

FILOZOFSKI  
VESTNIK

2/1998

End of Certainty?  
Fin de certitude?  
Ende der Gewißheit?





---

ISSN 0353-4510

FILOZOFSKI VESTNIK / ACTA PHILOSOPHICA

Volume / Letnik XIX, number / številka 2 / 1998

*FILOZOFSKI VESTNIK is included in: Arts & Humanities Cit. Index,  
Current Contents / Arts & Humanities, Internationale Bibliographie der Zeitschriften,  
The Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de philosophie, Sociological Abstracts.*

---

*Editorial Board / Uredniški odbor*

Aleš Erjavec, Marina Gržinić, Peter Klepec, Gorazd Korošec, Vojislav Likar,  
Oto Luthar, Tomaž Mastnak, Rado Riha, Jelica Šumič-Riha, Alenka Zupancič

*International Advisory Board / Mednarodni uredniški svet*

Alain Badiou (Paris), Bohdan Dziemidok (Gdańsk), Manfred Frank  
(Tübingen), Axel Honneth (Frankfurt), Martin Jay (Berkeley), John Keane  
(London), Ernesto Laclau (Essex), Steven Lukes (Firenze), Chantal Mouffe  
(Paris), Ulrich Müller (Kassel), Herta Nagl-Docekal (Wien), Aletta J. Norval  
(Essex), Nicholas Phillipson (Edinburgh), J. G. A. Pocock (Baltimore),  
† Françoise Proust (Paris), Ernst Vollrath (Köln)

*Managing Editor / Glavni urednik*  
Vojislav Likar

*Editor-in-Chief / Odgovorni urednik*  
Rado Riha

*Filozofski vestnik* is a journal of philosophy with an interdisciplinary and international orientation. The Journal is edited by members of the Institute of Philosophy in the Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences & Arts.

Editorial correspondence and enquiries, business correspondence and books for review should be addressed to

*Filozofski vestnik*, ZRC SAZU, P.P. 306, Gosposka 13, 1001 Ljubljana, Slovenia.  
Tel.: + 386 61 125 6068 – Fax: +386 61 125 5253  
E.Mail: [fi@zrc-sazu.si](mailto:fi@zrc-sazu.si) – <http://www.zrc-sazu.si/fi/fi.html>

The Journal is published semi-annually, two issues constitute one volume.

Annual subscription: 18 \$ for individuals, 36 \$ for institutions.

Single issue: 10 \$ for individuals, 20 \$ for institutions. Back issues available.

Access / Master Card / Eurocard and VISA accepted.

Credit card orders must include card number and expiration date.

*Filozofski vestnik* is published with grants from The Ministry of Science and Technology and The Ministry of Culture of the Republic of Slovenia.

© Filozofski inštitut ZRC SAZU

Printed in Slovenia by Littera Picta, Ljubljana

FILOZOFSKI  
VESTNIK

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU  
FILOZOFSKI INŠTITUT

LJUBLJANA 1998

*Edited by Vojislav Likar & Rado Riha*

# CONTENTS / SOMMAIRE / INHALT

---

Mario Castellana, <i>Federigo Enriques et le nouveau statut épistémique de la certitude</i> .....	9
Jean-Pierre Marcos, <i>Certitude de l'ego, science de sa cause - Lecture de la Méditation troisième (AT VII, 34-36; IX, 27-29) de Descartes</i> .....	21
Peter McCormick, <i>Certainty, Belief, and Rationality</i> .....	53
Maja Milčinski, <i>Certainty in Daoism and in Japanese Buddhism</i> .....	81
Wolfgang Müller-Funk, <i>Die Gewißheit des Zweifels. Überlegungen zu einer Paradoxie</i> .....	89
Francesco Nuzzaci, <i>The Human and Historical Dimensions of Certainty</i> ....	117
Cosimo Pacciolla, <i>Feyerabend, Rorty, Putnam: Relativism and the Construction of Subjectivity</i> .....	141
Rado Riha, <i>Die Gewißheit des Philosophierens</i> .....	155
Yannis Stavrakakis, <i>Beyond the Certainty Principle: Towards a Political Reading of the Modern Experience</i> .....	179
Alenka Zupančič, <i>Mélancolie et certitude</i> .....	195
<b>Notes on Contributors</b> .....	207
<b>Abstracts</b> .....	211

La Rédaction souhaite dédier ce numéro  
*à la mémoire de Françoise Proust,*  
décédée le 15 décembre 1998  
après une lutte longue et courageuse contre la maladie.



**End of Certainty?  
Fin de certitude?  
Ende der Gewißheit?**

*Our age has often been characterized as the age of the end of certainty and of the grand systems on which certainty has been founded. Is such a characterization a simple constation, or is it a description of an actual state of affairs? Or is such a characterization, rather, prescribing to reality what reality ought to be? What does certainty mean for our contemporary world, and how does the proclaimed loss of certainty manifest itself in this world? In what relation does certainty stand to truth, probability, doubt, and conviction? Do different degrees of certainty exist? Are there any fixed criteria of certainty available to us? What role does certainty play in different fields of human action and knowledge?*

*Is uncertainty an »ontological« category, and if so, are disorder, chaos, accidentality, and indeterminacy its phenomenal forms?*

*While many of these questions have for a long time been a challenge to philosophical thought, of principal interest to us here are the following dimensions of the problem of certainty:*

- In what ways is certainty involved with the constitution of the subject?*
- What is certainty's role and significance in the system of contemporary science?*
- In what ways is certainty present in the universal democratic politics?*
- In what ways is certainty inscribed in contemporary artistic practices?*

*Needles to say that we are interested in getting answers to these questions regarding historical as well as contemporary aspects of the problem of certainty.*



Mario Castellana  
*Federigo Enriques et le nouveau statut épistémique  
de la certitude*

On peut dire avec des marges de sûreté que toute la contemporanéité dans son complexe est traversée par diverses modalités de la mise en oeuvre des nouvelles conditions de la certitude et surtout de sa refondation; le cri de Nietzsche a été accueilli dans tous les secteurs de l'humain et des parcours de la connaissance pour retracer ses nouveaux sens et rôle depuis les bouleversements subits par les sciences surtout dans le dix-neuvième siècle. *Die fröblische Wissenschaft* est le cri de libération des faux dogmatismes de la modernité et de ses justifications philosophiques, qui ont converti en certitudes absolues des connaissances (scientifiques) partielles; cet ouvrage est le manifeste d'une recherche orientée à refaire *ab imis* les sillons d'un nouveau savoir, où joue un rôle considérable la dialectique entre certitude et incertitude<sup>1</sup>. On doit reconstruire une nouvelle 'logique du sens' en termes deleