call “mean”. Therefore, when Socrates describes himself as “mean” and his knowledge as “questionable”, he is only reaffirming, ironically, his own position as a savant. In Plato’s dialogues, we often get the impression that Socrates wishes to be young – the list of his young lovers, whom he was accused of corrupting, is well known.<sup>4</sup> However, we would not wish to condemn Socrates to death simply because he loved the young (empirically or only intellectually). Perhaps the old and ugly Socrates really envied his “lovers” and, through connecting with them, aspired to stay close to a youth he did not possess. But what do Plato’s dialogues say about the position of young philosophers and young writers in general? Are we

---

<sup>1</sup> PLATO: *Symposium*. Transl. B. Jowett, Michigan: Thoemmes Press 1997.

<sup>2</sup> PLATO: *Symposium*, p. 545.

<sup>3</sup> Agathon won a tragedy contest at this young age.

<sup>4</sup> For example Alcibiades.

to be overlooked, or kindly mocked in a softly erotic tone, following the fate of the young in Socrates' time? Is our youth to be reduced to an object desired by old men, the "true" philosophers? Are we to acquiesce to the widely accepted presupposition that wisdom comes with old age?

It may be that young writers are often perceived by philosophers as being too immature to possess intellectual wisdom of the right kind – *philosophical* wisdom. It may seem that the young are better suited to writing literature or poetry. Literature and poetry often invite us to dream and to imagine the future, to picture something that does not yet exist – a dream. And indeed, we young people do dream a lot. In the eyes of the classic philosophers, who only desire truth, young girls are the least stable creatures of all when it comes to the pursuit of pure truth. But is it not the case that young girls and young women are rarely accepted in the intellectual sphere, even as poetesses? Even if young girls are often represented in literature as the greatest dreamers one can imagine, which should make them the best poets in the world (alongside Sappho, for example), they are rarely included among the key poetesses in the history of thought. As recently as the twentieth century, Heidegger did not consider the work of even one young women poet, although poetry played a central role in his later philosophy. Perhaps young people dream the most because they have yet to be continually disappointed, but youth is also a synonym for force – the young really can change the world, as the Gentle Revolution<sup>5</sup> proved. We young people are often driven by our dreams, but we are also filled with enthusiasm, a vivid and fearless force that pushes us to change the order of the world. Despite this, both the poetic experience and the young are often viewed by philosophers as unstable, overly passionate, arbitrary and contradictory. To the classic philosopher, the passions are dangerous, and contradiction is to be avoided at all cost. The classic philosopher often fears poetry because it threatens to

---

<sup>5</sup> The Velvet (Gentle) Revolution was a protest movement in December 1989 against Communist rule in Czechoslovakia. It was driven by young students and older dissidents and resulted in the fall of the Iron Curtain, the authoritarian regime and political repression. The Gentle Revolution was a non-violent protest movement that involved students jingling their keys, lighting candles and offering flowers to police officers.

confuse him and may lead him astray. In the *Symposium*, Agathon is described as a beautiful young boy and as a poet, but everybody laughs at his philosophical speech, in which he celebrates poetry and the god of love as the most powerful of all gods. Even worse, women (both young and old) were not even permitted to enter the feast of the *Symposium* – a fact we should not forget. Yet beyond being poets and dreamers, their beauty serving as a source of inspiration for others, young women and men fight and write for themselves. Poetry is no less powerful than philosophy, if we still believe that a rigorous distinction can be made between the two.

Our aim in what follows is not simply to condemn the “old” and to simply replace it with the new, the young, and the strong but to remember what young writers often experience in real-life situations and what our role in classic philosophical texts often is. This volume presents texts by young writers from several countries, including Georgia, South Korea, Chile, the Czech Republic, Hungary, Slovakia, Italy, Belgium and Germany. We were prompted to come together to write and share our wisdom by the 16<sup>th</sup> annual Young Philosophy Conference, held in 2021 and organized in Bratislava by the Slovak Academy of Sciences. We decided not to translate the texts into a single language, which has resulted in a linguistically diverse volume containing works in French, Slovak, Czech and English.

*Sapphô*

## **Le désir**

Il m'éblouit, il goûte le bonheur des dieux cet homme  
qui devant toi prend place et près de toi écoute, cap-  
tivité, la douceur de ta voix.

Ah ! ce désir d'aimer qui passe dans ton rire. Et c'est  
bien pour cela qu'un spasme étreint mon cœur dans  
ma poitrine. Car si je te regarde, même un instant, je  
ne puis plus parler.

Mais d'abord ma langue est brisée, un feu subtil sou-  
dain a couru en frisson sous ma peau, mes yeux ne  
me laissent plus voir, un sifflement tournoie dans  
mes oreilles.

Une sueur glacée couvre mon corps, et je tremble,  
tout entière possédée, et je suis plus verte que  
l'herbe. Me voici presque morte, je crois.

Mais il faut tout risquer..puisque..

J'aspire à qui me manque et cherche ardemment<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> SAPPHÔ: *Odes et fragments*. Paris: Gallimard 2005, p. 39.



# PROTETIKA AKO NARATÍVNA TECHNOLÓGIA: BIOETICKÉ ÚVAHY O PROTETICKÝCH APLIKÁCIÁCH V ZDRAVOTNEJ STAROSTLIVOSTI <sup>1</sup>

**Geoffrey Dierckxsens**

---

Preklad: Alžbeta Kuchtová

## **Abstrakt:**

In recent years, scholars have introduced the concept of narrative technologies (e.g. Coeckelbergh and Reijers 2016). This notion expresses the idea that different technologies become part of our life stories, meaning that we consciously and less consciously use technologies to express our experiences, values and ideas. Narrative technologies are therefore often normative: they contain personal and social values, which are part of people's narratives. In my paper, I will develop some of the normative aspects of narrative technologies by looking at cases of prosthetic applications in health care. In order to make my case, I will draw on phenomenological bioethics (e.g. Slatman 2012, Svenaeus 2018) and on Paul Ricoeur's concept of the social imaginary, understood as the whole of a community's social values and norms. I will argue that this concept allows to

---

<sup>1</sup> Tento text je prekladom nasledujúceho článku Geoffreyho Dierckxsensa: Protheses as Narrative Technologies: Bioethical Considerations for Prosthetic Applications in Health Care. In: *Interpreting Technology Ricoeur on Questions Concerning Ethics and Philosophy of Technology*. London: Rowman and Littlefield, 2021, s. 153-170. Preklad textu bol financovaný projektom Lumina Quaeruntur Award – LQ300092001 na Českej akadémii vied.

gain further insight in ways patients ethically evaluate prosthetic treatment as narrative technologies. More exactly, whether and to what extent a patient values a prosthesis as valuable or less valuable is not only the result of its functionality, comfort or even how well a patient is capable of engaging with the technology. Ethical evaluation of technologies (as being valuable or not) always has a social dimension that is not merely individual or rational. Since any kind of evaluation is potentially consciously or unconsciously influenced by different types of social values or norms (whether ideological, religious, political or other), awareness of this influence is crucial in the context of health care; and in particular, as I will argue, in relations between patients and health care professionals that involve prosthetic treatment and evaluation thereof.

**Kľúčové slová:**

Technology, Prosthesis, Narrative Technologies, Life Stories

V posledných rokoch filozofi upozorňujú na to, že v budúcnosti bude úlohou filozofie technológie, ktorá sa zaoberá využitím technológií a našimi skúsenosťami s technológiami, zaoberať sa etickými teóriami *naratívnych technológií*. Myšlienka, že technológie môžu mať vlastnosti naratívu, vychádza z Ricoeurvho pojmu *naratívnej identity*, ktorý možno chápať ako syntézu charakterov a udalostí živej skúsenosti, ktorá sa odohráva v príbehoch. Je očividné, že v dnešnom vysoko technicky vyspelom svete technológie tvoria súčasť týchto životných príbehov. Náš vzťah k týmto technológiám je často dosť zaťažený etickými otázkami (napr. diskusie o sociálnych médiách a o ochrane dát). Stále však ostáva z veľkej časti nepreskúmanou otázkou to, ako rozumieť normatívnym aspektom naratívnych technológií v oblasti filozofie technológie.

Je samozrejmé, že cieľom tohto textu nie je predložiť ucelenú etickú teóriu naratívnych technológií, čo by presahovalo dĺžkou

a rozsahom rámec tohto textu. Mojím zámerom bude preskúmať isté normatívne aspekty naratívnych technológií. Tvrdím, že jeden zo spôsobov, akým možno chápať tieto normatívne aspekty, spočíva v tom, že sa vezmú do úvahy bioetické prípady využívania technologických intervencií, presnejšie protetických aplikácií v zdravotnej starostlivosti. Bioetika, etika týkajúca sa biologického a medicínskeho výskumu, má s filozofiou technológie spoločné to, že aj bioetici aj filozofovia technológie sa obracajú na Ricoeurovu fenomenológiu. V oboch oblastiach sa tvrdí, že prihliadanie k telesnej skúsenosti osoby a k jej životnému príbehu má vplyv na rozhodnutia týkajúce sa vyhodnocovania technologických zákrokov, ako napríklad zdravotné protetické aplikácie. Presnejšie ide o to, do akej miery môžu byť telá manipulované, alebo či by vôbec mali byť manipulované zdravotníckymi technológiami, a to zahŕňa protetiku a rekonštrukciu tela – nie je to len otázka aplikovania etických, kultúrnych a právnych noriem (napr. rešpektovanie telesnej integrity), ale týka sa to takisto aktuálnej živej skúsenosti pacienta/tky, jej alebo jeho *telesnej biografie* (napr. osobnej skúsenosti s telesnou ucelenosťou, ktorá pramení v životnom príbehu danej osoby).<sup>2</sup>

Hoci sa v tomto texte prikláňam k pojmu telesnej biografie, tvrdím, že ho treba rozšíriť o pojem *sociálnej imaginácie*, ktorý je bioetikmi a filozofmi technológie často prehliadaný. Ďalšie rozpracovanie pojmu *telesná biografia* nám umožní definovať normatívne aspekty protetiky ako naratívne technológie. Tvrdím, že Ricoeurov pojem *sociálnej imaginácie*, ktorý chápeme ako celok sociálnych hodnôt a noriem nejakej komunity, nám pomôže pochopiť to, ako pacienti/tky eticky hodnotia protetickú liečbu v kontexte ich telesnej biografie. Presnejšie ide o to, či a do akej miery pacient/тка z etického hľadiska hodnotí protézu ako dobrú, alebo zlú, nie je výlučne záležitosťou jej funkčnosti, pohodlia alebo toho, ako dobre je pacient/тка schopný/á interagovať s technológiami – odvolávame sa tu na to, ako tento problém formulujú filozofi technológie.<sup>3</sup> To, ako

---

<sup>2</sup> SLATMAN, J.: Phenomenology of Bodily Integrity in Disfiguring Breast Cancer. In: *Hypathia*, roč. 27, č. 2, 2012, s. 294.

<sup>3</sup> Pozri COECKELBERGH, M., REIJERS, W.: Narrative Technologies: A Philosophical Investigation of the Narrative Capacities of Technologies by Using Ricoeur's Narrative Theory. In: *Human Studies*, roč. 39, 2016, s. 325–346.

sa z etického hľadiska vyhodnocujú technológie (či sú užitočné, alebo nie sú), má vždy sociálny rozmer, ktorý nie je výlučne individuálny alebo racionálny. Keďže každý druh vyhodnocovania potenciálne vedome, alebo nevedome, podlieha vplyvu sociálnych hodnôt alebo noriem rozličného druhu (ideologické, náboženské, politické alebo iné), povedomie o ich vplyve je kľúčové v kontexte zdravotnej starostlivosti, a to sa týka najmä vzťahov pacientov/iek a zdravotníkov v rámci protetickej liečby a jej vyhodnocovania, ako to preukážem ďalej v texte.

Tento text má tri časti. V prvej časti načrtnem a objasním kontext, v ktorom filozofia technológie a bioetici vychádzajú z Ricoeurovho pojmu naratívnej identity s cieľom objasniť to, že technológie tvoria integrálnu súčasť našich životných príbehov, na základe čoho sa vynárajú etické otázky. Ďalej budem tvrdiť, že bioetické argumenty týkajúce sa protetickej liečby nám umožňujú zamerať sa na normatívne aspekty naratívnych technológií. Pojem telesnej biografie nám umožňuje pochopiť to, ako pacienti/ky vyhodnocujú protézy počas protetickej liečby. Hoci je toto vyhodnocovanie zakorenené v istých ideológiách telesnej ucelenosti (napr. ideály krásy), vychádza z osobných hodnôt pacientov/tiek, ktoré vychádzajú z ich histórie, z toho, čo si konkrétne zažili vo ich životných príbehoch (napr. si vybudujú kritický postoj voči ideológiám, ktoré ich utláčajú). Počas protetickej liečby je pre celkovú dobrú kvalitu života pacientov/ky dôležité, aby sa stotožnili s protézou a určili jej miesto v rámci „telesnej biografie“.

V druhej časti textu tvrdím, že pokiaľ ide o spoločenský rozmer problému, pojem „telesná biografia“ ešte treba vypracovať v dvoch ohľadoch. Po prvé, bioetické teórie neobjasňujú to, akým spôsobom ideológie môžu vyjadrovať rozličné normatívne významy. Ideológie, ktoré utláčajú, sú samozrejme vždy problematické. Napriek tomu nie všetky sociálne (neosobné) hodnoty sú vždy ideologické v negatívnom zmysle slova a ideológia nie je nevyhnutne negatívny pojem. Hodnota slobody slova napríklad podporuje pacientovu/kinu autonómiu. Ricoeurov pojem *sociálnej imaginácie* nám môže pomôcť vysvetliť to, že sociálne hodnoty, normy, zásady a symboly istej komunity môžu byť buď ideologické (v pozitívnom alebo negatívnom zmysle) alebo môžu stelesňovať nejakú sociálnu menšinu, čo môže

pomôcť pacientom zachovať si počas protetickej liečby autonómiu. Po druhé, bioetické teórie neobjasňujú to, ako pacienti/čky interagujú s ideológiami (vedome, nevedome, kriticky a pod.). Tvrdím, že pojem aktívnej interakcie s technológiami, ktorý som prevzal od filozofov technológie, nám umožňuje objasniť to, *akým spôsobom* pacienti/čky v interakcii so *sociálnou imagináciou* hodnotia protézy: kvalita života pacienta/čky s protézou je podmienená neustálou aktívnou interakciou so sociálnou imagináciou a povedomím o sociálnej imaginácii, ovplyvňujúcim kvalitu života.

Na záver budem tvrdiť, že povedomie o *sociálnej imaginácii* sa zvyšuje, keď je vo vzťahoch so zdravotnými pracovníkmi predstavivosť pacientov/iek stimulovaná. Budem vychádzať z Ricoeurovho pojmu *sociálna predstavivosť* v zmysle možnosti predstaviť si inú spoločenskú realitu s cieľom poukázať na to, že predstavovanie si odlišných sociálnych hodnôt ako alternatívy k dominantným hodnotám, ktoré utláčajú, zvyšuje povedomie o vplyve utláčajúcich ideológiách. Tento druh predstavivosti je v protiklade s fantazírovaním a existujú dôkazy toho, že je konštruktívne, keď zdravotníci/e pracovníčky otvorene diskutujú s pacientmi/kami.<sup>4</sup> Na záver budem tvrdiť, že pojmy *sociálna imaginácia* a *sociálna predstavivosť* zohrávajú dôležitú rolu pri definovaní normatívnych aspektov protetických aplikácií, ktoré sú chápané ako naratívne technológie.

## 1. Kontext

Paul Ricoeur nie je filozofom technológie v striktnom zmysle slova tak, ako tomuto slovu bežne rozumieme. Vo svojich dielach samozrejme odkazuje na témy, ktoré sú s technológiou späté.<sup>5</sup> V texte *Čo nás vedie ku mysleniu?* Ricoeur a Changeux vedú diskusiu

---

<sup>4</sup> Napríklad SCOTT, P. A.: Imagination in Practice. In: *Journal of Medical Ethics*, roč. 23, č. 1, 1997, s. 45–50.

<sup>5</sup> Napr. RICOEUR, P.: *Time and Narrative vol. 2.*, Chicago: The University of Chicago Press, 1986, s. 161; CHANGEAUX, J.-P., RICOEUR, P.: *What Makes Us Think? A Neuroscientist and a Philosopher Argue about Ethics, Human Nature and the Brain.* Princeton: Princeton University Press, 2000, s. 7, s. 11, s. 204, s. 239, s. 297, s. 326, s. 328.

o technológii, napríklad o mozgu, ktorý si predstavuje technológiu s cieľom viesť diskusiu o vzťahu tela a mysle. Napriek tomu Ricoeur nerozvíja teóriu technológie a neuvažuje nad tým, ako technológie ovplyvňujú náš životný svet. Takisto nerozvíja bioetickú teóriu (jeho etika hlavne spočíva v dialektike medzi mnou a druhým v *Ja ako iný*<sup>6</sup>).

Napriek tomu filozofovia technológie vychádzajú z Ricoeurovej filozofie s cieľom preskúmať úlohu technológií v našich životných svetoch.<sup>7</sup> Coeckelbergh and Reijers<sup>8</sup> pracujú s Ricoeurovou myšlienkou, že ľudia používajú naratívy na prerozprávanie úsekov z ich života v čase<sup>9</sup> a ako to súvisí s aplikáciou technológií. Podľa nich platí, že ak chápeme naratívy takto všeobecne (ako napríklad prerozprávanie životných udalostí v písanej alebo inej forme), tak z toho vyplýva, že technológie možno chápať ako naratívy, ktoré používame na opis životných udalostí a že možno pri opisovaní týchto udalostí mať istú autonómiu. Napríklad rozlišujú medzi „pasívnou“ interakciou s technológiami, ktoré sa stávajú súčasťou nášho sociálneho životného sveta, ako je napríklad most cez rieku, a „aktívnou“ interakciou s technológiami, ktoré sú vyvíjané na to, aby sa aktívne zapájali do životného sveta (alebo do jeho simulácie), ako sú napríklad počítačové hry.

Okrem toho Coeckelberg and Reijers<sup>10</sup> poukazujú na to, že naratívne technológie podnecujú etické otázky týkajúce sa morálneho vyhodnocovania technológií. Zaujímajú ich teda „možnosti vytvoriť teóriu naratívnych technológií, ktorá by bola etickou teóriou

---

<sup>6</sup> Pozri RICOEUR, P.: *O sobě samém jako o jiném*. Praha: Oikoymenh, 2016.

<sup>7</sup> Pozri KAPLAN, D.: Paul Ricoeur and the Philosophy of Technology. In: *Journal of French Philosophy*, roč. 16, č. 1-2, 2006, s. 42-56; LEWIN, D.: Ricoeur and the Capability of Modern Technology. In: *From Ricoeur to Action: the Socio-Political Significance of Ricoeur's Thinking*. London: Continuum, 2012, s. 54-74; COECKELBERGH, M., REIJERS, W.: *Ibid.*; GRANSCHKE, B.: The Art of Staging Simulations. Mise-en-scène, Social Impact, and Simulation Literacy. In: *Science and Art of Simulation I. Exploring – Understanding – Knowing*. Dordrecht: Springer, 2017, s. 33-50; ROMELE, A.: *Digital Hermeneutics: Philosophical Investigations in New Media and Technologies*. London and New York: Routledge, 2019.

<sup>8</sup> Pozri COECKELBERGH, M., REIJERS, W.: *Ibid.*

<sup>9</sup> Pozri RICOEUR, P.: *Time and Narrative vol. 1.*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984; RICOEUR, P.: *Time and Narrative vol. 2.*, Chicago: The University of Chicago Press, 1986; RICOEUR, P.: *Time and Narrative vol. 3.*, Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

<sup>10</sup> Pozri COECKELBERGH, M., REIJERS, W.: *Ibid.*

technológií“.<sup>11</sup> Totiž technológie, ktoré sa stávajú súčasťou nášho životného sveta, majú sociálny a normatívny rozmer. Inak povedané: technológie nie sú hodnotovo neutrálne objekty, ale sú súčasťou životného sveta, ktorý zdieľame s ostatnými, a teda môžeme ich vyhodnocovať ako správne, alebo nesprávne. Technológie môžu byť navrhnuté tak, aby spĺňali napríklad sociálnu funkciu (most), ale takisto môžu podnietiť explicitnú diskusiu o morálnych hodnotách a zásadách (diskusia o násilí v počítačových hrách).

Filozofi technológie však úplne neobjasňujú to, ako presne by etické teórie naratívnych technológií mali vyzerať. Coeckelbergh and Reijers takisto tvrdia, že jednou z budúcich úloh filozofie technológie je vytvoriť takúto teóriu. V tomto texte preskúmam isté možnosti vytvorenia takejto teórie tak, že sa zameriam na jednu špecifickú zdravotnú technológiu: protetiku. Okrem filozofie technológie sa zameriam na bioetiku, na etiku zdravotníckeho výskumu a zdravotnej starostlivosti, ale takisto na Ricoeurove primárne texty, ktorými sa, okrem filozofov technológie, bioetici často zaoberajú.

Otázky týkajúce sa normatívneho vyhodnocovania protetických aplikácií tvoria jadro bioetických a medicínskych diskusií.<sup>12</sup> Tieto diskusie nadobúdajú rôzne podoby. V tradičnejších líniách bioetiky sa bioetické teórie zaoberajú vytváraním inštrukcií a zásad pre správnu aplikáciu a správne využitie protéz v zdravotnej starostlivosti.<sup>13</sup> Tieto teórie sú normatívne v tom zmysle, že určujú normy, ktoré prispievajú k dobrej kvalite života pacientov, ktorí sa podrobujú protetickej liečbe.

Tradičné bioetické teórie sú vo všeobecnosti „na zásadách založené“ teórie (tento pojem preberám od Svenaeusa<sup>14</sup>). Tieto teórie

---

<sup>11</sup> Pozri COECKELBERGH, M., REIJERS, W.: *Ibid*, s. 344.

<sup>12</sup> Napr. SLATMAN, J.: Phenomenology of Bodily Integrity in Disfiguring Breast Cancer. In: *Hypathia*, roč. 27, č. 2, 2012, s. 281-300; LINDENMEYER, C: *L'humain et ses protheses: savoirs et pratiques du corps transformé*. Paris: Éditions CNRS, 2017.

<sup>13</sup> Napr. HANSPAL, R., SEDKI, I.: *Amputee and Prosthetic Rehabilitation – Standards and Guidelines, 3rd Edition. Report of the Working Party*. London: British Society of Rehabilitation Medicine, 2018.

<sup>14</sup> SVENAEUS, F.: *Phenomenological Bioethics: Medical Technologies, Human Suffering, and the Meaning of Being Alive*. London and New York: Routledge, 2017, s. 8.

sa napríklad zaoberajú formálnymi alebo právnymi zásadami, ktoré usmerňujú biologický alebo zdravotnícky výskum a zdravotnícku prax ako napríklad zásady pre upravovanie zárodočných buniek.<sup>15</sup> Je očividné, že tieto zásady sú dôležité, pretože biologický a zdravotnícky výskum, ako aj zdravotnícka prax sa týkajú dobrej kvality života. Okrem toho je to, či niečo urobíme správne a či niekomu neublížime, často otázkou života a smrti.

Pokiaľ ide o protetickú liečbu, tak sa vynakladá veľa námahy na formuláciu jasných a praktických inštrukcií pre lekárov a zdravotných pracovníkov. Britská spoločnosť pre rehabilitačnú medicínu napríklad nedávno publikovala opravenú verziu správy týkajúcej sa štandardov a inštrukcií pre amputácie a protetickú rehabilitáciu.<sup>16</sup> Inštrukcie sa často týkajú poradenstva pre pacientov, toho, ako diskutovať o realistických rehabilitačných cieľoch, o protetických možnostiach, predpokladaných výsledkoch a takisto toho, ako poskytovať pooperačnú liečbu. Dôležitosť takýchto štandardov a inštrukcií je očividná, pretože protetická liečba je technologicky komplexná záležitosť (operácia je komplexná, rehabilitácia je zložitá, protézy majú presnú funkciu a vyžadujú dôkladnú údržbu) a ide o kvalitu života pacientov/iek (amputácia je invazívna procedúra).

Štandardy a procedúry sú istým spôsobom obmedzené, pretože kvalita života pacienta/ky, ktorý/á podstupuje protetickú liečbu, závisí od jej/ho osobnej skúsenosti so samotnou liečbou a od rehabilitačného procesu (napr. ako sa zotavuje). Medicínske štúdie<sup>17</sup> poukazujú na to, že pre pacientov/ky je rehabilitačný proces zložitý. Gourinat poukazuje hlavne na to, že zatiaľ čo médiá sa často sústredia na mladých dynamických ľudí, ktorí používajú protézy, ako napríklad atléti, väčšinou ide o starších ľudí, ktorí majú s používaním a udržiavaním protézy ťažkosti. Pacientova/kina reálna skúsenosť s rehabilitačným procesom po protetickej liečbe by sa nemala

---

<sup>15</sup> Napr. DE MIGUEL BERIAIN, I.: Should Human Germ Line Editing Be Allowed? Some Suggestions on the Basis of the Existing Regulatory Framework. In: *Bioethics*, roč. 33, č. 1, 2018, s. 105-11.

<sup>16</sup> Pozri HANSPAL, R., SEDKI, I.: *Ibid.*

<sup>17</sup> GOURINAT, V.: La prothèse comme promesse de réparation du corps amputé: du discours à l'expérience. In *L'humain et ses prothèses: savoirs et pratiques du corps transformé*, Paris: Éditions CNRS, 2019, s. 155-70.



prehliadať, a takisto môže pomôcť zdieľanie skúseností medzi pacientmi.

V posledných rokoch sa bioetické teórie omnoho viac zaoberajú životnými skúsenosťami pacientov. Ako reakcia na obmedzenosť teórií, ktoré sú založené na zásadách, sa však nedávno objavili fenomenologické bioetické teórie, ktoré vychádzajú z Ricoeura a iných fenomenológov.<sup>18</sup> Hoci tieto teórie nepopierajú dôležitosť morálnych a právnych zásad pre biomedicínsky výskum a pre zdravotnú starostlivosť, aj tak však kritizujú prístup založený na zásadách v jednom bode. Hlavným problémom je to, že na zásadách založené teórie pristupujú k telu ako k biologickej entite alebo k biologickému objektu, a tak často prehliadajú pacientovu/kinu reálnu telesnú skúsenosť, ktorá konštituuje ich životné príbehy – s týmito skúsenosťami súvisia rozličné zdravotné problémy (napr. zdeformovaná telesná skúsenosť ako „celok“ a vnímanie amputovanej protézy ako „votrelca“<sup>19</sup>).

Bioetické teórie založené na fenomenológii pripomínajú, že je potrebné vziať do úvahy nebezpečenstvo, že sa technológie stanú cieľom osebe a zabraňujú dobrej kvalite života pacientov alebo prispievajú k zhoršeniu kvality života pacientov namiesto toho, aby ho zlepšovali. A v tomto bode technológie podnecujú etické otázky, ktoré sú relevantné pre rozvíjanie teórie naratívnych technológií. Svenaeus<sup>20</sup> napríklad tvrdí, že moderné vedecké technológie vo všeobecnosti ovplyvňujú to, akým spôsobom vnímame a rozumieme svetu, v ktorom konáme.<sup>21</sup> To samozrejme nie je nevyhnutne negatívne. Zdravotnícke technológie môžu zmeniť, zlepšovať alebo dokonca zachraňovať životy. Stehenná protéza môže napríklad človeku umožniť chodiť. Napriek tomu by sme si však zároveň mali byť „vedomí toho, že technológie majú tendenciou zablokovať záujmy životného sveta s cieľom predĺžovať život, či dokonca ho produkovať

---

<sup>18</sup> Napr. SVENAEUS, F.: *Ibid.*

<sup>19</sup> Pozri BAYNE, T., LEVY, N.: Amputees By Choice: Body Integrity Identity Disorder and the Ethics of Amputation. In: *Journal of Applied Philosophy*, roč. 22, č. 1, 2005, s. 75-86; SLATMAN, J.: *Ibid.*

<sup>20</sup> Pozri SVENAEUS, F.: *Ibid.*

<sup>21</sup> Pozri SVENAEUS, F.: *Ibid.*, s. 17.

ako cieľ osebe“.<sup>22</sup> Avšak problém spočíva v tom, že zdravotnícke technológie majú ulahčovať život a zlepšovať kvalitu života naratívnych identít, ktorými sme, a rešpektovať „našu osobnosť a všetky ľudské hodnoty, ktoré sú s tým späté“.<sup>23</sup> Hraničnou čiarou je bod, v ktorom protéza *nezlepšuje* kvalitu života pacienta/tky, lebo ak namiesto toho podrýva jej alebo jeho hlboko osobné hodnoty alebo spôsobuje to, že svoje telo vníma ako votrelca, tak potom aplikácia protézy tu pravdepodobne nie je najlepším riešením.

Fenomenológiou inšpirované bioetické teórie sa práve v tomto kontexte odvolávajú na Ricoeura, obzvlášť na jeho pojem *naratívnej identity*. Napríklad Slatman sa inšpiroval Ricoeurovou myšlienkou, že ľudské bytosti vyjadrujú telesné skúsenosti v naratívoch. Tieto naratívy vyjadrujú ich identitu alebo to, akým spôsobom ako telesné bytosti pociťujú „celosť“.<sup>24</sup> Slatman sa zameriava na mastektómiu po rakovine prsníka a tvrdí, že tieto prípady poukazujú na to, že proces reidentifikácie s telom ako s celkom po operácii prsníka alebo po mastektómii nie je vôbec samozrejímavý a závisí od osobných hodnôt pacientky a od minulých telesných skúseností. Slatman tvrdí: „Interpretácia životných príbehov pacientov/iek by mala byť súčasťou poradenstva pred zákrokmi ako napríklad rekonštrukcia prsníka, nipple banking alebo tetovanie.“<sup>24</sup>

Niektorým osobám môže rekonštrukcia prsníkov, re-identifikácia s telom ako s celkom, pomôcť a pre niektoré osoby rekonštrukcia spôsobuje to, že svoje telo o to viac vnímajú ako cudzie. Podľa Slatmana by sa zdravotníci mali snažiť pochopiť životné príbehy pacientov/iek, pretože tieto príbehy vyjadrujú „telesné biografie“ pacientov alebo ich skúsenosti s telom ako s identitou v plynutí časových udalostí.<sup>25</sup> Slatman ukazuje, že Ricoeurova myšlienka, podľa ktorej je žitá existencia sledom udalostí, ktoré možno prerozprávať, má časový rozmer a je významná pre reálne životné otázky týkajúce sa technologickej aplikácie v zdravotnej starostlivosti.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> SVENAEUS, F.: *Ibid.*, s. 86.

<sup>23</sup> SVENAEUS, F.: *Ibid.*, s. 84.

<sup>24</sup> SVENAEUS, F.: *Ibid.*, s. 291.

<sup>25</sup> SVENAEUS, F.: *Ibid.*, s. 293.

<sup>26</sup> SVENAEUS, F.: *Ibid.*, s. 34.

Ricoeurov pojem naratívnej identity nás môže priviesť k formulácii etickej teórie, týkajúcej sa protetických aplikácií ako naratívnej technológie. Na to, aby protéza prispievala k dobrej kvalite života pacienta/ky, aby to teda v tomto zmysle bola „dobrou“ technológiou, je dôležité, aby daný/á pacient/tka protéze určili miesto v životnej biografii a aby zodpovedala jeho/jej osobným hodnotám. Rovnako ako filozofia technológie, fenomenologické bioetické teórie sa inšpirovali myšlienkou, že ja má telesnú naratívnu identitu, ktorá je naratívom telesných životných skúseností a hodnôt. Podľa Ricoeurových vlastných slov je naratívna identita rovnováhou medzi „udržovaním charakteru alebo stálosťou ja, ktoré sľubuje“.<sup>27</sup>

To, čo činí protézu normatívne prijateľnou, nie je len funkčnosť alebo inštrukcie pre dobrú protetickú liečbu. To, čo činí protézu normatívne prijateľnou, závisí od jej naratívneho charakteru a tým aj od toho, aký má potenciál stať sa súčasťou životného príbehu pacienta/ky. Potenciál Ricoeurovej filozofie spočíva v tom, že zdravotná starostlivosť a zdravotnícka prax môžu byť konkrétnym spôsobom vylepšené tak, že sa pri amputáciách bude prihliadať k *živej* telesnej existencii, alebo povedané heurmeneuticky, že sa bude „čítať“ a fyzické telo sa nebude chápať iba ako objekt. Ricoeurova filozofia teda prispieva do bioetických diskusií a do diskusií filozofie technológie, v ktorých sa vynárajú etické otázky týkajúce sa naratívnych technológií.

## **2. Telesné biografie a sociálna imaginácia**

V tomto texte nie je mojím cieľom kritizovať pojem telesnej biografie. Napriek tomu tento pojem treba ďalej preskúmať na *sociálnej* úrovni, aby sa mohla ďalej rozvíjať etická teória týkajúca sa protetiky ako naratívnej technológie. Hoci bioetické teórie, ktoré sú založené na fenomenológii, zvyšujú povedomie o vplyve sociálnych faktorov na skúsenosť pacientov/iek, čo je dôležité, napríklad

---

<sup>27</sup> Upravený preklad podľa českého prekladu. RICOEUR, P.: *O sobě samém jako o jiném*, s. 140.

je faktom, že „telesná integrita je vždy zakorenená v nejakej ideológii celostnosti“<sup>28</sup>, napriek tomu práve tento sociálny vplyv zvyčajne ďalej nešpecifikujú. Bioetické teórie bežne predpokladajú, že sú len dve možnosti: osobná autonómia alebo ideológia. Fenomenologické bioetické teórie nešpecifikujú to, ako pacienti interagujú so sociálnymi ideológiami, a na to, aby sa preskúmali ďalšie normatívne aspekty protetickej liečby ako naratívnej technológie, je potrebné sa tomu venovať. Sociálne ideológie môžu mať napokon jasný vplyv na kvalitu života pacienta rozličnými spôsobmi. Pacienti môžu získať a prijímať ideologické hodnoty a reagovať na ideológie rozličnými spôsobmi napríklad vedome alebo nevedome, racionálne alebo intuitívne, nechotne alebo spontánne a nadšene.

Okrem toho nie je priamo jasné, ako rozlišovať medzi rozličnými ideológiami spoločnosti, ktoré existujú na rozličných normatívnych stupňoch – negatívnych aj pozitívnych –, od utláčajúcich/škodlivých ideológií až po eticky informované osobné a sociálne ideové štruktúry a explicitné eticky a právne schválené normatívne rámce. Tieto rozličné vzťahy k ideológiam ovplyvňujú naše normatívne vyhodnocovanie technológií ako „dobré“ a „zlé“. Samozrejme nie je mojím cieľom znižovať devastujúci a negatívny vplyv, ktorý ideológie často majú na život ľudí, obzvlášť menších, ale ide o to lepšie pochopiť vzťah medzi kvalitou života a ideológiou. Zameriam sa teda na to, akým spôsobom pacienti/ky prijímajú, kritizujú alebo si vytvárajú osobné hodnoty a normy v interakcii s ideológiami spoločnosti (napr. ako sa takéto normy stávajú súčasťou telesnej biografie alebo sú v kontraste s týmito biografiami).

Vráťme sa k filozofii technológie a zamerajme sa na to, či a ako filozofi technológie vnímajú normatívne vyhodnocovanie technológií. Filozofi technológie poukazujú na to, že s technológiami vždy v istom zmysle interagujeme. Verbeek<sup>29</sup> napríklad zavádza pojem „kybernetická intencionalita“ a tvrdí, že náš intencionálny vzťah k svetu, to, ako vnímame predmety vo svete, je vždy v istom zmysle

---

<sup>28</sup> SLATMAN, J.: *Ibid.*, s. 283.

<sup>29</sup> VERBVEEK, P.-P.: Cyborg Intentionality: Rethinking the Phenomenology of Human – Technology Relations. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, č. 7, 2008, s. 387–395.

sprostredkovanými technológiami na rôznych úrovniach vedomia, takže sme všetci vlastne „kyborgovia“.<sup>30</sup> Normatívna hodnota týchto technológií však nie je očividne transparentná osebe, najmä ak platí, že technológie sú do takej veľkej miery zapojené do našich každodenných životov, takže si často ani plno nevedomujeme ich prítomnosť.

Verbeek rozlišuje medzi rozličnými typmi kybernetickej intencionality, konkrétne ide o *mediovanú intencionalitu*, *hybridnú intencionalitu* a *kombinovanú intencionalitu*. Sprostredkovaná intencionalita znamená, že technológie sprostredkujú náš intencionálny vzťah k svetu, ako napríklad keď používame okuliare na čítanie. *Hybridná intencionalita* naopak označuje vzťah, v ktorom „ľudia a technológie sa spoja a vytvoria spolu jednu novú entitu“<sup>31</sup> ako v prípade kyborgov, tieto entity sú napoly ľudia, napoly stroje. V prípade kombinovanej intencionality má samotný artefakt istú intencionalitu. Napríklad nahrávač zvuku má iný intencionálny vzťah k zvuku ako ľudia, pretože detailnejšie registruje zvuky v pozadí, ako sú toho schopní ľudia, a lepšie sa zameriava na jednotlivé zvuky.

Tieto kategórie nám však príliš veľa nehovoria o normatívnom vyhodnocovaní technológií, konkrétne protézy. Takisto je otázne, či je v kontexte zdravotnej starostlivosti naozaj možné naozaj používať pojem *kyborg*. Na prvý pohľad sa môže zdať, že Verbeekov pojem *hybridná intencionalita* by nám mohol pomôcť viac pochopiť vzťah pacientov k protéze. Použitie zdravotných technológií predpokladá splynutie intencionality artefaktu a ľudskej intencionality. Verbeek spomína implantáty, lieky, umelé chlopne a kardiostimulátory. To isté platí pre protézy. Protézy, rovnako ako implantáty, sa takisto stávajú súčasťou životného sveta pacienta s cieľom optimalizovať ich zdravotný stav.<sup>32</sup> Pacient/ka si nie je v najlepšom prípade vedomý/á, že má protézu, ako je to napríklad v prípade zubných implantátov, ktoré nám umožňujú žuť a jesť, akoby sme mali pôvodné zuby. Zubný implantát nenarúša zdravé fyzicky a mentálne fungovanie osoby. Je navrhnutý tak, aby naopak prispieval k dobrému zdravotnému stavu osoby.

---

<sup>30</sup> VERBVEEK, P.-P.: *Ibid.*, s. 390.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Pozri pojem *telesná biografia*.

Tieto veci sú však menej evidentné pre ďalšie protézy. Napríklad osoby so stehennou protézou sú si neustále vedomé toho, že protézu majú, pretože používanie a udržiavanie protézy je často neustálym bojom.<sup>33</sup> V prípade stehenných protéz teda nemožno aplikovať pojem hybridnej intencionality, pretože v týchto prípadoch sa pacienti nezjednocujú s technológiami. Na to, aby sme mohli definovať normatívne vzťahy medzi pacientmi/kami a protézami, je potrebné teda zaviesť ďalšie rozlíšenia.

Navrhujem zaviesť ďalšie rozlíšenie medzi *subjektívnou* a *sociálnou* dimenziou hybridnej intencionality. Hoci je dôležité, ako som na tom trval v diskusii s vyššie uvedenými teóriami, aby bol pacient/ka schopný/á sa identifikovať s telovou protézou z jeho/jej subjektívneho hľadiska a začleniť ju do svojho životného sveta, táto identifikácia nie je výlučne osobnou záležitosťou. Na spoločenskej rovine existuje viacero normatívnych hodnôt a noriem, ktoré ovplyvňujú to, ako rozliční ľudia vnímajú protézy ako napríklad ideály krásy alebo fantazirujú o bionických technológiách a o protetických vylepšeniach, takisto to ovplyvňujú aj aktuálne etické inštrukcie, ktorými sa riadia zdravotníci/e pracovníci/čky pri liečbe pacientov/iek s protézou.

Dôležitou otázkou je to, ako rozlišovať medzi týmito odlišnými druhmi noriem a hodnôt, pretože je jasné, že sú medzi nimi signifikantné normatívne rozdiely. Ricoeurov pojem *sociálnej imaginácie*<sup>34</sup> tak, ako mu on rozumie – ako súbor hodnôt, noriem, inštitúcií a symbolov nejakej sociálnej skupiny, ktoré majú etický alebo politický význam –, môže pomôcť jemnejšie uchopiť rozdiely medzi týmito normatívnymi rozdielmi. Tieto rozdiely medzi normami a hodnotami a to, ako ovplyvňujú etické vyhodnocovanie protetických aplikácií, vyplývajú z rozdielov medzi *sociálnymi imagináciami*. Presnejšie povedané, rozličné sociálne skupiny rozličnými spôsobmi vplývajú na ľudí. Utlačujúca ideológia napríklad má tendenciu uplatňovať svoju moc nad spoločnosťou viac ako sa to deje v sociálnych menšinách.

---

<sup>33</sup> GOURINAT, V.: *Ibid.*

<sup>34</sup> RICOEUR, P.: *The Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Columbia University Press, 1986; RICOEUR, P.: *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*. Evanston: Northwestern University Press, 2007.

Suma všetkých sociálnych imaginácií predstavuje veľkú sieť rozličných hodnôt, noriem, inštitúcií a symbolov a v tomto texte nie je možné ich kategorizovať. Pre lepšie pochopenie rozdielov v rámci normatívneho vyhodnocovania je však dôležité to, že Ricoeur rozlišuje medzi ideológiou a utópiou.<sup>35</sup> Zatiaľ čo ideológia je obrazom dominantných vládnuccich sociálnych, etických a politických hodnôt, inštitúcií a symbolov spoločenských skupín, utópia predstavuje alternatívu, možnosť lepších spoločenských, etických a politických hodnôt, noriem, inštitúcií a symbolov. Utópia znamená, že nejaká skupina rozpráva v sociálnom zmysle slova iný naratív, vzdoruje a protestuje proti vládnucej ideológii, ktorá potenciálne utláča a je násilná (Ricoeur nechápe utópiu v pejoratívnom či doslovnom zmysle slova).

V rámci protetickej liečby by malo existovať povedomie o utláčajúcich ideológiách a mala by sa rešpektovať osobná autonómia a hodnoty, ako som na to poukázal vyššie. Nie každá ideológia je však negatívna. Napríklad ideológia v zmysle súboru ideí, usmerení a noriem s cieľom zlepšiť protetickú liečbu nie je nevyhnutne zlou vecou, takisto ako ňou nie je ani napríklad dobrá demokratická politika. Prednosť Ricoeurovo rozlíšenia medzi demokraciou a utópiu spočíva v tom, že zdôrazňuje dôležitosť otvoreného dialógu medzi odlišnými a dominantnými hlasmi a takisto dôležitosť nesúhlasu v prípade potreby. Okrem toho osoba, ktorá má takú životnú biografiiu, že zahŕňa odlišné osobné hodnoty než dominantné hodnoty, môže nájsť podporu v sociálnych menšinách, ktoré majú podobné hodnoty (napr. pacienti/ky s protézou protestujúci/e proti vládnuccim ideálom krásy). Interakcia so *sociálnymi imagináciami* je teda dôležitá pre pacientov aj pre zdravotných pracovníkov, a takisto aj pre zvýšenie povedomia o vplyve, ktorý má na vyhodnocovanie technológií v zdravotníctve, obzvlášť v protetike. Toto povedomie stimuluje kritické hodnotenie škodlivých utláčajúcich ideológií a vyjadrovanie obáv na spoločenskej úrovni.

Coeckelbergh a Reijers určujú možné miesto týchto hodnôt v protetickej liečbe a zavádzajú rozlíšenie medzi pasívnym a aktívnym

---

<sup>35</sup> RICOEUR, P.: *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II.*, s. 181.

zapojením technológií, ktoré je potrebné vziať do úvahy. Z čisto funkčného hľadiska (ktoré je však takisto neúplné) je napríklad stehenná protéza na začiatku spojená s aktívnym zapojením technológie, v rámci čoho sestričky, doktori, fyzioterapeuti a iní zdravotníci/e pracovníčky usporadúvajú sedenia s pacientom s cieľom aplikovať protézu, naučiť sa ju používať a udržiavať. Ak všetko prebehne dobre, tak protéza začne predstavovať pasívne zapojenie technológie, pretože sa postupne stáva niečím ako mostom, stáva sa skôr predĺžením tela a osoby, ktorá ju používa, nie je externým objektom, ktorý do niečoho zapájame. Samozrejme metafora mosta tu nie je úplne vhodná. Na rozdiel od mosta, ktorý môžeme denne používať bez toho, aby sme nad tým príliš rozmýšľali, pacientov/kin vzťah k protéze ostáva aktívnou interakciou s invazívnym objektom na dennodennej báze. Z výskumov vyplýva, že protéza „nenahrádza“ telesné časti úplne, pretože je navrhnutá tak, aby vykonávala jednu funkcia (napr. protéza na kráčanie, plávanie alebo behanie), no na rozdiel od ľudského tela nie je schopná vykonávať všetky tieto funkcie naraz.<sup>36</sup>

Zdá sa, že protézy by sme mali chápať ako technológie, ktoré sú niekde medzi aktívnym a pasívnym zapojením naratívnych technológií, ideálne by mali byť skôr pasívne ako aktívne, mali by byť integrované do telesného stavu pacienta a do jeho spoločenského prostredia. Súčasťou invazívnej povahy protézy je však takisto aj zraniteľnosť protézy vzhľadom na sociálne hodnoty. Stehenná protéza napríklad vzbudzuje pozornosť spoločnosti, a to prináša zmiešané aj negatívne, aj pozitívne dôsledky, čo potvrdzuje aj to, že sa médiá sústreďujú na mladých atlétov s protézou.<sup>37</sup> Zapojenie spoločenských hodnôt je teda súčasťou aktívneho procesu zapojenia technológií, s ktorým sa stretávajú pacienti a zdravotníci/e pracovníčky v protetickej liečbe.

K dobrej kvalite života pacienta/ky patrí aj aktívne zapojenie technológií tak, aby sa protéza stala súčasťou danej osoby (aspoň do istej miery by sa mala zapísať do jej biografie) a aby nebola

---

<sup>36</sup> GOURINAT, V.: *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*



odcudzujúcou alebo rušivou technológiou. V rozličných spoločenských kontextoch s rozličnými hodnotami sa stáva osobnou. Slatman sa inšpiruje Husserlom a nazýva to schopnosťou fyzického tela (Körper) identifikovať sa s živým telom (Leib).<sup>38</sup> Tvrdí, že narušená telesná skúsenosť je výsledkom „skúsenosti odcudzenia, ktorá môže ovládnuť a nahradiť vlastnú skúsenosť“,<sup>39</sup> čo môže byť potenciálne zapríčinené protézou.

Zvýšené povedomie o vplyve *sociálnych imaginácií* napokon pomôže pacientom stotožniť sa s protézou ako s naratívnu technológiou. Otázne je, ako a do akej miery možno zvýšiť povedomie o vplyve spoločenských hodnôt v prípade protetickej liečby, t. j. ako sa pacienti/ky a zdravotnícki/e pracovníčky môžu vyrovnat' s hodnotami spoločnosti s cieľom zlepšiť zdravotný stav pacientov. Zodpovedať na túto otázku bude kľúčové pre to, aby sme mohli ďalej rozvinúť etickú teóriu týkajúcu sa protézy, ktorá je naratívnu technológiou. V nasledujúcej kapitole sa budem zaoberať touto témou.

### **3. Predstavivosť zvyšuje povedomie o vplyve sociálnych imaginácií**

Ako sme uviedli vyššie, *sociálna imaginácia* je široký pojem, ktorý odkazuje na viaceré druhy hodnôt a noriem. Aby to bolo jasnejšie, tak sa ďalej zameriam na niektoré konkrétne spoločenské a kultúrne hodnoty, ku ktorým sa hlásia isté majoritné alebo minoritné spoločenské skupiny, ako sú napríklad hodnoty patriarchálnej spoločnosti, ideály krásy, ale takisto feministické hodnoty. Tieto hodnoty môžu byť pozitívne alebo negatívne podľa toho, či prispievajú k dobrej kvalite života pacienta/tky alebo ju narúšajú.

Vezmime do úvahy nasledujúcu štúdiu s cieľom ilustrovať povedomie o vplyve spoločenských hodnôt na telesné biografie pacientov/iek, hoci nejde o protetickú liečbu, ale o testy na rakoviny. Táto

---

<sup>38</sup> SLATMAN, J.: *Ibid.*, s. 286.

<sup>39</sup> SLATMAN, J.: *Ibid.*, s. 288.

štúdiá<sup>40</sup> ukazuje, že prítomnosť rodiny má pozitívny vplyv na genetické poradenstvo v prípadoch dedičnej rakoviny prs. V tejto štúdií výskumníci robili rozhovory s klinickými lekármi v rôznych zdravotníckych centrách v Izraeli a identifikovali pozitívne aspekty prítomnosti rodiny v týchto prípadoch. Po prvé, rodina poskytuje emocionálnu podporu v prípade rozhodnutí týkajúcich sa zdravotnej liečby (t. j. samotné genetické testovanie, prevencia, ooforektómia a preventívna mastektómia). Po druhé, prítomnosť rodiny prináša výhody z hľadiska informovanosti. Členovia rodiny môžu pomôcť nielen logisticky (šoférovať cestou do nemocnice, starosť o domácnosť a pod.), ako je to v prípade iných foriem zdravotníckeho poradenstva.<sup>41</sup>

Navyše, v špecifických prípadoch genetického poradenstva pre pacientov s dedičnou rakovinou môže mať pacientka/ova diagnóza potenciálne vplyv na zdravie príbuzných, ktorí/é sú geneticky príbuzní/é s pacientkou/om (obidve strany môžu mať dedičnú predispozíciu pre rakovinu prs). To spôsobuje, že rodina je viac zapojená v procese testovania a diagnózy. Prítomnosť rodinných členov teda pozitívne stimuluje proces šírenia informácií o testovaní a potenciálnej liečbe.

Jedným z negatívnych aspektov prítomnosti rodiny počas genetického poradenstva pre pacientov/ky s dedičnou rakovinou však predstavovali nevyvážené mocenské vzťahy medzi príbuznými počas poradenstva. Ako na to poukazujú samotní Gilbar a Banroy,<sup>42</sup> pacienti/ky čeliaci/e týmto rozhodnutiam sú ovplyvňovaní/é kultúrnym prostredím, z ktorého pochádzajú. V špecifickom prípade Izraela pacienti/ky často pochádzajú z patriarchálnych komunit, čo často predstavuje problém pre ich autonómiu. Môže im to zabraňovať pri autonómnych rozhodnutiach. Klinickí lekári majú samozrejme

---

<sup>40</sup> GILBAR, R., BANROY, S.: Companions or Patients? The Impact of Family Presence in Genetic Consultations for Inherited Breast Cancer: Relational Autonomy in Practice. In: *Bioethics*, roč. 32, č. 6, 2018, s. 378-387.

<sup>41</sup> LAIDSAAR-POWELL, R. a kol.: The TRIO Framework: Conceptual Insights into Family Caregiver Involvement and Influence throughout Cancer Treatment Decision-Making. In: *Patient Education and Counseling*, roč. 100, č. 11, 2017, s. 2035-2046.

<sup>42</sup> GILBAR, R., BANROY, S.: *Ibid.*, s. 386.

možnosť vyrovnáť sa s týmto problémom tak, že s pacientmi/kami otvorene diskutujú o mocenskom konflikte a v niektorých prípadoch je tu možnosť porozprávať sa s pacientom/tkou v súkromí. Pacienti/ky by však mali mať v konečnom dôsledku autonómiu, aby mohli uvažovať nad svojou situáciou v súkromí a rozhodovať sa samy/é za seba.

Tento konkrétny prípad ukazuje, ako možno jedným spôsobom zvýšiť podvedomie o vplyve sociálnych hodnôt na dobrý zdravotný stav pacientov/iek. Otvorená diskusia medzi klinickými lekármi a pacientmi a ich príbuznými zvyšuje toto podvedomie a autonómiu pacientov/iek. Tento konkrétny prípad sa však netýka protéz. Je však možné ľahko pozorovať to, že hodnoty spoločnosti môžu mať vplyv na autonómiu pacientov/iek veľmi podobným spôsobom. Napríklad ak má ideológia celostnosti tela vplyv na prípady rekonštrukcie prsníkov po mastektómií, tak tieto ideológie očividne predstavujú patriarchálne hodnoty, ako to potvrdzuje štúdia.<sup>43</sup> Pokiaľ ide o rozhodnutia týkajúce sa rekonštrukcií prsníka, západný ideál krásy vyžadujúci celostné a zdravé telo vo veľkej miere vyjadruje maskulínnu predstavu o ženskom tele, čo môže ohroziť kvalitu života pacienta/ky.

Môžeme teda pokojne usúdiť, že otvorená diskusia medzi klinickými lekármi a pacientmi (za prítomnosti rodinných príslušníkov a takisto bez nich) aj v prípadoch protetickej liečby zvyšuje podvedomie o tlakoch, ktoré vychádzajú zo sociálnych hodnôt. V otvorenej diskusii o kultúrnych hodnotách sa však môže objaviť problém s tým, že viacero strán zapojených do diskusie nie sú schopných pochopiť stanovisko toho druhého alebo ostávajú pripútané k svojim vlastným kultúrnym hodnotám. Patriarchálna rodina napríklad môže mať príliš veľký vplyv na pacientove/kine osobné hodnoty a narušovať jeho/jej autonómiu.

Ricoeurova idea predstavivosti prináša možné riešenie tejto situácie, alebo aspoň ukazuje spôsoby, akými možno zvýšiť povedomie o vplyve sociálnych hodnôt na zdravotnú starostlivosť. Obzvlášť

---

<sup>43</sup> Napr. LA, J., JACKSON, S., SHAW, R.: Flat and Fabulous': Women's Breast Reconstruction Refusals Post-Mastectomy and the Negotiation of Normative Femininity. In: *The Journal for Gender Studies*, roč. 28, č. 5, 2019, s. 603-616.

zaujímavá je tu pre nás pasáž o *imaginatívnej variácii* u Ricoeura. K naratívu, ale takisto k našej naratívnej identite inherentne patrí schopnosť imaginatívnej variácie:

„...naratív tieto variácie nielen toleruje, ale ich vytvára a vyhľadáva. V tomto zmysle sa literatúra javí ako obrovské laboratórium pre myšlienkové experimenty, v ktorých sa naráciami overujú možné variácie naratívnej identity.“<sup>44</sup>

Inak povedané schopnosť vyrozprávať svoj životný príbeh (a takisto literárne príbehy) predpokladá, že sme schopné/í byť kreatívne/i, vedieť vybrať slová, prijať niektoré presvedčenia alebo odmietnuť niektoré dominantné hodnoty. Toto „laboratórium pre myšlienkové experimenty“ je okrem iného aj laboratóriom pre myšlienkové experimenty etického myslenia alebo, ako to nazýva Ricoeur, pre „skúmanie v oblasti dobra a zla“.<sup>45</sup> Toto znamená, že vďaka predstavivosti sme schopné/í pochopiť rôzne existujúce etické významy ako sú napríklad hodnoty, presvedčenia, normy, ideológie, sme však schopné/í ich aj kritizovať alebo prijať, meniť ich, alebo ich úplne odmietnuť.

Aplikovať to v oblasti zdravotnej starostlivosti by znamenalo, že zvýšená predstavivosť v otvorenej diskusii medzi pacientmi a ich príbuznými na jednej strane a s klinickými lekármi na druhej strane, má za následok zvýšenie podvedomia o vplyve sociálnych hodnôt a umožňuje nám sympatizovať s hodnotami niekoho iného. Štúdie v zdravotníckej etike totiž ukázali, že predstavivosť je dôležitá aj v ošetrovatelstve aj zdravotnej starostlivosti.<sup>46</sup> Scott<sup>47</sup> napríklad tvrdí, že pojem *morálnej predstavivosti*, ktorý prebrala od Iris Murdoch, by mala byť jednak stimulovaná v rámci vzťahov medzi pacientmi, a takisto vo vzťahoch s ošetrovateľmi/kami a so zdravotníckym personálom. Scott poukazuje na to, že predstavivosť stimuluje „vysoké angažovanie sa v preberaní nejakej roly a citlivej morálnej stratégií“

---

<sup>44</sup> RICOEUR, P.: *O sobě samém jako o jiném*, s. 164.

<sup>45</sup> RICOEUR, P.: *O sobě samém jako o jiném*, s. 181.

<sup>46</sup> SCOTT, P. A.: *Imagination in Practice*, SMITH, B.: *Analogy in Moral Deliberation: the Role of Imagination and Theory in Ethics*. In: *Journal of Medical Ethics*, č. 28, 2002, s. 244-248.

<sup>47</sup> SCOTT, P. A.: *Imagination in Practice*, s. 45.

a z tohto dôvodu je cennou kvalitou, ktorá pomáha pochopiť pacientovu situáciu a umožňuje s ním komunikovať.

Napríklad schopnosť empaticky si predstaviť pacientove/tkine pocity a sociokultúrny kontext je v zdravotnej starostlivosti dôležitý (pacient/ka je viac zraniteľný/á, pretože je pod sociálnym tlakom doma alebo v práci). Tento pojem morálnej predstavivosti je založený na Aristotelovom pojme *fronésis* a na Humovom pojme *predstavivosti* a *sympatie*. *Predstavivosť* v tomto zmysle znamená cnosť, ktorá súvisí s praktickou múdrosťou, ktorá spočíva v tom, že druhej osobe rozumieme aj vďaka nepriamym indikáciám a vďaka tomu, že ju vnímame. Scott dodáva, že čítanie a počúvanie naratívov ďalej stimuluje morálnu imagináciu.<sup>48</sup>

Nadväzujúc na vyššie spomenutú štúdiu o genetickom poradenstve klinickí lekári potvrdzujú, že čerpajú pri konzultáciách s pacientmi z tohto druhu predstavivosti založenom na praktickej múdrosti – alebo z overovania sociálnokultúrneho pozadia pacientov. Všeobecne možno povedať, že rozprávanie príbehov a zdieľanie skúseností s pacientmi môže pomôcť pri emocionálnej podpore pacientov a vytvára to, čo Gilbar a Banroy<sup>49</sup> nazývajú *triadickým modelom rozhodovania* vo vzťahoch pacient/ka-rodina-klinický/á doktor/ka. K tomuto zdieľaniu patrí porozumenie rozličným spoločenským a kultúrnym významom (*sociálne imaginácie*), do čoho je zapojená predstavivosť ako aktívny komponent, ktorý umožňuje vnímať tieto odlišné druhy predstavivosti.

Táto koncepcia morálnej predstavivosti ako empatického porozumenia kultúrnym hodnotám toho druhého je celkom blízka Ricoeurovej etike, ktorú predstavil v knihe *Ja ako iný*. Je známe, že Ricoeur svoju etiku takisto zakladá na pojme *sympatie*, pričom sa inšpiroval Humom<sup>50</sup> a nadviazal na Aristotelov pojem *fronesis*.<sup>51</sup> Tento druh *sympatie* založenej na praktickej múdrosti podľa Ricoeura zahŕňa takisto naratívy. Inak povedané, učíme sa aktívne sympatizovať s druhými prostredníctvom naratívov a zdieľaním skúseností

---

<sup>48</sup> SCOTT, P. A.: *Ibid.*, s. 48-50.

<sup>49</sup> GILBAR, R., BANROY, S.: *Ibid.*, s. 379.

<sup>50</sup> RICOEUR, P.: 1992, s. 210.

<sup>51</sup> RICOEUR, P.: *O sobě samém jako o jiném*, s. 174.

prostredníctvom príbehov. Ricoeur sa inšpiruje Walterom Benjaminom a tvrdí, že „rozprávania príbehov je (...) vymieňaním *skúseností*, pričom skúsenosti (Benjamin) nechápe ako vedecké pozorovania, ale ako ľudové uplatňovanie praktickej múdrosti“.<sup>52</sup>

Tento druh predstavivosti je spätý so *sociálnymi imagináciami*, pretože nám umožňuje sympatizovať s telesnou biografiou pacienta/ky zakorenenou v kultúrnych hodnotách. Predstavivosť zahŕňa schopnosť pozrieť sa na veci z iného uhla pohľadu, pochopiť príbeh toho druhého a osobné hodnoty, čím sa zvyšuje povedomie o nebezpečenstve vplyvu kultúrnych ideológií. V tomto zmysle môže byť nápomocná v zdravotnej starostlivosti a obzvlášť v protetickej liečbe, pretože zvýšená predstavivosť zo strany zdravotných pracovníkov a príbuzných dáva pacientovi/ke väčší priestor na vyjadrenie autonómnych rozhodnutí a osobných hodnôt, ktoré sa týkajú špecifických protetických aplikácií.

Preto tvrdím, že stimulácia *sociálnej imaginácie* môže byť v prípade protetickej liečby užitočná. Samozrejme toto tvrdenie nie je bezproblémové. Nieкто by totiž mohol povedať, že medzi stimulovaním predstavivosti a negatívnym ovplyvňovaním či dokonca manipulovaním niekoho predstavivosti je tenká hranica. A takisto je otázne, ako toto súvisí s protetickými aplikáciami, ktoré si vyžadujú realistickú predstavu o rehabilitačných cieľoch. Takisto by sa dalo argumentovať v tom zmysle, že predstavivosť môže zabrániť tomu, aby sme boli zameraní na realitu a môže spôsobiť to, že od protézy budeme mať nerealistické očakávania. To by sme však dezinterpretovali Riceourov pojem predstavivosti, ktorý odkazuje, ako som to ukázal, na praktické schopnosti inovácie, a nie ilúzie.<sup>53</sup>

Problém s nerealistickými očakávaniami v skutočnosti zdôrazňuje dôležitosť právnych a morálnych zásad v bioetike, ako je napríklad zásada rešpektovať autonómiu pacienta/tky. Ak však okrem toho predstavivosť nestotožňujeme s fantáziou, ale rozumieme jej v sociálnom zmysle – a tak tomuto pojmu rozumie Ricoeur –, je to schopnosť predstaviť si odlišné hodnoty a tým pádom sympatizovať

---

<sup>52</sup> Upravený preklad podľa českého prekladu. RICOEUR, P.: *O sobě samém jako o jiném*, s. 181.

<sup>53</sup> RICOEUR, P.: *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*, s. 170.

s ostatnými, tak potom predstavivosť ide ruka v ruke so zásadou týkajúcou sa rešpektovania autonómie.

Predstavovať si uhol pohľadu toho druhého nevyhnutne neznamená narušiť jeho/jej súkromie, hoci to môže znieť kontraintuitívne. Pokúsiť sa pochopiť „príbeh“ skrývajúci sa za fyzickým stavom pacienta/ky nie je to isté ako narušiť súkromie pacienta/ky nevhodnými otázkami. Ako to potvrdzuje štúdia o genetickom poradenstve pri rakovine prsníka, klásť osobné otázky v istej miere nám môže význačne pomôcť pri pochopení, diagnostike alebo liečení chorôb. Rešpekt k pacientovej/kinej integrite a autonómii ide ruka v ruke s kladením otázok, ako sa ukázalo vyššie keď sme sa zaoberali so Slatmanom,<sup>54</sup> pretože otvorená diskusia predpokladá rešpektovanie pacientových medzí a integrity (a z toho dôvodu je otvorenou diskusiou). Toto predpokladá aplikovanie zásady rešpektovania autonómie a osobnej identity. Zdá sa, že pacientky/ti môžu v skutočnosti robiť autonómne rozhodnutia práve vďaka otvorenej diskusií (v rámci ktorej sa môže napríklad odhaliť latentný kultúrny tlak rodiny alebo spoločnosti).<sup>55</sup>

Medzi inštrukcie pre protetickú liečbu navrhujem teda zaradiť stimuláciu sociálnej predstavivosti vo vzťahoch medzi zdravotnými pracovníkmi a pacientmi/kami. Konkrétne to znamená otvorenú diskusiu o osobných hodnotách a takisto o osobnej histórii alebo o kultúrnom pozadí pacienta/ky. Nestačí len spoliehať sa na zásadu týkajúcu sa rešpektovania individuálnych rozhodnutí a autonómie, pretože pacientky/ti čelia samy/i ťažkým voľbám, pri ktorých môžu emocionálna podpora a zdieľanie životných skúseností a príbehov pomôcť. Toto zdieľanie navyše predpokladá stimuláciu predstavivosti v sociálnom, kritickom zmysle, čo pacientov/kám umožňuje zaujať kritický postoj ku kultúrnym ideológiám alebo k hodnotám v oblasti zdravotníckych technológií (t. j. ideály krásy fyzickej dokonalosti).

To, že je telesná integrita je vždy zakorenená v istom druhu ideológii telesnej celostnosti, možno vysvetliť dynamickejšími pojmami.

---

<sup>54</sup> SLATMAN, J.: Phenomenology of Bodily Integrity in Disfiguring Breast Cancer.

<sup>55</sup> GILBAR, R., BANROY, S.: *Ibid.*, s. 386.

Pacientky/i nemajú osobné telesné skúsenosti, ktoré sú v jednoduchej *opozícii*, odlišné od dominantných hodnôt spoločnosti týkajúcich sa telesnej celostnosti. Tieto hodnoty ovplyvňujú telesné skúsenosti, keď sa týmito skúsenosťami *dynamicky* formujú a pacienti/ky s nimi aktívne interagujú. Jeden/na pacient/ka môže byť silno ovplyvňovaný/á hodnotami spoločnosti, ktoré sa týkajú fyzickej nenarušenosti, zatiaľ čo ďalší/ie môžu mať silno kritický postoj k hodnotám spoločnosti a sú viac skeptickí/é. Zdá sa teda, že v zdravotnej starostlivosti je dôležité, aby sa *čítali* biografie tiel pacientov/iek, ale súčasťou procesu čítania je aj pochopenie predstáv, ktoré sa ukrývajú za týmito biografiami – vypočítať si imaginatívne variácie pacientky/a –, a tak daná osoba môže náležite vyjadriť svoje osobné hodnoty. Poznať svoje vlastné telesné hodnoty a hranice je dôležité obzvlášť v prípadoch, v ktorých majú technológie vážny vplyv na telo.

## Záver

Naspäť k filozofii technológie: na záver možno skonštatovať, že jedným z normatívnych aspektov protetiky ako *naratívnej technológie* predstavuje pacientova/kina schopnosť aktívne interagovať s protézou a zakomponovať ju do svojho telesného životného sveta (pozri pojem *hybridná intencionalita*). Nie je to však vôbec jednoduché a treba tu čeliť jednak osobným a jednak spoločenským/normatívnym výzvam. Predstavivosť môže na osobnej rovine pacientom/kám pomôcť pochopiť a vyjadrovať osobné hodnoty, napríklad hodnoty týkajúce sa telesnej celostnosti, pretože predstavivosť nám umožňuje objavovať rôzne sociálne imaginácie. Na spoločenskej rovine to kladie spoločenské a normatívne výzvy, pretože to predpokladá otvorený dialóg založený na predstavivosti (v zdravotníckej starostlivosti a vo všeobecnosti vo verejnom priestore), čo nám vždy umožňuje zachovať otvorenosť v myslení a odvolávať sa na rozličné druhy sociálnej imaginácie. Takýto otvorený dialóg pomáha zvyšovať povedomie o možnom utláčajúcom vplyve sociálnych hodnôt, ktoré tvoria súčasť rôznych druhov sociálnej imaginácie. Ricoeurov koncept sociálnej predstavivosti a imaginácie je teda pre filozofiu



technológie a pre bioetiku relevantný a cieľom tohto textu bolo preukázať to. Súčasťou etickej teórie, ktorá sa týka protetických aplikácií ako naratívnych technológií, má byť teda opis vzťahov medzi pacientmi/kami, ich príbuznými, zdravotnými pracovníkmi/čkami a sociálnou imagináciou. Ricoeurov pojem sociálnej imaginácie nám navyše umožňuje pochopiť tento vzťah.

## Literatúra

BAYNE, T., LEVY, N.: Amputees By Choice: Body Integrity Identity Disorder and the Ethics of Amputation. In: *Journal of Applied Philosophy*, roč. 22, č. 1, 2005.

CHANGEAUX, J.-P., RICOEUR, P.: *What Makes Us Think? A Neuroscientist and a Philosopher Argue about Ethics, Human Nature and the Brain*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

COECKELBERGH, M., REIJERS, W.: Narrative Technologies: A Philosophical Investigation of the Narrative Capacities of Technologies by Using Ricoeur's Narrative Theory. In: *Human Studies*, roč. 39, 2016.

DE MIGUEL BERIAIN, I.: Should Human Germ Line Editing Be Allowed? Some Suggestions on the Basis of the Existing Regulatory Framework. In: *Bioethics*, roč. 33, č. 1, 2018.

GILBAR, R., BANROY, S.: Companions or Patients? The Impact of Family Presence in Genetic Consultations for Inherited Breast Cancer: Relational Autonomy in Practice. In: *Bioethics*, roč. 32, č. 6, 2018.

GOURINAT, V.: La prothèse comme promesse de réparation du corps amputé: du discours à l'expérience. In *L'humain et ses prothèses: savoirs et pratiques du corps transformé*, Paris: Éditions CNRS, 2019.

GRANSCHÉ, B.: The Art of Staging Simulations. Mise-en-scène, Social Impact, and Simulation Literacy. In: *Science and Art of Simulation I. Exploring – Understanding – Knowing*. Dordrecht: Springer, 2017.

HANSPAL, R., SEDKI, I.: *Amputee and Prosthetic Rehabilitation – Standards and Guidelines, 3rd Edition. Report of the Working Party*. London: British Society of Rehabilitation Medicine, 2018.

KAPLAN, D.: Paul Ricoeur and the Philosophy of Technology. In: *Journal of French Philosophy*, roč. 16, č. 1-2, 2006.

LA, J., JACKSON, S., SHAW, R.: Flat and Fabulous': Women's Breast Reconstruction Refusals Post-Mastectomy and the Negotiation of Normative Femininity. In: *The Journal for Gender Studies*, roč. 28, č. 5, 2019.

LAIDSAAR-POWELL, R. a kol.: The TRIO Framework: Conceptual Insights into Family Caregiver Involvement and Influence throughout Cancer Treatment Decision-Making. In: *Patient Education and Counseling*, roč. 100, č. 11, 2017.

LEWIN, D.: Ricoeur and the Capability of Modern Technology. In: *From Ricoeur to Action: the Socio-Political Significance of Ricoeur's Thinking*. London: Continuum, 2012.

LINDENMEYER, C.: *L'humain et ses protheses: savoirs et pratiques du corps transformé*. Paris: Éditions CNRS, 2017.

MITCHELL, D. T., and SHARON, S.: *Narrative Prosthesis: Disability and the Dependencies of Discourse*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2001.

RICOEUR, P.: *Time and Narrative vol. 1.*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

RICOEUR, P.: *The Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Columbia University Press, 1986.

RICOEUR, P.: *Time and Narrative vol. 2.*, Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

RICOEUR, P.: *Time and Narrative vol. 3.*, Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

RICOEUR, P.: *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*. Evanston: Northwestern University Press, 2007.

RICOEUR, P.: *O sobě samém jako o jiném*. Praha: Oikoymenh, 2016.

ROMELE, A.: *Digital Hermeneutics: Philosophical Investigations in New Media and Technologies*. London and New York: Routledge, 2019.

SCOTT, P. A.: *Imagination in Practice*, SMITH, B.: *Analogy in Moral Deliberation: the Role of Imagination and Theory in Ethics*. In: *Journal of Medical Ethics*, č. 28, 2002.

SLATMAN, J.: Phenomenology of Bodily Integrity in Disfiguring Breast Cancer. In: *Hypathia*, roč. 27, č. 2, 2012.

SMITH, B.: *Analogy in Moral Deliberation: the Role of Imagination and Theory in Ethics*. In: *Journal of Medical Ethics*, č. 28, 2002.

SVENAEUS, F.: *Phenomenological Bioethics: Medical Technologies, Human Suffering, and the Meaning of Being Alive*. London and New York: Routledge, 2017.

VERBVEEK, P.-P.: Cyborg Intentionality: Rethinking the Phenomenology of Human – Technology Relations. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, č. 7, 2008.

# DOUBLE ÉCRITURE ET RENVERSEMENT DANS LA DIFFÉRENCE SEXUELLE

**Carmen Ruiz Bustamante**

---

**Abstract:**

In “Outwork” [Hors livre], the Derridian notion of “différance” is understood as an “economy of war”. It relates the radical otherness of the outside with the closed, hierarchical field of philosophical oppositions. This economic movement of différance, implying both its mark and its erasure, includes “an indispensable phase of reversal”, which operates immanently to the system to be “destroyed”. We will work this operation, often neglected in Derridean readings, in relation to the question of sexual difference. To do this, we will take Hélène Cixous’ political and theoretical analysis from the 1970s. Unlike the interpretations which propose to find the questioning of sexual difference in Cixous’ fiction rather than in her “theoretical essays” (because in the latter the questioning of gender wouldn’t be “radical enough”), we will show that we can find there a textual work of reversal which, far from attempting to immediately get rid of the old names of sexual difference – the result of which would once again be its neutralization – might open perhaps the way to reading this question otherwise.

**Keywords:**

Deconstruction, Sexual difference, Hélène Cixous, Textual Work

Dans le documentaire qu'ont fait sur lui Kirby Dick et Amy Ziering Kofman, on demande à Jacques Derrida quel philosophe il aurait souhaité pour mère. Sa réponse est très intéressante, peut-être même décisive. Selon lui, c'est une bonne question puisqu'un philosophe ne pourrait justement pas être sa mère:

«Et ça c'est très important. Ça veut dire beaucoup des choses. Ça veut dire que la figure du philosophe pour moi – et c'est pourquoi aussi je déconstruis la philosophie – la figure du philosophe est une figure masculine. C'est ça mon problème. Toute la déconstruction du phallogocentrisme c'est la déconstruction de ce qu'on appelle la philosophie en tant qu'elle a été liée depuis toujours à une figure masculine et paternelle. Donc le philosophe est un père, pas une mère.<sup>1</sup>»

Cette réponse me semble cruciale en ce qu'on y lit la scène philosophique comme une scène familiale, une scène filiale, dans laquelle la division sexuelle se cristallise dans la prédominance de la figure masculine et paternelle. Si l'on suit Derrida lorsqu'il écrit que tout texte cache au premier regard la loi de sa composition et les règles de son jeu, et que la dissimulation de la texture peut «mettre des siècles à défaire sa toile<sup>2</sup>», on peut dire que l'une de ces dissimulations, dans les textes philosophiques, est précisément la neutralisation de la marque sexuelle et sa hiérarchisation. Ce qui n'implique pas pour autant que la loi et la règle d'un texte se livreront un jour à la perception. La toile enveloppe la toile, et la seule chance d'entrer dans le jeu du texte est de toujours ajouter un nouveau fil. Un tissu est défait, un autre est tissé. C'est pourquoi la maîtrise totale du jeu textuel et de ses règles n'est pas envisageable. Comme Derrida l'a écrit au tout début de *La pharmacie de Platon*, «[un] texte reste d'ailleurs toujours imperceptible<sup>3</sup>». La lecture est donc interminable.

Ces préambules formulés, je propose ici une lecture de la différence sexuelle afin d'inviter à lire autrement cette question. Il me

---

<sup>1</sup> DICK K. et ZIERING KOFMAN, A.: *Derrida*. Jane Doe Films, EEUU, 2002.

<sup>2</sup> DERRIDA, J.: *La dissémination*. Paris : Seuil, 1972, p. 71.

<sup>3</sup> Ibid.

semble important de relire cette question car les rares fois où la question de la différence sexuelle apparaît (bien plus dans les études de genre que dans la philosophie, où cette question est quasiment absente), elle le fait en négligeant un aspect pourtant nécessaire à considérer, du moins si l'on veut penser cette question à partir d'une lecture déconstructrice qui éviterait de reproduire une opération de neutralisation. Cet aspect concerne ce que Derrida a nommé, à propos de la double écriture, renversement.

Dans *Fourmis*, conférence qui reprend et poursuit une conférence de Cixous intitulée *Contes de la différence sexuelle*<sup>4</sup>, Derrida écrit qu'il n'y a pas «de parole, de mot, de dire qui ne dise et ne soit et n'instaure ou ne traduise quelque chose comme la différence sexuelle<sup>5</sup>», c'est-à-dire qui n'invite pas à lire à chaque fois la différence sexuelle. La différence sexuelle est lue, mais aussi lisante : elle est lue à travers elle-même. Il n'y a pas de lecture méta-sexuée ou asexuée. Comme l'a indiqué Anne-Emmanuelle Berger, c'est une erreur de penser qu'on peut la maîtriser<sup>6</sup>. Par ailleurs, «il n'y va pas de la différence sexuelle elle-même (cela n'existe pas en tant que tel, présentement, réellement, au-delà de toute lecture), mais d'une scène de lecture au sujet d'un paradigme de la différence sexuelle<sup>7</sup>». Il n'y a de la différence sexuelle que dans la mesure où il y a de la trace, de l'altérité, du rapport à l'autre. Dans un entretien réalisé par Mireille Calle-Gruber, Derrida dit qu'il essaie de montrer dans ses textes comment toute langue, toute fable, est marquée par la différence sexuelle, et comment la philosophie, qui «porte souvent la marque de la masculinité, est signée de signature d'hommes. C'est-à-dire de signatures qui essaient de neutraliser la différence sexuelle pour, selon un stratagème classique, imposer

---

<sup>4</sup> Dans le colloque «Lectures de la différence sexuelle» qui a eu lieu en octobre de 1990 à l'Université Paris 8, les conférences de Cixous et Derrida ont été énoncées comme une seule session, une sorte de conversation, intitulée «Voir à lire».

<sup>5</sup> DERRIDA, J.: *Fourmis*. In : *Lectures de la différence sexuelle*. Paris : Des Femmes, 1994, p. 73.

<sup>6</sup> BERGER, A. E.: Séminaire «Derrida et l'idiome de la différence sexuelle», Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis, séance du 9 juin 2020.

<sup>7</sup> DERRIDA, J.: *Fourmis*, *op. cit.*, p. 86.

la signature masculine<sup>8</sup>). Geoffrey Bennington a souligné dans le livre/contrat qu'il a établi et écrit avec Derrida que «l'apport» de ce dernier «à l'histoire de la philosophie, ce qui en ferait un 'contemporain', interdit d'une part que la philosophie relègue la différence sexuelle au statut d'objet de science régionale sous prétexte d'une neutralité transcendantale qui en fait aura toujours voilé un privilège du masculin (d'où 'phallogocentrisme')<sup>9</sup>». Ce passage touche à deux aspects de la différence sexuelle que je voudrais faire travailler ici : d'un côté, la neutralisation d'une telle différence, et de l'autre, le camouflage du privilège masculin qui permet le fonctionnement de la machine phallogocentrique. Pour penser les deux aspects, il faut laisser circuler les «vieux noms», ceux de la différence sexuelle.

Comme Derrida l'a écrit dans «Hors livre», bien que, dans le geste déconstructif, il y ait le risque d'une régression à laisser circuler les vieux noms, il faut le reconnaître et prendre ce risque si nous ne voulons pas le confirmer par avance. Le geste contraire, qui vise à se débarrasser immédiatement de ces noms «et passer, par décret, d'un geste simple, dans le dehors des oppositions classiques<sup>10</sup>» implique d'oublier que ces oppositions ne constituent pas un système déjà donné qui serait anhistorique et homogène, mais «un espace dissymétrique et hiérarchisant, traversé par des forces et travaillé dans sa clôture par le dehors qu'il refoule<sup>11</sup>». De même, une telle prétention à passer d'un simple geste dans le dehors des oppositions classiques supposerait de laisser libre cours aux forces qui dominent effectivement et historiquement le champ. Dans un entretien de 1971 avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta, Derrida dit:

«Ce qui m'intéressait à ce moment-là, ce que j'essaie de poursuivre selon d'autres voies maintenant, c'est, en même temps qu'une «économie générale», une sorte de *stratégie générale*

---

<sup>8</sup> DERRIDA, J. et CALLE-GRUBER, M.: Scène des différences. In: *Littérature*, vol. 16-29, 2006, n° 142 («La différence sexuelle dans tous les genres»), p. 27.

<sup>9</sup> BENNINGTON, G.: Derridabase. In : Bennington, G. et Derrida, J.: *Jacques Derrida*. Paris : Seuil, 1991, p. 192.

<sup>10</sup> DERRIDA, J.: *La dissémination*, op. cit., p. 12.

<sup>11</sup> *Ibid.*

de la déconstruction. Celle-ci devrait éviter à la fois de *neutraliser* simplement les oppositions binaires de la métaphysique et de *résider* simplement, en le confirmant, dans les champs clos de ces oppositions<sup>12</sup>.»

Cette réponse revient au «double geste» ou à l'«écriture redoublée<sup>13</sup>» : il faut d'abord traverser une phase de renversement du système afin de l'altérer en laissant détoner une écriture «à l'intérieur même de la parole<sup>14</sup>». Ce que Derrida appelle «structure de la *double marque*<sup>15</sup>» sera donc pris dans un couple d'oppositions, lequel implique nécessairement une hiérarchisation. Comme l'annonce *Signature, événement, contexte*, une opposition de termes métaphysiques «n'est jamais le vis-à-vis de deux termes, mais une hiérarchie et l'ordre d'une subordination<sup>16</sup>». Dans *Hors livre* Derrida écrit qu'«un terme garde son vieux nom pour détruire l'opposition à laquelle il n'appartient plus tout à fait, à laquelle il n'aura d'ailleurs *jamais* cédé, l'histoire de cette opposition étant celle d'une lutte incessante et hiérarchisante<sup>17</sup>». Il y a deux points à souligner dans cette opération qu'on pourrait appeler destructrice : premièrement, le terme à prendre pour renverser la hiérarchie est un terme qui, faisant partie de celle-ci, n'y a jamais été tout à fait soumis ; et deuxièmement, le renversement<sup>18</sup> ne correspond pas à une phase chronologique ou à une page «qu'on pourrait un jour tourner pour passer simplement à autre chose<sup>19</sup>», car il s'agit d'une phase dont la permanence est interminable dès lors que la hiérarchie dans l'opposition se reconstitue toujours : «C'est pourquoi la déconstruction

---

<sup>12</sup> DERRIDA, J.: *Positions*. Paris : Minuit, 1972, p. 56.

<sup>13</sup> Comme le dit Derrida dans le même entretien, l'écriture dédoublée, multipliée fait référence à ce qu'il a appelé «une double séance».

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 58.

<sup>15</sup> DERRIDA, J.: *La dissémination*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>16</sup> DERRIDA, J.: *Signature événement contexte*. In : *Marges – de la philosophie*. Paris : Minuit, 1972, p. 393.

<sup>17</sup> DERRIDA, J.: *La dissémination*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>18</sup> «C'est pourquoi la déconstruction comporte une phase indispensable de *renversement*. En rester au renversement, c'est opérer, certes, dans l'immanence du système à détruire». DERRIDA, J.: *La dissémination*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>19</sup> DERRIDA, J.: *Positions*, *op. cit.*, p. 57.



comporte une phase indispensable de *renversement*. En rester au renversement, c'est opérer, certes, dans l'immanence du système à détruire<sup>20</sup>». En inversant l'opposition, la hiérarchie – le plus souvent neutralisée par des lectures qui ignorent tout simplement l'opposition – est inversée et est donc *lue*. La hiérarchie est aussi lue par Derrida en termes plus évidemment politiques. Dans *Politiques de l'amitié* il montre que, dans la théorie du partisan de Schmitt, la différence sexuelle ne semble jouer aucun rôle : la femme n'apparaît jamais. La topologie schmittienne «n'a peut-être pour finalité clandestine que cette mise sous scellés, cette assignation à résidence clandestine, cette neutralisation phallogocentrique de la différence sexuelle<sup>21</sup>».

Si on traverse l'opposition classique, si on lui donne lieu dans l'écriture, si elle n'est pas neutralisée ni déniée, le rideau de la scène s'ouvre pour faire place à une *intervention* dans ce champ conflictuel, hiérarchique et à chaque fois violent: «nous n'avons pas affaire à la coexistence pacifique d'un *vis-à-vis*, mais à une hiérarchie violente. Un des deux termes commande l'autre (axiologiquement, logiquement, etc.), occupe la hauteur<sup>22</sup>». La question de l'*intervention* est mentionnée par Derrida par rapport aux effets pratiques et politiques des opérations textuelles. Les lectures qui négligent la phase de l'opposition hiérarchique, confirment précisément le champ clos des oppositions qu'elles essayent de relever «Ce serait, faute de s'emparer des moyens d'y intervenir, confirmer l'équilibre établi<sup>23</sup>». Une intervention effective qui ébranlerait l'équilibre établi ne dépasse pas les oppositions, mais reste dans cette phase sans essayer de simplement la dépasser en supposant une chronologie à suivre ou un champ à partir duquel on pourrait opérer depuis l'extérieur: «La déconstruction ne peut se limiter ou passer immédiatement à une neutralisation : elle doit, par un double geste, une double science, une double écriture, pratiquer

---

<sup>20</sup> DERRIDA, J.: *La dissémination*, op. cit., p. 11.

<sup>21</sup> DERRIDA, J.: *Politiques de l'amitié. Suivi de l'oreille d'Heidegger*. Paris : Galilée, 1994, p. 182.

<sup>22</sup> DERRIDA, J.: *Positions*, op. cit., pp. 56-57.

<sup>23</sup> DERRIDA, J.: *La dissémination*, op. cit., p. 12.

un renversement de l'opposition classique et un déplacement général du système<sup>24</sup>».

Si cette phase renvoie à une «nécessité structurelle<sup>25</sup>» qui fait partie d'une analyse interminable, c'est que «la hiérarchie de l'opposition duelle se reconstitue toujours<sup>26</sup>». Ce n'est qu'en passant par cette «structure conflictuelle et subordonnante de l'opposition<sup>27</sup>», par cette chose «maudite» qui détermine la différence sexuelle comme «guerre ou déchirement<sup>28</sup>», que l'émergence devient possible d'une nouvelle chaîne de concepts qui va envahir et désorganiser le champ textuel sans être réduite à un régime antérieur ou à un troisième terme ou synthèse. Il est possible donc d'écrire, d'une façon provocatrice, qu'il n'y a pas de déconstruction sans une double écriture faisant travailler l'inversion de l'opposition. C'est seulement dans une telle inversion que sa rigidité peut être déstabilisée, non sans risque à chaque fois. Pour essayer d'éviter la simple confirmation de l'envers, un tel renversement doit toujours se faire en inscrivant en même temps un espacement qui bouleverse la logique classique produisant l'opposition dialectique. Dans un entretien de 1982, Derrida commente à Christian Descamps: «Ne considérons pas cela [le renversement] comme un moment ou seulement une phase : si dès le départ une autre logique ou un autre espace ne s'annoncent pas clairement, le renversement reproduit et confirme à l'envers ce qu'il a combattu<sup>29</sup>».

C'est donc en considérant cette opération de renversement, habituellement négligée, que la question sur la différence sexuelle (ses oppositions, hiérarchies et neutralisations) devrait se poser, tout en inscrivant, en même temps, un espacement qui déplace la logique qui produit une telle hiérarchisation. Comment doit-on

---

<sup>24</sup> DERRIDA, J.: Signature événement contexte, *op. cit.*, p. 392.

<sup>25</sup> DERRIDA, J.: *Positions*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> DERRIDA, J.: *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*. Paris : Seuil, 2018, p. 74.

<sup>29</sup> DERRIDA, J.: *Points de suspension. Entretiens*. Paris : Galilée, 1992, p. 89.

lire la différence sexuelle<sup>30</sup> ? Hélène Cixous est une autrice qui n'a pas négligé cette opération dans ses réflexions sur la différence sexuelle, notamment dans certains de ses textes écrits dans les années 1970, tels que *Le rire de la Méduse et autres ironies* et *Partie*<sup>31</sup>. Si Derrida dévoile la sexualité cachée de tout texte en soulignant l'imposition de la signature masculine qui, grâce à l'opération de neutralisation, s'imprime sans être montrée, Cixous, pour sa part, va décrire le fonctionnement d'une telle signature, en fournissant une explication des éléments qui permettent de nommer «masculine» l'écriture qui l'accompagne. C'est à travers la dialectique hégélienne que Cixous va décrire un tel fonctionnement. Selon l'auteure, le mouvement de l'histoire est un mouvement d'appropriation qui n'a jamais toléré l'altérité. Si l'autre est autre, «il est ailleurs, dehors: autre absolument<sup>32</sup>», donc tout effort pour le mettre dans un

---

<sup>30</sup> La différence sexuelle ne se voit pas, elle se lit. Dans *Fourmis*, Derrida situe la différence sexuelle dans le registre de la lecture : elle est lue mais aussi lisante, ce qui implique qu'il n'y a pas de lecture métasexuée ou asexuée. La différence sexuelle reste donc à déchiffrer, à interpréter, à chaque coup : «Lisible, donc invisible, objet de témoignage et non de preuve» DERRIDA, J.: *Fourmis*, *op. cit.*, p. 74. Mettant l'accent sur la même question, Berger souligne le fait que le colloque dans lequel se sont déroulées les présentations de Derrida et de Cixous était intitulé *Lectures de la différence sexuelle*. Il ne s'agissait donc pas «de reconnaître ou de prouver quelque chose (par exemple, l'existence ou l'inexistence de la différence sexuelle)», mais plutôt de lire les différences sexuelles comme un effet de discours et de la langue. BERGER, A. E.: *Le grand théâtre du genre. Identités, Sexualités et Féminisme en «Amérique»*. Paris : Belin, 2013, p. 162. D'autre part, je renvoie aussi au texte de Sarah-Anaïs Crevier, «Rêve en corps : autour des différences sexuelles chez Hélène Cixous». In : *Rêver, croire, penser*, sous la direction de Bruno Clément et Marta Segarra. Paris : Éditions Campagne Première, 2010, p. 311-327. Attentive à la désontologisation de la différence sexuelle, Crevier essaie de la lire à partir du point de rencontre entre le corps et la lettre.

<sup>31</sup> *Partie*, très singulier texte de Cixous, malheureusement peu étudié, fait partie de la constellation de textes écrits en pleine incandescence politique des années 1970. Dans une conversation avec Joana Masó, Eric Prenowitz et Marta Segarra, Cixous avoue qu'elle s'est amusée à écrire *Partie* dans le contexte des années soixante-dix, où l'on continuait à se poser obstinément la question du désir et de la sexualité des femmes «d'un point de vue du regardien». CIXOUS, H.: *Peintures. Écrits sur l'art*. Textes réunis et établis par Marta Segarra et Joana Masó. Paris : Hermann, 2010, p. 25.

<sup>32</sup> CIXOUS, H.: Sorties. In: Cixous H., et Clément, C.: *La jeune née*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1975, p. 129.

système dialectisable, implique son annulation en tant qu'autre. De cette manière, ce qu'on appelle «autre» est une altérité qui entre dans le cercle dialectique dans un rapport hiérarchisé «où c'est le même qui règne, nomme, définit, attribue, 'son' autre<sup>33</sup>», autrement dit, qui le détruit en tant qu'altérité. La dialectique du maître et de l'esclave prend ainsi une forme genrée à partir de laquelle on peut lire la violence déployée dans cette lutte selon un partage sexuel déterminé comme opposition. Ainsi, pour Cixous, l'histoire du phallogentrisme a été toujours dynamisée «par le drame du Propre<sup>34</sup>», dont le désir (du propre) se manifeste à partir d'une différence des forces. Cette histoire est l'histoire de la appropriation et d'une identité, à savoir, celle de «l'homme» qui, selon Cixous, se fait reconnaître par l'autre, fils ou femme. Autrement dit, celle de l'homme qui se fait reconnaître à travers l'autre pour revenir à lui-même. De cette façon, l'opposition sexuelle est expliquée à partir du partage entre le propre et l'impropre qui inscrit toutes les divisions binaires et hiérarchisées: «Et je sais déjà tout de la 'réalité' qui étaie la marche de l'Histoire: tout repose, à travers les siècles, sur la distinction entre le Propre, le mien, et ce qui le limite<sup>35</sup>», le Propre ayant justement le nom du masculin. «L'Autre» qui va créer le système dialectique, cet autre qui sera digéré, relevé dans le «Même», est aussi compris par Cixous à partir du processus de racialisation. La machine phallogocentrique sera aussi une machine raciste dont les oppositions feront tourner l'économie et la pensée. Dans *Partie*, texte écrit en 1972 et publié en 1976, il est également possible de lire une lecture de la dialectique hégélienne dont le rapport à l'autre est le rapport à soi-même. Se moquant quelque part de Hegel («Hegueule», l'appelle-t-elle), elle présente une réécriture des certains mythes antiques qui minent une telle dialectique («diablectique»)<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>36</sup> Cf. CIXOUS, H.: *Partie*. Paris: Des femmes, 1976.

N'ayant pas le temps ici de développer les multiples réinscriptions dans «l'œuvre» de Cixous de la question de la différence sexuelle<sup>37</sup> (dont plusieurs ont été menées conjointement avec Derrida<sup>38</sup>), il me semble néanmoins important de signaler qu'on peut trouver dans ses essais, notamment dans *Le rire de la méduse* et *Sorties*, des éléments qui poussent encore plus loin certains éléments suggérés par Derrida, comme celui du renversement, notamment lorsqu'il considère la question de la marque sexuelle dans les textes philosophiques. Il est important ainsi de faire allusion à des auteurs comme Mireille Calle-Gruber, pour qui ce serait plutôt dans des textes fictionnels que Cixous élaborerait la question de la différence sexuelle. Calle-Gruber affirme qu'on oublie souvent que «c'est dans l'écriture de fiction, dans le roman, le poème, le lyrisme, le théâtre, qu'Hélène Cixous remet à l'œuvre et à la question, le genre<sup>39</sup>». Cette interrogation, on la trouverait «[d]ans la fiction et pas dans l'exercice de la théorie, ou de l'essai, ou de la thèse, ou de la philosophie<sup>40</sup>», parce que c'est dans la fiction qu'il y aurait une perspective «plus vaste du genre humain<sup>41</sup>». Là, envisager quelque hégémonie d'un

---

<sup>37</sup> Outre les textes des années 1970, autrement dit, des textes écrits au sein du *Mouvement de Libération des Femmes*, fortement marqués par la question de la différence sexuelle, tels que *Le Rire de la Méduse*, *Sorties*, *Partie*, *La venue à l'écriture*, etc., l'on pourrait dire que la différence sexuelle est une question qui hante l'écriture de Cixous. C'est ainsi qu'on retrouve dans ses textes fictionnels des traces d'une écriture qui bascule la langue et ses accords grammaticaux dont le système de signification fait la loi. Le titre d'un texte portant sur la mort d'Ève, sa mère morte à l'âge de 103 ans, cristallise cette question : «Homère est morte...». Cf. CIXOUS, H.: *Homère est morte...* Paris : Galilée, 2014.

<sup>38</sup> Ginette Michaud établit une lecture exhaustive de ce qui serait quelque chose comme une relation entre les deux auteur.e.s (et leur œuvres) marquée par une indéfectible amitié traversée «des affects qui colorent ce qui se passe ici entre eux d'une intensité elle aussi assez rare, pour ne pas dire unique dans les annales des alliances entre la littérature et la philosophie» (MICHAUD, G.: *Circonflexions. Les lire en secret*. In : *L'événement comme écriture. Cixous et Derrida se lisant*. Paris : Campagne Première, 2007, p. 232). Dans ce texte, Michaud souligne l'intensification et l'accélération des échanges entre Cixous et Derrida depuis le colloque «Lectures de la différence sexuelle» (tenu en octobre 1990) qui aurait marqué *le coup d'envoi* d'une série de lectures croisées.

<sup>39</sup> Propos de Mireille Calle-Gruber, dans CALLE-GRUBER, M., et CIXOUS, H.: *Hélène Cixous, Photos de racines*. Paris : Des femmes, 1994, p. 152.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 157.

sexe sur l'autre est «une attitude hors de propos<sup>42</sup>». Il semble que la remise en cause du genre, pour Calle-Gruber, aurait plus à voir avec un bouleversement des accords grammaticaux<sup>43</sup> (dont le problème de l'opposition et de la hiérarchie n'existerait pas) qu'avec une déconstruction qui travaille à l'intérieur du champ conceptuel à déplacer. Loin d'affirmer qu'il n'y aurait pas de questionnement du genre dans les essais théoriques de Cixous, je voudrais proposer que les traces de l'écriture de Cixous sur la différence sexuelle ne sont pas homogènes, ce qui empêche de les réduire à une seule et unique analyse. Comme il n'entre pas dans le cadre de cet article de voir de telles nuances dans l'ensemble de la production littéraire et théorique de Cixous, je me borne à suggérer que dans certains de ses textes des années 1970, notamment ses «essais» mais aussi quelques textes complexes à classer comme *Partie*, il est possible de lire l'opération de renversement qui ouvre la voie au questionnement du phallogocentrisme en considérant la problématique de la différence sexuelle. Si l'on accorde l'hypothèse de Calle-Gruber que dans l'écriture fictionnelle de Cixous il y a un bouleversement des noms dont la hiérarchie n'aurait plus lieu, dans les essais théoriques le jeu semble s'organiser autrement. Dans un entretien avec Mireille Calle-Gruber, publié en 1997, Cixous explicite: «Quand je dis 'la différence sexuelle, la 'D.S.' passe', c'est cela. Il n'y a rien de plus beau au monde que ce qui 'çapasse'<sup>44</sup>, et en même temps de plus déchirant

---

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Elle donne comme exemple le fait que dans l'écriture de fiction Cixous met en scène «*un fourmi, une météorite, une aigle, la rêve*», ce qui permet l'enchevêtrement des genres, autrement dit d'ouvrir le passage du masculin au féminin et du féminin au masculin. Cf. *Ibid.*, p. 158.

<sup>44</sup> Cixous semble condenser de multiples aspects dans l'invention lexicale «çapasse». Nous discernons à cet égard quatre possibles voies de lecture : 1) La différence sexuelle «passe» comme une DS, comme une déesse. À travers une abréviation, une condensation, une déesse passe, peut-être comme Némésis qui se venge en s'en allant ; en tout cas comme passent les déesses. 2) La DS passe aussi comme le temps, comme l'instant qui passe et s'efface. 3) Ça passe dans le sens où quelque chose est accepté ou reçu, même à contrecœur ou même par contrebande. 4) Ce qui est aussi en jeu est la question du «passage» (pas ou passage, textuel aussi) et, par conséquent, éventuellement la question du lieu.

parce que ça passe – et c'est perdu<sup>45</sup>». La DS «n'est pas une région, ni une chose, ni un espace précis entre-deux, elle est le mouvement même<sup>46</sup>». Dans l'histoire textuelle de la philosophie, il y a eu diverses tentatives pour maîtriser, non sans violence, ce mouvement de la différence sexuelle.

Si Derrida a proposé de penser la philosophie à partir de la solidarité entre phallogentrisme et logocentrisme, Cixous poursuit cette proposition en analysant ce que Derrida a essayé d'inscrire dans certains de ses textes, à savoir: la question du désir. Comme Derrida le mentionne dans un entretien avec Marie-Louise Mallet: «j'ai toujours essayé dans mon enseignement, et même dans des écrits d'allure plus théorique, voire académique, de rendre aussi lisibles et nécessaires que possible les questions de l'inscription ou de la signature du corps, de la vie, du désir dans le discours philosophique<sup>47</sup>». Dans *De la grammatologie*, la question du désir de présence, ou de parole vive, apparaît comme le fonctionnement même du logocentrisme: «Nous avons identifié le logocentrisme et la métaphysique de la présence comme le désir exigeant, puissant, systématique et irrépressible<sup>48</sup>» d'un signifié transcendantal, plus précisément, de la proximité absolue entre la voix et le signifié, entre la voix et le sens (pensé ou vécu) du signifié. Le concept classique d'écriture, celui que *De la grammatologie* pense sous le nom d'archi-écriture, s'est imposé historiquement «par le désir d'une parole chassant son autre et son double et travaillant à réduire sa différence<sup>49</sup>», c'est-à-dire l'écriture qui l'entame et la menace dès son

---

<sup>45</sup> CIXOUS, H.: Aux commencements il y eut pluriel... Entretien avec Mireille Calle-Gruber. In: *Genesis (Manuscrites-Recherche-Invention)*, vol. 11, 1994, n° 131-141, p. 56.

<sup>46</sup> CIXOUS, H.: Contes de la différence sexuelle. In: *Lectures de la différence sexuelle*. Paris : Des femmes, 1994, p. 56.

<sup>47</sup> DERRIDA, J.: Du GREPH aux États Généraux de la Philosophie et au-delà... [Entretien avec Marie-Louise Mallet]. In: *Cahiers de l'Herne. Jacques Derrida*. Sous la direction de Michaud, G. et MALLET, M. L. Paris : Éditions de l'Herne, n° 83, 2004, p. 223.

<sup>48</sup> DERRIDA, J.: *De la grammatologie*. Paris : Minuit, 1967, p. 71.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 83.

commencement<sup>50</sup>. Cependant, dans la mesure où il est produit par le mouvement de la différence, ce désir de présence est toujours destiné à l'inassouvissement.

En ce qui concerne la question du désir de présence à partir duquel on peut penser la métaphysique, il est possible de dire, suivant Cixous, que si un tel désir masculin s'érige à partir de la menace de la perte, autrement dit, de la peur de la castration<sup>51</sup>, alors une telle métaphysique devra être pensée aussi en considérant cette signature imprimée. À ce propos, Cixous approfondit le rapport entre philosophie et caractère masculin lorsqu'elle observe que «l'abaissement de la femme» n'est pas anecdotique, mais bien nécessaire pour le fonctionnement de la philosophie. Elle approfondit cette réflexion en expliquant ce que signifie le fait que la philosophie ait presque toujours été écrite au masculin sous une économie qui fonctionne comme une loi d'appropriation<sup>52</sup>. L'une des expressions de cette loi d'appropriation est le déroulement d'une écriture répressive qui fait de la différence un rien, c'est-à-dire un. C'est pourquoi l'histoire de l'écriture est l'histoire de la tradition phallogocentrique: «elle est même le phallogocentrisme qui se regarde, qui jouit de lui-même et se félicite<sup>53</sup>» en expulsant non sans violence tout ce qui n'appartient pas à son cadre.

En guise de conclusion, je souhaiterais marquer que cet article a abordé le problème du phallogocentrisme en prenant comme grille de lecture les réflexions de Derrida sur la neutralisation de la différence sexuelle dans les textes philosophiques. Afin de lire la question sur la différence sexuelle, je me suis tournée vers l'opération de renversement, couramment négligée dans les textes traitant de la déconstruction. Pour ce faire, j'ai fait référence à des textes

---

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

<sup>51</sup> Pour l'approfondir, je renvoie aux analyses inscrites dans *Sorties*. Cf. Hélène CIXOUS. *Sorties*. In: CIXOUS H., et CLÉMENT, C.: *La jeune née*, op. cit.

<sup>52</sup> Nous renvoyons à la lecture de *Partie* par Joana Masó, où elle met l'accent sur la réécriture cixousienne de différents mythes grecs dont la centralité de la scène scopique, celle qui emprisonne ladite sexualité féminine à travers le regard, prendra d'autres nuances. Cf. MASÓ, J.: «Hélène Cixous, la lecture et le mythe». In : GARNIER, M.-D. et MASÓ, J. (dir.) : *Cixous Party/Partie de Cixous*, Bruxelles : P.I.E. Peter Lang, 2014.

<sup>53</sup> CIXOUS, H.: *Le Rire de la Méduse et autres ironies*. Paris : Galilée, 2010, p. 44.



de Cixous écrits pendant les années 1970, notamment *Le Rire de la Méduse* et *Sorties*, car la question de la différence sexuelle semble y être abordée en faisant travailler une certaine opération de renversement. Afin d'inviter à lire ces textes de Cixous, l'on pourrait dire qu'à travers ce qu'elle a appelé, tant pour des raisons philosophiques que politiques (et textuelles), «l'écriture féminine», il serait possible d'y trouver un renversement du marquage sexuel phallogocentrique, autrement dit, d'un ordre de signification dénoncé par Cixous comme androcentrique. Il y a lieu ici de se demander, en reprenant les anciens noms (à savoir ici celui d'«écriture» et celui de «féminin»), si son écriture, qui entraîne plusieurs tours et retours qui peuvent même entrer en collision les uns avec les autres, réinscrit un espacement. Un espacement qui, en interrogeant l'organisation des forces et la texture cachée des textes philosophiques, ouvre la voie vers un autre type de travail textuel qui ne manquerait pas d'inscrire aussi, bien entendu, d'autres textures non encore lues. À propos de la conservation stratégique et provisoire du vieux nom d'«écriture», dans *Signature événement contexte*, Derrida écrit que chaque concept, en plus de constituer une série de prédicats, appartient à une chaîne systématique, ce qui veut dire qu'il n'y a pas de concept métaphysique en soi. Il y a un travail – métaphysique ou non – sur des systèmes conceptuels<sup>54</sup>. Ce qui va jouer alors dans la lecture du concept de «féminin» chez Cixous sera la chaîne du système conceptuel dont il fait partie. Autrement dit, la scène dans laquelle il s'inscrit.

## Bibliographie

BENNINGTON, G.: Derridabase. In : Bennington, G. et Derrida, J.: *Jacques Derrida*. Paris : Seuil, 1991.

BERGER, A. E.: *Le grand théâtre du genre. Identités, Sexualités et Féminisme en «Amérique»*. Paris : Belin, 2013.

BERGER, A. E.: Séminaire «Derrida et l'idiome de la différence sexuelle»,

---

<sup>54</sup> DERRIDA, J.: *Signature événement contexte*, *op.cit.*, pp. 392-393.

Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis.

CALLE-GRUBER, M., et CIXOUS, H.: *Hélène Cixous, Photos de racines*. Paris : Des femmes, 1994.

CIXOUS, H.: Sorties. In: Cixous H., et Clément, C.: *La jeune née*. Paris : Union Générale d'Éditions, 1975.

CIXOUS, H.: *Partie*. Paris : Des femmes, 1976.

CIXOUS, H.: Aux commencements il y eut pluriel... Entretien avec Mireille Calle-Gruber. In: *Genesis (Manuscrites-Recherche-Invention)*, vol. 11, 1994, n° 131-141.

CIXOUS, H.: Contes de la différence sexuelle. In: *Lectures de la différence sexuelle*. Paris : Des femmes, 1994.

CIXOUS, H.: *Le Rire de la Méduse et autres ironies*. Paris : Galilée, 2010.

CIXOUS, H.: *Peinetures. Écrits sur l'art*. Textes réunis et établis par Marta Segarra et Joana Masó. Paris : Hermann, 2010.

CIXOUS, H.: *Homère est morte...* Paris : Galilée, 2014.

CREVIER, S. A.: *Rêver, croire, penser*. Sous la direction de Bruno Clément et Marta Segarra. Paris : Éditions Campagne Première, 2010.

DERRIDA, J.: *De la grammatologie*. Paris : Minuit, 1967.

DERRIDA, J.: *La dissémination*. Paris : Seuil, 1972.

DERRIDA, J.: *Positions*. Paris : Minuit, 1972.

DERRIDA, J.: Signature événement contexte. In : *Marges – de la philosophie*. Paris : Minuit, 1972.

DERRIDA, J.: *Points de suspension. Entretiens*. Paris : Galilée, 1992.

DERRIDA, J.: Fourmis. In : *Lectures de la différence sexuelle*. Paris : Des Femmes, 1994.

DERRIDA, J.: *Politiques de l'amitié. Suivi de l'oreille d'Heidegger*. Paris : Galilée, 1994.

DERRIDA, J.: Du GREPH aux États Généraux de la Philosophie et au-delà... [Entretien avec Marie-Louise Mallet]. In: *Cahiers de l'Herne. Jacques Derrida*. Sous la direction de Michaud, G. et MALLET, M. L.

Paris : Éditions de l'Herne, n° 83, 2004.

DERRIDA, J.: *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*. Paris : Seuil 2018.

DERRIDA, J. et CALLE-GRUBER, M.: Scène des différences. In: *Littérature*, vol. 16-29, 2006, n° 142 («La différence sexuelle dans tous les genres»).

DICK K. et ZIERING KOFMAN, A.: *Derrida*. Jane Doe Films, EEUU, 2002.

MASÓ, J.: Hélène Cixous, la lecture et le mythe. In : GARNIER, M.-D. et MASÓ, J. (dir.): *Cixous Party/Partie de Cixous*, Bruxelles : P.I.E. Peter Lang, 2014.

MICHAUD, G.: Circonflexions. Les lire en secret. In : *L'événement comme écriture. Cixous et Derrida se lisant*. Paris : Campagne Première, 2007.

# LIRE « L'ÉCRITURE FÉMININE » AUJOURD'HUI

Hyein Lee

## **Abstract:**

From the very beginning, Hélène Cixous' political and poetic notion of *écriture féminine* has been controversial. The debate historically focused on the “feminine” portion of the concept. Today, almost half a century after the publication of the *Laughter of the Medusa*, the emphasis seems to be more on the “writing” portion of the expression. Given the strong connotations of the word “feminine”, which generated as many misunderstandings as disputes, this emphasis on writing is important and necessary. Nevertheless, it seems that it does not dispense with a certain risk of veiling the equivocality of the “feminine” in the very notion of *écriture féminine*. This article will question the complex articulation between two pillars of the notion, namely “writing” and the “feminine”.

## **Keywords:**

Hélène Cixous, Écriture Féminine, Sexual Difference, Women's Liberation Movement

**E**n 1975, Hélène Cixous introduit l'expression d'«écriture féminine» dans ses articles «Le Rire de la Méduse» et «Sorties»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> « Le rire de la Méduse » a été publié dans un numéro spécial de *L'Arc* consacré à Simone de Beauvoir et la lutte des femmes. «Sorties» a figuré dans le livre que Cixous coécrivit avec Catherine Clément, *La Jeune Née*.

S'inspirant de la psychanalyse, elle accuse le phallocentrisme de faire de la femme une ennemie des femmes et qualifie les écritures qui font advenir une femme *autre*, quel que soit le sexe de l'auteur, de féminines. Dès son apparition, cette notion politico-poétique est sujette à controverse. Qu'on adhère à cette notion ou qu'on la rejette, le débat se concentrait à cette époque sur la question du féminin. Aujourd'hui, dans l'évolution du féminisme, dans la mesure où la contribution des études de genre et de la théorie *queer* met en question le partage binaire du genre, interroger l'écriture féminine engagerait une réflexion plus profonde sur les femmes dans le féminisme. Selon Catherine Malabou, le féminin peut avoir un «sens» à condition qu'il permette « de remettre en cause l'identité de la femme et procède de la déconstruction et du déplacement de cette identité même<sup>2</sup> ». Lire l'écriture féminine peut-elle toujours procurer un «sens»? Quel type de lecture favoriserait ce sens ?

Cet article se propose de réexaminer la notion cixousienne d'écriture féminine en mettant en exergue sa part d'ambivalence. Les deux premières parties seront consacrées à la contextualisation de la notion. Dans un premier temps, le débat sur l'écriture féminine sera esquissé dans les contextes littéraires et politiques des années soixante-dix en France. Par la suite, j'examinerai le contexte épistémique de la notion d'écriture. Les discussions sur l'apport de la pensée derridienne dans la conception de l'écriture féminine éclaireront l'enjeu et le risque de la mise en avant univoque de la notion d'écriture dans la lecture de l'écriture féminine. La dernière partie comprendra une brève lecture féministe du «Rire de la méduse».

## **L'écriture féminine dans les contextes littéraires et politiques des années soixante-dix en France**

Selon l'historienne de la littérature Audrey Lasserre, le Mouvement des femmes des années soixante-dix n'est pas seulement

---

<sup>2</sup> MALABOU, C.: *Changer de différence. Le Féminin et la question philosophique*. Paris: Galilée, 2009, p. 14.

un mouvement politique et social, mais aussi culturel et littéraire<sup>3</sup>. Au-delà du fait qu'il est animé par plusieurs autrices (Monique Wittig, Benoîte Groult, Françoise d'Eaubonne, Christine Rochefort, Marguerite Duras...) et qu'il accompagne une transformation du monde littéraire et éditorial<sup>4</sup>, Lasserre attire attention sur la puissance d'agir de l'écriture au sein du mouvement. Dans les années où Hélène Cixous introduit la notion d'écriture féminine, l'incitation à l'écriture est en effet dans l'air du temps. D'ailleurs comme le rappelle Irma Erlingdóttir, plusieurs écrivaines comme Annie Leclerc, Xavière Gauthier et Luce Irigaray évoquent de manière diverse la nécessité d'une autre écriture des *femmes*<sup>5</sup>. Si Cixous en optant pour le qualificatif «féminin», essaie de valoriser l'écriture qui fait advenir une femme *autre*, beaucoup d'autrices ne partagent pas la revendication de l'écriture féminine. Parmi diverses contestations formulées contre celle-ci, on peut discerner entre autres deux types de rejet. Le premier consiste en la récusation du marquage genré de la création. Le deuxième concerne l'idée même de la revalorisation de la féminité.

La mise en garde contre l'assignation genrée de la littérature est liée au refus de la catégorisation axiologique. Selon Béatrice Slama, dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle l'association du qualificatif «féminin» à la littérature des femmes constitue une tentative sournoise d'infériorisation. Dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le nombre de livres écrits par des autrices augmente. Pour situer ces femmes de lettres dans le domaine de la littérature qui était jusque-là l'apanage des hommes, les critiques littéraires s'engagent dans la recherche des spécificités de la littérature des femmes. Souvent, leurs études qui redoublent les caractères stéréotypés des femmes déguisent un

---

<sup>3</sup> LASSERRE, A.: Quand la littérature se mit en mouvement – écriture et mouvement de libération des femmes en France (1970-1981). In: *Les Temps Modernes*, vol. 689, 2016, no. 3, p. 120. Lasserre suggère l'écriture féminine comme «l'une des dernières, si ce n'est pas la dernière, avant-garde littéraire que la France a connue».

<sup>4</sup> Voir NAUDIER, D.: La cause littéraire des femmes dans les années, 1970. In: REID, M. (ed.): *Femmes et littérature. Une histoire culturelle*. Paris: Gallimard, 2020, vol. 2, pp. 387-395.

<sup>5</sup> ERLINGSDÓTTIR, I.: Inscriptions du politique chez Hélène Cixous. Différence sexuelle, rêve et résistances. In: *Milli mála*, vol. 6, 2014, pp. 122-123n.

sexisme institutionnel. Sous leur plume, la « littérature féminine » est définie comme « une littérature du *manque* » ou « de l'*excès* » : « [m]anque d'imagination, de logique, d'objectivité, de pensée métaphysique [...] Trop de facilité, trop de facticité, trop de mots, trop de phrases, de mièvrerie, de sentimentalité [...] »<sup>6</sup>. Des écrivaines telles que Marguerite Yourcenar et Nathalie Sarraute, qui ont dû lutter contre ce préjugé institutionnel, rejettent fermement le marquage féminin de la création littéraire<sup>7</sup>. Pourtant, l'écriture féminine telle que Cixous la conçoit, loin de s'appuyer sur la féminité assignée, l'interroge et cherche à la revaloriser par la question de l'écriture<sup>8</sup>. Et cette revalorisation du féminin est l'objet d'accusation des féministes matérialistes. Pour comprendre ce différend, il conviendrait de rappeler brièvement la topologie des luttes des femmes de l'époque.

Parmi de nombreux groupes et individus hétérogènes qui participaient au mouvement de libération des femmes, on peut discerner entre autres deux tendances divergentes. La première est le féminisme matérialiste regroupé sous le nom des Féministes révolutionnaires, et la deuxième, le groupe Psychanalyse et Politique nommé Psychépo, guidé par Antoinette Fouque. Tandis que la première s'inspirant du marxisme s'inscrit dans la tradition historiciste et considère la femme comme un produit de l'oppression, la deuxième provenant d'une tradition psychanalyste prend la femme pour une espèce à redéfinir. Les deux groupes envisagent différemment la voie de la libération des femmes. Pour le premier, elle va vers la neutralisation de la différence sexuelle, alors que pour le deuxième, elle passe par la réévaluation de la féminité. D'après ce dernier, le langage joue un rôle crucial dans la libération (symbolique) des femmes. Cixous qui était l'une des autrices phares de la maison d'édition Des Femmes, partage certaines lignes de lutte du Psychépo comme le principe différentialiste. Sa pensée de l'écriture

---

<sup>6</sup> SLAMA, B.: De la « littérature féminine » à « l'écrire-femme ». Différence et institution. In: *Littérature*, vol. 44, 1981, p. 53.

<sup>7</sup> S'agissant de la spécificité d'une littérature féminine, Sarraute constate: « rien au monde [ne] me fait autant horreur ». Voir ERLINGS DOTTIR. I.: *op. cit.*, p. 124.

<sup>8</sup> NAUDIER, D.: L'écriture-femme, une innovation esthétique emblématique. In: *Sociétés contemporaines*, vol. 44, no. 4, 2001, p. 61.

féminine est âprement critiquée par les féministes matérialistes. Monique Wittig revendique sans détour l'idée que parler de l'écriture féminine est « une erreur », car selon elle, la femme est un « mythe » de l'hétéronormativité<sup>9</sup>. Wittig suggère que l'association de l'écriture et du féminin (que ce soit « la "nouvelle" féminité » ou non) conduit à une naturalisation de l'écriture qui devrait être considérée comme « un travail et une production en cours<sup>10</sup> ». La lecture de Wittig, quoique virulente, me semble éclairer l'ambiguïté inéffaçable du terme « féminin » dans l'expression « écriture féminine ». Que veut dire ce féminin ? Quel rapport peut-il avoir avec l'écriture ? Je me propose maintenant d'examiner la notion d'écriture dans le contexte épistémique des années soixante et soixante-dix.

## **L'écriture dans le contexte épistémique des années soixante et soixante-dix**

Chez Cixous, le mot « femme » ainsi que ses déclinaisons, « féminin » et « féminité », ne sont pas employés de manière univoque. Dans « Le Rire », elle fait une distinction entre les femmes. Celles qu'elle qualifie de « vieilles » ou d'« hier » représentent des individus assujettis aux circuits phallogocentriques. Celles qu'elle nomme « nouvelles » ou « arrivantes » sont des sujets à venir. L'écriture est comprise comme une pratique textuelle qui fait advenir ces femmes nouvelles. Le qualificatif « féminin » renvoie dans cette perspective aux traits inconnus des femmes *autres*. Le fait que l'article est écrit au futur est significatif. Dès la première ligne, l'écrivaine annonce qu'elle parlera de ce que l'écriture féminine « fera ». L'appel de Cixous est en effet exigeant. Elle n'exhorte pas seulement les femmes à écrire, mais à *s'écrire* : « Il faut que la femme s'écrive.<sup>11</sup> » Telle est l'importance que se voit attribuer l'écriture féminine.

---

<sup>9</sup> WITTIG, M.: Avant-Note. In: BARNES, D: *La passion*, Paris: Flammarion, 1992, p. 7. Je remercie C. Ruiz et E. Feuerhake, deux participant·e·s du colloque « Young Philosophe 2021 » de m'avoir fourni cette référence.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>11</sup> CIXOUS, H.: *Le Rire de la Méduse et autres ironies*. Paris: Galilée, 2010, p. 37.



Dans cette insistance de Cixous sur l'écriture on peut entendre l'écho de l'époque. La question de l'écriture émerge dans la critique littéraire dès les années cinquante. Si les études de Roland Barthes font date, le travail critique et créatif de Maurice Blanchot, interrogeant l'écriture comme ce par quoi l'œuvre annule constamment le sens, apporte un nouveau regard dans la pratique littéraire<sup>12</sup>. S'agissant du domaine philosophique, dans les années soixante, Jacques Derrida redéfinit l'écriture dans sa mise en question constante de la logique des discours philosophiques traditionnels. Derrida se propose de repenser l'écriture comme un mouvement infini de discordance, de la «différance». Cixous, qui ne méconnaît pas toutes ces pensées contemporaines (et surtout celle de Derrida avec qui elle noue une amitié fidèle), emploie le mot «écriture» dans ce sillage.

Compte tenu de ce contexte, dans sa lecture d'écriture féminine, Anne Emmanuelle Berger souligne avec justesse l'emploi différentiel du mot «féminin»<sup>13</sup>. En insistant sur le fait que chez Cixous la féminité est moins une assise prédéterminée qu'un nom de ce qui arrivera à travers l'écriture, elle associe de manière suivante la notion cixousienne d'écriture féminine à celle derridienne d'écriture:

l'écriture chez Derrida, c'est la folle du logos, c'est le nom [...] de ce qui vient perturber l'unité et la stabilité du sens, y compris du sens du mot «phallus» [...] d'une certaine façon parler de l'écriture féminine, c'est presque une tautologie. Parce que l'écriture elle-même est une manifestation de la résistance à un ordre stable de la signification, à un ordre androcentrique. Donc, dire «écriture féminine», c'est simplement redoubler d'une certaine façon<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> COLLIN, F.: La pensée de l'écriture: différence et/ou événement. Maurice Blanchot entre Derrida et Foucault. In: *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 86, no. 2, 2015, p. 168.

<sup>13</sup> BERGER, A.E., GOROG, F. & TURCANU, R.: *Entretien avec Emmanuelle Berger (1/2) – sur l'écriture féminine* [Ressource audiovisuelle]. Conférence-débat de l'EPFCL-France, le 12 mars 2020. Disponible sur: <https://www.youtube.com/watch?v=uVC3mL62Hfk> [consulté le 8 mars 2021]. Cette conférence-débat a eu lieu dans le cadre du séminaire Champ lacanien «Inégalités femmes-hommes».

<sup>14</sup> *Ibid.*

Sans discuter le caractère judicieux de cette assimilation, je voudrais interroger l'oblitération du féminin dans la mise en avant de la notion d'écriture. Adjoindre le sens du féminin à l'écriture dissipe légèrement la question de différence sexuelle. Peut-on le considérer comme un risque intrinsèque de l'affiliation à la notion derridienne d'écriture ? Si la mise en garde de Françoise Collin contre la notion passe-partout de «différance» suggère les limites de celle-ci pour penser la différence sexuelle<sup>15</sup>, les discussions animées aux États-Unis dans les années quatre-vingt par les théoriciennes comme Alice Jardine<sup>16</sup> et Nancy K. Miller mettent en évidence l'apport et l'obstacle de la pensée postmoderne (communément nommé «French Theory») dans les théories féministes.

Dans «Subject to change», Nancy K. Miller en reconnaissant la contribution de la pensée de Cixous à la critique littéraire féministe, repère le paradoxe en ce qui concerne la revendication de la subjectivité. Selon Miller, l'argument de Cixous dans son affiliation aux opérations derridiennes de la déconstruction contient une subjectivité désuniversalisée («*deuniversalized subjectivity*<sup>17</sup>») et cela s'oppose d'une certaine manière à la préoccupation des critiques littéraires féministes qui cherchent à valoriser l'écriture *des femmes*. La

---

<sup>15</sup> Voir COLLIN, F.: La pensée de l'écriture, *op. cit.* Dans cet article, Collin revisite sa propre analyse sur l'écriture de Blanchot, en particulier le concept derridien de «différance» qui lui a servi d'outil analytique. Collin suggère que la mise en avant exagérée du mouvement ininterrompu de l'écriture risque d'effacer la pensée même de limite.

<sup>16</sup> Dans *Gynesis. Configuration of Women and Modernity*, Alice Jardine met en question l'usage du féminin dans la philosophie française des années soixante et soixante-dix. Selon Jardine, l'enjeu de la «modernité» consiste à dénaturiser la narration majeure de l'Occident. Dans la mesure où celle-ci inventée par les hommes selon le principe anthropocentrique et phallogocentrique exclut la valeur du féminin, elle pointe la revalorisation du féminin chez les théoriciens comme Lacan, Derrida et Deleuze. En nommant ce processus «*gynesis*», Jardine met en exergue l'intrication de ce processus de la «modernité» dans le «French feminism». D'après Jardine, le fait que celui-ci partage la préoccupation des théoriciens postmodernes ne lui prive pas nécessairement de radicalité de la théorie. La question est de savoir comment ces théories peuvent-elles offrir de nouvelles façons de relier les perspectives du féminisme aux autres questions de la société. Voir JARDINE, A.: *Gynesis. Configuration of Women and Modernity*, Ithaca & London: Cornell University Press, 1985.

<sup>17</sup> MILLER, N. K.: *Subject to Change. Reading Feminist Writing*. New York: Columbia University Press, 1988, p. 108.

mise en avant de l'association entre déconstruction et écriture féminine conduit à en penser l'enjeu féministe de cette dernière. Le féminisme sans femmes a-t-il un sens ? À ce propos, il n'est pas anodin de rappeler le refus de Cixous de l'appellation «féministe»<sup>18</sup>. Chez Cixous le féminin signifie une sorte de supplément qui (se) produit (par) l'écriture. Or, à le considérer comme un pur supplément sans référent, c'est-à-dire sans femme, le texte de Cixous semble bien complexe.

## **Une sur-lecture du « Rire »: vers une lecture féministe de l'écriture féminine**

Dans «Arachnologies: The Woman, the Text and the Critic», Nancy Miller propose une nouvelle lecture poétique de l'écriture des femmes. En la nommant «sur-lecture» («*overreading*»), elle la distingue de la pratique de la lecture classique dans laquelle l'agentivité féminine est systématiquement effacée. Selon Miller, la sur-lecture qui prend en compte le corps genré de la créatrice permettant une lecture poético-politique amène une autre écriture féminine. Sans prétendre y arriver, suivant Katherine Binhammer qui interroge le corps féminin dans le texte de Cixous, je propose une brève lecture de cette sur-lecture.

«Le Rire» est un texte aux multiples facettes. Écrit sur un ton décidé, il ressemble *de facto* à un manifeste. Mais comme le souligne Anne Berger<sup>19</sup>, l'article est écrit avant tout dans un langage poétique extrêmement travaillé, qui favorise l'équivocité. Dans le texte de Cixous, il me semble que le mot «femme» n'exclut pas complètement la valeur référentielle. D'abord, avec la prise de conscience historico-culturelle, l'écrivaine s'adresse à «nous», *aux* femmes. D'autant que la longue domination phallogénique réduit l'écriture en faveur des hommes, elle reconnaît un certain privilège des femmes: «à présent pour des raisons historico-culturelles, c'est la femme qui

---

<sup>18</sup> Dans les années soixante-dix, Cixous refuse l'appellation «féminisme» comme concept conçu par des humanistes. Voir JARDINE, A.: *op. cit.*, pp. 20-21.

<sup>19</sup> BERGER, A.: *op. cit.*

ouvre et bénéficie<sup>20</sup> de l'écriture féminine. Parallèlement à cette considération historique, Cixous évoque le corps des femmes. En mettant en exergue le trait indéfinissable de la femme «arrivante», elle recourt fréquemment aux métaphores associées au corps féminin telles que la procréation et l'allaitement: «la femme, dit-elle, n'est jamais loin de la "mère" [...] Toujours en elle subsiste au moins un peu du bon lait-de-mère. Elle écrit à l'encre blanche<sup>21</sup>». Cette métaphore maternelle qui est un «non-nom» n'est pas la mère réelle. Or, si l'on en croit l'argument de Derrida sur la métaphore, on peut se demander suivant Katherine Binhammer, s'il n'y a pas un peu de mère-objet dans cette mère-métaphore. Dans son article «Metaphor or Metonymy? The Question of Essentialism in Cixous», Binhammer entame une sur-lecture nuancée du texte de Cixous en se référant à la pensée derridienne de la métaphore. Dans «La mythologie blanche» Derrida rapproche le processus métaphysique de la métaphorisation dans le sens où il tend à effacer le sens originel. Il suggère que le sens figuratif ne peut pas entièrement se détacher du sens originel du terme. En s'appuyant sur cette réflexion, Binhammer propose de lire le rapport de la femme à l'écriture féminine dans la logique de la contiguïté (métonymie) sans renier celle de la métaphore. Elle met en évidence la considération matérielle de l'écriture féminine tout en évitant la définition essentialiste de la femme. En suivant la lecture de la chercheuse, on peut constater que chez Cixous la femme qui «n'est jamais *loin* de la mère<sup>22</sup>» est *près* d'elle, sans pour autant *être* elle<sup>23</sup>. Pour paraphraser Malabou, cette femme dont la force résistante est due à son essence vide oriente une féministe au-delà de la querelle aride entre essentialisme et anti-essentialisme<sup>24</sup>. Entre le corps biologique féminin et le corps libidinal textuel, l'écriture féminine ouvre une voie pour penser les femmes *autres*.

---

<sup>20</sup> CIXOUS, H.: *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, op. cit., p. 52.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>22</sup> *Ibid.*, Je souligne.

<sup>23</sup> BINHAMMER, K.: Metaphor or Metonymy? The Question of Essentialism in Cixous. In: *Tessera*, vol. 10, 1991, pp. 76-78.

<sup>24</sup> Voir MALABOU, K.: Prière d'insérer. In: *Changer de différence*, op. cit. «Prière d'insérer»

En esquissant brièvement les contextes politiques et épistémiques des années soixante et soixante-dix, on a pu constater les enjeux et les risques de la notion d'écriture féminine dans la perspective féministe. Si l'on considère celle-ci comme *le* concept littéraire privilégiant certains styles, on aurait raison de dire qu'il s'agit d'un concept daté « impensable<sup>25</sup> ». Pourtant si l'on garde la part d'équivocité de la notion et si l'on questionne son enjeu de « donne[r] la femme à l'autre femme<sup>26</sup> », on pourrait émettre l'hypothèse qu'aucune lecture féministe ne saurait valoir si ne la sous-tend pas la question de l'écriture féminine.

## Bibliographie

- BARTHES, R.: *Le Degré zéro de l'écriture*. Paris: Éditions du Seuil, 1972.
- BERGER, A.E., GOROG, F. & TURCANU, R., *Entretien avec Emmanuelle Berger (1/2) — sur l'écriture féminine* [Ressource audiovisuelle]. Conférence-débat de l'EPFCL-France, le 12 mars 2020. Disponible sur: <https://www.youtube.com/watch?v=uVC3mL62Hfk> [consulté le 8 mars 2021].
- BINHAMMER, K.: Metaphor or Metonymy? The Question of Essentialism in Cixous. In: *Tessera*, vol. 10, 1991.
- BLANCHOT, M.: *L'Entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.
- CIXOUS, H.: *Entre l'écriture*. Paris: Des Femmes, 1986.
- CIXOUS, H.: *Le Rire de la Méduse et autres ironies*. Paris: Galilée 2010.
- COLLIN, F.: La pensée de l'écriture: différance et/ou événement. Maurice Blanchot entre Derrida et Foucault, In: *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 86, no. 2, 2015.
- DERRIDA, J.: *De la grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967.
- ERLINGSDOTTIR, I.: Inscriptions du politique chez Hélène Cixous. Différance sexuelle, rêve et résistances. In: *Milli mála*, vol. 6, 2014.

---

<sup>25</sup> STISTRUP JENSEN, M.: La notion de nature dans les théories de l'« écriture féminine », In: *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, vol. 11, 2000, URL: <http://journals.openedition.org/clio/218>

<sup>26</sup> CIXOUS, H.: *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, *op. cit.*, p. 48.

JARDINE, A.: Gynesis. Configuration of Women and Modernity, In: *Ithaca & London*, Cornell University Press, 1985.

LASSERRE, A.: Quand la littérature se mit en mouvement. Écriture et mouvement de libération des femmes en France (1970-1981). In: *Les Temps Modernes*, vol. 689, No. 3, 2016.

MALABOU, C.: *Changer de différence. Le Féminin et la question philosophique*. Paris: Galilée, 2009.

MILLER, N. K.: *Subject to Change. Reading Feminist Writing*. New York: Columbia University Press, 1988.

NAUDIER, D.: L'écriture-femme, une innovation esthétique emblématique. In: *Sociétés contemporaines*, vol. 44, no. 4, 2001.

NAUDIER, D.: La cause littéraire des femmes dans les années, 1970. In: REID, M. (ed): *Femmes et littérature. Une histoire culturelle*. vol.2, Paris: Gallimard, 2020.

SLAMA, B.: De la "littérature féminine" à "l'écrire-femme". Différence et institution. In: *Littérature*, vol. 44, 1981.

STISTRUP JENSEN, M.: La notion de nature dans les théories de l'«écriture féminine», In: *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, vol. 11, 2000, URL: <http://journals.openedition.org/clio/218>

WITTIG, M.: Avant-Note. In: Djuna Barnes, *La passion*, Paris: Flammarion, 1992.

# FINITUDE ET PERFORMATIVITÉ. DE LA VOIX ET LE PHÉNOMÈNE À «SIGNATURE, ÉVÉNEMENT, CONTEXTE» (J. DERRIDA)

Ernesto Feuerhake

## **Abstract:**

In his conference *Signature événement contexte*, Jacques Derrida delivers his first analysis of John L. Austin's lectures published under the title *How to do things with words*. To prepare this interpretation, Derrida remembers some possibilities left open by E. Husserl, regarding sense. As it has been shown by other commentators, the propositions and the results of Derrida's work on Husserl *La voix et le phénomène* (1967) guide, in a certain way, the analysis of Austin's conferences. In fact, Derrida explicitly states he proposes to examine the problem of performative utterances in order to "pass through it", in the further elaboration of a certain "possibility". By reading together both of these essays, we show that this possibility presents itself in *La voix et le phénomène* as one that Husserl's concept of language "doesn't oppress" (this being the utter originality of this concept). This possibility is closely entangled to the experience of hearing oneself speak. We demonstrate the importance of these aspects for Derrida's evaluation of Austin in *Signature événement contexte*, through the kind of infinite finitude that goes by the name of "iterability".

**Keywords:**

Deconstruction, Performativity, Finitude, Iterability, Oppression, Hearing-Oneself-Speak

Dans *La voix et le phénomène* (dorénavant *VPh*), Jacques Derrida montre, entre autres, qu'étant données certaines prémisses husserliennes, il était possible de tirer des conclusions contraires à celles qu'obtenait Husserl lui-même. En passant de ce texte de 1967 au texte important de 1971, «Signature, événement, contexte» (dorénavant *Sec*), dans lequel Derrida propose, comme on le sait, une première lecture du performatif austinien, on remarque qu'un certain détour par Husserl s'avère essentiel. En effet, on observe dans *Sec* que c'est à partir d'une certaine «possibilité» dégagée à travers Husserl que le commentaire sur Austin, entamé à la page suivante, s'ouvre comme suit: «Je propose maintenant d'élaborer un peu plus cette question en prenant appui – mais pour la traverser aussi bien – sur la problématique du *performatif*<sup>1</sup>». Pour examiner en quoi consiste cette possibilité, nous devons constater d'emblée qu'à suivre le fil du texte derridien, il semblerait qu'on puisse parler d'une possibilité qui s'élabore à *travers* Husserl *puis à travers* Austin.

Quelle possibilité donc? Une certaine «possibilité de prélèvement et de greffe citationnelle qui appartient à la structure de toute marque<sup>2</sup>». Si elle se dégage à partir de Husserl, on pourrait dire qu'il n'a pas exploré cette possibilité. Peut-être, en songeant à *VPh*, devrions-nous dire plus significativement : il ne l'a pas opprimée. Derrida y écrivait, au sujet du «concept husserlien de langage»: «Toute l'originalité de ce concept tient à ce que son assujettissement final à l'intuitionnisme *n'opprime pas* ce qu'on pourrait appeler la liberté de langage [...]. On peut parler sans savoir: c'est contre toute la tradition philosophique que Husserl démontre que la parole alors est encore parole de plein droit pourvu qu'elle obéisse à certaines règles qui ne se donnent pas immédiatement comme règles de

---

<sup>1</sup> DERRIDA, J.: *Marges – de la philosophie*. Paris : Minuit, 1972, pp. 381-382.

<sup>2</sup> DERRIDA, J.: *Marges...*, *op. cit.*, p. 381.



connaissance<sup>3</sup>» (nous soulignons). Nous y reviendrons, mais gardons ceci, avant de commencer : Husserl *n'a pas opprimé* la possibilité d'un discours qui, sans cesser d'être un discours, ne se réglerait pas d'après des règles de connaissance: on peut «parler sans savoir». C'est toute l'originalité du concept husserlien de langage, son opposition au tout de la tradition philosophique. Dans ce qui suit, nous nous demandons si c'est cette possibilité «non opprimée» par Husserl qui – maintenant à titre de «marque» et d'«itérabilité» – prend appui, quelques années plus tard, sur la performativité austinienne – pour la traverser aussi bien.

Nous proposons donc une lecture conjointe ou juxtaposée de *VPh* et de *Sec*. À certains égards, on pourrait considérer que ces deux textes font bloc. On trouvera une évaluation divergente de cette situation – disons de cette forme de présence prégnante ou d'opérativité du concept husserlien de langage dans les analyses consacrées par Derrida à Austin –, dans le livre de Raoul Moati, *Derrida et le langage ordinaire*<sup>4</sup>. S'il était question du mot à dire, nous dirions que nous essayons ici préliminairement de mesurer à notre tour la portée positive d'une situation tenue par Moati pour une faiblesse des analyses derridiennes. Quelque chose dans ce qui apparaît pour Moati comme retenant la déconstruction dans la métaphysique (dans «l'illusion descriptive»), dans ce qui se présente à lui comme la limite empêchant la déconstruction d'accéder au renversement opéré par la philosophie du langage ordinaire, marque pour nous au contraire le fil d'une «possibilité» qui, comme nous le disions, *traverse* et Husserl et Austin. C'est en reconnaissant ces éléments, ces élaborations, et leur trame systématique, qu'on sera à même d'évaluer le rapport déterminé de la déconstruction

---

<sup>3</sup> DERRIDA, J.: *La voix et le phénomène*. Paris : PUF, 1967, p. 100.

<sup>4</sup> MOATI, R.: *Derrida et le langage ordinaire*. Paris : Hermann, 2014. Il écrit notamment p. 239, à partir du passage cité plus haut, concernant le «concept husserlien de langage»: «Ici s'annonce tout le malentendu à venir dans la rencontre de la déconstruction avec la philosophie du langage ordinaire d'Austin, car un discours non directement constatif (ou représentationnel) devra-t-il nécessairement être compris à la lumière du *non-vrai*, c'est-à-dire encore à partir d'un horizon apophantique (précisément comme *ce qui ne s'y accorde pas*)? *La Voix et le Phénomène* annonce les enjeux du performatif écrit de 'Signature Évènement Contexte' [...]».

(derridienne) avec la performativité (austinienne)<sup>5</sup>. À l'horizon de ce travail, la question se pose de mesurer ainsi les rapports de la déconstruction et de la philosophie du langage ordinaire avec la situation de la «représentation» dans la parole ou dans l'acte de parler.

Pour ce faire, nous proposons donc de considérer quatre aspects, quatre traces du passage, de *VPh* à *Sec*, de ladite *possibilité*, qui constituent en même temps des communications entre ces deux textes<sup>6</sup>. Non opprimée par le concept husserlien de langage, cette possibilité («on peut parler sans savoir») se frayerait son chemin, elle irait en se radicalisant, à travers ces motifs.

1/ Le thème même de «la communication». On sait que dans *VPh*, le pur soliloque intérieur dégageait chez Husserl, selon Derrida, la couche originale de l'expressivité. «Husserl admet certes que la fonction à laquelle est 'originellement appelée' l'expression est la communication (§7). Et pourtant l'expression n'est jamais purement elle-même tant qu'elle remplit cette fonction d'origine. C'est seulement quand la communication est suspendue que la pure expressivité peut apparaître<sup>7</sup>». C'est le thème paradoxal d'une «double sortie hors de soi du sens en soi<sup>8</sup>». Il s'agissait pour Husserl, comme le rappelle Derrida dans *Sec*, de «dissocier rigoureusement l'analyse du signe ou de l'expression (*Ausdruck*) comme signe signifiant, voulant dire (*bedeutsame Zeichen*), de tout phénomène de communication<sup>9</sup>». De cette entreprise, qui n'est pas loin d'une certaine «difficulté décisive», Derrida dit que Husserl non seulement a prétendu la mener à bien, mais qu'il est «parvenu» à le faire, «d'une certaine manière<sup>10</sup>». Donc, le signe signifiant, le vouloir-dire, peut, à l'analyse, et d'une certaine manière, être rigoureusement dissocié

---

<sup>5</sup> Voir de même les travaux stimulants de Joshua KATES, notamment «Pragmatics and Semantics in Husserl and Derrida» (in: *Philosophy Compass*, vol. 10, n. 12, 2015) et «'Signature, Event, Context' in, well... context» (in: *Journal of the Philosophy of History*, vol. 12, n. 1, 2018).

<sup>6</sup> Dans ce qui suit, nous présumons leur lecture. C'est pourquoi nos remarques s'esquissent le plus souvent sous la forme du rappel.

<sup>7</sup> DERRIDA, J.: *La voix et le phénomène*, op. cit., p. 41.

<sup>8</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*, p. 35.

<sup>9</sup> DERRIDA, J.: *Marges...*, op. cit., p. 380.

<sup>10</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*

de la communication. C'est le «premier intérêt<sup>11</sup>» de cette analyse, dans le contexte de *Sec* et dans un colloque sur la communication<sup>12</sup>. Une fois entré dans l'analyse de Austin, Derrida marque en tout premier lieu que «Austin semble bien, par l'insistance qu'il apporte à l'analyse de la perlocution et surtout de l'illocution, ne considérer les actes de discours qu'en tant qu'actes de communication<sup>13</sup>». Plus tard, il s'agira explicitement de «poser la structure graphématique générale de toute 'communication'<sup>14</sup>».

Or ce passage sur le traitement du signe expressif par Husserl auquel nous faisons allusion, Derrida l'interpole dans *Sec* à l'intérieur d'un rapide résumé des formes de la possibilité, rigoureusement analysée par Husserl, qu'est dans le langage «l'absence du référent et même du sens signifié<sup>15</sup>». De cette double absence possible, Derrida affirme ici qu'elle «n'est pas seulement une éventualité empirique», mais qu'elle «construit la marque<sup>16</sup>». En fait, «la présence éventuelle du référent au moment où il est désigné ne change rien à la structure d'une marque qui implique qu'elle peut se passer de lui<sup>17</sup>». Par rapport à cette «marque», ce qui est une éventualité, ce n'est pas l'absence du référent ou du signifié, mais leur présence. Possibilité double, donc. *D'une part*, l'absence du référent: un «énoncé dont l'objet n'est pas impossible mais seulement possible peut très bien être proféré et entendu sans que son objet réel (son référent) soit présent, soit à celui qui produit l'énoncé, soit à celui qui le reçoit. Si je dis en regardant par la fenêtre: 'Le ciel est bleu',

---

<sup>11</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*

<sup>12</sup> C'était le thème de ce *Congrès international des Sociétés de philosophie de langue française* tenu à Montréal en août 1971, sous la présidence de Paul Ricœur.

<sup>13</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*, p. 382.

<sup>14</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*, p. 390.

<sup>15</sup> Indépendamment de Derrida, en principe, les problèmes contenus dans cette formulation font l'objet d'une partie des importants travaux historiques de Jocelyn Benoist.

<sup>16</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*, p. 379. Étant donné l'originalité propre du concept husserlien de langage tel que défini dans *VPh*, faudrait-il aller jusqu'à dire que celui-ci n'opprime pas la marque? C'est ce que nous voudrions suggérer.

<sup>17</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*

cet énoncé sera intelligible [...] même si l'interlocuteur ne voit pas le ciel ; même si je ne le vois pas moi-même, si je le vois mal, si je me trompe ou si je veux tromper mon interlocuteur<sup>18</sup>». Absence, donc, du référent, qui n'annule pas la signification. *D'autre part*: l'absence du signifié. Elle est toujours possible, mais est pour Husserl dange-reuse et «critique»: elle ouvre le phénomène de *crise* du sens. Elle a trois formes étagées. A) Cas du symbolisme aveugle (c'est la crise du symbolisme mathématique telle que diagnostiquée par Husserl : on manie des symboles sans les animer d'intentionnalité, on opère sans réactiver, ce qui par ailleurs n'empêche en rien le progrès technique) ; B) Des énoncés peuvent avoir un sens, mais être privés de signification objective: 'Le cercle est carré'. On a ici de l'absurde et de la contradiction, mais déjà ou encore du sens, suivant la IV<sup>ème</sup> des *Recherches Logiques* de Husserl. Derrida rappelle sur ce point que s'il parle selon les termes de la tripartition linguistique conventionnelle signifiant/signifié/référent, cela ne rend pas justice à la complexité bien plus riche des distinctions husserliennes qu'il essaye ainsi de traduire<sup>19</sup>. Déjà à ce point, avec ces deux formes de non-présence (celle du référent et celle du signifié), Derrida peut dire que «cette crise n'est pas un accident, une anomalie factuelle et empirique du langage parlé, elle en est aussi la possibilité positive et la structure 'interne', sous un certain dehors<sup>20</sup>». Mais s'ajoute encore : une troisième forme de l'absence. Cette fois-ci, il s'agit de l'absence de sens tout court, *Sinnlosigkeit* ou agrammaticalité. Dans un cas comme «le vert est ou» (c'est la traduction française d'un des exemples de Husserl), nous ne sommes plus face à du vrai langage, selon Husserl, en tant que langage accordé formellement à l'intuition *possible* des objets «donnés en personne et signifiés en *vérité*<sup>21</sup>» («grammaire logique»). C'est le lieu de la «difficulté décisive» que nous évoquions plus haut. Et c'est donc ici, précisément, que Derrida rappelle que l'analyse du signe et de la signification par Husserl

---

<sup>18</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*

<sup>19</sup> Cf. dans *VPh* la longue note sur Saussure à la fin du troisième chapitre («Le vouloir-dire comme soliloque»).

<sup>20</sup> DERRIDA, J.: *Marges...*, *op. cit.*, p. 380.

<sup>21</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*

était menée, et d'une certaine manière réussie, par sa dissociation rigoureuse d'avec la communication. Laissons ceci en pierre d'attente.

2/ Le dehors et l'entour. Nous avons déjà deux ou trois dehors. Ajoutons maintenant un certain dehors qui, comme nous allons le voir, n'entoure pas. Derrida annonce que la racine commune des difficultés rencontrées par Austin lui paraît résider dans le fait qu'il «n'a pas pris en compte ce qui dans la structure de la *locution* (donc avant toute détermination illocutoire ou perlocutoire), comporte déjà tout ce système de prédicats que j'appelle *graphématiques*<sup>22</sup>». Un peu plus loin, il remarque que, au moins dans certains lieux de son texte, Austin ne semble considérer «que la conventionalité qui forme la *circonstance* de l'énoncé, son *entour contextuel*, et non pas une certaine conventionalité intrinsèque de ce qui constitue la locution elle-même<sup>23</sup>». Ceci communique avec ce qui va être dit quelques pages plus loin, à partir des exclusions que s'autorise Austin par le concept du «langage ordinaire», et au titre d'un risque de «*parasitage*» qu'il reconnaît pourtant comme constituant une possibilité générale: «est-ce que cette possibilité générale est forcément celle d'un échec ou d'un piège dans lequel le langage peut *tomber* ou se perdre comme dans un abîme situé hors ou devant lui? [...] En d'autres termes, la généralité admise par Austin *entoure-t-elle* le langage comme une sorte de *fossé*, de lieu de perte externe [...]? Ou bien ce risque est-il au contraire sa condition de possibilité interne et positive? ce dehors son dedans? la force même et la loi de son surgissement?<sup>24</sup>». De ce long extrait, nous tirons, comme avant, le verbe «*entourer*» («la généralité admise par Austin *entoure-t-elle* le langage comme une sorte de *fossé*...?»). De même, nous remarquons le mot de «*surgissement*», couplé ici aux valeurs de force et de loi («la force même et la loi de son surgissement»). On retrouvera dans *VPh* une formulation ou un mouvement, voire un phrasé, analogues: «Dès lors qu'on admet cette continuité du maintenant et du

---

<sup>22</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*, p. 383.

<sup>23</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*, p. 385. Nous soulignons *entour contextuel*.

<sup>24</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*, p. 387.

non-maintenant, de la perception et de la non-perception dans la zone d'originarité commune à l'impression originaire et à la rétention, on accueille l'autre dans l'identité à soi de l'*Augenblick* [...]. Ce rapport à la non-présence, encore une fois, ne vient pas surprendre, entourer, voire dissimuler la présence de l'impression originaire, il en permet le *surgissement* et la virginité toujours renaissante»<sup>25</sup>. Nous tenons ainsi, d'une part, que cette possibilité générale appelée par Austin «parasitage» n'entoure pas selon Derrida la locution, mais en constitue la force même et la loi de son surgissement ; corrélativement, dans Husserl, que le rapport à la non-présence n'entoure pas la présence absolue de l'impression originaire, mais il en permet le surgissement et la «virginité toujours renaissante». Notons que, s'agissant de la locution, ce qui se détermine ici de cette manière n'est autre que l'acte même de parler. C'est la force même et la loi du surgissement de la locution ou de l'acte de parler qui sont ici rapportées à une certaine «possibilité générale», nommée par Austin «parasitage». Ceci nous amène au troisième point.

3/ Derrida écrit: «La démarche d'Austin est assez remarquable et typique de cette tradition philosophique avec laquelle il voudrait avoir si peu de lien. Elle consiste à reconnaître que la possibilité du négatif (ici, des *infelicités*) est une possibilité certes structurelle, que l'échec est un risque essentiel des opérations considérées ; puis, dans un geste à peu près *immédiatement simultané*, au nom d'une sorte de régulation idéale, à exclure ce risque comme risque accidentel, extérieur, et ne nous apprenant rien sur le phénomène de langage considéré<sup>26</sup>». En effet, la deuxième remarque, venant immédiatement après celle concernant le manque d'élaboration par Austin de cette «conventionalité intrinsèque» de la locution comme telle, explicite ce point: «la valeur de risque ou d'exposition à l'échec, bien qu'elle puisse affecter a priori, Austin le reconnaît, la totalité des actes conventionnels, n'est pas interrogée comme prédicat

---

<sup>25</sup> DERRIDA, J.: *La voix et le phénomène*, op. cit., p. 73. Nous soulignons *entourer* et *surgissement*.

<sup>26</sup> DERRIDA, J.: *Marges...*, op. cit., p. 385.

essentiel ou comme *loi*<sup>27</sup>». Lui, «qui prétend pourtant décrire les faits et les événements du langage ordinaire, ne nous fait-il pas passer pour de l'ordinaire une détermination téléologique et éthique?<sup>28</sup>», par exemple – et c'est ce qu'on appelle ici téléologique –, l'univocité de l'énoncé, dont Austin reconnaît le caractère d'«idéal» philosophique. Derrida commençait son commentaire par remarquer que la théorie générale qui couvrirait la structure de la locution, Austin «la repousse, la diffère au moins à deux reprises», en deux actes. On pourrait dire ainsi qu'à repousser l'interrogation de l'exposition à l'échec en tant que «*loi*», ce qu'on repousse est en même temps l'interrogation de la structure de la locution elle-même. Il ne s'agirait pourtant pas de faire de l'échec comme tel une loi. Il s'agit plutôt de s'étonner d'abord du fait qu'on choisisse de latéraliser, ou de mettre du côté de l'accident ou de la chute, quelque chose de susceptible a priori d'affecter toute énonciation. Or s'agissant d'une possibilité a priori ou générale *en fait*, pourquoi ne pas l'interroger comme telle *en droit*? De façon analogue, vers la fin de *VPh*, Derrida rappelle que pour Husserl, l'univocité de l'expression objective reste un idéal inaccessible. Et il ajoute: «*Dans sa valeur idéale, tout le système des 'distinctions essentielles' est donc une structure purement téléologique*»<sup>29</sup> (emphase de l'auteur). La «pure possibilité» de ces distinctions est «différée à l'infini<sup>30</sup>». « Leur possibilité est leur impossibilité<sup>31</sup>». Husserl et Austin diffèrent tous les deux l'instance qui rendrait compte des distinctions avec lesquelles ils opèrent. Ce «différer» est confié par Husserl à la téléologie, à son «à l'infini» et à son «*immer wieder*», autrement dit, peut-être, à l'itérabilité.

4/ Le parasitage en question chez Austin concerne la citation, mais aussi l'*oratio obliqua* ou discours indirect, ces phénomènes de doublure. Il écrit: «une énonciation performative sera creuse ou vide d'une façon particulière si, par exemple, elle est formulée par un

---

<sup>27</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*, p. 385.

<sup>28</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*, p. 387.

<sup>29</sup> DERRIDA, J.: *La voix et le phénomène, op. cit.*, p. 113.

<sup>30</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*

<sup>31</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*

acteur sur la scène, ou introduite dans un poème, ou émise dans un soliloque [...] Il est clair que dans de telles circonstances le langage n'est pas employé sérieusement, et ce de manière particulière, mais qu'il s'agit d'un usage *parasitaire* par rapport à l'usage normal...<sup>32</sup>». Derrida de se demander: «ce que Austin exclut comme anomalie, exception, 'non-sérieux', la *citation* (sur la scène, dans un poème ou dans un soliloque), n'est-ce pas la modification déterminée d'une citationnalité générale – d'une itérabilité générale, plutôt – sans laquelle il n'y aurait même pas de performatif 'réussi'?<sup>33</sup>».

Dans notre dessein restreint d'un repérage thématique, lui-même limité, du sillage du passage d'une possibilité de *VPh* à *Sec*, prenons l'exemple du soliloque. Que se passait-il, qu'est-ce qui passait dans ou à travers le soliloque husserlien selon *VPh*? Nous insistons sur le mot passer, aussi parce qu'il y est question d'une distinction ou d'une frontière qui devenait impossible à marquer. En effet, étant donnée la «structure originellement répétitive du signe en général<sup>34</sup>», Derrida signale ceci: «il y a toutes les chances pour que le langage 'effectif' soit aussi imaginaire que le discours imaginaire ; et pour que le discours imaginaire soit aussi effectif que le discours effectif. Qu'il s'agisse d'expression ou de communication indicative, la différence entre la réalité et la représentation, entre le vrai et l'imaginaire, entre la présence simple et la répétition a toujours déjà commencé à s'effacer<sup>35</sup>». Dans le signe, «la différence n'a pas lieu entre la réalité et la représentation<sup>36</sup>». Conséquence étonnante : «la distinction générale entre usage fictif et usage effectif d'un signe est menacée. *Le signe est originellement travaillé par la fiction*. Dès lors [...], il n'y a aucun critère sûr pour distinguer entre un langage extérieur et un langage intérieur, ni dans l'hypothèse concédée d'un langage intérieur, entre un langage effectif et un langage fictif<sup>37</sup>».

---

<sup>32</sup> DERRIDA, J.: *Marges...*, *op. cit.*, pp. 386-387.

<sup>33</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*, p. 387.

<sup>34</sup> DERRIDA, J.: *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 56.

<sup>35</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*

<sup>36</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*, p. 57.

<sup>37</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*, p. 63.



À travers le soliloque de l'âme, rapporté à la «diacriticité<sup>38</sup>» qui lie en profondeur la structure du signe au mouvement de la temporalisation, on apprend que la différence entre la réalité et la représentation ne peut pas être située ou assignée. C'est l'expressivité, la description de l'intrigue la plus intérieure entre le signe et le temps, qui le montre. Jamais on ne distinguera *dans* le signe – structuré par la répétition –, à partir ou au lieu du signe, dans son instance, le fictif et l'effectif. Dès qu'il y a signe, cette différence *n'a pas lieu*. Et confirmer cette différence, est déjà commencer à effacer le signe: disons à croire qu'un pur soliloque est effectivement possible ; à croire que, en m'entendant-parler, ma voix est pure de toute division, ou qu'en me parlant à moi-même je suis *effectivement* seul. On pourrait déporter ces questions, par exemple, vers la distinction traditionnelle, en philosophie du langage et en linguistique, entre «usage» et «mention» d'un mot. Peut-être que cette remarque selon laquelle «*la réduction phénoménologique est une scène*»<sup>39</sup> n'est pas étrangère à cette situation. Juste avant, Derrida écrit: «Le s'entendre-parler n'est pas l'intériorité d'un dedans clos sur soi, il est l'ouverture irréductible dans le dedans, l'œil et le monde dans la parole<sup>40</sup>».

Telle «conventionalité intrinsèque» de la locution ou de l'acte de parler comme tel est peut-être ainsi le dehors dedans, l'œil et le monde dans la parole<sup>41</sup>. Ce qui l'ouvre à sa perte comme à sa condition, avant tout «entour contextuel» et toute «circonstance» extérieure. Mais dès lors, pourquoi appeler cela «perte»? gardant le lexique de la chute, pourquoi ne pas l'appeler *chance*?

Nous avons laissé une question en suspens. Elle concernait une certaine «difficulté décisive», évoquée dans *Sec*, liée au fait que Husserl déterminait le non-sens ou l'agrammaticalité («le vert est

---

<sup>38</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*, p. 114.

<sup>39</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*, p. 96.

<sup>40</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*, p. 98.

<sup>41</sup> C'est ce qui lie, dans *VPh* et dans *DC*, le titre de «l'arbitraire du signe» au mouvement de la temporalisation. Si Husserl accueille ici Saussure, ce dernier se voit à son tour affecté. Ce serait l'un des lieux pour éprouver à quel point et en quel sens Derrida peut être dit «post-structuraliste», en même temps que «husserlien». Dans *De la grammaire*, Derrida parlera de la nécessité d'une «correction husserlienne» (*DC* 94) du linguiste ; dans *VPh*, Saussure est dit ne pas avoir pris «la précaution 'phénoménologique'» (*VPh* 51).

ou») comme un faux langage, ou en tout cas comme un langage qui n'est plus accordé à l'intuition. C'est le plus important. Husserl avait l'intention d'élaborer un système de règles formelles déterminant le sens et écartant le non-sens. Ces règles ne se donnaient pas d'abord comme des règles de connaissance. Ce projet, il l'appelait du nom de «grammaire pure» (*IVème Recherche Logique*). La grammaire pure devait fonder la logique, la possibilité formelle du vrai et du faux étant seconde par rapport à la distinction plus fondamentale du sens et du non-sens. Après les critiques venant notamment du linguiste et philosophe brentanien Anton Marty, il avait choisi d'ajouter au titre, pour la deuxième édition, un troisième mot, le titre devenant alors «grammaire pure logique» (cf. note p. 136 de l'édition française). C'était plus clair: car en effet, il ne s'agissait pas de présenter une grammaire pure en général, mais une morphologie des significations dans leur rapport de connaissance à un objet possible. C'était donc dans ce contexte, animé de cette intention, que Husserl excluait des cas du type «le vert est ou». Or voici ce qu'en dit Derrida, dans la page de Sec qui précède immédiatement le début de l'analyse de Austin:

Ces cas, «[...] rien n'interdit qu'ils fonctionnent dans un autre contexte à titre de marque signifiante (ou d'indice, dirait Husserl). Non seulement dans le cas contingent où, par la traduction de l'allemand en français 'le vert est ou' pourra se charger de grammaticalité, ou (*oder*) devenant à l'audition où (marque de lieu): 'Où est passé le vert (du gazon: le vert est où?)', 'Où est passé le verre dans lequel je voulais vous donner à boire?'. Mais même 'le vert est ou' (*the green is either*) signifie encore *exemple d'agrammaticalité*». Derrida ajoute immédiatement: «C'est sur cette possibilité que je voudrais insister<sup>42</sup>».

---

<sup>42</sup> DERRIDA, J.: *Marges...*, *op. cit.*, p. 381. De la même manière, peut-être, une suite de mots ou de 'noms' (en principe) telle que «Signature événement contexte», qui ressemblerait à la suite de noms (*onomata*) dont Platon dit qu'ils ne font pas énoncé ou *logos* («lion, cerf, cheval», *Sophiste* 262 b), devient *titre*. On le comparera avec un titre peu antérieur de Ricoeur: «La structure, le mot, l'événement» (1967).

On pourrait peut-être dire ceci. Une fois reconnue la structure d'itérabilité du signe, qui compromet la distinction entre le fictif et l'effectif, cette différence devenant alors possible/impossible, on devrait ajouter cette conséquence supplémentaire: on ne peut plus savoir *comment* un signe réfère. Une référence par accident, comment l'expliquer? Et qu'est-ce que cela dirait de la référence en général? Il y aurait dans ce paragraphe de quoi entamer une recherche qui pourrait par exemple s'appeler: Référence et devenir<sup>43</sup>.

Mais il y a plus important pour nous dans le contexte de cet article. Devons-nous voir donc ceci comme une radicalisation, comme un raffinement ou un approfondissement, de la part de Derrida, de son évaluation de ce qui n'était pas «opprimé» par le concept husserlien de langage? L'affirmer consisterait à montrer que si, dans *VPh*, la grammaire pure logique permettait de «parler sans savoir», pourvu que le discours se soumette à des règles purement formelles assurant son *sens*, dans *Sec*, plus radicalement, la possibilité semblerait s'ouvrir du côté de ce qui semblait auparavant rester de toute manière exclu : le *non-sens* même.

Dans *VPh*, la formalité de cette grammaire pure logique était limitée. Dans la mesure où, chez Husserl, «l'impératif intuitionniste et le projet de connaissance continuent de commander – à distance [...] – l'ensemble de la description», il «décrit et efface l'émancipation du discours comme non-savoir<sup>44</sup>». Description et effacement donc, mais sans oppression. À distance, le telos ouvrait

---

<sup>43</sup> Le philosophe Pierre Caussat, en lecteur de Saussure, avait risqué le syntagme «*Référence*»: «le Référent rassure ; un nominalisme radical épouvante, mais seulement tant qu'on se cache qu'avec la mise en procès du Référent il donne cours – et cours libre – à la référence, délestée de sa charge asservissante et qu'au nom de son joyeux avènement on a envie d'écrire *Référence*, en écho à un signifiant en affinité » (CAUSSAT, Pierre, «La référence en procès» (1998), dans le livre posthume *Variations philosophiques et sémiotiques autour du langage. Humboldt, Saussure, Bakhtine, Jakobson, Ricœur et quelques autres*, textes réunis et proposés par Dris Ablali, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan, 2016, p. 207). Ce rapprochement devra être détaillé. Derrida se sert très discrètement du syntagme «référence» dans une note de «Nous autres grecs» (in CASSIN, B. (éd.): *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Paris: Seuil, 1992, p. 270). Je remercie les évaluateurs de cet article de me l'avoir signalé.

<sup>44</sup> DERRIDA, J.: *La voix et le phénomène*, op. cit., p. 109.

le jeu. En effet, «[o]n peut bien *parler* en disant ‘le cercle est carré’, on parle *bien* en disant qu’il ne l’est pas. Il y a déjà du sens dans la première proposition. Mais on aurait tort d’en induire que le sens *n’attend pas* la vérité. Il n’attend pas la vérité en tant qu’il l’attend, il ne la précède que comme son anticipation. *En vérité*, le telos qui annonce l’accomplissement promis pour ‘après’ avait déjà, auparavant, ouvert le sens comme rapport à l’objet<sup>45</sup>». Et plus loin: «Le ‘cercle est carré’, expression douée de sens (*sinnvoll*), n’a pas d’objet possible, mais elle n’a de sens que dans la mesure où sa forme grammaticale tolère la possibilité d’un rapport à l’objet. L’efficacité et la forme de signes n’obéissant pas à ces règles, c’est-à-dire ne promettant aucune connaissance, ne peuvent être déterminées comme non-sens (*Unsinn*) que si l’on a préalablement [...] défini le sens en général à partir de la vérité comme objectivité<sup>46</sup>».

Or dans *Sec*, nous venons de le voir, le «vert est ou» peut «se charger de grammaticalité» ou devenir «*exemple d’agrammaticalité*». Voilà la possibilité sur laquelle Derrida disait vouloir insister, pour passer ensuite à l’analyse de Austin. Est-ce dire que le *non-sens* rentre dans le *sens*, en vertu par exemple d’un contexte approprié? Il pourrait le sembler. Mais esquissons pour finir la direction dans laquelle il faudrait d’après nous approcher cette question.

Rappelons d’abord que la notion d’itérabilité n’est pas une invention derridienne. Le mot et la notion vont loin<sup>47</sup>, mais l’antécédent immédiat est vraisemblablement Husserl lui-même. Itérabilité se trouve, chez lui, dans ses textes publiés, surtout dans *Logique formelle et logique transcendantale* mais déjà dans le premier tome des *Idées*. Au §78 des *Idées* I («Étude phénoménologique des réflexions sur le vécu»), dans la traduction de Paul Ricœur, nous

---

<sup>45</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.* Cf. «La pharmacie de Platon» (DERRIDA, J.: *La dissémination*. Paris : Seuil, 1993 (1972), p. 207), note 77, où cette situation est dite *analogue* à celle dans laquelle se trouve la possibilité de distinguer «grammaire» et «dialectique» chez Platon (avec renvoi sur ce point à *VPh*).

<sup>46</sup> DERRIDA, J.: *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, pp. 110-111.

<sup>47</sup> Littré sous l’entrée «itérer» de son *Dictionnaire* : «du lat. *iterare*, verbe dénomminatif tiré d’*iterum*, derechef, lequel est le sanscrit *itara*, autre». Derrida se sert vraisemblablement de cette source dans *Sec* (cf. DERRIDA, J.: *Marges...*, *op. cit.*, p. 375).

trouvons par exemple: «tout vécu a ses parallèles dans différentes formes de reproduction qui peuvent être regardées comme des transformations 'opératives' idéelles du vécu originel: sa contre-partie modifiée de part en part dans un ressouvenir aussi bien que dans un pro-souvenir possible, dans une simple image possible ou encore dans des formes redoublées (*Iiterationen*) de ces diverses mutations» (cf. aussi par exemple le §107, dont le titre est *Iterierte Modifikationen*, que Ricœur – mais aussi Jean-François Lavigne – traduisent par «Modifications redoublées»). Après une citation de ce même §78, Derrida se demande dans *VPh*: «Sans cette non-identité à soi de la présence dite originaire, comment expliquer que la possibilité de la réflexion et de la ré-présentation appartienne à l'essence de tout vécu?<sup>48</sup>».

Itérabilité est un nom de la possibilité d'un «à l'infini». Elle est à la fois ce qui forme l'idéalité et les formes en général, ce qui promet et promeut la naissance perpétuelle de la présence, et ce qui ouvre depuis toujours la présence au «dehors» (disons: l'*entame*). Le même n'est pas le contraire de l'autre (de la non-présence): il accueille l'autre dans son s'apparaître même, dans ce qu'on appelle «auto-hétéro-affection». Reste l'énigme suivante: «En quoi enfin la mort, l'idéalisation, la répétition, la signification ne sont-elles pensables, en leur pure possibilité, qu'à partir d'une seule et même ouverture?<sup>49</sup>». Laquelle? Peut-être celle qui se nomme «la vie du présent vivant comme différence à l'infini<sup>50</sup>», dans la mesure où seul «un rapport à ma-mort peut faire apparaître la différence infinie de la présence<sup>51</sup>». Ainsi donc, ce n'est pas, comme on pourrait avoir tendance à le croire, que l'infini se révèle en fin de compte fini. C'est plutôt, ce qui est tout autre chose – renversement et espacement – que la finitude est infinie: que la finitude, radicalisée, libère un certain «à l'infini». Ou que la limite est illimitée. Ou bien, pour reprendre les termes de Moati, mais pour dire autre chose que lui, ce serait précisément (la complication de) une intentionnalité

---

<sup>48</sup> DERRIDA, J.: *La voix et le phénomène*, op. cit., p. 76.

<sup>49</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*, p. 104.

<sup>50</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*, p. 114.

<sup>51</sup> DERRIDA, J.: *Ibid.*, p. 114.

«*constitutive*» – et non pas seulement «*pertinente*<sup>52</sup>» – qui peut se révéler entamée par sa propre condition – ouvrant par itérabilité l'infinitude de sa finitude, ou le fait que la finitude n'est pas donnée ou délimitée.

Derrida disait que ce qu'il trouvait de plus intéressant et de plus convaincant dans les analyses austinienne, c'était sa «critique du linguisticisme et de l'autorité du code<sup>53</sup>» ; la manière dont, tout en analysant le langage, il s'écartait du critère grammatical. Et Austin ne définissait pas le sens en général par la forme d'une objectivité apophantique considérée. En cela, on pourrait dire que Austin permet de continuer à élaborer la possibilité non opprimée par Husserl. Or Austin est interrogé par Derrida à l'aide de la notion d'itérabilité. Cela, en premier lieu sur la structure de la locution elle-même, du fait même de parler. Avant de se charger de grammaticalité dans un contexte ou dans un autre, «le vert est ou» peut le faire dans la mesure où il est itérable. Ce qui se fait, dans cet exemple, par le dire et par l'écoute: «le vert est ou» devient, à l'audition: «le verre est où?<sup>54</sup>». Itérable, le signe se divise en le disant. «Le phonème, l'akoumène, est le *phénomène du labyrinthe*<sup>55</sup>». Comme il y a plus d'une voix dans

---

<sup>52</sup> MOATI, R.: *Derrida et le langage ordinaire*, op. cit., p. 355 entre autres.

<sup>53</sup> DERRIDA, J.: *Marges...*, op. cit., p. 390.

<sup>54</sup> Ce «le vert est ou» continue à frayer son chemin. Cf. DERRIDA, J.: *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 2014 (1980), p. 106, où se condensent plus d'un de nos thèmes: «[...] L'auteur du livre dont je parle [...] se montre réservé à l'égard de la très intéressante 'position de Quine' ('un mot entre guillemets est le nom propre du mot qui figure entre les guillemets, à la fois une occurrence du mot qui est entre les guillemets et une occurrence du mot entre guillemets, celui-ci incluant celui-là à titre de partie' – et il est vrai que cette logique de l'inclusion n'est peut-être pas très satisfaisante pour rendre compte du 'à la fois' mais peu importe ici) et faisant allusion à un 'oubli', c'est son mot, un oubli 'évidemment facilité par la ressemblance qu'il y a entre un mot et le nom de ce mot formé par sa mise entre guillemets', il conclut, je cite: 'Mais on ne doit pas se laisser abuser par cette ressemblance, et confondre les deux noms, pas plus du moins qu'on ne confond *vert* et *verre*'. *Dis-le, redis-le. Ver est vers. Pas plus du moins, dit-il. Pas plus du moins que... Pas plus du moins, eh, oh, ça n'arrive jamais? Ben faut pas. 'On ne doit pas'. D'accord, promis, on fera plus. Enfin pas exprès. Sauf si on oublie, mais on fera pas exprès d'oublier, c'est qu'ils se ressemblent tellement [...]*» (envoi du 10 septembre 1977).

<sup>55</sup> C'est la dernière page de DERRIDA, J.: *La voix et le phénomène*, op. cit., p. 117. Cf. aussi «Tympan», dans DERRIDA, J.: *Marges...*, op. cit., pp. x-xiii: «[...] il s'agit

une voix, comme le signe est originellement travaillé par la fiction, et comme le s'entendre-parler est «l'ouverture irréductible dans le dedans», c'est peut-être en parlant, en s'entendant-parler, qu'on peut entendre autrement. Est-ce cela, l'écriture dans la voix?

## Bibliographie

CAUSSAT, Pierre : *Variations philosophiques et sémiotiques autour du langage. Humboldt, Saussure, Bakhtine, Jakobson, Ricœur et quelques autres*. Louvain-la-Neuve : Academia-L'Harmattan, 2016.

DERRIDA, Jacques : *La voix et le phénomène*. Paris : PUF, 1967.

DERRIDA, Jacques : *De la grammatologie*. Paris : Minuit, 1967.

DERRIDA, Jacques : *Marges – de la philosophie*. Paris : Minuit, 1972.

DERRIDA, Jacques : *La dissémination*. Paris : Seuil, 1993 (1972).

DERRIDA, Jacques : *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Paris : Flammarion, 2014 (1980).

KATES, Joshua : Pragmatics and Semantics in Husserl and Derrida. In : *Philosophy Compass*, Vol. 10, n. 12, 2015 [pages non numérotées].

KATES, Joshua : 'Signature, Event, Context' in, well... context. In : *Journal of the Philosophy of History*, Vol. 12, n. 1, 2018, pp. 117-141.

HUSSERL, Edmund : *Idées directrices pour une phénoménologie* (tr. P. Ricœur). Paris : Gallimard, 1989 (1950).

HUSSERL, Edmund : *Recherches logiques 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième partie. Recherches III, IV et V* (tr. H. Élie, A. L. Kelkel, R. Schérer). Paris : PUF, 1993 (1961).

---

inlassablement de l'oreille [...]. Et du phonème comme 'phénomène du labyrinthe' dans lequel *La voix et le phénomène* avait, dès son exergue et tout près de sa *fausse sortie*, introduit la question de l'écriture» (nous soulignons *fausse sortie*). Voir aussi DERRIDA, J.: *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*. Paris : Galilée, 1987, p. 38, où il est question d'un certain «phonemanon».

MOATI, Raoul : *Derrida et le langage ordinaire*. Paris : Hermann, 2014.

SCHNELL, Alexander : *Der frühe Derrida und die Phänomenologie. Eine Vorlesung*. Francfort : V. Klostermann, 2021.



# „VŠE, CO JE, JE ABSOLUTNÍ IDENTITOU.“ SCHELLINGOVA ABSOLUTNÍ IDENTITA Z POHLEDU KOPULY<sup>1</sup>

Jan Thümmel

## **Abstract:**

In his *Presentation of my system of philosophy* (1801) Schelling introduced a philosophical system grounded on an absolute identity. In following years, he developed and adjusted this system of philosophy. In this paper, I use the continuity of Schelling's efforts to explain one fundamental statement from his *Presentation of my system of philosophy*. I explain one problem Schelling found himself into due to the ambiguity of his own philosophy by focusing on his concept of the copula. First, I describe the basic characteristics of the philosophy of absolute identity, focusing on the concept of 'everything', absolute identity, and the suspicions of pantheism. This is then supported by an analysis of Schelling's concept of the copula in years 1809 and 1811. This helps to us understand the problematic sentence from 1801.

## **Keywords:**

Schelling F. W. J., Absolute Identity, Copula, Pantheism

---

<sup>1</sup> Studie vznikla za podpory MŠMT ČR udělené UP v Olomouci (IGA\_FF\_2021\_010).

**S**chelling roku 1801 vydává spis *Podání mého systému filosofie*, ve kterém předkládá takový filosofický systém, který vychází z absolutní identity. V následujících letech filosofii identity rozpracovává a upravuje. I když se stále jedná o jednu myšlenkovou strukturu, nacházíme v ní postupný vývoj. V této studii využiji kontinuitu Schellingova snažení pro vysvětlení jednoho zásadního tvrzení z *Podání mého systému filosofie*, na něm ukážu problém, do kterého se Schelling dostal díky nejasnosti své filosofie a díky kterému byl vystaven podezření z panteismu. Ukážu, že takovéto podezření je z hlediska Schellingovy pozdější teorie kopuly nesmyslné.

Postupovat budu následovně: (I.) nejdříve popíšu základní charakteristiky filosofie absolutní identity z roku 1801, přičemž se zaměřím na pojem všeho a absolutní identity. Následně (II.) představím větu, na které ukážu podezření z panteismu. Dále ve dvou krocích (III., IV.) popíšu Schellingovu koncepci kopuly v letech 1809 a 1811. Při aplikaci Schellingova užití kopuly ukážu, jak lze rozumět problematické větě z roku 1801.

## 1. Podání mého systému filosofie

Spis *Podání mého systému filosofie* je reakcí na předchozí idealistickou tradici, především na Fichteho<sup>2</sup> a na dezinterpretaci vlastní Schellingovy filosofie komentátory.<sup>3</sup> Čtenáři v něm není předložena jen transcendentální filosofie (filosofie z pohledu subjektivity) či pojednání o spekulativní přírodovědě (filosofie z pohledu objektivity), ale obě současně. A to tak, že je výchozí bod kladen do původní identity subjektivního a objektivního. Tato identita je uchopena v absolutním rozumu, který není a nemůže být reflektivní, neboť jen v diferencí subjektivního a objektivního vzniká reflexe. Jelikož ale

---

<sup>2</sup> SCHELLING, F. W. J.: *Historisch-kritische Ausgabe*. Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1976nn. (Dále citováno jako AA), AA I,10, s. 111n., SCHELLING, F. W. J.: Podání mého systému filosofie. In: SCHELLING, F. W. J.: *Výbor z díla. Rané spisy*. Praha: Svoboda, 1990, s. 301n.

<sup>3</sup> AA I,10, s. 113n., SCHELLING: *Podání mého systému filosofie*, s. 303n.

stojí absolutní rozum nad subjektivnem a objektivnem, uchopuje celek jako nereflexivní, nediferencovanou jednotu.<sup>4</sup>

V tomto absolutním rozumu přistupuje filosofie ke skutečnému o-sobě.<sup>5</sup> Proto Schelling označuje pozici absolutního rozumu jako jediné stanovisko filosofie. „Není jiné filosofie, než té z pozice absolutna...“<sup>6</sup> Důvody, díky kterým je to nutné, popisuje náš autor v následujících paragrafech. V předloženém výkladu se zaměřím, s ohledem na směřování studie, na popis dvou momentů – ‚všeho‘ a absolutní identity.

Schelling již od začátku svého spisu pracuje s ambicí uchopit celek veškerenstva. V druhém paragrafu čteme: „Mimo rozum není nic, a v něm je vše.“<sup>7</sup> To, že filosofie uchopuje vše pomocí rozumu, ve kterém je podle Schellinga vše, jí dává absolutní rozsah. V Schellingově textu můžeme rozlišit dvojí použití pojmu ‚vše‘. *První* je takové použití, které označuje celek, totalitu, jednotu všeho objektivního a subjektivního. Je to veškerenstvo, které je uchopeno rozumem.<sup>8</sup> *Druhé* použití je absolutní vlastnost. Je-li něco absolutně, je zcela. To podle Schellinga platí o absolutní identitě. Ta je ze své podstaty, jelikož je absolutní, nekonečná a nemůže být odstraněna.<sup>9</sup> Absolutní identita je tak vším, protože je absolutní. Musíme rozlišovat mezi kvantitativním veškerenstvem a kvalitativní vlastností absolutna, potažmo absolutní identity.

Absolutní identita je jak epistemická, tak ontologická. Pomocí absolutního rozumu, který je identický s absolutní identitou,<sup>10</sup> je možné uchopit a poznat celek. Neboť podle Schellinga je jediné v elementárním zákoně identity ( $A=A$ ) nepodmíněně poznání.<sup>11</sup> Tato absolutní identita je Schellingem nejdříve kladena jako podmínka poznání

---

<sup>4</sup> AA I,10, s. 116., SCHELLING: *Podání mého systému filozofie*, s. 305n.

<sup>5</sup> AA I,10, s. 117., SCHELLING: *Podání mého systému filozofie*, s. 306.

<sup>6</sup> AA I,10, s. 117. „Es gibt keine Philosophie, als vom Standpunkt des Absoluten...“

<sup>7</sup> AA I,10, s. 117. „Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist alles.“

<sup>8</sup> Srv. AA I,10, s. 116n.

<sup>9</sup> Srv. AA I,10, s. 120.

<sup>10</sup> AA I,10, s. 120. „Die Vernunft ist Eins mit der absoluten Identität.“

<sup>11</sup> AA I,10, s. 119. „Die einzige unbedingte Erkenntnis ist die der absoluten Identität.“

všeho. Jakožto nutná se poté ukazuje v systému veškerenstva.<sup>12</sup> Absolutní identita je z hlediska poznání poznávána sama sebou, protože její subjekt je i její objekt.<sup>13</sup> Z hlediska bytí je zcela nepodmíněná, neboť klade sama sebe.<sup>14</sup> Pro Schellinga tak tvoří vítaný výchozí bod uchopení celé skutečnosti, protože je sama sebe zakládající<sup>15</sup> a nepodmíněným poznáním.<sup>16</sup>

## 2. „Vše, co je, je absolutní identitou.“

Nyní se dostávám k formulaci z dvanáctého paragrafu *Podání mého systému filosofie* „Vše, co je, je absolutní identitou.“<sup>17</sup> Z toho, co bylo výše uvedeno, můžeme tuto větu interpretovat tak, že veškerenstvo se překrývá s absolutní identitou – tj. veškerenstvo jako absolutní obsah a absolutní identita, která ze své podstaty zakládá poznání všeho, mají společný rozsah. Možnost, že by absolutní identita byla vším, z hlediska předchozího výkladu nevyplývá. Absolutní identita je absolutní a do své absolutnosti vším. Uchopíme-li ale ‚vše‘ jako veškerenstvo, které má být z hlediska absolutní identity uchopeno, nevzniká zde imanentní vztah. Ten by znamenal, že absolutní identita je reálně totožná s rozsahem veškerenstva. V silném imanentním vztahu by poté byla absolutní identita bezprostředně zároveň veškerenstvem, jehož části by zároveň byly zcela absolutní identitou. Ta je sice ve vztahu k veškerenstvu, ale ne identickým, který by znamenal imanentní vztah, ale jen skrze diferenci, ideálně. Neboť veškerenstvo je kvantitativní popis – rozsah, zatímco absolutní identita určuje obsah, kvalitu. To, že je absolutní identita vším, zde interpretuji tak, že skrze absolutní identitu je možné poznat veškerenstvo.

Ztotožníme-li realitu s absolutní identitou, dostáváme se do problému panteismu. Schelling v *Podání mého systému filosofie* sice

---

<sup>12</sup> K tomuto např. srv. FRANK, M.: *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, s. 122n.

<sup>13</sup> AA I,10, s. 119.

<sup>14</sup> AA I,10, s. 119n.

<sup>15</sup> AA I,10, s. 120.

<sup>16</sup> AA I,10, s. 119.

<sup>17</sup> AA I,10, s. 120. „Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst.“

ještě neztotožňuje absolutní identitu s Bohem,<sup>18</sup> ale daný problém je již zde zřetelný. Je-li absolutní identita uchopena jako základ všeho a je-li imanentní všemu, vzniká struktura panteismu.<sup>19</sup> Domnívám se, že takto by došlo k neporozumění Schellingova textu. Předložená věta není panteistická a Schelling sám se v dalších spisech proti tomuto nařčení brání. Není správné rozumět předložené větě jako určení vztahu imanence veškerenstva a absolutní identity. Schelling ve svých spisech z let 1801-1804 rozpracovává takové chápání světa, které je založeno na první nutné podmínce poznání. Z tohoto základu je odvozen celý systém skutečnosti buď pomocí potencií<sup>20</sup> nebo pomocí zobrazení.<sup>21</sup> To, co zde chce Schelling vyjádřit, je, že vše je myslitelné skrze absolutní identitu, ale zároveň mezi veškerenstvem a absolutní identitou nevzniká imanentní vztah. Toto podložím spisy, ve kterých Schelling rozebírá problematiku kopulu.

### **3. O podstatě lidské svobody a s tím souvisejících předmětů**

Roku 1809 vydává Schelling spis *O podstatě lidské svobody a s tím souvisejících předmětů*, který přímo navazuje na problematiku, která byla výše popsána. Schelling se snaží vypořádat s námitkou panteismu. Jeho postup je takový, že navrhuje různé možnosti chápání panteismu, a ukazuje, že ani jedno neodpovídá jeho záměru. Podle našeho autora systém nevede nutně k fatalismu, ale naopak, svoboda je i v systému možná.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Na ztotožnění absolutna s Bohem v Schellingově filosofii narážíme až později, např. v systému z roku 1804. Srv. SCHELLING, F. W. J.: *Sämmtliche Werke*. Stuttgart/Augsburg: 1856-1861. (Dále citováno jako SW). SW VI, s. 148.

<sup>19</sup> K problematice panteismu v rámci Schellingovy filosofie svobody srv. např. HENNIGFELD, J.: *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, s. 37-46.

<sup>20</sup> Srv. AA I,10, s. 135nn., SCHELLING: *Podání mého systému filozofie*, s. 311nn.

<sup>21</sup> Srv. SW VI, s. 31.

<sup>22</sup> AA I, 17, s. 113., SCHELLING, F. W. J.: *Filosofické zkoumání svobody*, Praha: OIKOYMENH 2010, s. 12n.

Převeďme-li toto na otázku, kterou si kladu, totiž jak uchopit výše probíranou větu, aby nevyvstávalo podezření z panteismu, a přiblížit se tak smyslu Schellingova textu, vzniká tento problém: jak uchopit jednotu všeho, co je, a absolutní identity, aby nevznikla v této predikaci nutnost identity subjektu a objektu, tak jak se tomu děje v absolutním rozumu. Rád bych zde zdůraznil, že se pohybujeme na dvou úrovních. Absolutní identita v absolutním rozumu je identitou subjektu a objektu – není v ní diference, zatímco při soudu se pohybujeme v diferenci, a to i když je tvrzena identita. Subjekt je identický svému predikátu do té míry, do jaké mezi nimi vzniká diference. Zatímco je v absolutní identitě tvrzena ontologická identita, je v soudu tvrzena logická identita, ve které jsou proti sobě kladeny dvě části. V absolutní identitě je diference pouze ve formě  $A = A$ ,<sup>23</sup> která ale její ontologickou identitu nijak nenarušuje, zatímco diference v soudu, který nevyjadřuje ontologickou identitu, zůstává. Veškerenstvo a absolutní identita si nejsou identické, nespojuje je imanentní vztah, pouze je tvrzena jejich diferencovaná jednota.

Proto Schelling probírá problematiku kopuly.<sup>24</sup> Ono spojující „je“ v soudu podle Schellinga neznamena absolutní identitu, ale soud. Jak náš autor píše, je každému dítěti<sup>25</sup> jasné, že v soudu, který tvrdí identitu subjektu a objektu, není tvrzena absolutní identita subjektu a predikátu (objektu). Schelling uvádí příklady:

„Toto těleso je modré.“

V něm není tvrzena absolutní identita tělesa a modrého, ale to, že těleso má vlastnost modré.<sup>26</sup> Ten rozdíl, který zde vidíme mezi absolutní identitou a soudem identity, je, že soud identity netvrdí absolutní identitu – v tomto případě tělesa a modrého. Nevzniká tak silná

---

<sup>23</sup> Srv. SW VI, s. 30.

<sup>24</sup> K této problematice např. HENNIGFELD: *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“*, s. 41n.

<sup>25</sup> Schellingovi lze vytknout minimum předpokládaného intuitivního porozumění. Při sebestřícnějším čtení nejsou ani Schellingovi příklady jasné, natož aby byly jasné dítěti.

<sup>26</sup> AA I, 17, s. 115., SCHELLING: *Filosofické zkoumání svobody*, s. 14.

ontologická identita, ale slabá epistemická identita poznání tělesa a modré barvy.

Použijeme-li další Schellingův příklad:

„Dokonalé je nedokonalé.“

vidíme, podle našeho autora, že zde není vypovídáno o identitě dokonalého a nedokonalého, ale ukazuje se, že nedokonalé a dokonalé na sobě závisí – nedokonalé je nedokonalé jen do ohledu dokonalosti. Toto se ukazuje i na příkladu soudu:

„Dobro je zlo.“<sup>27</sup>

Schelling uvádí dokonce příklad tautologie:

„Těleso je těleso.“

při kterém podle něj není tvrzena identita, neboť je stále rozdíl mezi subjektem tělesa – jednotou – a predikátem – vlastnostmi, které jsou obsaženy v pojmu tělesa.<sup>28</sup> Nevzniká tak identita subjektu a objektu, ale o subjektu tělesa je predikována jeho vlastnost být tělesem. Identita nevzniká proto, že tělo na místě subjektu není identické s tělem na místě objektu.

Pomocí této Schellingovy analýzy kopuly se nyní pokusme pochopit větu: „Vše, co je, je absolutní identitou.“ Po odmítnutí kopuly jako identity subjektu a predikátu (objektu) již nemůžeme uchopit tuto větu jako panteistickou. Takové chápání, které by tvrdilo, že vše, co jest, je zároveň absolutní identita, není alespoň z této Schellingovy pozice možné. Ono je' nevytváří identitu – absolutní identita není imanentní všemu či veškerenstvu.

Vše, co je, nevypovídá o stejnosti s absolutní identitou. Není zde ontologická identita veškerenstva a absolutní identity. Zde se vyvrací tvrdý panteismus, který by tvrdil, že absolutní identita je imanentní všemu. Přesto ale soud o něčem vypovídá. Tím, že jsme zamítli silnou ontologickou identitu, přichází v úvahu slabší epistemická

---

<sup>27</sup> AA I, 17, s. 115., SCHELLING: *Filosofické zkoumání svobody*, s. 14n.

<sup>28</sup> AA I, 17, s. 116., SCHELLING: *Filosofické zkoumání svobody*, s. 15.

identita. Ta by pak tvrdila, že vše, co je, má vlastnost absolutní identity, anebo/a zároveň je poznatelné skrze absolutní identitu.<sup>29</sup>

Vše, co je, má vlastnost absolutní identity. Tato formální identita je poté strukturou celé skutečnosti a díky ní je i možné ji poznávat. To ale stále neznamená, že je celou skutečností. Tato interpretace se ukazuje jako správná, podíváme-li se na pozdější paragrafy *Podání mého systému*. V nich Schelling pomocí potencií, které jsou odvozeny z absolutní identity, ale nejsou absolutní identitou samotnou, odvozuje systém celé skutečnosti.

#### 4. Věky světa

Schelling ve svém spise *Věky světa* přichází s odlišnou teorií kopuly.<sup>30</sup> Náš autor se zde již nesnaží bránit proti panteismu, ale hledá společný výchozí bod pro svou teorii původních vůlí, kterou nachází v ryzosti (Lauterkeit).<sup>31</sup> Tato ryzost je bodem indiference subjektu a objektu.<sup>32</sup> V rámci Schellingovy filosofie identity je třeba rozlišovat identitu a indiferenci. Indiference je stav, kdy není rozlišen subjekt a objekt. Identita je absolutní jednotou objektu a subjektu. Stejně jako ve svém systému z roku 1801<sup>33</sup> tak i zde

---

<sup>29</sup> Zdá se, že Schelling nerozlišuje formu soudu  $A=A$  a  $A=B$ , tedy soud identity a ztotožňující soud, z čehož plynou z logického a argumentačního hlediska nejasnosti. (Za toto a jiné plodné poznámky vděčím anonymnímu recenzentovi.) Cílem Schellingovy koncepce není vytvořit systém logiky, který by splňoval požadavky na něj kladené, ale pomocí kopuly podpořit svoji argumentaci. Na kritiku Schellingova postupu z hlediska logiky není v této studii místo.

<sup>30</sup> Ke kontinuitě Schellingova konceptu kopuly srv. THOMAS, M. J.: The Meditation of the Copula as a Fundamental Structure in Schelling's Philosophy. In: *Schelling-Studien*, Vol. 2, 2014.

<sup>31</sup> SCHELLING, F. W. J.: *Die Weltalter. Fragmente*. München: C. K. Becksche Verlagsbuchhandlung, 1946. (Dále citováno jako Wa.) Wa I, s. 26., SCHELLING, F. W. J.: *Věky světa*. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 26., K tomu problému např. HÖFFLE, P.: *Wollen und Lassen. Zur Ausdifferenzierung, Kritik und Rezeption des Willensparadigmas in der Philosophie Schellings*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber, 2020, s. 168nn.

<sup>32</sup> Wa I, s. 29., SCHELLING: *Věky světa*, s. 29.

<sup>33</sup> Srv. RANG, B.: *Identität und Indifferenz. Eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann 2000, s. 2., AA I, 10. s. 116, 118.



pracuje Schelling nejdříve s bodem indiference, poté až s bodem identity.<sup>34</sup>

Stejně tak jako ve výše popsaném přístupu nejdříve Schelling odmítá, že by i v tautologii byla vyjádřena identita. Neboť i v tautologii je dvojitost, bez které by jednota v soudu neměla smysl.<sup>35</sup> Schelling předkládá tento příklad:

„Bůh a vše jsou jedno.“

Pro případ, píše Schelling, že bychom považovali identitu Boha a všeho za danou, nemohli bychom pronést soud, neboť soud potřebuje subjekt a predikát. Kdybychom zde považovali subjekt a predikát předloženého soudu za identický, byl by samotný soud podle Schellinga nesmyslný.<sup>36</sup> Z tohoto pohledu není možné, abychom chápali soudy:

„Láska je hněv.“ či „Hněv je láska.“

jako identitu hněvu a lásky.<sup>37</sup> Hněv a lásku je možné chápat jako jednotu soudu, ve kterém se sjednocuje dvojitost.

Schelling v dalším příkladu soudu:

„Železo je dřevo.“

netvrdí, že železo je identické se dřevem, ale poukazuje na nějaký případ, kdy je něco třetího vytvořeno z jednoty železa a dřeva.<sup>38</sup> Jako příklad jmenujme sekeru, která má část ze železa a část ze dřeva, ale není identitou – tj. absolutní nerozlišitelností obou, nýbrž jejich spojením. Tím se Schelling dostává k zásadnímu tvrzení: kopula v soudu není jen jeho částí, ale je jeho podstatou. Celý soud je pak rozvinutím kopuly.<sup>39</sup> Ono 'je' tedy není jen spojením subjektu a predikátu, ale je něčím více. Je bodem, kde se obě spojené setkávají. Aby toto bylo jasnější, používá Schelling zápis dvou soudů:

---

<sup>34</sup> Srv. Wa I, s. 29., SCHELLING: *Věky světa*, s. 29.

<sup>35</sup> Wa I, s. 27., SCHELLING, *Věky světa*, s. 27.

<sup>36</sup> Tamt.

<sup>37</sup> Tamt.

<sup>38</sup> Wa I, s. 28., SCHELLING, *Věky světa*, s. 28.

<sup>39</sup> Tamt.

a  
je jejichž jednota je poté

„A je X“  
„X je B,  
„A je B.“

Soud „A je B“ není identitou,<sup>40</sup> nýbrž identitou identit, reduplikací identity.<sup>41</sup> Toto Schellingovo pojetí soudu přináší ale ještě jedno důležité doplnění. A a B již nejsou jen subjekt a predikát, ale obě jsou na sobě nezávislé složky.<sup>42</sup> B není kladeno do existence teprve díky A, ale již je nezávislé na něm.<sup>43</sup> Pokud bychom toto měli ilustrovat na příkladu, tak ve větě:

„Toto těleso je modré.“

není modrá závislá na tělesu, ale stojí samo o sobě.

Protože Schelling neilustruje toto tvrzení příkladem, pokusím se nyní ilustrovat reduplikaci soudu na výše použitém soudu. Věta:

„Toto těleso je modré.“

se podle Schellingova modelu skládá ze soudu:

a

„Toto těleso je X.“  
„X je modré.“

Tím je získána nezávislost A na B, neboť A se nevztahuje přímo k B, ale pouze na X. Tělo se nevztahuje bezprostředně (nediferencovaně)

---

<sup>40</sup> Tamt. I když zde Schelling používá pojem identity, tak zde po předchozím výkladu nechápu identitu jako absolutní identitu, nýbrž jako soud.

<sup>41</sup> Srv. GABRIEL, M.: Die Ontologie der Prädikation in Schellings Die Weltalter. In: *Schelling-Studien*, Vol. 2, 2014, s. 6nn.

<sup>42</sup> Srv. GARCÍA, M.: Schelling's Theory of Judgment and the Interpretation of the Copula. In: *Schelling-Studien*, Vol. 3, 2015, s. 30.

<sup>43</sup> Podobně tak i v druhém Schellingově fragmentu k *Věkům světa*. Srv. Wa II, s. 127nn.

k modrému, ale pouze zprostředkovaně. Nevzniká tak přímá identita modrého a tělesa.

Z hlediska věty „Vše, co je, je absolutní identitou.“ můžeme po předloženém výkladu odmítnout pozici identifikace veškerenstva a absolutní identity, neboť by takovýto soud neměl podle Schellinga smysl. Vše a absolutní identita nemůžou být v imanentním vztahu, neboť by tato věta neměla žádný smysl. Vše a absolutní identita tak nejsou jedním, ale jsou dvě diferencované části.

Aplikujeme-li ale další krok, získáme tvrzení:

„Vše, co je, je X.“

a

„X je absolutní identita.“

Mezi vším, co je, a absolutní identitou je něco, co oba diferencované pojmy rozlišuje. I když Schelling ve *Věcích světa* přímo nenaráží na problém panteismu, můžeme říct, že subjekt a objekt nemohou v tomto soudu být absolutně identickými, neboť je něco, co stojí mezi nimi.

## 5. Facit

Schellingova analýza kopuly vrhá světlo na nejasnosti problematické věty z *Podání mého systému filosofie*. Ukázalo se, že Schelling nechápe funkci kopuly jako pouhou identifikaci, ale predikuje nějakou vlastnost, kterou neztotožňuje subjekt se svým predikátem, a zároveň nachází v samotné kopuly něco třetího, spojujícího subjekt s predikátem. Na základě tohoto se ukazuje problematická věta lépe pochopitelná.

Viděli jsme, že Schelling nepíše zcela jasným jazykem. To vedlo jeho současníky k nepochopení jeho intencí. Je zcela namístě Schellingovi vytknout jeho nesrozumitelnost, a to i když se své čtenáře snaží přesvědčit, že jeho chápání jazyka je zcela samozřejmé. O to více je ale přínosné se problémem jazyka, konkrétně soudu, zabývat, neboť se tím odkrývají důležité části Schellingovy filosofie.

## Bibliografie

FRANK, M.: *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

GABRIEL, M.: Die Ontologie der Prädikation in Schellings Die Weltalter. In: *Schelling-Studien* Vol. 2, 2014.

GARCÍA, M.: Schelling's Theory of Judgment and the Interpretation of the Copula. In: *Schelling-Studien*, Vol. 3, 2015.

HENNIGFELD, J.: *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände"*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

HÖFELE, P.: *Wollen und Lassen. Zur Ausdifferenzierung, Kritik und Rezeption des Willensparadigmas in der Philosophie Schellings*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber, 2020.

RANG, B.: *Identität und Indifferenz. Eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.

SHELLING, F. W. J.: *Die Weltalter. Fragmente*. München: C. K. Beckische Verlagsbuchhandlung, 1946.

SHELLING, F. W. J.: *Filosofické zkoumání svobody*. Praha: OIKOYMENH, 2010.

SHELLING, F. W. J.: *Historisch-kritische Ausgabe*. Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1976nn.

SHELLING, F. W. J.: *Sämmtliche Werke*. Stuttgart/Augsburg, 1856-1861.

SHELLING, F. W. J.: *Věky světa*. Praha: OIKOYMENH, 2002.

SHELLING, F. W. J.: *Výbor z díla. Rané Spisy*. Praha: Svoboda, 1990.

THOMAS, M. J.: *The Meditation of the Copula as a Fundamental Structure in Schelling's Philosophy*. In: *Schelling-Studien*, Vol. 2, 2014.

# UNE THÈSE, DEUX HYPOTHÈSES, ET UN TAS DE SUJETS LA CONTRADICTION PERFORMATIVE DE L'ANIMAL SUIVANT DERRIDA

Giustino De Michele

## **Abstract:**

The critique of anthropocentrism is the most straightforward part of Derrida's 1997 conference on *The Animal That Therefore I Am*, a conference whose text remains otherwise erratic, whose logic remains twisted, whose resource is the fascination of lure rather than the clarity of argument, as its author himself unfeignedly declares. It is nevertheless possible to derive from this prolusion a quasi-systematic series of subjects and theses. These permit to show the programmatic articulation of a critique of humanism with an affirmation of animality. But they also configure the basting of a positive conception of animal life: an actual zoological, ethological, physiological thesis. Such an achievement from Derrida is not only rare, it is also intrinsically problematic. More than this, it represents a performative contradiction. Necessarily so: we try to show why, or in which sense, by appealing to the pragmatics and to the genealogy of such a position.

## **Keywords:**

Derrida, Animality, Performative Contradiction, Autohetero-affection, Style, Ethology

## 1. Exergue

Nous allons poser en exergue cette thèse concernant la pensée de Jacques Derrida: l'animalité est l'auto-affection. Plus précisément, l'animalité de la déconstruction est l'auto-hétéro-affection.

Derrida définit *la trace* elle-même comme élément de l'auto-hétéro-affection. Ces définitions impliquent que la déconstruction, la grammatologie, à savoir, une pensée de la trace, est une pensée animale<sup>1</sup>. Dès lors, son exposition doit prendre en compte les difficultés qu'une thèse sur l'animalité expose. Si l'instance dont on écrit, et qui écrit, est animale, alors les distinctions entre théorie et pratique, universel et singulier, constatif et performatif ne peuvent plus tenir. Ceci n'implique pas seulement qu'une thèse *sur* l'animal est impossible, mais aussi qu'une thèse, en tant qu'elle est animale, est une chimère. L'animal ne peut pas être un thème, l'objet ou le sujet d'un savoir, ou d'une thèse.

Or, dans un dense passage de *L'animal que donc je suis* Derrida expose le schéma d'une véritable conception zoologique, éthologique, physiologique. Il produit une thèse. Ce résultat n'est pas seulement inhabituel de sa part, il est *intrinsèquement* problématique. Une thèse est le propre de l'homme. Et plus que ça, le propre de l'homme de la métaphysique ou de l'ontologie.

Nous devons donc entretenir notre inquiétude quant au statut de toute possible thèse déconstructive sur l'animalité: loin d'installer le vivant qui les produit dans sa propre essence, de telles thèses devront exposer un trouble qui ruine essentiellement toute installation et toute assurance. Encore une fois, ceci vaut par définition: une thèse est le propre de l'homme, plutôt que de l'animal, car la condition de possibilité de la thèse, à savoir, de la saisie et de l'expression de l'essence de quelque chose en général, est la participation de l'homme au principe de l'auto-affection pure ou authentique (à l'être).

---

<sup>1</sup> Voir DERRIDA, J.: *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967, pp. 235-236; et *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006 (dorénavant *L'animal*), pp. 72, 133, et *passim*.

## 2. Contexte

Compte tenu de ces précautions, afin de situer ledit moment «thétique» ou «positif» de *L'animal que donc je suis* il est utile de tracer une distinction entre deux parties de cette conférence de 1997. La deuxième, linéaire, comporte la critique de l'humanisme dans une tradition qui va jusqu'à Heidegger, Lacan, Levinas. La première, en revanche, est bien retorse. C'est Derrida lui-même qui la définit comme «un itinéraire [...] tortueux, labyrinthique, voire aberrant, nous égarant de leurre en leurre<sup>2</sup>». Plutôt que procéder par arguments, cet itinéraire mise sur la séduction de la ruse, parfois sur l'encryptage des motifs. Or, Derrida ouvre sa conférence en déclarant: «Au commencement – je voudrais me confier à des mots qui soient, si c'était possible, nus<sup>3</sup>». Mais, justement, ceci n'est pas possible dans le milieu de l'écriture généralisée.

Dans cette première partie Derrida propose plusieurs «sujets» qui seront les siens, au sujet de l'animal. Il affirme: «la vérité de la pudeur sera finalement notre sujet»; mais aussi: «la *limitrophie*, voilà donc le sujet». Et encore: «notre sujet, l'autobiographie<sup>4</sup>»; et puis la structure de la «suite»; le rapport entre l'animal et le mot, «le mot de mot»; la nudité et le mot dans leur relation avec un manque ou un mal de soi de l'animal. Le moins que l'on puisse dire c'est que l'animal n'est pas un sujet aussi simple que l'on le croirait.

De plus, Derrida avance deux hypothèses et une thèse sur l'animal. S'il est vrai que la thèse n'est pas de l'animal, ni d'une démarche déconstructive, mais plutôt de l'homme et d'un langage apophantique, il faut se demander quel est ici le jeu de Derrida.

Malgré ces difficultés, il est possible d'exposer les sujets et les thèses derridiens sur l'animal dans une suite ordonnée. Ce faisant, nous mettrons en évidence les assomptions positives que Derrida avance au sujet de l'animal. Nous soulignerons l'insistance de deux motifs dont l'imbrication structure cette réflexion: la logique du

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 70, 51, 186.

supplément; une passivité irréductible des vivants finis. Nous mettrons enfin en relief le geste qui consiste à articuler une critique de l'humanisme avec une affirmation de l'animalité qui est aussi bien théorique que (et surtout) performative.

### 3. Première hypothèse

Une première hypothèse<sup>5</sup> derridienne concerne le mal, la *passion* de l'animal.

Derrida commence par contester la logique d'un premier propre de l'homme: la nudité, et la pudeur. Disant qu'il a «honte d'être nu comme une bête<sup>6</sup>», il met en relief deux traits de cette nudité pudique.

Cette nudité pudique obéit à la logique du *supplément*: l'homme serait nu parce qu'il n'est pas nu (vu qu'il peut s'habiller). L'animal au contraire ne serait «pas nu parce qu'il est nu» (ne pouvant s'habiller). «Voilà une différence [...] entre deux *nudités sans nudité*<sup>7</sup>». L'un est toujours plus et moins nu que l'autre, moins et plus pudique que l'autre. Derrida réitère cette remarque à propos du rapport entre l'homme et la femme<sup>8</sup>. La logique du supplément, qui est une logique de la contradiction performative, régit ces oscillations entre les contraires. Elle permet de décrire *une seule* structure de la nudité et de la pudeur.

En outre, cette nudité pudique dépend d'une *passivité* ou vulnérabilité foncière: «il n'y a de nudité que dans cette passivité, dans cette exposition involontaire de soi». Cette passion, pour Derrida, est «la *passion de l'animal, ma passion de l'animal*<sup>9</sup>».

---

<sup>5</sup> *L'animal*, pp. 43 sq. Derrida définit «hypothèses en vue de thèses» l'hypothèse de l'émergence quasi-épochale d'une problématique de la souffrance et de la compassion, et celle de la nécessité d'un traitement limotrophique de la limite entre les espèces. La «thèse» (p. 23) est celle qui fait revenir à la poésie, et non à la philosophie, une pensée de l'animal.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 60, 85.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 29.



Ensuite, Derrida met en question un autre propre de l'homme, plus patent mais moins fondamental (on verra pourquoi): *l'expérience du langage, le rapport au nom*. Ici, de nouveau, il met en relief lesdits deux traits caractéristiques.

L'expressivité de l'animal obéit à la logique du supplément: pour Derrida, il n'est pas question de savoir si l'animal parle ou non. Il faut «échapper à l'alternative entre la projection appropriante et l'interruption coupante<sup>10</sup>», entre continuïsme et opposition, biologisme et logocentrisme. C'est pourquoi il demande «non pas si l'animal parle mais si on peut savoir ce que veut dire *répondre*. Et distinguer la réponse d'une réaction<sup>11</sup>». La logique contradictoire du supplément permet encore une fois de décrire *une seule* structure à même l'opposition et par-delà celle-ci. Cette logique met en question et l'opposition de l'affirmation et de la négation, du oui et du non, et l'unité du «mot», l'indivisibilité du sens et du signifiant.

En outre, une passivité foncière habite aussi la scène de la dénomination, de l'appellation. D'après Derrida, elle compromet justement toute possibilité de distinguer une réponse d'une réaction, ainsi que de saisir le sens de la réponse, d'être donc présent à sa responsabilité. Il y a une «passivité de l'être nommé<sup>12</sup>» qui désigne une mortalité partagée parmi tous les vivants finis.

## 4. Deuxième hypothèse

Une deuxième hypothèse concerne le *manque* de l'animal.

La condition du vivant fini, on l'a vu, comporte une passivité fondamentale, qui précède l'opposition métaphysique de l'acte et de la puissance: c'est le manque, ou mal de soi de l'animal. Pour Derrida, il n'est de vivant ou de vivance que finis: qu'il s'agisse de l'animal, de l'homme, de Dieu. Voici l'hypothèse de la *limitrophie*: la proposition de multiplier et compliquer les limites, refusant de reconnaître la simplicité d'une opposition binaire, dans un domaine du vivant

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 39.

qui est différentiel mais structurellement homogène. Un manque structurel, qui au fond est *le même*, y insiste sans exception. En revanche, dans une tradition humaniste, si l'homme est manquant ou fautif, son manque signale une exception. Ce manque tout autre serait en rapport avec la disponibilité de la technique, et source de maîtrise. Pour Derrida, au contraire, l'animalité se définit par une *orexis* indéfinie, sans fin ou telos, qui s'étale dans le domaine d'une nature «clivée» et «dissimulatrice» (qui aime à se cacher), au sein de laquelle il n'y a donc pas de distinction de principe entre le physique et le technique<sup>13</sup>.

## **5. Déconstruction de l'humanisme: la réponse et la réaction**

Une fois étalés ces éléments compliquant la possibilité d'opposer l'homme à tous les autres vivants, le geste le plus visible de Derrida reste celui qui conteste l'exception anthropologique se portant au-delà du dualisme de la réponse et de la réaction.

Le rapport au langage – en tant que technique au fond non-technique – définit traditionnellement le caractère exceptionnel du manque humain. C'est pourquoi Derrida se concentre sur le dualisme entre la réponse et la réaction. L'animal ne peut pas répondre, ni de soi, ni de son langage. Il ne peut ni dire la vérité ni feindre, ni répondre ni mentir, ni produire ni effacer ses traces, alors que l'homme le peut. Pour Derrida cette thèse est intenable, et se justifie seulement comme une dénégation. Mais une dénégation, trace d'un refoulement, ne fait que confirmer l'indéniable que l'on croit dénier. Autrement dit, les thèses qui posent des propres de l'homme sont des «symptômes»: mais des symptômes sont des traces animales, contradictoires, et que l'on ne maîtrise *pas*. Dès lors on affirme malgré soi leur contenu et leur structure. Ce qu'on dénie, c'est l'animalité, mais aussi le fait que le langage obéit à la logique du supplément. Ceci met le langage et la voix sur le plan de tout

---

<sup>13</sup> Cf. DERRIDA, J.: *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972, p. 119.

type de sémiologie vivante: visuelle, olfactive, tactile... Nous retrouvons ainsi la plus fondamentale valeur du propre de l'homme que serait la pudeur par rapport au langage. C'est dire que la rhétorique de la parole vise à réprimer la puissance d'une «équivocité irréductible» et *animale*, une puissance de la dissimulation qu'une rhétorique de la pudeur (et en général une sémiologie de la séduction, quelle qu'en soient les organes) permet de remarquer. Mais cette équivocité appartient à toute sémiologie en vertu de son appartenance au milieu de la trace. Dès lors, le langage se réinscrit dans un milieu non linguistique.

## 6. Théorie de l'animalité: la passion et la toison

Si Derrida critique l'humanisme, c'est à partir de l'animalité, et en vue de l'affirmer. Il le fait à partir d'une perspective animale, mais aussi à partir d'assomptions théoriques, concernant une animalité qui inclut l'humain, qui reflètent les deux traits caractéristiques que nous avons mis en évidence dans sa réflexion sur la nudité et sur le langage: la *passivité* et le *supplément*.

La passion: une passion fondamentale, un pouvoir-souffrir aporétique, est l'élément nucléaire de toute expérience finie et partagée par les vivants<sup>14</sup>. D'où la «compassion fondamentale» dont parle Derrida. Cet impouvoir n'est pas une condition subjective: il dépend de l'assignation de toute instance (vivante ou non) au milieu de la trace.

Le supplément: nous voici arrivés à la véritable incursion positive de Derrida dans l'éthologie. Sa proposition dépend de la loi du supplément: le point de départ est l'aporie de la pudeur. La pudeur configure, «naturellement, un mouvement si aporétique, si contradictoire en lui-même<sup>15</sup>», qu'elle représente une manifestation éminente de la logique du supplément et de la structure quasi-transcendantale de la dissimulation – à savoir de la nature. C'est

---

<sup>14</sup> *L'animal*, p. 49.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 85.

ici la nature dont Héraclite disait qu'elle aime à se cacher. Cette manifestation est «l'immense énigme touffue du poil, du pelage, de la pelure et de la peau<sup>16</sup>». Non seulement Derrida importe ainsi dans *L'animal que donc je suis* une logique littéraire du voile, et non seulement il la met en scène dans la fameuse description de la scène primitive du philosophe nu devant la chatte. Il en fait le pivot d'une digression éthologique.

Pour Derrida, le procès de constitution de l'identité comporte une indépassable phase du miroir conçue comme une structure d'identification réflexive qui peut passer par un autre individu de la même espèce, *ou non*. Ce rapport de spécularité n'est pas nécessairement humain, ni visuel (mais il est aussi olfactif, auditif, etc.). *Il s'agit d'une structure d'auto-hétéro-affection*. Et «surtout – dit-il – cet hétéro-narcissisme est érotique»: il comporte de la différence (sexuelle) et du désir (d'appropriation). Dès lors, pour en tenir compte, il faut «prendre en compte la séduction chasserresse sans laquelle il n'est pas d'expérience sexuelle<sup>17</sup>».

Ainsi, alors que Derrida entendait tracer une articulation décisive dans le domaine du vivant à la hauteur de l'apparition de la différence sexuelle, le motif de la chasse (et de l'appropriation en général) s'impose, impliquant une généralisation à tout le domaine du vivant, peut-être à toute la nature, à tout procès cyclique, à toute itération articulée, d'une logique supplémentaire de la dissimulation. Une dissimulation, une ruse, qui est la logique d'un circuit auto-hétéro-affectif, qui s'étaye sur un désir d'appropriation dont «la bouche» est une métonymie. Désirer c'est toujours «aimer manger l'autre». Et la *différance* est aussi le suspens de cette *orexis*.

Derrida insiste ici, néanmoins, sur une pudeur qui est sexuée et visible. Ceci pour en tirer deux conséquences. D'un côté, on ne peut pas nier aux animaux, tous autant qu'ils sont, une expérience de la pudeur, de la nudité, et même de la honte comme faute. De l'autre, il faut inscrire l'espèce humaine dans le règne animal de la dissimulation sexuée: d'où les remarques sur «l'expérience du se-tenir-droit,

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 88.

de la droiture comme érection en général dans le processus d'homini- sation». Cette érection s'étale sur trois niveaux: la posture de- bout; l'érection sexuelle en acte; et encore «une alternance ryth- mée de l'érection et de la détumescence que le mâle *ne peut pas dissimuler* dans le face-à-face de la copulation<sup>18</sup>». Autrement dit: *le propre de l'homme* (du mâle), *n'est pas propre à l'homme*. La fétichisation phallique est apotropaïque, dans un sens quasi-transcen- dantal: elle *dénie* un manque de maîtrise fondamental et générali- sé. Elle se dénie *comme* symptôme.

## 7. «Voilà une thèse»: autobiographie de l'animal

La perspective animale de Derrida motive l'adjectif «autobiogra- phique» de l'animal qu'il dit être ou suivre. Cette caractérisation se rallie à la thèse – «voilà une thèse», écrit Derrida – selon laquelle la pensée de l'animal revient à la poésie (ou à la littérature). Cette thèse, ou plutôt cette affirmation, est double: elle est aussi bien théorique que performative, et théorique *parce que* d'abord, de fait, performative. À supposer que l'on puisse distinguer ces deux plans, le théorique par rapport au performatif, et les distinguer comme les deux traits caractéristiques que nous avons mis en relief – comme la passion fondamentale par rapport à la structure contradictoire du supplément – voici donc les deux versants d'une telle thèse.

L'auto-hétéro-affection: la passion, le mal de soi, qui est le principe de l'auto-hétéro-affection, est aussi le principe de l'autobiographie. Ceci veut dire que l'autobiographie est auto-hétéro-affection: l'auto- biographie nomme donc la structure, auto-immunitaire, du vivant. Une «écriture du soi vivant<sup>19</sup>» désigne un domaine qui s'étend de la structure la plus élémentaire jusqu'à la projection du «je» en littéra- ture et en philosophie, ainsi qu'en politique.

Cet auto-bio-graphisme est le fond de toute auto-référence, ou la condition de toute expérience. Le «je» est une métonymie de cette

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 90 (je souligne).

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 72.

structure métonymique généralisée. C'est pour refouler celle-ci que s'invente le «je» logocentrique, à savoir la fable d'une auto-position inentamée, *autonome*, qui dès lors *répond* de soi. La conséquence qui s'impose alors à Derrida face à ce déni est double: d'abord, remarquer qu'un rapport à soi est à l'œuvre «dans tout système génétique en général», dans toute trace; mais aussi, contester qu'une remarque auto-nomique soit possible: une «quelque auto-hétéro-affection irréductible<sup>20</sup>» entame l'humain, le divin, l'animal et même l'inorganique.

La contradiction performative: à la fois origine et copie, trace de vie et de mort, de présence et d'absence, auto-hétéro-nomique, la trace obéit à la logique du supplément: son caractère est «une équivoque irréductible<sup>21</sup>». Ce caractère est pour Derrida celui de l'écriture animale, tout comme de sa propre écriture. Dès lors, la théorie dont on vient de parler ne peut qu'être *exposée* par l'écriture qui l'expose. L'équivocité de la trace se remarque. Cette équivocité est donc non seulement une contradiction logique, mais performative. Celle-ci est l'étoffe du littéraire, du sexuée, du vivant, à savoir de tout ce qui n'est pas le propre de l'homme – ce qui d'ailleurs n'existe pas, ou n'existe que pour se contredire performativement.

Comme Derrida le dira en discutant Lacan, et démontrant le caractère animal de la trace: «la structure de la trace suppose que *tracer* revienne à *effacer une trace* (toujours présente-absente) autant qu'à l'imprimer». Le manque de maîtrise de tout animal tient alors à ceci: on n'efface pas la trace; c'est plutôt que «les traces (s')effacent<sup>22</sup>». La trace, animale, est en droit immaîtrisable parce qu'elle est la performance de sa propre contradiction. La maîtrise et le cycle, l'ébauche de *l'autos* appartiennent à la «nature». Cependant ils sont toujours inaboutis par défaut ou par excès, par ellipse ou par hyperbole.

Et «nous voilà déjà pris dans une toison<sup>23</sup>»: Derrida à Cerisy décrit *ainsi*, en la produisant, sa propre écriture, sa propre prolusion. Tel

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 132, 133.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 185, 186.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 85.

serait le statut d'une thèse animale, la thèse déconstructive d'un animal sur sa propre animalité: assujettie à une contradiction performative qui suspend toute sincérité, vérité, nudité, simplicité, franchise, univocité.

## **Bibliographie**

DERRIDA, J.: *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.

DERRIDA, J.: *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972.

DERRIDA, J.: *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.

DERRIDA, J.: *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978.

DERRIDA, J.: *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006.

# **STAROSTLIVOSŤ AKO PRAX A CNOŠŤ. MÁ BYŤ ETIKA STAROSTLIVOSTI CHÁPANÁ AKO ETIKA CNOŠTI?**

**Martina Nebošková**

---

## **Abstract:**

This paper focuses on understanding and interpreting the ethics of care as a form of the ethics of virtue. Our objective is to question Virginia Held's claim that the ethics of care is to be recognized as autonomous form of normative ethics. Two main ambitions of this paper are following. Firstly, to analyze Held's argumentation in favor of her view on the ethics of care which resulted in a broad critique of various conceptions of virtue ethics. Secondly, to reconstruct Held's argument on MacIntyre's ethics not only to demonstrate that his theory is able to overcome this critique, but as well that there is no crucial distinction between Held's ethics of care and MacIntyre's ethics of virtue that would make them incompatible. Therefore, Held's initial position is not plausible or at least it is to be highly doubted.

## **Keywords:**

Virginia Held, The Ethics of Care, Alasdair MacIntyre, The Ethics of Virtue, Dependence, Caring Relationships



## Úvod

Virginia Heldová je v súčasnosti prominentnou etičkou starostlivosti, ktorá trvá na tom, že *etika starostlivosti* je samostatný smer normatívnej etiky a nemôže byť chápaná ako variant *etiky cnosti* tak, ako navrhujú napríklad Michael Slote, Margaret McLaren či Nancy Potter. Cieľom článku je kriticky preskúmať Heldovej pozíciu vychádzajúc zo značného prieniku s koncepciou etiky cnosti Alasdaira MacIntyry, ktorý sa v posledných rokoch stáva v prostredí slovenskej morálnej a politickej filozofie čoraz známejší.<sup>1</sup> Takisto narastá záujem o etiku starostlivosti na poli slovenskej filozofie.<sup>2</sup> Sme presvedčení, že vďaka značnému prieniku medzi ich koncepciami, bude MacIntyrova koncepcia nielen schopná adekvátne odolať Heldovej kritike *etiky cnosti*, ale tiež spochybníme jej pozíciu a tým dokážeme, že jej argumentácia v prospech samostatnosti *etiky starostlivosti* je nedostatočná.

## **Etika starostlivosti Virginie Heldovej**

Ak chceme poukázať na zásadné rozdiely medzi *etikou starostlivosti* a *etikou cnosti*, treba začať už pri kontexte ich zrodu – ako to navrhuje Heldová. Upozorňuje na to, že súčasné etiky cnosti sú rozvíjané v patriarchálnej paradigme.<sup>3</sup> Ostrá kritika, ktorú Heldová (a v zásade všetky feministické autorky) formuluje, je zameraná

---

<sup>1</sup> KUNA, M.: *Etika a politika v perspektíve Alasdaira MacIntyry*. Ružomberok: FF KU, 2010; KUNA, M.: Význam princípu subsidiarity pre MacIntyrovu víziu politiky. In: *Filozofia*, roč. 73, č. 5, 2018; SMREKOVÁ, D. – PALOVIČOVÁ, Z.: Prax, narácia a tradícia. Teória cností A. MacIntyry. In: *Filozofia*, roč. 58, č. 5, 2003.

<sup>2</sup> JESENKOVÁ, A.: *Etika starostlivosti*. Košice: FF, Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, 2016; JESENKOVÁ, A.: Relačná autonómia ako cieľ mravnej výchovy. Perspektíva etiky starostlivosti. In: *Scientia et Eruditio*, č. 2, 2019. Podnetná publikácia, v ktorej nájdeme stručný prehľad niektorých koncepcií etiky starostlivosti a aj prepojenie s etikou cnosti je napr. RAJSKÝ, A. – WIESENGAGNER, M. et al.: *Pomoc druhému na ceste cnosti. K filozoficko-etickým aspektom prosociálnosti*. Trnava: Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2018.

<sup>3</sup> HELDOVÁ, V.: *Etika péče: osobní, politická a globální*. Praha: Filosofia, 2015, s. 41-42.

na tradičné etiky založené výlučne na mužskej skúsenosti s verejným životom a ekonomickým trhom. Prevažná väčšina týchto tradičných etických teórií predpokladá nejaký typ *abstraktných* či *univerzálnych* pravidiel a dominantnú úlohu pri morálnom hodnotení často zohráva (špecificky mužsky chápaná) racionalita. V dôsledku toho morálni filozofi z diskurzu vynechávali všetky pojmy a poznatky týkajúce sa zmyslovej skúsenosti, pocitov, či starostlivosti, ktoré považovali skôr za prekážky pri adekvátnom uplatnení morálky.<sup>4</sup>

Významný pokrok v oblasti morálnej filozofie, ktorý prinieslo feministické intelektuálne hnutie, spočíval najmä v tom, že feministické teórie poukazovali na to, že ženská skúsenosť bola a je z morálneho hodnotenia buď úplne vynechaná alebo je v ňom prítomná v značne redukovanej podobe. *Etika starostlivosti* založená aj na ženskej morálnej skúsenosti má podľa Heldovej viesť k tomu, že ženská morálna skúsenosť bude vnímaná ako *rovnako relevantná* ako tá mužská. Tým však nechceme povedať, že etika starostlivosti vymedzuje morálku ako založenú na výlučne biologicky ženskej skúsenosti, práve naopak. Čerpá z feminizmu, ktorý odmieta akékoľvek vymedzenie vzťahujúce sa výlučne iba na jedno pohlavie, a morálne teórie majú chápať každú skúsenosť ako relevantnú, bez ohľadu na biologické pohlavie. Feminizmus však vyzdvihoval ženskú skúsenosť kvôli tomu, že bola doteraz vyčlenená z morálneho skúmania.

## ***Vzťahovosť* ako kľúčový aspekt Heldovej etiky starostlivosti**

Druhou námietkou Heldovej voči iným morálnym koncepciám je, že v zásade nenechávajú žiadny adekvátny priestor pre vzťahy medzi tými, ktorí starostlivosť poskytujú a tými, ktorí ju prijímajú. Heldová tvrdí, že „ženy majú typicky skúsenosť s kultivovaním osobných vzťahov k rodine a priateľom, s intenzívnym vykonávaním starostlivosti o deti a často aj o chorých a starnúcich členov rodiny.“<sup>5</sup> Ak je

---

<sup>4</sup> HELDOVÁ, V.: *Etika péče*, s. 49-51.

<sup>5</sup> HELDOVÁ, V.: *Etika péče*, s. 49.

teda ženská skúsenosť bežne spätá so starostlivosťou, a ak súčasne platí, že nevyhnutným predpokladom realizácie starostlivosti sú medziľudské *vzťahy*, tak je zrejmé, že ak nejaká teória tieto vzťahy vylúči z predmetu morálneho skúmania, vyčlení tým z neho aj veľkú a súčasne aj dôležitú súčasť typicky ženskej skúsenosti, a tak i ľudskej skúsenosti. Podobne to je aj s konaním, ktoré je ovplyvnené emóciami, keďže spomenuté teórie nabádajú k odmietnutiu takého konania, ktoré je založené na pocitoch.<sup>6</sup> Heldová tak trvá na tom, aby boli z morálnych teórií odstránené tieto eticky defektné a rodovo podmienené predsudky a požaduje, aby boli zavrhnuté pozostatky patriarchálneho odmietania emócií. Starostlivosť, ktorá bola dotedy automaticky prisudzovaná ženám tak nemá byť chápaná ako morálne irelevantná a už vôbec nie rodovo podmienená.

Vidíme teda, že Heldová zdôrazňuje *závislosť* a *vzťahovosť* ako kľúčové aspekty *etiky starostlivosti*. Feministický základ *etiky starostlivosti* je každopádne u Heldovej badateľný najmä na pojme *osoby*. Na rozdiel od iných morálnych teórií totiž neobmedzuje vzťahy a ich vytváranie na sebestačných ľudí. Naopak, ide o sociálne, resp. ponímanie osôb na základe ich vzťahov a ich vzájomná závislosť umožňuje adekvátne formulovať význam morálneho záväzku, ktorý voči druhým cítime a taktiež umožňuje vyjadriť, prečo pozitívne hodnotíme a uprednostňujeme *vzťahy založené na starostlivosti* (*caring relations*).

## **Heldovej kritika chápania etiky starostlivosti ako variantu etiky cnosti**

Doposiaľ sme uviedli niekoľko bodov, v ktorých sa podľa Heldovej *etika starostlivosti* odlišuje od iných morálnych teórií. Prvým je jej špecificky feministické smerovanie, druhým jej zameranie sa na *vzťahovosť*. Ak však máme zdôrazniť najdôležitejší bod Heldovej kritiky morálnych teórií, kvôli ktorému trvá na jej samostatnosti, ide o nasledujúce. Keďže podľa Heldovej za najdôležitejší pojem

---

<sup>6</sup> HELDOVÁ, V.: *Etika péče*, s. 50.

môžeme považovať *starostlivosť*, tak pokiaľ by sme etiku starostlivosti chápali len ako obmenu etiky *cnosti*, museli by sme starostlivosť nutne chápať *len* ako *cnosť*. Tento krok sa zdá byť triviálny, no myslíme si, že je viac problematický ako sa na prvý pohľad zdá. Heldová (a ostatní autori/ky *etiky starostlivosti*) totiž chápu *starostlivosť* veľmi špecificky. Každý/á z autorov/iek, ktorých/é Heldová spomína zdôrazňuje určitý aspekt starostlivosti, či už ide o Evu Kittayovú, Saru Ruddickovú, Joan Trontovú, Michaela Sloteho, Lawrencea Bluma či iných/iné ďalších/ie. Heldová sa však celkom jasne opiera najmä o myšlienky Ruddickovej, pretože práve tá poukazuje na to, že jednotlivé čiastkové definície iných autoriek/ov vzájomne súvisia.<sup>7</sup>

Ide o to, že *starostlivosť* je úkonom – praxou, ktorá sa vykonáva, no nielen to. Predstavuje taktiež hodnotu sama osebe. Má byť praxou, ktorá napĺňa potreby niekoho iného, či už ide o materiálne, psychologické či kultúrne potreby. Má byť vedená adekvátnymi motívmi a predovšetkým má byť realizovaná prostredníctvom *vzťahov založených na starostlivosti*. Je *cnosťou*, ale aj *hodnotou*, pretože si ceníme starostlivé osoby a starostlivé postoje.<sup>8</sup> Je teda dôležité zistiť, či by v MacIntyrovej koncepcii etiky *cnosti* dochádzalo k redukcii starostlivosti výlučne na *cnosť* tak, ako Heldová predpokladá. Ešte predtým, než prejdeme k MacIntyrovi, môžeme si stručne demonštrovať Heldovej argumentáciu na príklade Michaela Sloteho, ktorý sa snažil o zjednotenie *etiky starostlivosti* s *etikou cnosti*. Táto demonštrácia bude prospešná preto, lebo nám ukáže, akým spôsobom máme Heldovej kritiku aplikovať na MacIntyru a zistiť tak, či je skutočne adekvátna.

## Etika cnosti Michaela Sloteho

Slote podľa Heldovej interpretuje *etiku starostlivosti* ako *etiku cnosti*, a podľa nej z jeho tvrdení vyplýva, že morálka založená na *cnosti* a *starostlivosti* môže poskytnúť teóriu dobra a zla či

---

<sup>7</sup> HELDOVÁ, V.: *Etika péče*, s. 62-71.

<sup>8</sup> HELD, V.: The Ethics of Care. In: *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 545–546.

dokonca sociálnej spravodlivosti.<sup>9</sup> Preto ho aj Heldová na viacerých miestach spomína.<sup>10</sup> Treba však upozorniť na to, že Slotte zastáva inú verziu *etiky cnosti* než MacIntyre, pretože zdôrazňuje dôležitosť motívov konania pri hodnotení morálky, čím sa do istej miery vzdáľuje klasickej aristotelovskej a teda aj MacIntyrovej etike cnosti. Podľa Sloteho kritérium dobrého konania predstavujú dobré motivácie konajúceho subjektu, ktoré vychádzajú z jeho cností. Medzi jeho hlavné myšlienky patrí aj etikou starostlivosti inšpirované poňmanie *starostlivosti* ako *primárnej* cnosti (primárnej preto, lebo je istým typom *motivačného postoja*). U Sloteho teda vidíme, že sa skutočne orientuje na morálku založenú na motívoch aktéra ako aj na jeho dispozíciách, respektíve na jeho cnostiach ako *starostlivosť*, *dobroprajnosť* či *benevolentnosť*.

Heldová kritizuje Sloteho za to, že aktérovi venuje prílišnú pozornosť a podľa nej mu uniká dôležitosť vzťahov.<sup>11</sup> „Byť starostlivou osobou vyžaduje viac než správne motívy či dispozície. Vyžaduje to schopnosť zapojiť sa do praxe starostlivosti a *uplatňovanie* tejto dispozície.“<sup>12</sup> Kľúčovým momentom Heldovej kritiky je aktívna účasť vo *vzťahu založenom na starostlivosti*. Osoba teda môže mať správne motívy a môže disponovať cnosťou *starostlivosti*, no na to, aby sme ju nazvali starostlivou, to nestačí. Je potrebné, aby realizovala túto *starostlivosť* vo vzťahu k niekomu inému. U Sloteho je teda kladeň primárny dôraz na jednotlivca a nie na vzťahy – a podľa Heldovej majú mať naopak prednosť vzťahy pred jednotlivcom.

---

<sup>9</sup> SLOTE, M.: *Morals from Motives*. Oxford: Oxford University Press, 2001; SLOTE, M.: *The Ethics of Care and Empathy*. Abingdon: Routledge, 2007.

<sup>10</sup> Heldová tiež odkazuje aj na publikáciu *Feminists Doing Ethics*, v ktorom autorky ako Lisa Tessman, Margaret McLaren či Nancy Potter zastávajú zaradenie etiky starostlivosti pod etiku cnosti. Sloteho však spomínáme najmä preto, považujeme za zaujímavé, že popredný etik cnosti explicitne vyjadruje feministickým myšlienkam a etike starostlivosti uznanie a relevantný vplyv v oblasti morálnej filozofie a Heldová ho napriek tomu kritizuje.

<sup>11</sup> Stojí však za zmienku, že Slotte napríklad v diele *The Ethics of Care and Empathy* (s. 7) spomína, že aj napriek tomu, že s Heldovou a Noddingsovou v požiadavke na samostatnosť etiky starostlivosti nesúhlasí, tak v poznámke pod čiarou (s. 93) uvádza, že je naozaj možné, že „starostlivosť ako cnosť a starostlivosť ako forma vzťahu, sú *rovnako* fundamentálne“.

<sup>12</sup> HELDOVÁ, V.: *Etika péče*, s. 96.

## MacIntyrová etika cnosti

MacIntyre však na rozdiel od Sloteho, nechápe *etiku cnosti* ako založenú na aktérovi (agent-based), ale ako zameranú na aktéra (agent-focused). Tým sa jeho etika v podstatnom zmysle odlišuje od Sloteho etiky, keďže pri morálnom hodnotení už nie sú primárne dôležité len aktérove postoje. Preto sa podme pozrieť na to, či MacIntyrová koncepcia odolá takto formulovanej kritike. V podstate ide o to, či by chápanie starostlivosti ako *macintyrovej cnosti* nutne znamenalo redukciu *starostlivosti* výlučne na vlastnosť, ktorá by predstavovala iba dispozíciu jednotlivca, alebo o takú redukciu nejde.

Je teda potrebné stručne predstaviť MacIntyrove chápanie cnosti a *starostlivosti* a následne ho konfrontovať s Heldovej chápaním *starostlivosti*. Predpokladáme, že ak sa nám podarí nájsť ich vzájomný prienik, mohol by to byť solídny základ pre dokázanie toho, že Heldovej nesúhlas s interpretáciou etiky starostlivosti ako etiky cnosti je neopodstatnený.

Všimnime si preto najprv MacIntyrovu definíciu *cnosti* na pozadí jeho špecifickej definície *praxe*. Cnosť je podľa neho „akákoľvek nadobudnutá ľudská kvalita, vlastnenie a uplatňovanie ktorej nám umožňuje dosahovať dobrá inherentné praxi a jej absencia nám v ich dosahovaní účinne bráni“.<sup>13</sup> Prvú vec, ktorú si môžeme všimnúť, je pojem *praxe*, na ktorý sme už poukázali v súvislosti s Heldovej chápaním *starostlivosti*. Naskytá sa preto otázka, či môžeme považovať *starostlivosť* za *prax* v MacIntyrovom ponímaní. Keď vezme do úvahy to, že *prax* je podľa MacIntyry „akákoľvek koherentná, vnútorne komplikovaná podoba spoločensky ustanovenej kooperatívnej ľudskej činnosti, prostredníctvom ktorej dosahujeme dobrá inherentné tejto forme činnosti...“,<sup>14</sup> sme presvedčení o tom, že označenie *starostlivosti* za *prax* (v macintyrovskom význame slova) je z výskumného hľadiska celkom na mieste – nech už sa to na prvý pohľad zdá akokoľvek problematické.

---

<sup>13</sup> MACINTYRE, A.: *After Virtue*. London: Duckworth, 1981, s. 191.

<sup>14</sup> MACINTYRE, A.: *After Virtue*, s. 187.

Pokiaľ je *starostlivosť praxou*, môžeme nazvať tú cnosť, ktorá nám podobne pomáha dosiahnuť dobrá inherentné tejto činnosti– *starostlivosťou*? Môže sa to zdať trochu mätúce, ale to pripisujeme skôr jazykovej stránke problému a toto chápanie starostlivosti ako cnosti je podľa nás adekvátne. Ak totiž Heldová tvrdí, že si starostlivé osoby a starostlivé vzťahy ceníme, starostlivosť je tiež kritériom morálneho hodnotenia. Pripomína však, že „sú to skôr starostlivé vzťahy než osoby ako jednotlivci, ktoré obzvlášť vyzdvihujú hodnoty starostlivosti“.<sup>15</sup>

Nemyslíme si však, že toto stanovisko popiera, že ľudia disponujú cnosťou *starostlivosť* individuálne. Ide o to, že *starostlivosť* je nutne poskytovaná a prijímaná vo vzťahu, nie individuálne. Osoby sa stávajú starostlivými prostredníctvom konania a teda v realizácii *vzťahov založených na starostlivosti*. Chápanie *starostlivosti* ako *praxe* a zároveň *aj* ako individuálnej cnosti jednotlivca nie je v rozpore s chápaním *starostlivosti* ako niečoho, čo je realizované len vo vzťahoch. Nie je to totiž jediná cnosť, ktorou síce musí jednotlivec disponovať, ale používa ju len vo vzťahu k iným.

Podobným príkladom môže byť cnosť *misericordia*, ktorú spomína MacIntyre.<sup>16</sup> Je to cnosť, ktorá nám umožňuje vcítiť sa do situácie druhého, akoby to bola naša vlastná. V podstate ide o kombináciu smútku, ľútosti, štedrosti, starosti, empatie, či iných pocitov a vlastností, ktoré nám pomáhajú pochopiť druhého a vcítiť sa do jeho ťažkostí. Čiže ňou musí disponovať jednotlivec, no z jej povahy vyplýva, že nemôže byť použitá izolovane, len vo vzťahu k druhým. Aj iné cnosti sú teda nutne realizované len vo vzťahoch. Je teda zjavné, že čo sa týka ich disponovania, vzťahy sú chápané ako *primárne*, resp. v týchto prípadoch výčitka z egoizmu neobstojí. Máme teda za to, že aspekt vzťahovosti nevytvára pre MacIntyru rovnaký problém aký bol pre Sloteho koncepciu a tým je Heldovej námietka spochybnená.

---

<sup>15</sup> HELD, V.: *The Ethics of Care*, s. 546.

<sup>16</sup> MACINTYRE, A.: *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Peru, IL: Open Court 1999, s. 125.

## Interpretácia Heldovej etiky starostlivosti ako variantu (MacIntyrovskej) etiky cnosti

MacIntyre zdôrazňuje potrebu sociálnych vzťahov a ich aspekty ako je *závislosť* a *vzťahovosť*. Adekvátne na to poukazuje jeho pojem *sieť vzťahov dávania a prijímania*. Vysvetľuje, že tak ako starostlivosť poskytujeme, tak ju aj prijímame a tento proces neprebíha u jednotlivcov izolovane, ale len vo vzťahoch. Je dôležité, že MacIntyre tvrdí, že správne fungovaniu vzťahov dávania a prijímania napomáha uplatňovanie cností v našom konaní. V súvislosti so starostlivosťou by to znamenalo, že pokiaľ jednotlivec disponuje cnosťou *starostlivosti*, uplatňuje ju v konaní, teda poskytovaním alebo prijímaním starostlivosti, čo sa deje len prostredníctvom vzťahov dávania a prijímania. Ak vezmeme do úvahy Heldovej kritiku Sloteho, mohla by namietat, že ak sú aj u MacIntyry vzťahy potrebné, nepovažuje ich za primárne pri morálnom hodnotení, resp. stále majú prednosť cnosti. V tomto ohľade môžeme s Heldovou do určitej miery súhlasiť. Bude však potrebné ešte preskúmať ďalší prienik medzi ich koncepciami, ktorý podľa nás značne oslabí aj silu tejto námietky.

Heldová tvrdí, že pre *etiku starostlivosti* je príznačné, že „osoby poníma – morálne a epistemologicky – ako existujúce vo vzťahoch a vzájomne na sebe závislé. Každý človek spočiatku ako dieťa závisí na tých, ktorí mu poskytujú starostlivosť, a aj v priebehu nášho ďalšieho života sme stále na druhých podstatným spôsobom závislí“.<sup>17</sup> Aby sme to porovnali, môžeme si všimnúť, že MacIntyre nás nabáda, aby sme si uvedomili plný rozsah našej vzájomnej závislosti, pretože bez starostlivosti by sme sa neboli schopní stať nezávislými racionálnymi aktérmi.<sup>18</sup> Tvrdí, že „starostlivosť, ktorá bola potrebná na to, aby sme sa stali nezávislými racionálnymi aktérmi, akými sme, musela byť, ak mala byť efektívna, bezpodmienečná starostlivosť o ľudskú bytosť ako takú.“ Taktiež pokiaľ ide o existenciu jednotlivca vo vzťahoch, MacIntyre (analogicky k Heldovej pojmu vzťahov založených na starostlivosti) hovorí o vzťahoch dávania a prijímania, ktoré chápe ako „také vzťahy, bez ktorých ja, ani ostatní nebudeme schopní

---

<sup>17</sup> HELDOVÁ, V.: *Etika péče*, s. 30.

<sup>18</sup> MACINTYRE, A.: *Dependent Rational Animals*, s. 1, 100.



dosahovať a zotrvať v dosahovaní našich dohier. Sú konštitutívnymi prostriedkami k cieľu, ktorým je dobrý život..." a "...preto dobrá každého človeka nemôžu byť dosiahnuté bez dosiahnutia dobra pre tých, ktorí sa podieľajú na daných vzťahoch".<sup>19</sup>

Po zvážení týchto tvrdení sme presvedčení, že Heldová a MacIntyre sa v tvrdeniach týkajúcich sa podstatných aspektov ľudskej zraniteľnosti, závislosti a potrebe medziludských vzťahov, zhodnú.<sup>20</sup> MacIntyre odpovedá na výčitku, že jeho etika vedie k egoizmu tak, že nám poskytuje pojem *ľudského dobra* a *dobrého ľudského života* ako niečoho, čo izolovaný jednotlivec nemôže dosiahnuť mimo siete vzťahov dávania a prijímania. Dokonca tvrdí, že "dobrá, ktoré majú byť dosahované, nie sú ani viac-moje-než-druhých ani viac-druhých-než-moje".<sup>21</sup> Porovnanie Heldovej a MacIntyrových tvrdení považujeme za presvedčivý dôkaz o spochybniteľnosti Heldovej tvrdení o rozkole *etiky starostlivosti* a *etiky cnosti*, rovnako ako aj jej výčitky týkajúcej sa egoizmu, ktorú adresuje *etike cnosti*.

MacIntyrova koncepcia sa preto nesnaží zredukovať *starostlivosť* takým istým spôsobom, ktorý Heldová kritizovala na Sloteho koncepcii. Za tento posun MacIntyre vďačí zrejme aj samotnej *etike starostlivosti*, ktorou sa inšpiroval najmä v otázkach týkajúcich sa závislosti a ľudskej vzťahovosti, pričom explicitne spomína aj Heldovej koncepciu.<sup>22</sup> Vzhľadom na naše porovnanie a na stručnosť analýzy kľúčových momentov oboch koncepcií si myslíme, že Heldovej

---

<sup>19</sup> MACINTYRE, A.: *Dependent Rational Animals*, s. 102, 107.

<sup>20</sup> Netvrdíme však, že MacIntyrova a Heldovej koncepcie sú v ich aktuálnom stave úplne kompatibilné. Je medzi nimi mnoho závažných rozdielov, no tento text sa snaží zamerať najmä na to, čo majú spoločné. Vychádzame totiž z predpokladu, že konfrontácia daných teórií povedie k odhaleniu ich problémov, slabých miest v argumentácii či k iným problémom. Taktiež predpokladáme, že tento záver nie je pesimistický a nepovedie k zavrhnutiu daných teórií, skôr povedie k vzájomnému obohateniu týchto teórií. Na to by samozrejme bolo nutné obhájiť výhodnosť tejto syntézy a taktiež zmeny v daných teóriách, na čo tu nemáme dostatok priestoru.

<sup>21</sup> MACINTYRE, A.: *Dependent Rational Animals*, s. 119.

<sup>22</sup> MacIntyre sa k tomu explicitne vyjadruje v MACINTYRE, A.: *Dependent Rational Animals*, s. 3. MacIntyrov posun vďaka adaptácii feministických myšlienok by mohol znamenať, že Heldovej kritika už nebude taká ostrá ako v prípade iných etik cnosti. Sme však presvedčení, že Heldovej kritika nie je redukovateľná len na spomínané problémy v oblasti antropológie a problém absencie dôrazu na medziludské vzťahy. Je zjavné, že oblasti riešené v texte sa zaoberajú len maľou, aj keď nie zanedbateľnou časťou ich konfrontácie.

kritika nie je plne uplatniteľná na MacIntyrovu koncepciu. To vytvára solídny základ pre hlbšie preskúmanie opodstatnenosti Heldovej stanoviska o samostatnosti *etiky starostlivosti*, ktoré považujeme za spochybnené.<sup>23</sup>

## Záver

Porovnanie a kritická analýza daných teórií ukazuje, že neexistuje principiálny argument, ktorý by podporoval Heldovej pozíciu. Ukázali sme, že MacIntyrova koncepcia adekvátne odoláva Heldovej kritike. Záverom našej analýzy je, že etika starostlivosti a etika cnosti zdieľajú kľúčové aspekty týkajúce sa vzájomnej ľudskej *závislosti, vzťahovosti a starostlivosti*. Taktiež vidíme veľký potenciál ďalšieho výskumu týkajúceho sa napríklad aj pokusu o zjednotenie daných morálnych teórií, alebo tiež vytvorenia originálneho feministického variantu etiky cnosti.

## Literatúra

DesAUTELES, P. – WAUGH, J.: *Feminists Doing Ethics*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

HELD, V.: The Ethics of Care. In: *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, s. 545–546, 2006.

---

<sup>23</sup> Samozrejme, mnohí autori v posledných dekádach riešili otázky spojené s postavením etiky starostlivosti a doteraz prebieha diskusia zameraná na daný problém, pričom autori/ky zastávajú aj opačné stanoviská. Pozri DesAUTELES, P. – WAUGH, J.: *Feminists Doing Ethics*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2001; SANDER-STAUDT, M.: Unhappy Marriage of Care Ethics and Virtue Ethics. In: *Hypatia*, roč. 4, 2006; THOMAS, A.: Virtue Ethics and an Ethics of Care: Complementary or in Conflict? In: *Eidos*, č. 14, 2011; YU, H.: The Friendship Between the Care Ethics and the Virtue Ethics. In: *Philosophy and Culture*, roč. 36, 2009 atď. Väčšina z nich sa však zameriava buď všeobecne na *etiku cnosti a starostlivosti* a zaoberajú sa myšlienkami väčšieho počtu autorov. Prínos nášho prístupu vidíme práve v selekcii konkrétnych autorov/ky. Predsa ako by sme mohli dokázať, že je možné syntetizovať dve podstatne rozvetvené teórie, ak by sme neboli schopní to urobiť aspoň čiastočne, vychádzajúc pritom z dvoch konkrétnych predstaviteľov/iek?

HELD, V.: *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

HELDOVÁ, V.: *Etika péče: osobní, politická a globální*. Praha: Filosofia, 2015.

JESENKOVÁ, A.: *Etika starostlivosti*. Košice: FF, Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, 2016.

JESENKOVÁ, A.: Relačná autonómia ako cieľ mravnej výchovy. Perspektíva etiky starostlivosti. In: *Scientia et Eruditio*, č. 2, 2019.

KUNA, M.: *Etika a politika v perspektíve Alasdaira MacIntyry*. Ružomberok: FF KU, 2010.

KUNA, M.: Význam princípu subsidiarity pre MacIntyrovu víziu politiky. In: *Filozofia*, roč. 73, č. 5, 2018.

MACINTYRE, A.: *After Virtue*. London: Duckworth, 1981.

MACINTYRE, A.: *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Peru, IL: Open Court, 1999.

RAJSKÝ, A. – WIESENGAGNER, M. et al.: *Pomoc druhému na ceste cnosti. K filozoficko-etickým aspektom prosociálnosti*. Trnava: Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2018.

SLOTE, M.: *Morals from Motives*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

SLOTE, M.: *The Ethics of Care and Empathy*. Abingdon: Routledge, 2007.

SMREKOVÁ, D. – PALOVIČOVÁ, Z.: Prax, narácia a tradícia. Teória cností A. MacIntyry. In: *Filozofia*, roč.58, č. 5, 2003.

SANDER-STAUDT, M.: Unhappy Marriage of Care Ethics and Virtue Ethics. In: *Hypatia*, Roč. 4, 2006.

THOMAS, A.: Virtue Ethics and an Ethics of Care: Complementary or in Conflict? In: *Eidos*, č. 14, 2011.

YU, H.: The Friendship Between the Care Ethics and the Virtue Ethics. In: *Philosophy and Culture*, roč. 36, č. 2., 2009.

# CAN HYBRID VOLUNTARISM SOLVE THE INDETERMINACY PROBLEM OF THE REASONS RESPONSIVENESS ACCOUNT OF RATIONALITY?

**Dominik Boll**

## **Abstract**

The conception of rationality as Reasons Responsiveness (RR) has seen a revival in the literature. However, RR faces the indeterminacy problem: an agent may be instrumentally irrational even without failing to respond correctly to reasons. Reasons do not conclusively determine choice, but this should not be possible on RR. Hybrid Voluntarism (HV), which is supposed to apply particularly to cases where “reasons run out”, may be a solution. According to Ruth Chang, we can create will-based reasons through commitment if the given reasons balance. HV is attractive since it seems to explain instrumental irrationality and preserve RR’s distinctive appeal. In this paper, I argue that HV fails to save RR in the face of indeterminacy. I first suggest that we distinguish between overdetermination and underdetermination and then show that while RR may solve the former, it fails with the latter. Therefore, we are still left with a case of irrationality without a failure to respond correctly to reasons.

## **Keywords:**

Rationality, Reasons, Hybrid Voluntarism, Indeterminacy, Instrumental Rationality.

## 1. Introduction\*

There are currently two prominent conceptions of rationality, *Coherence-Rationality* and *Reasons-Rationality*.<sup>1</sup> Advocates of Coherence-Rationality maintain that rationality is concerned with the coherence of sets of individual attitudes, where incoherence implies irrationality (and vice versa).<sup>2</sup> Proponents of Reasons-Rationality argue that rationality requires responding correctly to reasons. Hence, rationality does not concern internal relations. I am concerned with the latter. Suppose I intend to attend a concert tonight and I know I therefore need to leave my flat. But I have no such intention: I am obviously irrational. Failing to intend the necessary means to an intended end is *instrumental irrationality*.<sup>3</sup> In some cases, I may have most reason to adopt the necessary means (leave the flat), while in others I may have most reason to drop the intended end (attend the concert).<sup>4</sup> In some cases, however, I may not have decisive reason for either; both opportunities may be rationally permitted.<sup>5</sup> Reasons thus do not determine choice. Reasons-Rationality seemingly

---

\* I wish to thank the audience of the Young Philosophy Conference 2021 for stimulating debates and helpful feedback, as well as the organizers for an interesting and diverse conference. This paper has benefitted immensely from comments by and discussions with Julian Fink, Hannah Lee, Michael Messerli, Marco Meyer, Tom Scheltwort, and Leonhard Schneider. Finally, I am grateful to two anonymous reviewers for generous feedback.

<sup>1</sup> They are mostly seen as rivals about the essence of rationality, although some have recently argued for a dualistic view (FOGAL, D. – WORSNIP, A.: Which Reasons? Which Rationality?. In: *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy*, forthcoming). Nothing in my argument hinges on this.

<sup>2</sup> For instance, incoherence may be understood as being disposed to give up one attitude under full transparency (WORSNIP, A.: What is (In)coherence?. In: SHAFER-LANDAU, R. (Eds.): *Oxford Studies in Metaethics* Vol. 13. Oxford: Oxford University Press, 2018, pp. 184 – 206), or as the impossibility of the joint success of combinations of attitudes (FINK, J.: The Essence of Attitude-Based Irrationality. Unpublished manuscript).

<sup>3</sup> KOLODNY, N. – BRUNERO, J.: Instrumental Rationality. In: ZALTA, E. N. (Ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring, 2020. Url: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/rationality-instrumental/>.

<sup>4</sup> I take the additional belief that the means are necessary as implicit in the rest of the discussion, and thus I will not touch on the possibility of dropping this belief.

<sup>5</sup> KIESEWETTER, B.: *The Normativity of Rationality*. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 268.

cannot explain instrumental irrationality in *indeterminate cases*: there is no obvious failure to respond correctly to reasons, yet the agent is irrational. But explaining instrumental rationality is a central desideratum for theories of rationality.<sup>6</sup> A solution may be available: Ruth Chang has been developing a view called *Hybrid Voluntarism* (HV), which is supposed to apply to cases where “reasons run out”.<sup>7</sup> Chang claims we can create reasons by *willing them to be reasons* if one’s given reasons balance. Commitment provides additional normative force. Can this novel approach solve the indeterminacy problem?

This paper proceeds as follows. First, I introduce Errol Lord’s Reasons Responsiveness (RR) account and show how it explains instrumental irrationality.<sup>8</sup> I then present the indeterminacy problem, which arises when one’s reasons do not determine one’s choice yet one is irrational. There are cases where reasons support choices indecisively, or where there are no reasons available. Correspondingly, I suggest that we distinguish between overdetermination and underdetermination.<sup>9</sup> I argue that RR fails to solve both problems. I then go on to discuss the motivation and underlying framework of HV. Trying to augment RR with HV in order to solve this problem is an interesting contribution on its own. I argue that HV is promising when it comes to solving overdetermination, as will-based reasons can explain instrumental irrationality. I also argue, however, that HV fails with underdetermination, since commitments and will-based reasons seem impossible. I ultimately conclude that HV cannot save RR.

---

<sup>6</sup> WALLACE, R. J.: Practical Reason. In: ZALTA, E. N. (Ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring, 2018 Edition. Url: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/practical-reason/>.

<sup>7</sup> CHANG, R.: Voluntarist Reasons and the Sources of Normativity. In: SOBEL, D. – WALL, S. (eds.): *Reasons for Action*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 248.

<sup>8</sup> LORD, E.: What You’re Rationally Required to Do and What You Ought to Do (Are the Same Thing!). *Mind*, Vol. 126, No. 504, 2017, pp. 1109 – 1154. This is one prominent account; another one is KIESEWETTER, B.: *The Normativity of Rationality*, from which I also draw. I concentrate on RR for the sake of brevity.

<sup>9</sup> Note that I deviate from terminology in the literature here, for example from KIESEWETTER, B.: *The Normativity of Rationality*.

## 2. Reasons Responsiveness

Let us start with RR. Its attractiveness stems from establishing the normativity of rationality.<sup>10</sup> Hence, necessarily, one ought to do what rationality requires. Coherence-Rationality can only establish that, necessarily, one has pro tanto reasons to do what rationality requires.<sup>11</sup> We should thus give up the link to coherence and instead hold the following:<sup>12</sup>

*Reasons Responsiveness:* Rationality consists in correctly responding to the objective normative reasons one possesses.

This view has several advantages and can be motivated independently.<sup>13</sup> As I do not defend it here, I will leave these issues to the side. Let us note two important aspects, though. First, by claiming that rationality consists in correctly responding to reasons, Lord aims essentially to define the property of rationality, not just to note some of its accidental features. Thus, it cannot be the case that someone is rational and does not correctly respond to reasons. Correspondingly, if someone is irrational there must be a failure to respond correctly to reasons. Any potential exception poses a problem. Second, every requirement that can plausibly be referred to as a requirement of rationality is therefore generated by reasons. If  $\phi$ -ing is decisively (sufficiently) supported by the reasons one possesses, then rationality requires (allows)  $\phi$ -ing.<sup>14</sup> For an agent to be

---

<sup>10</sup> Lord calls this “strong deontic significance” (LORD, E.: *What You’re Rationally Required to Do and What You Ought to Do*, p. 1130). Ensuring the normativity of rationality is the chief motivation for many Reasons-Rationality accounts.

<sup>11</sup> LORD, E.: *What You’re Rationally Required to Do and What You Ought to Do*, p. 1114.

<sup>12</sup> LORD, E.: *What You’re Rationally Required to Do and What You Ought to Do*, p. 1121.

<sup>13</sup> LORD, E.: *What You’re Rationally Required to Do and What You Ought to Do*, pp. 1121 – 1123.

<sup>14</sup> The reasons are “objective” as they are constituted by facts in the world; see LORD, E.: *What You’re Rationally Required to Do and What You Ought to Do*, p. 1121.

subject to these requirements, the reasons must be possessed, that is, in principle accessible to the agent. The ability to know suffices.<sup>15</sup>

Let us turn to instrumental irrationality in more detail. Lord agrees that failing to intend the necessary means to an intended end is irrational and explains this as follows.<sup>16</sup> If one is instrumentally irrational, one fails to respond to the reasons one possesses. There are two possibilities. The objective reasons are either such that one possesses decisive reason not to intend the end or such that one decisively ought to form an intention to take the necessary means. The decisiveness here is crucial. It is no problem, however, to imagine cases where no course of action is required.<sup>17</sup> There are multiple permitted possibilities, but reasons do not determine choice. Lord expresses the idea that forming an intention makes reasons for one possibility decisive, and the story goes on as before.<sup>18</sup> But if one is instrumentally irrational, then one's reasons should guide one out of that state. This is exactly the problem in indeterminate cases.

### **3. The Indeterminacy Problem**

#### **3.1. Overdetermination and Underdetermination**

I contend that we need to distinguish between two forms of indeterminacy, depending on whether there are reasons in the first place. Subsequently, I will show how RR fails to deliver a satisfactory explanation for both.

Suppose I am pondering whether to become a guitarist or an economist.<sup>19</sup> A life in music offers freedom and artistic inspiration,

---

<sup>15</sup> LORD, E.: What You're Rationally Required to Do and What You Ought to Do, p. 1121.

<sup>16</sup> LORD, E.: What You're Rationally Required to Do and What You Ought to Do, pp. 1123 – 1130.

<sup>17</sup> The same holds for situations where multiple options are permitted and only some are impermissible. If there is only one permissible option and one is decisively required not to choose all the others, the choice is again determined.

<sup>18</sup> LORD, E.: What You're Rationally Required to Do and What You Ought to Do, p. 1125.

<sup>19</sup> This is one variant of an example that is abundantly used, for example, by CHANG, R.: Hard Choices. In: *Journal of the American Philosophical Association* Vol. 3, No. 1, 2017, pp. 1 – 21.



whereas economics is more financially secure and intellectually demanding. Both choices seem sufficiently supported by the reasons I possess. Therefore, intending to pursue either career is permitted. It is clear, however, that I am instrumentally irrational as long as I do not intend to take the means to undertaking one of the plans. What is the correct response to my reasons? I have to respond correctly in order to be rational; if I fail to do so, I am not fully rational. To say that not choosing is irrational must involve a mistake. The problem is that the reasons I possess do not decisively pick out one possibility: they *overdetermine* my choice.

Imagine now that I intend to attend a concert. I believe I need to leave my flat, but I do not have any attitudes apart from this intention and this belief. Again, I am instrumentally irrational. But there is simply no possibility to respond to reasons without further attitudes. I could be epistemically situated such that I am not even in a position to know, so I do not possess any reasons. But if there are no possessed reasons, I cannot fail to respond to them. There is no failure, yet I am clearly irrational. This is because my choice is *underdetermined*: there are no reasons supporting either course of action.<sup>20</sup> This conclusion is not possible with RR since irrationality must involve a failure to respond correctly to reasons. There are thus two cases where choice is left indeterminate by reasons but where the verdict of instrumental irrationality seems clear.<sup>21</sup> I will now argue that RR fails to explain both.

---

<sup>20</sup> One possible reply is to insist on dropping both attitudes. But then it is mysterious why we should do exactly *that*. For what reason? It is unclear whether this interesting point works, and I cannot pursue it further due to space constraints.

<sup>21</sup> I emphasize again that we should be careful with our terminology to avoid confusion. Kiesewetter calls all cases where there are neither decisive reasons for nor decisive reasons against an action *underdetermined* by reason (KIESEWETTER, B.: *The Normativity of Rationality*, p. 268). This is what I call *indeterminacy*, and he mostly deals with what I call *overdetermination*. Chang also uses *underdetermination* where I mean *overdetermination* (CHANG, R.: *Voluntarist Reasons and the Sources of Normativity*, p. 248).

### 3.2. The Failure in Indeterminate Cases

Lord's account succeeds with decisive reasons but thereby relies on a transmission principle between means and ends. As Lord acknowledges, this strategy cannot work in cases of indeterminacy.<sup>22</sup> Here, he argues that adopting the end-intention intensifies one's reasons for the means-intention so that they become decisive.<sup>23</sup> But this puts the cart before the horse. We must first clarify whether we should adopt the means-intention or drop the end. By assuming the former, and thereby supposedly making the reasons for the means-intention decisive, the latter possibility is eliminated. When I adopt the end-intention, the reasons for adopting the means-intention become decisive. But in adopting the means-intention, dropping the end-intention becomes irrational. Revising ends would thus be excluded from Lord's account. This is implausible, and his solution to overdetermination is therefore unsatisfactory.<sup>24</sup>

RR does not fare better with underdetermination. Lord considers the example of someone with just a single attitude, namely the belief "I ought to  $\phi$ ".<sup>25</sup> He contends that even if one has no further attitudes, and hence no reasons to respond to, one may nevertheless be in a position to know. But if we imagine the case where epistemic access to reasons is impossible, we still conclude that the agent is irrational insofar as rationality is the property of an agent. While the agent in this case is indeed in a poor position, it does not follow that the property of rationality is diminished, as there is no failure to respond correctly. This is exactly what Lord tries to do: capture the essence of rationality.<sup>26</sup> His reply to the effect that he is not worried by extreme cases is therefore unconvincing. RR should be universal

---

<sup>22</sup> LORD, E.: What You're Rationally Required to Do and What You Ought to Do, p. 1124.

<sup>23</sup> LORD, E.: What You're Rationally Required to Do and What You Ought to Do, p. 1125.

<sup>24</sup> Lord maintains that revising the end would remain permissible (*ibid.*), but this cannot be correct on his picture of intensifying.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> LORD, E.: What You're Rationally Required to Do and What You Ought to Do, p. 1122.

and apply to all cases of irrationality if it concerns its essence. Failing in one case is enough to implicate the project.

## 4. Can Hybrid Voluntarism Solve the Indeterminacy Problem?

### 4.1. A Hybrid View of Reasons

Can HV salvage the situation? Chang departs from the three main views on the source of reasons.<sup>27</sup> Externalism takes normative facts to be the source. Reasons are grounded externally in themselves or in other (normative) facts. My reasons not to kill may be constituted by the fact that “you should not kill”, the badness of death, or similar considerations. Internalism holds that the sources of reasons are internal states, for example desires or dispositions. These largely passive states ground the normativity of reasons. The reasons that speak against murder may include the fact that long-term incarceration will thwart my desire to attend concerts, or because I fear death myself. Externalism and internalism both hold that reasons are to some extent *given*; by responding we merely pick reasons and act upon them.<sup>28</sup> But there is a further category, namely voluntary or *created* reasons. Voluntarism holds that normativity springs from acts of the will.<sup>29</sup> Creating voluntary reasons is an active procedure whereby one shapes one’s personality. There are thus two kinds of reasons according to HV: *given* and *will-based* reasons.

Chang claims that we should take a hybrid stance towards practical normativity, conceding the existence of both.<sup>30</sup> As agents, we have normative powers: the source of a reason’s normativity may be

---

<sup>27</sup> CHANG, R.: Practical Reasons: The Problem of Gridlock. In: DAINTON, B. – ROBINSON, H. (Eds.): *The Bloomsbury Companion to Analytic Philosophy*. London: Continuum Publishing Corporation, 2013, p. 480.

<sup>28</sup> CHANG, R.: Grounding Practical Normativity: Going Hybrid. In: *Philosophical Studies* Vol. 164, 2013, No. 1, p. 177.

<sup>29</sup> CHANG, R.: Practical Reasons: The Problem of Gridlock, p. 481.

<sup>30</sup> CHANG, R.: Hard Choices, p. 16.

our will, since the normativity can derive from both its content and its source.<sup>31</sup> Both kinds of reasons, given and will-based, feature in deliberation, but they are structured hierarchically in two separate stages.<sup>32</sup> First, one deliberates about given reasons. There may be decisive reasons to perform or intend certain actions. While I am perhaps able to will something else, this cannot change the balance of my given reasons, as they necessarily have priority.<sup>33</sup> The second stage only comes into play when given reasons fail to determine a unique course of action. The existence of will-based reasons depends on my given reasons “running out”.<sup>34</sup> The idea is as follows. By concluding that my reasons have run out, I can revisit them. I can then will considerations to be reasons for me through commitment, thereby further endorsing something that was not a reason or not decisive prior to the second stage.<sup>35</sup> I confer additional normativity upon that consideration by putting myself *qua rational agent* behind it.<sup>36</sup> This does not include illegitimate double-counting, since normativity now comes from the source instead of the content. Individuating reasons by content and source is no problem when kept distinct.<sup>37</sup> To sum up: when our given reasons balance, we can will considerations to be reasons through commitment. Chang claims that HV can evade the problems faced by pure externalism, internalism, and voluntarism by combining given and will-based reasons.<sup>38</sup> Can it solve the indeterminacy problem as well?

---

<sup>31</sup> CHANG, R.: Commitment, Reasons, and the Will. In: SHAFER-LANDAU, R. (Eds.): *Oxford Studies in Metaethics* Vol. 8. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 101.

<sup>32</sup> CHANG, R.: Commitment, Reasons, and the Will, p. 104.

<sup>33</sup> CHANG, R.: Commitment, Reasons, and the Will, p. 105.

<sup>34</sup> CHANG, R.: Grounding Practical Normativity: Going Hybrid, p. 178.

<sup>35</sup> CHANG, R.: Hard Choices, p. 17.

<sup>36</sup> CHANG, R.: Commitment, Reasons, and the Will, p. 94. Chang's “rational agency” must of course be more than responding to reasons on pain of circularity.

<sup>37</sup> CHANG, R.: Grounding Practical Normativity: Going Hybrid, p. 177.

<sup>38</sup> I cannot provide a general discussion of HV here and assume its plausibility for the sake of argument.

## 4.2. Applying the Hybrid View

Take overdetermination first. Recall that there are several permissible alternatives, but reasons do not determine choice.<sup>39</sup> While pondering whether to drop the end-intention or adopt one of the means-intentions, we enter the second stage due to a balance of reasons and can commit to one course. All options are open: there is additional normative force from the will, not just the intensification of intentions.<sup>40</sup> If I commit to dropping the end, for example, I put my rational agency behind that decision. This act cannot be governed but only assessed by given reasons. The creation of voluntarist reasons is grounded in the running out of given reasons, and the constitution of rational agency gives guidance. While one's choices may be somewhat arbitrary when one is in this position for the first time, one's rational agency forms over time and constitutes one's identity. For instance, I might make myself into a person who does not attend concerts often but rather stays home. This both shows and takes into account the fact that decision-making is a dynamic procedure with certain ramifications over time. Putting oneself behind choices, and thereby forming one's personality for the path ahead, is what makes us rational agents with a certain practical identity and set of reasons in the first place.<sup>41</sup>

Let us consider two objections. First, changing one's mind again seems impermissible.<sup>42</sup> If I commit to being a guitarist, can I not still

---

<sup>39</sup> I think this is exactly what Chang has in mind when referring to "reasons running out".

<sup>40</sup> This avoids the charge raised against RR above. Intensification alone, if sufficiently strong to explain instrumental irrationality, excludes one possible permissible action.

<sup>41</sup> Of course, beliefs and intentions are amended and updated diachronically with new information and goals. However, one's practical identity provides a certain framework in which one's reasons arise. Therefore, these dynamic aspects do not take any force away from the argument. Although cases of indeterminacy would seem to be quite rare, at least to some – which I can concede for the sake of argument – they still pose a problem for RR if it aims to capture the essence of rationality. Thanks to an anonymous reviewer for pressing me on this point.

<sup>42</sup> KIESEWETTER, B.: *The Normativity of Rationality*, p. 274.

become an economist?<sup>43</sup> Commitment may indeed cause further given reasons to come into existence.<sup>44</sup> If that is not yet the case, then changing an intended commitment seems unproblematic, since commitments only become commitments over time. Here we see again that decision-making is more complex and dynamic than is often assumed in the abstract. But this does not weaken the conception of commitment here. After some time, changing one's mind is plausibly impermissible due to the commitment's downstream effects. Second, adopting two intentions simultaneously may cause them to counterbalance and again be indeterminate.<sup>45</sup> It therefore seems that HV only shifts the level of the problem. But commitments are not just intentions.<sup>46</sup> The two refer to two distinct attitudinal connections an agent can have to the world. One cannot commit to two exclusionary options without undermining what a commitment essentially is. I cannot put myself behind both options. Thus, both objections are unsuccessful, and I conclude that HV can plausibly solve overdetermination.

Let us turn to underdetermination. We run into serious problems here. Recall the case of having only two attitudes without access to further reasons. The given reasons have also run out. However, there are simply no considerations one can commit to when entering the second stage of deliberation. Commitment needs some grounding in given reasons, but there is no such consideration. The creation of will-based reasons is therefore impossible; there is nothing to put one's agency behind. But if there is no way to enter the second stage, the agent remains in an indeterminate deliberative situation. This problem cannot be overcome in HV's current form, and we do not want to resort to implausible bootstrapping

---

<sup>43</sup> As a reviewer notes, it is often a change of mind that leads to a decision and adds or subtracts reasons. I believe this is exactly right and is presumably the act of commitment meant here since commitments only fully manifest themselves diachronically.

<sup>44</sup> CHANG, R.: *Commitment, Reasons, and the Will*, p. 106.

<sup>45</sup> KIESEWETTER, B.: *The Normativity of Rationality*, p. 275.

<sup>46</sup> CHANG, R.: *Commitment, Reasons, and the Will*, p. 93.

of arbitrary reasons without any such grounding.<sup>47</sup> Committing to one of the already present attitudes does not help, since it would only provide further reasons to keep that particular attitude. This does not change the agent's instrumental irrationality. HV thus cannot deal with underdetermination and therefore fails to completely solve the indeterminacy problem.

## 5. Conclusion

I have examined whether HV can solve the indeterminacy problem for RR. I introduced RR, showed how it explains instrumental irrationality, and argued that it fails with indeterminacy. I then presented HV as a plausible solution. The hybrid view is attractive since it explains instrumental irrationality and at the same time keeps the distinctive appeal of RR. On a fine-grained view of the indeterminacy problem, however, only overdetermination can be solved. HV cannot deal with underdetermination, as there is nothing the agent can commit to. HV can only solve one of two distinct problems and is thus unsuccessful in saving Reasons-Rationality accounts. The general upshot for the debate is that Reasons-Rationality proponents need to take the indeterminacy problem even more seriously than hitherto thought in order to save their accounts. In addition, the combination of Reasons-Rationality accounts and HV calls for further examination so as to inquire into whether they are plausible candidates for explaining aspects of agential rationality.

---

<sup>47</sup> In any case, we would need to adjust HV considerably to integrate it as a solution in RR. Note that this only puts further pressure on RR.

## Bibliography

CHANG, R.: Voluntarist Reasons and the Sources of Normativity. In: SOBEL, D. – WALL, S. (Eds.): *Reasons for Action*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 243 – 271.

CHANG, R.: Grounding Practical Normativity: Going Hybrid. In: *Philosophical Studies* Vol. 164, 2013, No. 1, pp. 163 – 187.

CHANG, R.: Commitment, Reasons, and the Will. In: SHAFER-LANDAU, R. (Eds.): *Oxford Studies in Metaethics* Vol. 8. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 74 – 113.

CHANG, R.: Practical Reasons: The Problem of Gridlock. In: DANTON, B. – ROBINSON, H. (Eds.): *The Bloomsbury Companion to Analytic Philosophy*. London: Continuum Publishing Corporation, 2013, pp. 474 – 499.

CHANG, R.: Hard Choices. In: *Journal of the American Philosophical Association* Vol. 3, No. 1, 2017, pp. 1 – 21.

FINK, J.: *The Essence of Attitude-Based Irrationality*. Unpublished manuscript.

FOGAL, D. – WORSNIP, A.: Which Reasons? Which Rationality?. In: *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy*, forthcoming.

KIESEWETTER, B.: *The Normativity of Rationality*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

KOLODNY, N. – BRUNERO, J.: Instrumental Rationality. In: ZALTA, E. N. (Ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring, 2020. Url: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/rationality-instrumental/>.

LORD, E.: What You're Rationally Required to Do and What You Ought to Do (Are the Same Thing!). *Mind*, Vol. 126, No. 504, 2017, pp. 1109 – 1154.

WALLACE, R. J.: Practical Reason. In: ZALTA, E. N. (Ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring, 2018. Url: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/practical-reason/>.

WORSNIP, A.: What is (In)coherence?. In: SHAFER-LANDAU, R. (Eds.): *Oxford Studies in Metaethics* Vol. 13. Oxford: Oxford University Press, 2018, pp. 184 – 206.



# TOTALITARIANISM IN A MODERN WORLD: NEW DEFINITIONS<sup>1</sup>

**Irakli Chedia**

## **Abstract:**

The totalitarian movements that completely stunned the world in the twentieth century represent a complex phenomenon shaped by several factors, including the dramatic turn of events following World War I, unfortunate coincidences, the mesmerizing power of organization, charismatic leaders, and new, sophisticated technologies for propaganda and mass legitimization. In this paper, the author provides a brief analysis of totalitarianism based on an anthropological interpretation of the phenomenon. The study aims to highlight an overlooked but central property of totalitarianism: the exploitation of humankind's existential fears.

## **Key words:**

Totalitarianism, Ultramodern Technologies, Atomization, Immortality, Radical Movements, Masses

Totalitarianism is a highly controversial concept, burdened with many, sometimes conflicting interpretations. In this paper, I attempt to consider totalitarianism through a philosophical lens, approaching the concept from an anthropological and existential perspective. Why does the specter of totalitarianism still haunt us? Is it

---

<sup>1</sup> This paper was written as part of my thesis *The Phenomenon of Totalitarianism Today* and the project VEGA 2/0025/20 *Synergia a konflikt ako zdroje kultúrnej identity*.

possible to craft new and better definitions of the term that can aid in the exploration of the phenomenon of totalitarianism?

Experience of the totalitarian and democratic regimes of the twentieth century tells us that even well-educated people easily succumb to more-or-less absurd ideologies. Under certain circumstances, anyone can believe anything.<sup>2</sup>

Propaganda and terror in totalitarian countries represent two sides of the same coin. Totalitarian regimes use terror most actively in the starting phases of their rule, directed at political and ideological opponents. Terror is then often successfully replaced by propaganda in later phases, used only where “necessary”, as a reminder of the existing reality.<sup>3</sup>

Hannah Arendt argued that modern “masses” do not believe in what is visible before their eyes or their own experience. Instead, they believe in fantasies that capture their attention by being universal and consistent. Masses do not believe in facts; they believe in the consistency of the system, which slots every piece of the puzzle into its proper place and makes absolute sense. Masses tend to be so susceptible to totalitarian ideologies, conspiracy theories, and propaganda because they do not believe in coincidences. Totalitarian movements deny that things happen by chance and explain everything in the light of an omnipresent and almighty will (e.g. the Illuminati or supernatural beings). However, this strength of totalitarianism has historically been (and remains) its weakness insofar as the need to provide a consistent, understandable, and predictable world cannot be fulfilled without offending common sense.<sup>4</sup>

As historian Jakub Drábik adds, conspiracy theories and the mysticism surrounding the idea of a nation plays a key role in fascism, the prominent totalitarian ideology of the twentieth century. Conspiracy theories form the framework and theoretical basis of fascism, glorifying the rejection of critical thinking and common sense. Without conspiracy theories, fascism is simply impossible since it

---

<sup>2</sup> ARON, R.: *Demokracie a totalitarismus*. Brno: Atlantis, 1993, p. 180.

<sup>3</sup> ARENDOVÁ, H.: *Původ totalitarismu I-III*. Praha: OIKOYMENH, 1996, p. 473.

<sup>4</sup> ARENDOVÁ, H.: *Původ totalitarismu I-III*, p. 486.

relies on them to foster acute feelings of ubiquitous and imminent danger in the population.<sup>5</sup>

In periods of grave crisis, there is often an excess, not a shortage, of explanations and interpretations of the world. If individuals are unable to fit into the world with their particular interpretations, or when their interpretations represent a drastic departure from the norm, their image of the world disintegrates, often resulting in a pathological state, in conflict with common sense. At the same time, senseless self-deceptions are often the only way to cope with the cognitive dissonance caused by the disintegrating image of the world and its drastic reinterpretations.<sup>6</sup>

Senselessness and other weaknesses are overcome by organized violence, which is an effective defense mechanism for totalitarian movements and their fabricated and fictive worlds. According to Arendt, this world ceases to be fabricated and fictive for the member of the movement at the very moment he begins to fear leaving the movement more than he fears remaining in it, even if remaining in the movement involves vigorous engagement in illegal and criminal activities.<sup>7</sup>

Totalitarian movements are no ordinary movements. The practical goal of a totalitarian movement is to organize a huge mass of people, to put them in motion, and to keep them in motion.<sup>8</sup> Only in this way can the movement guarantee that it is able to create a new ideal order and reality, a new type of society, consisting of a new type of human being.

According to Arendt, forms of totalitarian organization are completely new phenomena. They are specifically intended to transfer lies into a functioning reality. These lies – centered on specific fabrications such as anti-Jewish conspiracy theories, Trotskyite plots, the rule of the 300 families, etc. – force members of the totalitarian movement to act and behave in accordance with this imaginative

---

<sup>5</sup> DRÁBIK, J.: *Fašizmus*. Bratislava: Premedia, 2019, p. 77.

<sup>6</sup> NOVOSÁD, F.: *Elementy filozofickej antropológie*. Bratislava: IRIS, 2020, p. 18.

<sup>7</sup> ARENTOVÁ, H.: *Původ totalitarismu I-III.*, p. 513.

<sup>8</sup> ARENDT, H.: *The origins of totalitarianism*. Cleveland: World Pub. Co., 1958, p. 326.

world. For this reason, we should perceive organization and propaganda as a much stronger and more terrifying union than terror and propaganda.<sup>9</sup>

Since in the modern world gaining control over the old media and new online media such as social networks, influencers, bloggers, etc., has proven easy, it guarantees the same effective level of indoctrination and consent as terror, organization, and propaganda once guaranteed the totalitarian regimes of the past. Importantly, modern-day totalitarian regimes may not need to rely on terror to the extent that totalitarian regimes of the past did. Modern technologies now provide such regimes with an opportunity to generate consent and organize without resorting to terror at all.

The ideal of total organization proved so mystical, so appealing to the masses, and so efficient in solving all sorts of issues that it is no surprise that a wave of totalitarian movements swept across Europe in the twentieth century. All of these movements were bound to the internal logic of a superbly effective and appealing organizational principle that craved a supreme leader, an ultimate representation of the will of the masses.<sup>10</sup> In Italy, for example, self-organized and highly motivated Fascist squads – *Squadristo* – were relying on the same logic when seeking the ultimate representation of their will in Mussolini. Thus it may be that Mussolini was in a sense forced to become the leader of one of the most powerful movements in twentieth-century Europe by chance, due to the peculiar historical situation and the mysterious phenomenon, unfelt in past centuries, of a drive toward total organization that was far more powerful than Mussolini was able to comprehend.<sup>11</sup> This was the very phenomenon that, unlike Mussolini, Hitler and Stalin understood more thoroughly, harvesting its power more intentionally and successfully. When addressing the SA, the Nazi Party's paramilitary wing, Hitler once proclaimed: "All that you are, you are through me; all that I am, I am

---

<sup>9</sup> ARENDOVÁ: *Původ totalitarismu I-III.*, pp. 501-502.

<sup>10</sup> ARON, R.: *Democracy and Totalitarianism*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1968, p. 28.

<sup>11</sup> NOLTE, E.: *Der Faschismus in seiner Epoche*. München Zürich: Piper, 1990, pp. 275-278.

through you alone”, articulating the organizational principle that connected the three main totalitarian movements of the twentieth century and suggesting that the leader was a mere functionary who could easily be replaced because of his dependence on the will of the masses.<sup>12</sup>

We now live in a time where mass movements are again on the rise. The modern-day descendants of Bolshevik and Nazi mobilization doctrines – various minority and activist groups, neo-Nazis, alt-right organizations, Antifa, and neo-leftists – are modern reincarnations of the mass movements of the past. Although modern mass movements are much more fragmented, they nonetheless share the same underlining logic, and the same phenomenon of totalitarianism is in play.

What is the logic of totalitarianism? How can we define it? What is so mystical and appealing about it? An obsession with total organization, a belief that everything is possible and permitted if the proper means to such organization are found; the godlike status of charismatic leaders representing the will of the movement; constant and permanent protests and fights for various, often eccentric, rights and freedoms, necessary for keeping the movement energized and active; demands to have completely stable, secure, homogenous, equal or ideally just societies; absolute confidence that the future order, reality, and social structures that the movement offers as an ultimate achievement is the only true and correct system, without alternatives. Are these the main traits of the phenomenon of totalitarianism shared across time and space? Do they explain why the phenomenon is so attractive, captivating the minds of people from various cultures, backgrounds, and timelines? Or is it the particularities of historical circumstances that contribute to the rise of totalitarianism?

If we wish to articulate a new working definition of totalitarianism, we should consider historical and environmental factors, as well as factors originating from human nature itself, our evolutionary boundaries, and our existential fears. Only a thorough analysis

---

<sup>12</sup> ARENDT, H.: *The origins of totalitarianism*, p. 325.

of the combination of these factors can reveal the true nature of totalitarianism.

A depressing, atomizing environment would seem to be an important societal precondition for totalitarianism. Feelings of belonging somewhere and a constant need to escape from reality are factors that stem from human nature itself, providing fertile ground for totalitarianism. Humankind seems to be obsessed with the idea of escaping an unbearable reality. We have invented all kinds of fictions to fuel our escapist desires. Hannah Arendt even argued that our need for coherent fiction is related to the capacities of the human mind, the structural consistency of which is incompatible with the randomness of the world. This escape from reality is the rebellion of the masses against the world in which they are forced to live and which they despise because it is ruled by chance and coincidence.<sup>13</sup> We human beings can only live in a world that we more or less understand, a world that we can at least somehow interpret.<sup>14</sup> In times of unbearable crisis, for example during the interwar depression in post-WWI Germany, the desire to escape, to transform the chaotic reality into a relatively structured and consistent world, became an obsession for the masses of atomized and depressed individuals, a form of ultimate escape.

Totalitarian movements of the past and present offered and offer exactly that: the transformation of a chaotic reality into a structured and consistent world, a perfect “immortality project”, as cultural anthropologist Ernest Becker would call it. In his book *The Denial of Death*, he describes human civilization as a symbolic defense mechanism for managing the anxiety generated by our subconscious knowledge of our impermanence.<sup>15</sup> Totalitarianism thus offers a sophisticated and believable defense mechanism, lucrative bait for our escapist minds. It captivates the minds of the masses by exploiting our existential fears, through relatable ideologies and novel means of manipulation and control.

---

<sup>13</sup> ARENDT, H.: *The origins of totalitarianism*, pp. 352-353.

<sup>14</sup> NOVOSÁD, F.: *Elementy filozofickej antropológie*, p. 15.

<sup>15</sup> BECKER, E.: *The Denial of Death*. London: Profile Books, 2020, Chapter 1.

The Nazis' innovative propaganda methods – including planes, gramophone records, and the infiltration of local clubs and communal organizations – proved to be crucial to the effort to address far more people than any other party in Germany.<sup>16</sup> As a result, the dissemination and proliferation of lies, Nazi mythology, and conspiracy theories was amplified beyond anything imaginable just a couple of years before.

Totalitarian movements take verifiable experiences and elements of reality and distort and generalize them such that they are no longer verifiable at the individual level. In this way, totalitarian propaganda successfully creates an illusory world that effectively competes with the real world.<sup>17</sup> In the same way, the innovative techniques of manipulation and legitimization made possible by ultramodern<sup>18</sup> science and technology are dangerous insofar as they can be used to instantaneously address and seamlessly influence hundreds of millions of people, creating perfect illusions.

As Arendt aptly observes, the real goal of totalitarian propaganda is not persuasion but organization and the accumulation of power,<sup>19</sup> power that may not seem significant at first but that will play a crucial role when the totalitarian movement goes on the offensive. This is why contemporary manifestations of propaganda and indoctrination are so dangerous. In the modern world, an array of new media and technologies have made it possible to shockingly and effectively distort scientific facts and real-world experiences, to generalize them and use them to present various viewpoints as unfalsifiable and absolute truths. This is done with a single goal in mind: the organization of atomized masses of people around a single idea and the use of this accumulated power to achieve various political goals or simply to generate profit. Today, lies and fabrications can be spread with the speed of light through social networks and media,

---

<sup>16</sup> DRÁBIK, J.: *Fašizmus*, p. 278.

<sup>17</sup> ARENDT, H.: *The origins of totalitarianism*, p. 362.

<sup>18</sup> I use the term “ultramodern” to describe the technologies, events, and societies that characterize the period following the 2008 financial crisis: an age of instant information, social media, smart gadgets, accelerated consumerism and conformism.

<sup>19</sup> ARENDOVÁ, H.: *Původ totalitarismu I-III.*, p. 498.

influencing various radical elements in Western societies and ordinary people to act and behave in accordance with this imaginative world. This is why, like Arendt, we should once again note that organization and propaganda are a much stronger and more terrifying union than terror and propaganda.<sup>20</sup>

Totalitarian ideologies reject the existing society and promise to build a new and better one. Totalitarianism is also necessarily against the existing status quo. The existing status quo competes with totalitarian forms of organization, severely limiting their chances of success.<sup>21</sup>

Beyond these factors, on the most basic working definition of totalitarianism, we must acknowledge that totalitarianism's main goal is to fundamentally change society – to create a new kind of human being whose behavior, thought, public and personal life can be scrutinized with the most modern means of control.

When it comes to the reincarnation of totalitarianism in today's world, not only has it influenced modern radical movements and some governments, but it has indeed made a deep impression on the modern world as a whole. While classic totalitarian tendencies are clearly visible and recognizable in contemporary radical movements, many intellectuals fear that novel forms of totalitarianism have slowly but surely made their way into our everyday lives, corrupting and distorting the very reality in which we live.

The end of the twentieth century and the beginning of the twenty-first proved incredibly turbulent, characterized by both destruction and recovery; the fall of old regimes and the birth of new ones; the abandonment of established systems of thought and the adoption of novel ideologies; unprecedented and almost unbelievable technological and social breakthroughs; rising waves of real and imagined dangers; the reimagining of economic policies and the decline of the welfare state; the powerful engine of capitalist dynamism and its unchecked intrusion into the fabric of society. Indeed, the last few decades have been unsettling, destabilizing, and

---

<sup>20</sup> ARENDT, H.: *The origins of totalitarianism*, p. 364.

<sup>21</sup> ARENDT, H.: *The origins of totalitarianism*, pp. 367-368.



stressful. It is therefore unsurprising that such distress and anxiety are still present, indeed likely to grow given the raging global pandemic and looming economic crisis.

The above and many other factors have contributed to the disintegration of the implicit structures we once relied on to understand the world around us. Old certainties have been irrecoverably lost, and people have been left with an incredible urge to immediately interpret new realities. Similar to the situation after World War I, our understanding of the world we live in is now fragmented; we comprehend particular occurrences and phenomena, but we are unable to understand and formulate them as a meaningful whole.<sup>22</sup> Restoring old certainties or establishing new ones to which we can cling – whether economic, moral, social, or other – will prove to be the principal challenge of our time, one that will be influenced by the continuous intrusion of technologies into our lives,<sup>23</sup> excessive monopolies over information, content, and data by political, cultural and corporate elites, and the innovative techniques of manipulation and legitimization that these technologies and monopolies make possible.

In closing, I would like to say a couple of words about the historical status of totalitarianism. Was this a phenomenon spawned only because of the unfortunate developments in Europe and the existence of a few disturbed and maniacal individuals who managed to exploit the existing circumstances and terrorized the innocent for personal satisfaction and glory? Or was what the world witnessed in the twentieth century the birth of a completely new type of governance, one able to effectively function in the most critical and stark of conditions?

Let us focus on the second explanation. Totalitarianism in the twentieth century was not merely a product of unfortunate coincidences. It was a completely new form of governance, made possible by previously unimaginable mechanisms of mass control and

---

<sup>22</sup> NOVOSÁD, F.: *Elementy filozofickej antropológie*, p. 14.

<sup>23</sup> For example, see ZUBOFF, S.: *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: PublicAffairs, 2019.

persuasion. The above has outlined various characteristics and properties identified by researchers and authors who have attempted to define the phenomenon. Some of these characteristics are largely empirical, while others border on outright mysticism. And even though, strictly speaking, I do not wish to deny the legitimacy of any of these definitions, I would like to highlight those that seem to me to be the most important. To qualify as a species of totalitarianism, a system or a tendency must fulfill the following criteria:

- Absolute belief in human omnipotence and subsequent adherence to the organizational principle;
- A constant endeavor to establish near-total control over human beings, their actions, desires, speech, thoughts; an endless effort to make seamless human manipulation achievable, increasingly effective, and widespread;
- The aspiration to re-mold human beings, to form a new type of human being;
- A constant and intense conflict with the notion of the ultimate end, a struggle against the randomness of the world and the inevitability of death, and the effective transformation of individual “immortality projects” into a collective immortality mission.

The last point would seem to be the most intriguing and important, since it forms the basis of many other characteristics, such as the satisfaction of the need to see consistency and structural integrity in the world, the promise of impending happiness, the exploitation of escapist fantasies, and the assurance of immortality, whether through science, the complete satisfaction of human needs and desires, ideology, grandiose achievements, a struggle with nature, etc. The promise of immortality may be stated explicitly or merely hinted at as a subtle nudge, cloaked in the language of participation in something magnificent, some symbolic deed. Echoing American author Chuck Palahniuk, the explicitly articulated goal may not be to live forever, but at least to create something that will.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Palahniuk, C.: *Diary, a novel*. New York: Anchor books, 2003.

## Bibliography

ARENDT, H.: *The origins of totalitarianism*. Cleveland: World Pub. Co., 1958

ARENDTOVÁ, H.: *Původ totalitarismu I-III*. Praha: OIKOYMENH, 1996

ARON, R.: *Democracy and Totalitarianism*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1968.

ARON, R.: *Demokracie a totalitarismus*. Brno: Atlantis, 1993.

BECKER, E.: *The Denial of Death*. London: Profile Books, 2020.

DRÁBIK, J.: *Fašizmus*. Bratislava: Premedia, 2019.

NOLTE, E.: *Der Faschismus in seiner Epoche*. München Zürich: Piper, 1990.

NOVOSÁD, F.: *Elementy filozofickej antropológie*. Bratislava: IRIS, 2020.

PALAHNIUK, C.: *Diary, a novel*. New York: Anchor books, 2003.

ZUBOFF, S.: *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: Public Affairs, 2019.

# THE CONCEPT OF Στέρησις AS THE MAIN INNOVATION OF BOOK I OF ARISTOTLE'S PHYSICS<sup>1</sup>

Jiří Tříška

## **Abstract:**

The central thesis of this paper is that Aristotle's major innovation in the field of natural science as developed in Book I of the *Physics* is the concept of στέρησις, not that of ὑποκείμενον. The argument for this thesis has three parts. First, I aim to prove that this concept is necessary for explaining cases of non-random coming to be. The second point is that Aristotle ascribes the concept of ὑποκείμενον to his predecessors. My third goal is to showcase that Aristotle uses the concept of στέρησις to solve a longstanding puzzle about being.

## **Key words:**

Natural Sciences, Principle, Explanation, Privation, Underlying, Change, Predecessors

This study outlines the innovations that Aristotle brings to the table in the field of natural science. This question is motivated by the use Aristotle makes of the theories put forth by his predecessors. On the one hand, he sees himself as a continuator of the established tradition of natural science. He consciously uses many tools inherited from this tradition, although often transforming them to

---

<sup>1</sup> This article was written with the support of the Specific University Research, SVV1, 2022-260552, provided by Faculty of Arts of Charles University.

suit his projects. On the other hand, Aristotle establishes that his predecessors overlooked many essential aspects of the phenomena they sought to explain. Thus, he develops new concepts in order to provide more accurate explanations. The mix of borrowed, transformed, and new in Aristotle's philosophy is not always easy to discern; nevertheless, its potential and resourcefulness cannot be denied. In this study, I will evaluate several concepts that Aristotle connects with the preceding natural scientific tradition (in both positive and negative ways). He either ascribes certain concepts to his predecessors or claims that the need to use certain concepts has been grossly overlooked.

It is not my intention in this paper to ask whether Aristotle treats this tradition fairly in ascribing or denying certain concepts to it. Instead, I take his interpretation of the tradition at face value, under the assumption that he correctly interprets their theories and identifies their pros and cons. Following this line of thought, any innovation we manage to find will be in relation to the tradition as viewed by Aristotle. This approach would be misguided if the question were about the correctness of his interpretations. However, since the question is about his main innovation, it can yield valuable results. At the very least, we can find out what Aristotle himself considered to be his main natural scientific innovation. What he identified as his main innovation and what he in fact introduced to the natural sciences may well be the same thing.

The question concerning Aristotle's main innovation posed at the beginning of this article is too general for the scope of this study, and I wish to limit it expressly to the first book of the *Physics*, which presents the theories of the previous tradition (together with some difficulties they face) as well as Aristotle's own theory of principles and his conceptual apparatus for dealing with the difficulties. The concepts that play a decisive role in this regard are **στέρησις** and **ὑποκείμενον**.<sup>2</sup> Both are highlighted in Aristotle's natural science as it is developed in *Physics* I, for they are explanatory principles of

---

<sup>2</sup> **Στέρησις** is commonly translated as privation. Further possibilities are negation, deprivation, and loss. The core meaning is that when something has **στέρησις**, it has some negative aspect in the sense that it is missing something.

coming to be. There seems to have been no significant philosophical use of the concept of **στέρησις** before Aristotle. Plato makes some use of the concept of **ὑποκείμενον**, but we cannot assume it had the same importance for Plato as it did for Aristotle. In Aristotle's writings, apart from *Physics* I, these concepts appear in his metaphysical and logical treatises, i.e., in the *Metaphysics* and the *Categories*. However, *Physics* I.7 is the most significant piece from the standpoint of natural science. Both result from an analysis of the very general concept of coming to be, and both play a role in how Aristotle solves the ancients' puzzle in I.8. In the literature, however, it is the concept of **ὑποκείμενον** that is usually hailed as Aristotle's main contribution to the field of natural science.<sup>3</sup> I shall argue the opposite here, i.e., that the concept of **στέρησις** is the crucial innovation that Aristotle brings to natural philosophy. By innovation, here, I mean conceptual or methodological novelty in the context of ancient natural science, which was not present in the pre-Aristotelian works (at least not according to his own account). Aristotle is aware that he significantly transformed natural science mainly due to how he investigated principles. But he also says that his predecessors identified certain correct solutions, and I shall provide an answer to what he thinks they saw and what they missed – or, in other words, what he thinks he offers in addition to them.

The main thrust of the argument for my thesis is developed based on passages from four chapters of *Physics* I. These are I.1, I.4, I.7, and I.8. The first chapter introduces the field of natural science in terms of its goal and methodology. The fourth chapter presents and evaluates two theories advanced by previous natural scientists. In chapter seven Aristotle develops his own theory of principles, and in chapter eight he uses it to solve the puzzle of the ancients. A closer study of these chapters (as well as other passages) will allow us to identify the main problems that any theory of principles of nature faces, why previous theories failed, and possible solutions.

---

<sup>3</sup> CHARLES, D.: *Physics I.7*. In: *Aristotle's Physics Book I: A Systematic Exploration*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 204, considers Aristotle's introduction of the concept of **ὑποκείμενον** to be one of the three significant moves in I.7, while omitting the concept of **στέρησις** altogether.

Regarding the structure of this article, I will first assess I.1. This will allow us to understand how Aristotle envisages his project. Next, I will present a reading of I.7 with regard to the role that the concepts of **στέρησις** and **ὑποκείμενον** play in Aristotle's investigation. The question of Aristotle's main innovation will thus arise. By means of a closer investigation, I will establish that I.7 does not give a clear answer to our central question. To further prove this point, I will turn to I.4, in which Aristotle ascribes the use of the concept of **ὑποκείμενον** to his predecessors, and finally to I.8, where he uses the concept of **στέρησις** to solve the ancients' puzzle about change.

## 1.1

The project of *Physics* I is set out in its first chapter, where Aristotle sets out the goal of his investigation and its methodology.<sup>4</sup> The goal is to determine **ἀρχαί** of natural science:

Since knowledge and scientific knowledge in all investigations which have principles or causes or elements result from cognition of these (for we think we know each thing when we are acquainted with [its] first causes and first principles up until the elements), it is clear that also in the science of nature one must try to first determine things concerning principles. (*Phys.* 184a7-15)<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> For modern interpretations of this chapter, see for example BOLTON, R.: Aristotle's method in natural science: *Physics* I. In: JUDSON, L. (Ed.) *Aristotle's Physics: A collection of essays*. Oxford: Clarendon Press, 1991, pp. 1-29, FALCON, A.: *Physics* I.1. In: QUARANTOTTO, D.: *Aristotle's Physics Book I: A Systematic Exploration*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, pp. 41-59 and MENN, S.: *Physics* I 1: The path to the Principles. In: KALLIGLAS, P. – KARASMANIS, V. – IERODIAKONOU, K. (Eds.): *Aristotle's Physics Alpha: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2019, pp. 19-52. Bolton focuses mainly on the methodology proposed in I.1 and tries to show that it coheres with the methodology proposed in the *Posterior Analytics*. Menn tackles the issue of strange terminology in I.1, while Falcon provides basic overall interpretation.

<sup>5</sup> All translations from *Physics* I are mine. I have used the OCT edition of the text in Greek (ROSS, W.D.: *Aristotelis Physica*. New York: Oxford University Press, 1950). There are some new translations that are very good. The newest is Reeve's (ARISTOTLE: *Physics* [transl. C.D.C. Reeve]. Indianapolis: Hackett Pub-

The reasoning here is similar to that found in other of Aristotle's scientific treatises. We have scientific knowledge (ἐπιστήμη) of  $x$  when we have knowledge of its principles (ἀρχαι), causes (αἰτίαι) or elements (στοιχεα).<sup>6</sup> From this it follows that if we want to have scientific knowledge of nature, we must determine the principles of nature, or as Aristotle puts it, the principles of natural science. It is clear that knowledge of principles differs from knowledge of things that have principles. Otherwise, the argument would end up spiraling into an infinite regress. From this opening, we can derive the notion that the goal is to determine the first principles of natural science (or principles of objects of natural science). This goal cannot be reached by demonstration since the first principles cannot be known by means of other principles. However, Aristotle proposes a path to the first principles:

The natural path is from what is more known and more distinct to us to what is more distinct and more known by nature. For the things that are known to us are not the same as the things known without qualification. Therefore, it is necessary to advance in this manner, from the things that are less distinct by nature but more distinct to us to

---

lishing Company 2018). Coughlin's translation (ARISTOTLE: *Physics or Natural Hearing* [transl. Glen Coughlin]. South Bend: St. Augustine's Press, 2005) follows the Greek very closely while maintaining readability. The standard translation is Hardie's and Gaye's in *The Complete works of Aristotle* (BARNES, J. (ed.): *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1993) and the standard translation of the first two books is Charlton's (CHARLTON, W.: *Physics Books I and II: Translated with introduction, commentary, note on recent work, and revised bibliography*. Oxford: Oxford University Press, 1984). I opted for my own translations of relevant passages purely for pragmatic reasons. All translations of Aristotle are more or less interpretative, and each translator has a slightly different interpretation of Aristotle's texts. This leads to different terminological choices. By using another translation, I would be committed to the interpretation that lies behind it, and if I changed it I would have to argue for my choice of terminology. Hence, it seemed to be more practical to translate key passages on my own.

<sup>6</sup> Aristotle usually mentions only causes, but I don't think these three terms are synonymous. I like Simplicius' suggestion: Aristotle is speaking of two kinds of principles here, principles in the sense of causes and principles in the sense of constituents. The former is then the subject of inquiry of the second book, and the latter are treated in the first.



the things which are more distinct by nature and hence even more known. But what is evident and distinct to us at first is rather confused. Later, from such things, the elements and the principles are known by separation. That is why one must proceed from the things that are universal to those that are particular. In fact, the whole is more knowable to sense perception, but the universal is [also] a kind of whole because the universal encompasses many things as parts. (*Phys.* 184a10-25)

In this passage, Aristotle describes the method by which we can discern first principles. By describing the method as natural, Aristotle achieves two objectives: he links the method to the broader functioning of human cognitive abilities; i.e., the search for principles is not the only endeavor in which we proceed in an outlined manner (this much is clear from the examples Aristotle uses to illuminate the method in the second half of the chapter). This linking then allows him to tie his method of natural science to the projects of his predecessors, consequently establishing a common ground. This allows for an adequate criticism of his predecessors' theories.

The investigation into principles starts with the perception of items that are more known and distinct to us and proceeds to the determination of items that are more known and distinct by nature.<sup>7</sup> Arguably, the procedure from the former toward the latter is one of analysis of the things that are known to us from sense perception into their basic constituents. Although similar formulations of this methodological suggestion are also to be found elsewhere,<sup>8</sup> its meaning in the context of natural philosophy is rather opaque.

---

<sup>7</sup> I translate *σαφής* as distinct rather than clear, which is the usual translation. By translating it as 'distinct', I want to emphasize that Aristotle's point is that at first we recognize different aspects or attributes of something according to certain standards – in this case, sense perception. But there are various standards by which we can recognize differences, and some of these will reveal aspects that are not accessible by sense perception. Aristotle makes this point explicit at *Phys.* 188b31-189a10.

<sup>8</sup> He suggests similar methods of inquiry in: *NE* 1.4, 1095a30-b1, *Met.* Z.3, 1029b3-5.

To interpret it properly, it could be helpful to look at the starting point of Aristotle's own investigation in I.7, assuming he does what he preaches and follows his own methodology. The starting point in I.7 is the case of the coming to be of an educated man. At first approach, we see this item as a certain whole. Upon further inspection, we discern that this whole consists of three constituents, namely a man, the educated and the uneducated. As we were using our senses, this structure was not readily apparent. However, the analysis does not end here. Aristotle analyses this case of coming to be even further and shows that, at the very general level, the constituents play different roles. A man plays the role of that which underlies, the educated plays the role of a form, and the uneducated plays the role of privation. Using the method outlined in I.1, Aristotle moves from something known and distinct to us, namely the coming to be of an educated man, to something known and distinct by nature, namely, an underlying thing or matter, form, and privation.

Further evidence that the starting point of investigation is some perceptible compound can be drawn from how Aristotle characterizes this method's starting point in I.1. The item that opens the given investigation is said to be *συγκεχυμένον*. This term can have at least two meanings. Something is *συγκεχυμένον* if it is not clear enough when it comes to shaping. This term appears with this meaning in *HA* 585b34, where Aristotle uses the example of a son who inherits a birthmark from his father but whose birthmark is more *συγκεχυμένον* than the father's; i.e., its shape is not as clear or distinctive. The second meaning is that *συγκεχυμένον* is something compounded or confused; i.e., the man is *συγκεχυμένον* because he is a man, but also educated, pale, and so on. We must then distinguish various items in this compound and determine which ones are more basic or explanatory. I believe that we should have the second meaning in mind when reading the first book since it goes very well with the way Aristotle starts his investigation in I.7.

At the end of I.1, there are two examples designed to illustrate the outlined methodology. Both are slightly confusing since we are in the field of natural science, but neither is seemingly akin to anything in this discipline:

The same thing happens in a similar way in the case of words in relation to their definition. For the word vaguely signifies something whole. For example, definition separates the word “circle” into its parts. And the children at first call all men “fathers” and all women “mothers”, and later they separate each of them. (*Phys.* 184b9-14)

The first example is of a circle, and the second is of a child. In the former, the word κύκλος (circle) is used to depict συγκεχυμένον, which needs to be separated into its constitutive parts since from the shape which is known to us it is only apparent that a circle is some kind of round shape – we do not see that it has a center to which every point on its circumference is equidistant.<sup>9</sup> Someone might object that ‘circle’ or any other word is not a perceptible object. However, Aristotle merely claims that the way we discern the principles of things is similar to the way we define words.

The second example is of a child learning basic distinctions on the basis of perceived items. At first, children perceive every man as a father and every woman as a mother due to their experience with their own parents. Only later do they start to distinguish other attributes of men and women apart from parenthood-related ones.

We now see that the examples accurately illustrate the methodological points Aristotle was implying. Firstly, both examples depict the proclaimed naturalness of the method since both work with the functioning of human cognitive abilities. Secondly, both elaborate the idea of a starting point, understood as συγκεχυμένον. These two points are present in the following text of *Physics* I.

---

<sup>9</sup> This example could be interpreted using the first meaning of συγκεχυμένον. In this case, we would be treating the word circle as unclear in its meaning (as having several meanings). The method should then provide a key to discerning these several meanings. This reading does not cohere very well with the text, however.

## 1.7

The seventh chapter contains Aristotle's own theory of the principles of natural science.<sup>10</sup> It starts with general considerations regarding coming into being, then examines the issue of the coming into being of substances, and ends with a clear statement of their nature and number. The investigation reveals that there are three principles, namely matter or underlying nature, form, and privation. Thus, the goal set out in 1.1 is achieved. In what follows, I will limit my investigation to the first passage of the chapter (*Phys.* 189b30-190a20). It is here that the concepts of **στέρησις** and **ὑποκείμενον** are developed.

In *Phys.* 189b30-32, Aristotle introduces his investigation in a way that is similar to 1.1. The first sentence announces Aristotle's own account of principles, although some interpreters claim that there is a continuous argument that starts in 1.5 and concludes in 1.7.<sup>11</sup> The above suggestion is reasonable since Aristotle certainly uses some important results from previous chapters, including 1.5 and 1.6, mainly the fact that contrariety is a great candidate for the first principle and that contrariety itself is not sufficient, since there must be some third thing upon which contraries can act. 1.7 begins as follows:

Having arrived at this point, we shall first give a general account of coming to be. For it is natural to speak first about what is common and then observe the specifics of particular cases. (*Phys.* 189b30-190b17)

This formulation is indeed very close to what we saw in 1.1. The investigation develops from a more general observation, narrowing to a more particular and specific evaluation, although the word for generality is not **καθόλου**, as in 1.1 (lines 184a23-24) but **κοινόν** (*Phys.*

<sup>10</sup> For recent interpretations of this chapter, see KELSEY, S.: The Place of 1.7 in the Argument of Physics I. In: *Phronesis*, Vol. 53, No. 2, 2008; MORISON, B.: Physics I 7, part I: The complexity of the subject in a change. In: KALLIGLAS, P. – KARASMANIS, V. – IERODIAKONOU, K. (Eds.): *Aristotle's Physics Alpha: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2019, pp. 229-261; CHARLES, D.: Physics I.7. In: QUARANTOTTO, D.: *Aristotle's Physics Book I: A Systematic Exploration*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, pp. 178-205.

<sup>11</sup> For example, KELSEY, S.: The Place of 1.7 in the Argument of Physics I.

189b31), which means common rather than universal or general. Nevertheless, the point seems to be similar in that we first start with a sort of undifferentiated item and then proceed to discern its specifics. The undifferentiated item is sometimes expressed by a general statement as in I.2 (*Phys.* 185a13-14), where Aristotle claims that there are many things, that some of them undergo change naturally, and that this is known by induction, i.e., via sense perception, which means that it is known to us and we must merely discern constituents of the general phenomenon of change. This project was announced at the beginning of I.7. The first step of the investigation starts with the general statement that the other comes to be from the other and the different comes to be from the different:

For we say that the other comes to be from the other and the different from the different, whether we speak about simple things or composites. In this line of reasoning, it can be the case that the man comes to be educated, and also that what is not educated comes to be educated or that the uneducated man comes to be an educated man. I claim then that the man and what is not educated are simple comings to be and what they come to be is [also] simple, i.e., the educated. But when we say that the uneducated man comes to be an educated man, what is coming to be as well as what comes to be are composites. In these cases, it is said not just that this comes to be, but also that it comes to be from that, for example, that the educated comes to be from what is not educated, but this is not said in every case. For the educated did not come to be from the man, but the man came to be educated. (*Phys.* 189b33-190a8)

Thus the starting point is an undifferentiated and very general coming to be of something. Obviously, it would be hard to do anything with a bare statement like this, so Aristotle opts for an arbitrary example, which represents this general rule of coming to be and which can be used to show the universal structure of all coming

to be. The example under analysis is the coming to be of an educated man from an uneducated man.<sup>12</sup> There are three ways to express this verbally: i) the man comes to be educated ii) what is not educated comes to be educated iii) the uneducated man comes to be an educated man.

Further, Aristotle observes that there are both simple and complex items involved in every coming to be. In his example, the man, the uneducated and the educated are simples, and the educated man and the uneducated man are composites. But the coming to be always starts and ends with a composite, since what comes to be an educated man is not a man but always an uneducated man. We can separate these items in thought, which is useful for discerning the structure of coming to be, but in reality they are always conjoined into compounds. As we will see in I.4, Aristotle criticizes Anaxagoras for failing to recognize how separation works.

Moreover, there is a certain hierarchy among these items. That is, not just anything can come to be from anything, but an educated man always comes from an uneducated man, and the educated by itself never comes to be uneducated, nor a man. This point coheres with what Aristotle says about the randomness of change in I.5:

But how this follows must be investigated also by argument. First, it must be accepted that no being naturally does nor suffers anything from and by chance, nor does anything come to be from just anything unless someone should take things accidentally. (*Phys.* 188a30-34)

This passage follows Aristotle's contention that all of his predecessors (even the Eleatics) considered opposites to be principles. This could be used as an objection to the main thesis of this article, since *στέρησις* can be viewed as the opposite of the relevant form. However, Aristotle's main point is that the predecessors chose pairs

---

<sup>12</sup> Strictly speaking, he analyses locutions, but there is always some reality behind language in Aristotle. See MORAVCSIK, J. M.: What makes reality intelligible? Reflections on Aristotle's theory of Aitia. In: JUDSON, L. (ed.) *Aristotle's Physics: A collection of essays*. Oxford: Clarendon Press, 1991, pp. 31-47.

of opposites randomly without realizing that there is a certain regularity in all changes and that the concept of opposition must be subject to the principle of non-randomness, which he formulates in the passage above.

This is partially what Aristotle says in I.7. As to the point about accidental change, its meaning can be illustrated by the case of a pale man coming to be an educated man. By chance, someone who is pale can receive an excellent education and become educated, but this is certainly not always the case. People with darker skin can come to be educated, but they are always first uneducated. We can develop this principle of non-randomness even further and consider whether there is always a coming to be from something uneducated to something educated – put differently, whether the mere absence of an attribute is enough to account for the possibility of its future acquisition. For example, walls belong to the things that would count as uneducated, but we would never say that a wall can become educated. Why is that? As we will see shortly, Aristotle describes such improbable cases with the concept of *στέρησις*. Before we move on to this consideration, however, we must consider several important distinctions that Aristotle makes using the case of the coming to be of an educated man:

In cases of coming to be, in which we say that things come to be as simples, one [item] endures the coming to be, while others do not endure. For the man endures coming to be educated and the man is [educated], but what is not educated and the uneducated do not endure, either simply or in composition. (*Phys.* 190a7-13)

This seems to be the key observation. In all coming to be, there is a part that survives and a part that does not. Again, we can draw a comparison with Anaxagoras for future reference. As we will see, his claim will be that everything is contained in everything, so there is no surviving part and no not-surviving part. Aristotle realizes that he came up with something new here, which is seen in the following statement:

These things being distinguished, this is to be grasped from all the cases of coming to be, should someone observe it as we say, that something must always underlie the coming to be, and even if this is one in number, it is nevertheless not one in form. (*Phys.* 190a13-16)

There is always one item that underlies the coming to be – **ὑποκείμενον** – and this item is twofold in that it has a part that survives (a man, in the case of the uneducated man) and a part that does not survive (the uneducated). The wording suggests that **ὑποκείμενον** as something that always underlies change is a novel contribution on Aristotle's part. However, I have suggested that what underlies together with some opposite attribute is not enough to account for all cases of coming to be if the principle of non-randomness is to be upheld. The opposite is not just any absence but a special kind of lack, from which (together with **ὑποκείμενον**) some positive attribute (again, together with **ὑποκείμενον**) can come to be. This was the point of the example of the possibility of an uneducated wall. Nevertheless, Aristotle amplifies the concept of **ὑποκείμενον** in 1.7, while **στέρησις** is mentioned only once, at 190b27, where it is said that privation is an attribute of matter. However, the case for treating **στέρησις** as Aristotle's main innovation can be made by considering chapters four and eight.

## 1.4

In the previous section, I showed that Aristotle introduced something novel in *Physics* I, but it was not entirely clear what it was. Although the relevant passages implied that it is the concept of **ὑποκείμενον**, there are reasons to doubt this, and I suggested reasons for viewing **στέρησις** as the main innovation. The argument was based on Aristotle's principle of the non-randomness of coming to be, raised in 1.5, which seems to be satisfied by the concept of **στέρησις** in Aristotle's own theory. We can strengthen our argument, however, by considering what Aristotle says about the theories of his predecessors in 1.4 and 1.8.



Aristotle ended the third chapter with an indirect proof of the multiplicity of beings, which consisted in disproving the opposite, i.e., the Eleatic thesis that there is only one thing in existence, which renders all change a sort of illusion. However, Aristotle claims that the assumption that there are many things and that some of them undergo change is a basic assumption of natural science. Aristotle does not dismantle monism altogether. Instead, he tries to square certain kinds of monism, which he finds in the works of his predecessors, with the assumption of multiplicity and change (which he presumably also finds there). I.4 opens with a distinction between two groups of predecessors; my goal is to prove that Aristotle ascribes to them (or at least to the first group) the concept of ὑποκείμενον.<sup>13</sup> If this is true, it would mean that this concept is not an innovation on Aristotle's part:

But as the physicists say, there are two ways [in which being is one]. For some construe being as one underlying body, either some of the three or some other, denser than fire, but rarer than air, producing the plurality by generating other things out of denseness and rareness (but these are contraries, generally excess and defect, like Plato says the big and the small, except he makes these the matter and he makes one the form, but the others make the underlying matter one, and they make the contraries differences and forms). Others [make] inherent contrarieties to separate themselves from the one, like Anaximander says, and those who claim that both the one and the many exist, like Empedocles and Anaxagoras. For they also separate other things from the blend. (*Phys.* 187a12-23)

---

<sup>13</sup> For recent interpretations of I.4, see BETEGH, G.: One and Many. In: KALLIGLAS, P. – KARASMANIS, V. - IERODIAKONOU, K. (eds.): *Aristotle's Physics Alpha: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2019, pp. 124-155, and CERAMI, C.: Physics I.4. In: QUARANTOTTO, D.: *Aristotle's Physics Book I: A Systematic Exploration*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, pp. 106-129.

Aristotle distinguishes between two groups of natural philosophers. Both groups attempted to articulate a monistic position that was more plausible than the Eleatics's view, which utterly failed.<sup>14</sup> The first group made being an underlying body that was capable of change and from which all other things are produced. The second group worked with underlying unity in the form of an original mixture in which everything is somehow present and out of which everything is separated. In the course of the chapter, Aristotle focuses mainly on the second group, particularly on Anaxagoras and his theory of mixture. The details of Aristotle's critique of this theory are not relevant to our purposes here. Still, he makes some interesting observations as to the common assumptions of both groups and their starting point in the sense of ὄτι. I will comment on both issues here.

The first sentence of the passage cited above states that at least the first group of physicists used the concept of ὑποκείμενον as part of their account of change and multiplicity. The multiplicity is produced by the changes of the original underlying body. The case is not that clear when it comes to the second group, for Aristotle does not explicitly say that the original unity is there, underlying; as we have seen, however, the basic understanding of ὑποκείμενον according to I.7 is that from which something else comes to be, and the original unified mixture of the second group seems to satisfy this description. The difference between both groups appears to lie in how the multiplicity is produced. The first group proposes a mechanism of condensation and rarefaction, while the second offers a separation mechanism. On the evidence of this passage, then, we

---

<sup>14</sup> This line of interpretation leans on a certain reading of the first part of the second sentence, which reads: οἱ μὲν γὰρ ἐν ποιήσαντες τὸ [ὄν] σώμα τὸ ὑποκείμενον ... (Phys. 187a12-13). Some interpreters emend ὄν and read this as: 'for some make one body the underlying, ...'. However, as Philoponus and recent interpreters (BETEGH, G.: One and Many, pp. 124-155) observe, the passage starts with the particle δέ, which has the corresponding μὲν at the end of I.3: ὅτι μὲν οὖν οὕτως ἐν εἶναι τὸ ὄν ἀδύνατον, δηλον. Ὡς δ' οἱ φυσικοὶ λέγουσι, δύο τρόποι εἰσίν. This means that the Eleatics' chosen strategy for constructing original unity is impossible, for it does not cohere with the facts of plurality and change, although there are two projects that manage to posit original unity while allowing for plurality and change.

can claim that Aristotle interpreted at least some of his predecessors as using the concept of **ὑποκείμενον** in an explanatory fashion. The **ὑποκείμενον** as attributed to Aristotle's predecessors is probably best understood not as one thing but as one kind of thing that is most fundamental and accounts for everything else.

The way Aristotle presents these theories seems to be in opposition to the methodology proposed in I.1, since it appears as if his predecessors started by positing the principle and then derived the phenomena. I think that this is partly due to the manner of presentation and to the narrativistic tendencies of his predecessors, who embedded their explanations of change in larger cosmogonical and cosmological accounts, which is something that Aristotle implicitly criticizes. There is no mention of the cosmos and its origins in the investigation of coming to be in *Physics* I. However, he does mention Anaxagoras's justification of his theory:

The reason they say that everything is mixed with everything is that they saw everything come to be from everything. [Anaxagoras says] that different things appear different from each other and are called according to what is contained most numerous in the mix of the infinities. (*Phys.* 187b1-4)

It would seem that at least some members of the second group were on the right track in their perception of certain general phenomena such as things changing into other things, although they failed to account for this properly. Their failure is in part due to their flawed understanding of the concept of the **ὑποκείμενον**. As Aristotle interprets their work, it seems as though the **ὑποκείμενον** is something simple in the case of the first group and something infinitely complex for Anaxagoras. The latter is suspect when it comes to scientific explanation, for it would mean that there is an infinite number of principles and that nothing can ultimately be explained. The failure of the first group is a little less serious in this regard, for they merely overlooked that the proposed principle is complex, as Aristotle showed in I.7. There, as we saw, Aristotle analyzed **ὑποκείμενον**

into two parts, one that persists and another that does not persist. His predecessors managed to take into account only the first aspect of ὑποκείμενον. This is clear from the common assumption that Aristotle ascribes to them:

It seems that Anaxagoras thinks these items are infinite in this way because he assumes that the common opinion of the physicists is true, that nothing comes to be from not being (that is why they say that all things were united, and it is laid down that coming to be is such alteration, but others [say] that it is aggregation and separation). (*Phys.* 187a27-30)

For if it is necessary that what comes to be comes to be either from what is or from what is not, but it is impossible for it to come to be from what is not (for all of the natural scientists agree with this opinion), they believed that remaining [option] necessarily follows, it comes to be from what is and what is contained, but [what] is imperceptible to us due to the considerable smallness of its bulk. (*Phys.* 187a32-b1)

The assumption is that nothing comes to be from what is not. Thus, there is only one viable option, which is that everything must come from what is. In ascribing this assumption to both groups, Aristotle must have thought that both construed what is as something that always produces the coming to be of something else, which is another condition connected with the concept of ὑποκείμενον.

The point Aristotle is making by ascribing the common assumption to all physicists is that they believed that change always comes from some underlying thing, i.e., from ὑποκείμενον. This suggests that ὑποκείμενον in the sense of the part that survives cannot be Aristotle's innovation.

## I.8

The last piece of evidence in support of my central thesis comes from the eighth chapter, where Aristotle claims to solve the puzzle of the ancients.<sup>15</sup> The puzzle of the ancients was already briefly mentioned in the previous section, in the section dedicated to highlighting the views of Aristotle's predecessors. It requires further assessment, however, insofar as Aristotle devotes the whole chapter of *Physics* I to this issue. Here is how he formulates it in I.8:

Now, we shall argue that the difficulty of the ancients can be solved only in this way. For it is as if those who first inquired into philosophy, the truth and the nature of things, were diverted to different roads, due to their being pushed away by inexperience, and they ended up saying that none of the things comes to be nor perishes because it is necessary that what comes to be comes to be either from being or from not being, but both of these are impossible. For neither does being come to be (since it already is) nor can anything come to be from not being. For something must be underlying. Gradually building up this result, they are saying that there is no plurality of things but only being itself. (*Phys.* 181a23-33)

The obvious context is Aristotle's own theory of coming to be from I.7, which alone provides tools for the solution. Hence, we can consider the solution of the physicists from I.4 to be deficient. Before we critically approach these tools, I shall make some points concerning the passage cited above.

At first glance, it seems that Aristotle is addressing only the Eleatics, since he mentions that the ancients were pushed to the claim that nothing comes to be nor perishes, which was their conclusion.

---

<sup>15</sup> For recent interpretations of this chapter, see KELSEY, S.: Aristotle's *Physics* I.8, and LEUNISSEN, M.: The Route to Solving the Eleatic Puzzle. In: KALLIGLAS, P. – KARASMANIS, V. - IERODIAKONOU, K. (Eds.): *Aristotle's Physics Alpha: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2019, pp. 286-301.

Indeed, this is a widely taken approach to the above-mentioned piece, but the way Aristotle describes the ancient thinkers as the first inquirers into truth suggests that he is taking the physicists into consideration here as well, for he also uses this description for philosophers in this group elsewhere. Nevertheless, he does end the passage in a way that suggests that the main target here is the Eleatics. Such an approach requires closer inspection. My suggestion is that the Eleatics' approach is an example of an extreme position that results from a specific set of fallacies and incorrect assumptions. This is not the only way one can go astray, however. For example, Parmenides rejected the assumption that there are many things and at least some of them are capable of change, whereas the physicists presumably agreed with this claim. This does not mean they were any more successful in solving this puzzle; they just went astray sometime later, so they at least agreed that there is a way to account for the change.

In the previous section, we established that the crucial part of the physicists' solution consisted in the postulation of *ὑποκείμενον* as the item from which other things come to be. Since Aristotle does not consider such an approach to be a proper solution, we must consider other possible ways of solving it.

Although Aristotle agrees that things come to be from what is – in his theory, this is the persistent part of *ὑποκείμενον* – this by itself is not sufficient to solve the puzzle, since the issue is how something that already is can come into being. For example, we can ask about the coming to be of an educated man. An educated man cannot come to be from an educated man, since that would not be a case of coming to be. Likewise, he cannot come to be from a man in an unqualified sense, for this would be a case of random coming to be. Aristotle's solution derives from the concept of *στέρησις*. The solution is delivered on the basis of general observations regarding how we speak about coming to be, revealing that there is a sense in which we can say that something comes to be from nothing and that the ancients did not notice this possibility. These observations end with the following:

However, we ourselves say that nothing comes to be from not being without qualification; nonetheless, somehow there is coming to be from not being, for example accidentally (for from privation, which is itself not-being, something not contained [there] comes to be; but this is strange, and it seems impossible that something should come to be in this way, from not being). But in a similar manner, neither is there coming to be from being nor does being come to be, except accidentally. But being thus comes to be in the same way that an animal comes to be from an animal, and a certain kind of animal from a certain kind of animal. For example, if a dog comes to be from a horse. (*Phys.* 191b14-20)

The point of Aristotle's solution is that things always come to be in a qualified sense unless we want to say that any animal comes to be from just any other animal, as a dog from a horse. Thus, we encounter the implication that nothing comes to be from nothing in an unqualified sense, but this is not the only possibility. Coming to be from nothing in a qualified sense is coming to be of something from its **στέρησις**. A man does not come to be educated from nothing in an unqualified sense; that is, a man does not just pop into existence. Nor does he come to be educated from just anything, e.g., from being pale or not pale. A man comes to be educated from a specific type of qualified non-being (**στέρησις**), which guides the non-random aspect of change. This concept is clearly the key to solving the puzzle of the ancients and hence is to be considered the main innovation of *Physics* I.

This conclusion can be supported by what Aristotle says about Plato and the Platonists in the last chapter of the first book. There is a point of agreement, which is the understanding of several aspects of coming to be. First, non-being must be involved (*Phys.* 190b35-191a2). Second, there must be something underlying (*Phys.* 191a10). Another to a certain extent shared thought is that of a triadic structure (the one, the great, and the small); however, Aristotle treats this triad as both different and inferior to his view of the subject in question. The difference lies in how the Platonists

conceived of non-being, for, in their theory, non-being seems to be the point at which coming to be ends rather than part of a complex **ὑποκείμενον**.

## Conclusion

In this article, I have attempted to show that Aristotle's major innovation in the field of natural science was an application of the concept of **στέρησις**. The justification for this thesis was drawn purely from the text of *Physics* I. The problem was laid out on the basis of my reading of I.7, where Aristotle singles out the concept of **ὑποκείμενον**, which is consequently perceived to be his main contribution to the field of natural science. The article claims that it is in fact **στέρησις** that does the key explanatory work when it comes to accounting for coming to be while upholding the principle of non-randomness. The above arguments are supported by readings of I.4 and I.8. Thus, it is shown that Aristotle ascribes the concept of **ὑποκείμενον** to his predecessors, appropriating **στέρησις** as a primary tool for resolving the ancient puzzle. The common mistake made by Aristotle's predecessors, including the Platonists, lies in overlooking the fact that **ὑποκείμενον** has a complex structure, which involves a part that survives change and a part that does not. The predecessors in question acknowledged only the part that survives. The part that they did not see was the part that does not survive, i.e., **στέρησις**. And since Aristotle's predecessors either completely overlooked the involvement of non-being in the process of coming to be or construed it in a flawed way, this part of the description of the complex structure of **ὑποκείμενον** is the major innovation that Aristotle brings to the field of natural science as set forth in *Physics* I.

Interestingly, the concept of **στέρησις** is not dealt with in sufficient detail in the literature. A possible reason for this is that it is a kind of non-being; that is, it involves negation, and it is difficult to talk about that which is not. Regardless, I hope that this study will spark further discussion of this concept and will contribute to our understanding of the natural sciences of Aristotle's time.



## Bibliography

ARISTOTLE: *Physics* [transl. C.D.C. Reeve]. Indianapolis: Hackett Publishing Company 2018.

ARISTOTLE: *Physics or Natural Hearing* [transl. Glen Coughlin]. South Bend: St. Augustine's Press, 2005.

BARNES, J. (Ed.): *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

BETEGH, G., LEUNISSEN, M., MENN, S., MORISON, B. - KALLIGLAS, P., KARASMANIS, V., IERODIAKONOU, K. (Eds.): *Aristotle's Physics Alpha: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

BODNÁR, I., CERAMI, C., CHARLES, D., FALCON, A., - QUARANTOTTO, D. (Eds.): *Aristotle's Physics Book I: A Systematic Exploration*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

BOLTON, R., MORAVCSIK, J. M. – JUDSON, L. (Eds.): *Aristotle's Physics: A collection of essays*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

CLARKE, T.: Aristotle and the Ancient Puzzle about Coming to Be. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol., XLIX, 2015.

CHARLTON, W.: *Physics Books I and II: Translated with introduction, commentary, note on recent work, and revised bibliography*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

KELSEY, S.: Aristotle's Physics I.8. In: *Phronesis*, Vol. 51, No. 4, 2006.

KELSEY, S.: The Place of I 7 in the Argument of Physics I. In: *Phronesis*, Vol. 53, No. 2, 2008.

ROSS, W.D.: *Aristotelis Physica*. New York: Oxford University Press, 1950.

# THE CRUELTY OF ARTAUD'S SELF-PORTRAITS

**Andrea Erdély Perovics**

---

## **Abstract:**

In my paper “The Cruelty of Artaud’s Self-Portraits” I argue that Artaud’s self-portraits prove the realization of the theatre of cruelty. These drawings are manifestations of a human attitude, of an existential standpoint that is the result of the imperative of a moral rigor: cruelty. Artaud strived to reach his own double, his other – more essential – self. As the double of the Artaudian actor incarnates the essence of life, so the Artaudian self-portrait might be interpreted as the manifestation of the creator’s self, his human essence. But to make essence appear both in the fields of the theatre and drawing, first of all pure presence is necessary. You cannot grasp pure presence in the theatre, nevertheless, it shows itself, as a frozen moment, in Artaud’s drawings, documented by the face and the look of the everlasting witness of cruelty.

## **Key concepts:**

Artaud, Cruelty, Self-portrait, Theatre, Double, Pure Presence.

In the case of a self-portrait, it is almost impossible to abstract it from the life or from the other works of the artist because – intentionally or unintentionally – it describes their own human and intellectual features, the pure essence of their being, unmanifested

in everyday life. Like a shadow of reality, the self-portrait appears as the embodiment of an essence; it speaks to us from a metaphysical dimension as the subtext of what is spoken and shows us the underside of what we know. Although the face on the canvas may reflect the artist's main characteristics, it is also able to go beyond any individual initiative, to evoke the abstract meaning of that which cannot have corporeal reality. The self-portrait strips the individual content of the artist and reconstitutes it into an undefined, unlimited, universal pure essence, where something different takes place than the common everyday self. But to be able to capture the unification of the individual and the universal, it is crucial to be fully aware of the burden of the moment, to live according to the existential standpoint, accepting that every moment is autonomous and crucial. Without the total presence of the artist, it is impossible to gain insight into this essential self. The self-portrait is an arbitrarily selected moment from the dynamic flow of the artist's life, that is, from the infinity of moments – a record of the artist's temporary face in the here and now. The frozen moment, the static countenance of the creator, seems to open another dimension outside of time, one that no longer takes part in the world of the living.<sup>1</sup> It seems as if eternity declares itself in time via the moment recorded on the unchangeable face. This attribute of the self-portrait, namely the extent to which it functions as a passage between the empires of the living and the dead, is even more characteristic of Antonin Artaud's self-portraits. This claim is also supported by the introductory lines of his poem *The Human Face (Le visage humain)*: "The human face is an empty force, a field of death."<sup>2</sup> While I will investigate Artaud's anguished and deprived self-portraits and *doppelgängers* in what follows, which seem to call to us from a world beyond time

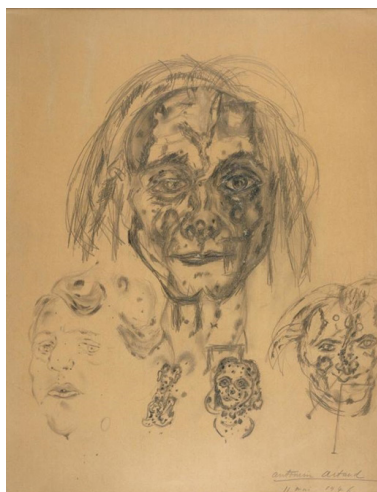
---

<sup>1</sup> According to Derrida, death is always lurking in the gaze of the self-portrait and stares back not only at its spectator but also at the creator of the self-portrait, such that the creator encounters a frozen death image. (Cf. DERRIDA, J.: *Memoirs of the Blind. The Self-Portrait and Other Ruins*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993, p. 73.)

<sup>2</sup> ARTAUD, A.: *Le visage humain. Portraits et dessins par Antonin Artaud*. Paris: Galerie Pierre, 1947, p. 94.

and space, from the “death-point of space”,<sup>3</sup> I will also try to demonstrate that these drawings are the most characteristic manifestations of Artaud’s Theatre of Cruelty, which merges with life so that the two become one.<sup>4</sup>

(...) the theater must also be considered as the Double, not of this direct, everyday reality of which it is gradually being reduced to a mere inert replica – as empty as it is sugar-coated – but of another archetypal and dangerous reality, a reality of which the Principles, like dolphins, once they have shown their heads, hurry to dive back into the obscurity of the deep. For this reality is not human but inhuman, and man with his customs and his character counts for very little in it.<sup>5</sup>



Autoportrait (11th May 1946)

<sup>3</sup> ARTAUD, A.: A színház és az istenek (*The Theatre and the Gods*). In: FEKETE, V. (Eds.): *A színház és az istenek*. Budapest: Orpheusz Kiadó, 1999, p. 221.

<sup>4</sup> “The theater must make itself the equal of life.” ARTAUD, A.: *Letters on Language*. In: *The Theater and its Double*. New York: Grove Press, 1958, p. 116.

<sup>5</sup> ARTAUD, A.: *The Alchemical Theater*. In: ARTAUD, A.: *The Theater and its Double*, p. 48.

The theatre and its double imply not duplicity but rather insolvable coherence: the theatre is involved in life; it is life's more archetypal, more elementary and more dangerous reference point – thus, the double incarnates the essence of life. In this sense, the actor is merely the double of the human being, a point-like<sup>6</sup> void around which the material densifies, a sign functioning as a hieroglyph.<sup>7</sup> Each piece of work by Artaud, including his self-portraits, is an expression of his existential standpoint. With all his heart he strived to reach out to his own double, his own, more essential self: “There certainly is a degree of difference between the character struggling within me when, as an actor, I make an entrance on stage, and who I am when I enter real life, but this benefits theatrical reality.”<sup>8</sup> If the double of the Artaudian actor is the incarnation of the essence of life, then the Artaudian self-portrait can be interpreted as the manifestation of the creator's self, his human essence. His creations evolve not from his own life experience but from its fundamental shock, and from its isolation from everyday life. His works surface from the sphere of the semblance or *doppelgänger* of life, from a more archetypal, more essential, more threatening empire. Artaud, perceiving life as the “reflection of man”,<sup>9</sup> mediates earthquakes like a seismograph.

Gilles Deleuze explains this Artaudian depth in the chapter entitled “The Schizophrenic and the Little Girl” from *The Logic of Sense*,<sup>10</sup> which can also be read as an interpretation of the double. He introduces two ways of encountering the world. The first is a superficial intercourse with the world, the well-operating kingdom of the exchange of social formalities and words without content. In contrast with this horizontal approach, there is another, vertical one which

---

<sup>6</sup> ARTAUD, A.: A színház és az istenek (*The Theatre and the Gods*), p. 222.

<sup>7</sup> Cf. ARTAUD, A.: On the Balinese Theater. In: ARTAUD, A.: *The Theater and its Double*, p. 54.

<sup>8</sup> ARTAUD, A.: Seraphim's Theatre. In: ARTAUD, A.: *Collected Works, Volume Four*. London: John Calder, 1999, p. 116.

<sup>9</sup> ARTAUD, A.: Letters on Language. In: ARTAUD, A.: *The Theater and its Double*, p. 116.

<sup>10</sup> DELEUZE, G.: Thirteenth Series of the Schizophrenic and the Little Girl. In: BOUNDAS, C. V. – STIVALE, CH. (Eds.): *The Logic of Sense*. London: The Athlone Press, 1990, pp. 82–93.

sinks into reality in search of deep meaning. Examples of these two tendencies are the little girl in the title, that is, the heroine Alice created by Lewis Carroll, and the schizophrenic who is none other than Artaud. The schizophrenic perceives the skin and the surface as being punctured like a sieve and thus realizes how the surface disappears into nothing.<sup>11</sup> The body no longer has any surface; it is riven, it gapes like a huge vacuum incorporating everything. For the schizophrenic the surface is lost, and so are the counterparts of inside-outside. Although Artaud's body is fixed in the horizontal society, represented by the figure of Alice, the vertical vector of his *doppelgänger*, or his essential self, is rooted in the deepest reality and collects its shockwaves, signs released from its accumulated energy, and then records them in the form of a drawing, a poem, a piece of prose or drama or theatre, and so on.



Sans titre (January 1948)

---

<sup>11</sup> DELEUZE, G.: Thirteenth Series of the Schizophrenic and the Little Girl, p. 87.

Artaud's graphic works represent not the everyday human being but the secret being of the model, the energies of their life and death, the resonances of their dread and pain, the anarchic resources of their origin. These visual works mediate an archaic impression preceding all others – this impression can be the origin of the drawings, and it can determine the elementary influence on the spectator. Artaud painstakingly deconstructs his own self-portraits, as if he were trying to eliminate his temporary face. You can feel real struggle, an almost obsessive effort to give form to neural waves, vibrations.<sup>12</sup> In this apocalyptic state devoid of sense, Artaud exhibits the inner, intimate space of his war with himself; he dismembers himself but at the same time invests all his strength in reassembling his essential self. He redraws his faces multiple times, deepening its features to such a degree that they become sharp wounds, to the point that the wounds completely cover the self-portrait. Artaud revolts against art; he rips off the fundamental layer (*subjectile*)<sup>13</sup> and breaks the awkward orderliness of forms.<sup>14</sup> A troubled, hopeless countenance looks at us from his self-portraits, a witness of suffering who strives to make the invisible visible, the inexpressible expressible, with cruel sincerity and ruthless effort.

Each and every one of his poems, prose pieces, letters, drawings, and talismans, as well as the stories related to him, the situations in which he found himself, his gestures, point to and imply the Theatre of Cruelty. Artaud's conceptions and writings about the Theatre of Cruelty are irreducible to a certain technique or aesthetic. It is not a closed system. Though he writes his texts with an overwhelming suggestiveness, there are many self-contradictions; his thoughts vary, becoming illogical and at times impossible to follow. Instead of argumentation, images and metaphors come to the fore and keep

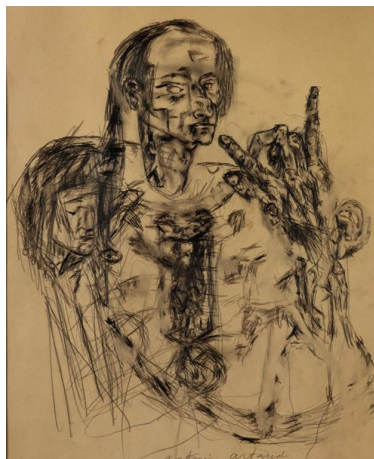
---

<sup>12</sup> Cf.: "Sensation is vibration." DELEUZE, G.: Hysteria. In: DELEUZE, G.: *Francis Bacon: The Logic of Sensation*. London: Continuum, 2003, p. 45.

<sup>13</sup> "[I]t is not only a question of technique, of art, or of skill. The indictment is already leveled at god, is denouncing some treason. What must a subjectile do to commit treason?" DERRIDA, J.: To Unsense the Subjectile. In: DERRIDA, J.: *The Secret Art of Antonin Artaud*. Massachusetts London: MIT Press Cambridge, 1998, p. 61.

<sup>14</sup> "Always the same relation, this struggle against the subjectile." THÉVENIN, P.: The Search for a Lost World. In: DERRIDA, J. – THÉVENIN, P.: *The Secret Art of Antonin Artaud*. Massachusetts London: MIT Press Cambridge, 1998, p. 42.

emerging alternately in a passionate dynamism, often operating as paradoxes.<sup>15</sup> However, Artaudian incongruences are not coincidental but necessary. This is further enhanced by his adoration of Heraclitus, who claimed that opposites are merely aspects of unity and thus, from a distant perspective, opposing pairs are one and the same.<sup>16</sup> I'm certain that if we did not know anything about Artaud as a human being, then his writings, his theories about theatre and film, his drawings, his radio plays, etc., would not have had such a fundamental and lasting influence.<sup>17</sup> Consequently, Artaud's *oeuvre* can only be interpreted as a whole, including the contradictions manifest in his life and works, since each and every one of his creations is a product of his physical and intellectual suffering: "theater of cruelty means a theater difficult and cruel for myself first of all".<sup>18</sup>



Autoportrait (December 1947)

---

<sup>15</sup> One of the most suggestive of Artaud's examples is the castrated Heliogabalus, who transforms into a woman while remaining a man. (Cf. ARTAUD, A.: *Heliogabalus, or the Crowned Anarchist*. Elektron Ebooks, 2020.)

<sup>16</sup> "Agreement and Harmony are born of opposites." (My translation) ARTAUD, A.: "Kréta". In: ARTAUD, A.: *A színház és az istenek*, p. 337.

<sup>17</sup> It does not follow from this statement that without knowledge of Artaud's autobiography his creations cannot be interpreted as independent, autonomous works. On the contrary, it reinforces Artaud's effort to show that life and art are not separable but merging fields.

<sup>18</sup> ARTAUD, A.: No More Masterpieces. In: *The Theater and its Double*, p. 79.



Referring to Derrida's famous claim about the Theatre of Cruelty – "[t]here is no theater in the world today which fulfils Artaud's desire"<sup>19</sup> – the verdict was proclaimed: the Theatre of Cruelty is unrealizable.<sup>20</sup> Derrida demonstrated step by step that if we were to take Artaud's theses seriously, trying to realize them in practice, they would necessarily fail. But Artaud was also aware of this. In 1947, a year before his death, he said during a conversation: "I should have shot out blood through my navel to reach what I wanted."<sup>21</sup> We should not forget that Artaud was deeply influenced by Balinese theatre and its spirituality.<sup>22</sup> The actors and dancers of traditional Eastern theatres (Bunraku, Noh, Kabuki, Kutiyattam, etc.) begin to learn their trade when they are still children, devoting their lives to preparing for the task. This constant and endless struggle is accompanied by renouncement, humility, self-sacrifice, suffering, pain, effort, etc. – a cruel struggle concluding in death:

From the point of view of the mind, cruelty signifies rigor, implacable intention and decision, irreversible and absolute determination. The most current philosophical determinism is, from the point of view of our existence, an image of cruelty. (...) Cruelty is above all lucid, a kind of rigid control and submission to necessity. There is no cruelty without consciousness and without the application of consciousness.<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> DERRIDA, J.: The Theater of Cruelty and the Closure of Representation. In: DERRIDA, J.: *Writing and Difference*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978, p. 459.

<sup>20</sup> The study indeed criticizes the idea of cruelty, but it does not exclude the possibility of a double interpretation, namely that Derrida does not claim the unrealizability of the Theatre of Cruelty by appealing to the unreachability of presence but rather introduces the idea of the theatre of *différance*. It would contradict deconstruction if we were to insist on a single possible mode of interpretation.

<sup>21</sup> KÉKESI KUN, Á.: Antonin Artaud és a Kegyetlenség Színháza. (Antonin Artaud and the Theater of Cruelty). In: KÉKESI KUN, Á.: *A rendezés színháza*. Budapest: Osiris, 2007, p. 235.

<sup>22</sup> Cf. ARTAUD, A.: On the Balinese Theater. In: ARTAUD, A.: *The Theater and its Double*, pp. 53–67.

<sup>23</sup> ARTAUD, A.: Letters on Cruelty. In: ARTAUD, A.: *The Theater and its Double*. pp. 101-102.

Cruelty is a determination for us because life is cruelty itself. Theatre is not art but a live act, a wholly magical action,<sup>24</sup> and its task is to lead you to your essential self – to your double. This is only possible if one takes a definite metaphysical leap, a visceral rather than rational decision taken in an autonomous moment, through the realization of *pure presence*. Each moment is burdened with the weight of this decision. Where can you find a more appropriate way to express cruelty than in the theatre, the only branch of art that is the work of the moment? The greatest challenge of cruelty is thus the realization of pure presence that can only be conveyed ritually, incidentally, in the here and now: “The duty of theatre is to bring about this ephemeral, though, to be true, almost real world to us. Either this comes about, or else we can do without theatre after all.”<sup>25</sup> Cruelty is ruthless work invested in ourselves, articulating, surfacing and igniting our capabilities, the will to reach the culmination of our own forces, to transcend and to create ourselves. Cruelty obeys not the rules of rationality or morality but those of ethics, an imperative more severe than any moral imperative which must be interpreted not as an achievable goal but rather as an image or metaphor.<sup>26</sup>

But cruelty manifests itself as an oblique image in Artaud’s self-portraits.<sup>27</sup> Faces almost completely cover the sheets, certain limbs and body parts become more emphatic, e.g., the ear or the hand. The lines of grey graphite scratch and torture almost all points of the surface, since Artaud, living in pure presence, is coerced to decide consequentially and ceaselessly, thus carrying the burden of continuous struggle: suffering. But this suffering is also a testament to and verification of his own existence. The point of drawing human faces is the straightforwardness and spontaneity of features. The essence of drawing lies not in the distortion of form but rather in the

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>25</sup> ARTAUD, A.: Az Alfred Jarry Színház. (The Alfred Jarry Theater). In: FEKETE, V. (Ed.): *A színház és az istenek*. Budapest: Orpheusz Kiadó, 1999, p. 92.

<sup>26</sup> Cf. DUMOULIÉ, C.: *Artaud et Nietzsche – Pour une éthique de la cruauté*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992, pp. 24-27.

<sup>27</sup> Artaud discovered cruelty in the paintings of Van Gogh, which resonates as a mysterious melody, as a leading motif through the pictures. (Cf. ARTAUD, A.: *Van Gogh, le suicidé de la société*. Paris: Gallimard, 1990.)

gesture and act themselves – executed by the anti-logical, anti-philosophical, anti-intellectual strike of the pencil. The point of the grey pencil thus scratches the paper sharply, piercing through the surface. By the multiplication of lines, Artaud creates a new human being, and the aim is not reconstruction but rather transubstantiation. Artaud sketches magical words, indecipherable matrices to signify that these are more than portraits. In my interpretation, these are the more essential, more archetypal doubles of Artaud:

None of them strictly  
speaking are  
works.  
All of them are drafts,  
I mean  
probings or  
burrowings  
in all the directions  
of chance, possibi-  
lity, luck, or  
destiny.<sup>28</sup>

Artaud's self-portraits speak to us through the imprints of pure presence, from the intermediate region between the living and the dead ("blood-route"),<sup>29</sup> from the timeless dimension of moment and eternity. Artaud can truly claim of his last self-portraits that they defeated "the field of death",<sup>30</sup> as if his self-portraits themselves were visible/invisible realizations and incarnations of a pre-determined Theatre of Cruelty penetrating the imagination and the nervous and visceral system. The greatest challenge of the Theatre of Cruelty, namely, embracing pure presence, is represented as an image

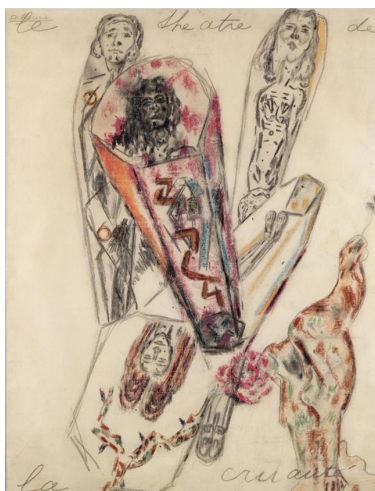
---

<sup>28</sup> ARTAUD, A.: *Le visage humain. Portraits et dessins par Antonin Artaud*, pp. 96–97.

<sup>29</sup> ARTAUD, A.: An Affective Athleticism. In: ARTAUD, A.: *The Theater and its Double*, p. 137.

<sup>30</sup> ARTAUD, A.: *Le visage humain. Portraits et dessins par Antonin Artaud*. Paris: Galerie Pierre, 1947, p. 94.

in Artaud's self-portraits. Even if this is the case, though, it did not grant him any reassurance. He wished to become the double of the purely existing essence. His drawings are not imprints of evolving and passing moments but rather temporal and unfinished efforts of an endless and cruel work. With his colored graphic work titled *Le Théâtre de la cruauté*, depicting four *doppelgängers* lying in coffins and a headless, amorphous figure, he even seems to suggest that this cruel work will not stop with death. The vibrating gaze in his self-portraits is present, and it is focused on us.



Le Théâtre de la cruauté (March 1946)

## Bibliography

- ARTAUD, A.: *Collected Works, Volume Four*. London: John Calder, 1999.
- ARTAUD, A.: *Heliogabalus, or the Crowned Anarchist*. Elektron Ebooks, 2020.
- ARTAUD, A.: *Le visage humain. Portraits et dessins par Antonin Artaud*. Paris: Galerie Pierre, 1947, pp. 94–97.
- ARTAUD, A.: *The Theater and its Double*. New York: Grove Press, 1958.
- ARTAUD, A.: *Van Gogh, le suicidé de la société*. Paris: Gallimard, 1990.
- DELEUZE, G.: Hysteria. In: DELEUZE, G.: *Francis Bacon: The Logic of Sensation*. London: Continuum, 2003.
- DELEUZE, G.: Thirteenth Series of the Schizophrenic and the Little Girl. In: BOUNDAS, C. V. – STIVALE, CH. (Eds.): *The Logic of Sense*. London: The Athlone Press, 1990.
- DERRIDA, J.: The Theater of Cruelty and the Closure of Representation. In: DERRIDA, J.: *Writing and Difference*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- DERRIDA, J.: *Memoirs of the Blind. The Self-Portrait and Other Ruins*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- DERRIDA, J. – THÉVENIN, P.: *The Secret Art of Antonin Artaud*. Massachusetts London: MIT Press Cambridge, 1998.
- DUMOULIÉ, C.: *Artaud et Nietzsche – Pour une éthique de la cruauté*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.
- FEKETE, V. (Ed.): *A színház és az istenek*. Budapest: Orpheusz Kiadó, 1999.
- KÉKESI KUN, Á.: *A rendezés színháza*. Budapest: Osiris, 2007.

# L'INSOMNIE, LA FATIGUE, LA PARESSE ET L'ACTE – L'ANARCHIE DE L'EXISTENCE ET L'ALTÉRITÉ DU MONDE<sup>1</sup>

Alžbeta Kuchtová

## **Abstract:**

In this text, I would like to describe the mode of being that precedes the emergence of the subject, and thus the emergence of the subject's relations to the world in the sense that the world is its 'other in Emmanuel Levinas' early work. I would like to underline the difference between the Levinasian concept of being and the Heideggerian (phenomenological) concept of being. Instead of understanding *being* as the *being* of the subject who has some projects, as the active and dominant subject, or the being-to-death, Levinas proposes to define pure existence as boredom, sleeplessness, fatigue and laziness in *there is* – as weakness. Levinas proposes another definition of intentionality based on the position of the sleeping body - rest and sleep are the foundation of the existence for the other (the existent) and represent the escape from the insupportable being that is characterized by pure existence.

## **Keywords:**

Insomnia, Fatigue, Laziness, Alterity, Levinas, Phenomenology

---

<sup>1</sup> Ce texte a été rédigé comme une partie de ma thèse intitulée *Le problème philosophique de la conceptualité de l'insaisissable* (soutenue à L'Académie Slovaque des Sciences et L'Université Paris 8) et aussi dans le cadre du projet de recherche APVV-20-0137.

« Toute notre œuvre d'être ne consiste alors qu'à reposer<sup>2</sup> »

Dans ce texte, on propose d'analyser le concept levinassien de *l'il y a* à partir des textes dans *Paroles et Silence*, *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre*. Levinas dit que la relation du sujet au monde est à chaque fois précédée et alternée par l'existence comme *l'il y a*. C'est l'être sans aucune relation, c'est le néant et la présence de l'être à la fois. C'est ce qui se cache dans la fatigue, l'effort, la lassitude, « étranges obsessions qu'on garde de l'enfance et qui reparaissent dans l'insomnie quand le silence résonne et le vide reste plein<sup>3</sup> ». *L'il y a* ne représente pas une situation de l'être avant la création du monde, ni un mode d'être qui correspondait à l'enfance. *L'il y a* peut toujours avoir lieu quand nous nous arrachons au monde, bien que les relations avec le monde puissent avoir lieu avant et après ce détachement du monde – je décrirai *l'il y a* comme si c'était le mouvement de la mer qui dans son mouvement de va-et-vient rafraîchit mes pieds avec ses vagues, en m'entourant doucement et horriblement en même temps.

Certains interprétateurs<sup>4</sup> voient la pensée du premier Levinas comme un prolongement de la pensée heideggérienne, mais comme Levinas l'écrit dans la préface à la deuxième édition de *De l'existence à l'existant*, le terme *il y a* est strictement distinct du 'es gibt' dont il n'a jamais été la traduction. Le terme *il y a* n'exprime pas l'idée heideggérienne de l'être, il représente une conception de l'existence opposée à celle de Heidegger. Le livre *De l'existence à l'existant* constitue une tentative de dépasser la différence ontologique entre *Sein* (l'expression française que Levinas utilise pour désigner l'être est 'existence', ici associée au terme 'il y a') et *Seiendes* (l'expression française que Levinas utilise pour désigner l'étant est 'existant'). Levinas tente de démontrer que la nature du mouvement de l'existence (l'être comme l'existence sans existant) ne correspond pas à un aboutissement de la compréhension de l'être et n'aboutit

<sup>2</sup> LEVINAS, E.: *Paroles et silence*. Paris : IMEC, 2009, p. 135.

<sup>3</sup> LEVINAS, E.: *De l'existence à l'existant*. Paris : Vrin, 2002, p. 9.

<sup>4</sup> Cf. GUIBAL, F.: *...et combien de dieux nouveaux*. E. Levinas. Paris : Aubier, 1980.

pas non plus à la mort. Pour Levinas, l'existence n'a pas le primat sur l'existant et elle est toujours alternée par l'existant. Levinas estime que le monde ne se réduit pas non plus à l'être-au-monde – la relation d'un étant (de l'homme) avec l'autre étant (le monde) n'est pas synonyme de l'existence qui pense (donc de l'existence de l'homme) en tant que telle, comme c'est le cas chez Heidegger<sup>5</sup>.

Levinas associe *l'il y a* à la dissolution des formes des choses dans la nuit.<sup>6</sup> Dans l'obscurité de la nuit, nos actions paraissent vaines, et surtout impossibles. « Il n'y a plus *ceci*, ni *cela* ; il n'y a pas 'quelque chose.'<sup>7</sup> » L'espace perd sa perspective, les points de l'espace « ne se réfèrent pas les uns aux autres, comme dans l'espace éclairé... C'est un grouillement de points<sup>8</sup> ». Dans la mesure où *l'il y a* représente l'échappement à la saisie, il nous expose à la matière, et à travers lui se manifeste l'indépendance de la matière. Tout cela déjà dans le domaine du même, dans l'intériorité. Levinas dit même qu'il s'agit d'une ouverture de l'espace qui est dégagé des formes : « le tout est ouvert sur nous<sup>9</sup> ». Levinas remarque que cette expérience du monde est possible au cœur de nos vies ordinaires : « telle la ville irréaliste, inventée, que l'on trouve après un voyage fatigant ; les choses et les êtres nous atteignent comme si elles n'étaient plus un monde, nageant dans le chaos de leur existence<sup>10</sup> ». Levinas n'exclut pas que cette réalité 'hallucinante' et 'fantastique' trouve sa place aussi dans la vie quotidienne, comme l'écrivent si bien des auteurs tels que Rimbaud, Zola ou Maupassant, évoqués par le philosophe dans *De l'existence à l'existant*.

Dans *l'il y a*, il n'y a ni point de départ, ni point final. Dans *Le temps et l'autre*, Levinas compare cette existence à l'éternité, définie par l'absence de la fin comme celle du commencement ; l'existence paraît ainsi éternellement ennuyante. L'existence dans *l'il y a* semble éternelle non seulement par l'indétermination qui lui est propre,

---

<sup>5</sup> LEVINAS, E.: *De l'existence à l'existant*, p. 23.

<sup>6</sup> Cf. LEVINAS, E.: *Ibid.*, p. 82.

<sup>7</sup> LEVINAS, E.: *Ibid.*, p. 82.

<sup>8</sup> LEVINAS, E.: *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 83.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> LEVINAS, E.: *Ibid.*, p. 84.



mais aussi par son impossibilité d'échapper à l'être, pas même à travers le suicide. Le suicide pourrait se présenter comme l'ultime possibilité de maîtriser l'être, mais Levinas rappelle qu'il est impossible dans *l'il y a* : dans cet état, il n'existe pas de sujet qui pourrait décider ou maîtriser son destin par un choix, pas même celui de la mort. L'existence sans existant implique l'absurdité totale où rien ne peut être décidé. Cette impossibilité d'ultime 'secours' provoque un mal d'être encore plus grand : « l'être est mal, non pas parce que fini, mais parce que sans limites<sup>11</sup> ». Levinas se réfère aussi à Shakespeare en évoquant l'incapacité de mourir, hanté par les spectres de ses aïeux : la hantise du retour sous la forme d'un fantôme, voilà une autre racine de l'impossibilité de mourir dans ces instants où l'existence se trouve dans le vide de *l'il y a*. *L'il y a* permet ce retour des fantômes parce que cette existence est elle-même de caractère fantomatique, nocturne et liquide. L'espace nocturne de *l'il y a* n'est pas un vide simple, il est « plein de néant du tout<sup>12</sup> ». La nuit n'est pas l'absence, pas même celle du jour. Le vide signifie plutôt une absence d'objets, comme une sorte de retour de tous les êtres au néant de *l'il y a* ; en ce sens 'l'existence' n'est pas la négation de l'être, mais son interruption fantastique et surréelle, comme une insomnie.

Dans *Le temps et l'autre*, mais aussi dans *De l'existence à l'existant*, Levinas propose alors de caractériser *l'il y a* par la métaphore de l'insomnie. L'insomnie est une vigilance obligatoire, imposée, et quand on se trouve livré à cette expérience de ne pas pouvoir, qui se situe aux antipodes de la puissance, on éprouve du désespoir. La racine du désespoir se trouve précisément dans l'impuissance de sortir de la vigilance et de s'endormir. Cette impuissance est d'autant plus lourde qu'elle s'impose au milieu de la nuit qui ne finit jamais. L'insomnie ne permet pas d'agir : ni dormir, ni faire autre chose. Cette vigilance forcée est sans but, on y perd la notion du temps. Il n'y a plus de passé, ni d'avenir – le moindre souvenir, « ce serait déjà une libération à l'égard de ce passé<sup>13</sup> ». On ne sait pas

---

<sup>11</sup> LEVINAS, E.: *Le temps et l'autre*. Paris : PUF, 2014, p. 29.

<sup>12</sup> LEVINAS, E.: *Ibid.*, p. 95.

<sup>13</sup> LEVINAS, E.: *Ibid.*, p. 27.

quand on a commencé à être dans cette vigilance involontaire ni quand elle finira. On ne se souvient de rien et on n'attend rien. On n'a pas la force de se lever, mais l'oubli dans le sommeil doux est impossible. L'expérience surpasse le sujet et l'efface. Dans la fatigue, tout devient liquide, les choses se mettent à voler librement sans objectif. Elles bougent sans qu'aucune impulsion ne soit donnée. Le corps se meut sans en avoir conscience. La bouche parle mais ne sait pas de quoi. Les yeux regardent mais ne sont pas vraiment sûrs de ce qu'ils voient. Le corps se retrouve dans une illusion fluide. Ce qui a été auparavant un esprit, se dissout et devient liquide. Le moi commence à s'unir avec les choses et ainsi les deux types d'entités cessent d'exister. Rien n'est solide. Il n'y pas de conscience, et ainsi le suicide devient impossible. Pour se suicider, il faudrait se lever du lit de souffrance et avoir le projet de mettre fin à cette souffrance. L'empreinte du corps dans le lit s'approfondit et rappelle l'impossibilité de s'échapper – cette empreinte du corps est peut-être la seule chose qui parle, elle murmure : tous les jours, chaque nuit, tu dois m'approfondir, ta place est ici. Alors que la maison ne te dit rien, ni les choses qui 't'appartiennent', car elles sont dépossédées. Tout est dépossédé, sauf cette empreinte de ton corps dans le lit anonyme de la nuit sans nom, dans une souffrance que tu ne peux même pas t'approprier car tu ne la comprends pas. C'est l'absurdité par excellence.

La situation sans issue présente néanmoins la possibilité de s'en sortir, mais cette sortie ne s'effectue jamais grâce à la puissance du sujet lui-même, du sujet dominant. Levinas appelle cette sortie l'hypostase. Il en est ainsi car l'existence sans existant est habitée par la paresse<sup>14</sup> – mais cette paresse n'est pas non plus la décision de ne rien faire. La décision de ne rien faire présuppose déjà une conception de l'avenir qui se décide précisément comme le projet de ne rien faire – le contraire de la domination. Mais Levinas souligne que la paresse de l'existence précède le commencement de chaque acte, et que la décision de ne rien faire présuppose déjà un acte. La paresse de l'existence ne renonce alors à aucun projet

---

<sup>14</sup> LEVINAS, E.: *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 34.

par oisiveté ou par quelque 'abstention d'agir'. La paresse propre à l'existence sans relation n'est pas un projet, elle est un refus de tout projet, un refus d'entreprendre ou de posséder et de se posséder et de dominer le monde. C'est 'l'aversion impuissante' pour l'existence elle-même, pour son saisir, mais l'existence n'y est pas encore pensée – cela impliquerait déjà une entreprise. On ne peut pas trouver de relation dans l'existence de *l'il y a*, parce que chaque relation présuppose déjà au moins deux entités distinctes – mais dans *l'il y a*, tout est absolument sans distinction. La relation de l'existence à elle-même présuppose déjà l'existant qui précéderait cette relation – l'existence devrait être dans un existant, et seulement après, il pourrait y avoir de la relation à elle-même. On voit ici que Levinas envisage que l'existant conditionne chaque relation, même la relation de l'être à lui-même dans laquelle l'existence pure s'aliène de son vide (pour contredire Heidegger).

Cela présuppose que la relation soit impossible sans l'autre, et que cet autre soit l'existence ou l'existant. L'existence doit alors s'aliéner à elle-même pour pouvoir avoir une relation avec soi. Elle doit devenir l'existant pour avoir une relation, bien que ce soit une relation avec elle-même, altérée. Levinas dit que la question de l'être présuppose déjà la relation qui ne peut pas être propre à l'être sans qu'il y ait de l'existant (étant) en tant que son autre. La possibilité d'être comme telle naît plutôt dans le phénomène de la paresse, de l'insomnie, de la fatigue, antérieurs à la réflexion, à la pensée et ainsi à la question. Les phénomènes de l'insomnie, de la fatigue et de la paresse ne sont pas des phénomènes en tant que tels, car ils ne révèlent pas leur accomplissement ; ce sont des événements secrets, dit Levinas. Ces phénomènes rendent possible la relation de l'existence à elle-même qui est son autre, l'existence se dédouble à travers eux dans son être, pour devenir une existence altérée dans l'existant. Ces phénomènes de paresse et de fatigue apportent l'existant et rendent ainsi la relation possible – tout en arrêtant *l'il y a*, qui peut toujours revenir dans des intervalles.

La sortie de la situation de l'éternelle impuissance de l'être pur commence grâce à l'insomnie dans les moments de fatigue que

la paresse à son tour contient en soi<sup>15</sup>. L'expérience de l'insomnie elle-même comme *il y a* aurait paru interminable sans la paresse et sans l'épuisement qui se montre comme la fatigue. La possibilité du commencement de l'existant exige la paresse qui se loge encore au cœur du néant de *l'il y a*. Il est vrai que la paresse est toujours une sorte d'abstention de l'avenir qui implique une répulsion envers les autres ; être paresseuse, c'est sentir de la répugnance envers la connexion des corps et des choses<sup>16</sup>, cela signifie à la fois être encore dans le mode d'être de *l'il y a*, et être déjà en train d'en sortir. La paresse est l'accomplissement du refus d'exister : c'est la manière dont l'existence refuse d'agir. Comme il est évoqué plus haut, ce n'est pas une simple décision de ne rien faire – c'est tout au contraire l'abdication à l'existence en tant que telle. Ce n'est pas non plus le repos (même si elle en contient la possibilité) ni un choix. La paresse n'est pas un agir parce qu'elle se placerait avant l'intention – pour cette raison, elle n'est pas non plus un défaut de décision. Levinas utilise une métaphore de William James : la paresse se situe entre le devoir clair de se lever du lit et la pose du pied sur le sol. Dans la paresse, on n'a pas encore la conscience de l'impossibilité d'agir – elle ne tient pas son origine dans l'impossibilité d'agir face à la résistance de la matière, puisque celle-ci peut être surmontée, donc la matière n'est pas davantage la raison de ce refus d'agir bien qu'elle rende la tâche plus complexe. La paresse, c'est une aversion pour l'effort. Mais paradoxalement, la paresse est essentiellement liée au commencement de l'acte. C'est l'impossibilité de commencer et en même temps, elle est l'accomplissement du commencement. Elle peut être inhérente à un acte qui est en train d'être exécuté. La paresse apporte une discontinuité dans le commencement ou dans la réalisation de l'acte. Cette discontinuité est la nature même du commencement de l'acte. Le commencement de l'acte en tant qu'hypostase ne peut pas être l'élan. L'élan va tout simplement droit devant lui sans craindre d'avoir quelque chose à perdre, parce qu'il ne possède rien ; l'élan est comme « l'embrasement où

---

<sup>15</sup> Cf. KARUL, R.: *O bytí bez subjektu. Sproblematizovanie Levinasovho ponímania čistého bytia*. Pusté Úľany : Schola Philosophica, 2012, p. 72.

<sup>16</sup> LEVINAS, E.: *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 34.

le feu consomme son être en se consumant<sup>17</sup> ». Le commencement en tant qu'hypostase n'est pas un acte libre, ni un acte simple. Quand on commence, il y a déjà quelque chose à perdre – parce que quelque chose est déjà possédé. Dans le commencement, le mouvement de l'acte se penche sur lui-même et s'incline vers son point de départ, il se possède. Il se possède aussi parce qu'il se soucie de lui-même, il se soucie de ce à quoi il appartient et de ce qui lui appartient. Cette possession est la condition de l'hypostase. « L'acte (de l'hypostase) n'est pas pur<sup>18</sup> », son être est doublé : il est en même temps ce qui se possède (actif) et ce qui est possédé (passif). Dans cet acte, la paresse représente le refus de posséder (la paresse est ainsi une dépossession – de soi), et elle s'accomplit comme une fatigue de l'avenir. La paresse rend ainsi possible la fatigue qui propose une issue de l'existence pure, représentée par l'insomnie, parce que son événement implique l'interruption de *l'il y a* grâce au travail et à l'effort. En n'étant pas fatigué, on reste dans l'insomnie qui n'a pas d'issue. Pour dormir, et ainsi interrompre l'éternité de l'indétermination et du vide, il faut sentir tout d'abord la paresse et ensuite la fatigue comme une possibilité d'intervalle. La fatigue ne survient pourtant pas comme une occasion de renaissance, elle fait déjà partie de la paresse. Se fatiguer signifie ici se fatiguer d'être, en avoir assez de la pureté de l'être et de l'éternité du mal d'être dans l'insomnie. Il en découle qu'il ne suffit pas d'être épuisée, mais il faut être fatiguée parce qu'on est paresseuses. La paresse et la fatigue créent ainsi une distance dans l'existence de l'existence elle-même. La fatigue rapporte l'existence à elle-même et lui propose la possibilité de s'oublier dans le repos qu'elle prévoit. Ainsi, le mal d'être de l'existence n'est pas simple, il n'est pas l'état de sérénité d'un sage antique complètement détaché et indépendant de tout. Le mal d'être ne peut pas être souhaitable et n'est pas entièrement possible pour un sujet : la paresse présuppose que le sujet ne peut avoir d'avenir seul, mais seulement avec l'autre à partir duquel le sujet peut se définir et concevoir, sentir et agir. Cela signifie que la

---

<sup>17</sup> LEVINAS, E.: *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 31.

<sup>18</sup> *Ibid.*

paresse avec la fatigue peuvent y effectuer la contraction de cette existence elle-même. Cela présuppose un retard de l'existence sur soi, ce retard étant produit par l'existant – un intervalle rendu possible par l'effort, car comme indiqué plus haut, la fatigue produit aussi l'effort et le travail qui résultent toujours en fatigue. Et le repos représente déjà une véritable sortie du vide de *l'il y a* éternel. C'est le moment où surgit le sujet – c'est le moment de l'hypostase. Le repos, précédé par la fatigue, est le fondement du sujet et de sa condition. Parce que c'est dans le sommeil que se trouve l'avènement de la conscience.

Le surgissement de la conscience prend racine chez Levinas dans la non-conscience (dans le repos). Grâce à la fatigue et à l'effort, le rapport au présent est créé. Cela rend possible les actes, ce rapport est la distance de l'existence par rapport à elle-même et ainsi la possibilité de la relation de l'existence avec elle-même, c'est-à-dire avec l'existant.

Le pouvoir de l'existant sur son exister commence dans le sommeil – plus précisément, il s'agit de la situation du corps dans le sommeil. D'un côté, se coucher est un acte qui est précédé par la paresse et la fatigue – ces trois phénomènes procèdent de l'impuissance de l'existence elle-même et sont en même temps son propre accomplissement, car ils mettent fin à *l'il y a*. Le sommeil est alors, paradoxalement, la condition du pouvoir justement parce qu'il rend possible la conscience de quelque chose. Sans conscience de quelque chose, il n'y a pas de pouvoir et cette conscience s'acquiert dans le sommeil, dans l'abandon de l'existence indéterminée par elle-même, dans l'abandon de *l'il y a*. Dans la conférence de 1948 au Collège de France, intitulée *Pouvoirs et Origine*<sup>19</sup>, Levinas affirme que se coucher apporte non seulement une suspension de la vigilance éternelle de l'être anonyme, mais que cela limite l'existence à un lieu, à une position. Se coucher signifie faire confiance à un lieu qui ne peut pas être un quelque part indifférent ; on ne se couche pas dans un lieu choisi par hasard. Pour pouvoir se coucher, il faut tout d'abord savoir s'abandonner à un lieu. Se poser dans un lieu

---

<sup>19</sup> LEVINAS, E.: *Paroles et silence*, op. cit., pp. 105-151.

anonyme force l'existant à la vigilance, et cet anonymat peut engendrer l'insomnie – dans un lieu anonyme, *l'il y a* ne peut pas s'arrêter et l'hypostase ne peut pas se produire. Pour pouvoir se coucher quelque part, il faut s'y laisser aller. Cela présuppose une confiance dans un endroit, née d'une habitude définie comme la répétition des impressions. Le sommeil nous aide à nouer une relation avec un lieu qui peut conséquemment devenir un refuge. Se coucher dans un lieu signifie établir une base. En cherchant le sommeil, nous cherchons aussi le contact avec un lieu – on se trouve parfois marchant somnambule, dans la pièce, tâtonnant et découvrant chaque détail du lit qui devient familier alors qu'il était nouveau auparavant. L'espace devient nôtre ; en y dormant, on se l'approprie, petit à petit. L'existence indéterminée rencontre l'autre et soi-même pour la première fois dans le sommeil, elle les découvre parce qu'elle se fatigue d'elle-même, parce qu'elle en a assez d'elle-même – c'est ce qu'on retrouve dans l'expérience de la paresse et de la fatigue de l'existence. L'autre et le moi – le moi peut bien évidemment représenter un autre pour soi-même – se rencontrent dans la nuit, en se tâtonnant. Il n'y a pas de plus grande intimité que celle qui s'instaure dans le sommeil : dormir ensemble signifie se faire confiance et s'abandonner à l'autre, pouvoir s'oublier dans l'autre. La position par rapport à l'autre n'est pas quelque chose qu'on décide, elle ne peut pas être déterminée consciemment, ni par avance. Chercher une position, c'est chercher à se poser. La conscience vient à partir de cette position qui s'établit dans le sommeil – la position définit la conscience de soi-même, des autres, de l'espace et du temps. La position comme le lieu du sommeil précède la conscience de tout. Le lieu où l'on dort devient alors l'origine et la base de l'existence s'établissant à partir d'un non-mouvement, d'une non-transcendance. La perspective part finalement d'une relation aux lieux. La position ainsi comprise est, en tant qu'intentionnalité, le fondement de tous les autres types d'intentionnalité. Cette intentionnalité n'a pourtant pas l'objet comme son corrélatif intentionnel : l'être posé (dormant) comporte quelque chose qui dépasse la phénoménalité en ce sens. La raison de ce dépassement est l'origine qu'elle prend de l'impuissance, même si finalement cette impuissance devient

puissance. Levinas montre que l'intentionnalité ainsi comprise n'a pas de puissance, ni d'acte, à son origine. C'est ainsi que Levinas expose les limites de la phénoménologie.

L'intentionnalité de la phénoménologie classique implique selon Levinas une clarté qui rend possible le pouvoir et la maîtrise. Grâce à la lumière, tout peut devenir intérieur à un sujet – il y a un sujet et ce sujet comprend. L'homme qui est ce sujet créé grâce à l'hypostase, est pourtant « assoiffé de puissance, aspirant à sa divinisation<sup>20</sup> ». Grâce à la clarté, présumée par l'hypostase, l'homme peut voir et agir. La réalité à partir de laquelle il devient possible d'agir s'offre toujours dans la lumière. Tout ce qui est éclairé, peut être possédé – dans le pouvoir de l'homme sur l'objet, l'existence de ce dernier s'inscrit dans l'existence du premier (comme chez Heidegger de *l'Être et Temps* qui affirme que la substance de l'étant à-porté-de-la-main consiste en son ustensilité). La conscience se manifeste à partir de la vision. Grâce à la vision, le sujet prend sa place au centre du monde et son œuvre d'identification commence là. À partir de ce moment, « l'humanisme devient le souci d'assurer à l'homme ses pouvoirs<sup>21</sup> ». L'homme devient ainsi l'élément principal dans l'être, avec sa vérité fondée sur la perception claire d'un objet qui résulte en sa com-préhension. Le sujet ou le moi est alors puissant, et il est seul.

Pour Levinas, il s'agit de décrire à travers *l'il y a* le commencement 'anarchique' de l'existant, toujours marqué par la venue de l'autre, puisque le surgissement de l'existant se produit seulement à partir de l'autre et non pas à partir de la puissance du soi. L'Autre à partir duquel surgit l'existant, ce serait aussi l'existence elle-même effectuant le mouvement de contraction sur soi dans la paresse et la fatigue, permettant ainsi à l'existence de sortir de l'insomnie, de sa vigilance par rapport à elle-même. C'est la fatigue d'elle-même de l'existence qui peut commencer à produire, à l'intérieur d'elle, une distance et un intervalle. Grâce à la distance et à l'espace, l'existence devient ainsi son propre 'autre'. Levinas décrit ici le mouvement

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>21</sup> LEVINAS, E.: *Paroles et silence*, *op. cit.*, p. 142.



d'aliénation de l'existence par elle-même qui est positif parce que permettant la sortie de *l'il y a* (par exemple de l'insomnie). Cependant la distance ainsi introduite n'est pas la distance présumée dans la question de l'être sur l'être lui-même. Cette distance, présumée dans n'importe quelle relation et dans l'altérité qui est le fondement de l'existence, trouve son achèvement dans l'oubli de l'existence par elle-même – dans le sommeil – grâce à la position du corps qui dort. Le sommeil est un événement qui exige un 'autre' – cet 'autre' n'est pas seulement l'existence se contractant sur elle-même dans la fatigue, dans le refus d'exister impliqué par la paresse – mais cet 'autre' grâce auquel on peut s'endormir, c'est l'espace. L'espace noir de la nuit. Se positionner dans un espace signifie déjà avoir une relation avant qu'une relation soit possible.

## **Bibliographie**

GUIBAL, F.: *...et combien de dieux nouveaux. E. Levinas*. Paris : Aubier, 1980.

KARUL, R.: *O bytí bez subjektu. Sproblematizovanie Levinasovho ponímania čistého bytia*. Pusté Úľany : Schola Philosophica, 2012.

LEVINAS, E.: *Parole et silence*. Paris : IMEC, 2009.

LEVINAS, E.: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1967.

LEVINAS, E.: *De l'existence à l'existant*. Paris : Vrin, 2002.

LEVINAS, E.: *Le temps et l'autre*. Paris : PUF, 2014.

# Young Philosophy 2021

Conference Proceedings  
Edited by Alžbeta Kuchtová

First Edition / Prvé vydanie 2021

Printed by Tlačiareň IRIS, s.r.o. / Tlač: Tlačiareň IRIS, s.r.o.

ISBN 978-80-8200-094-1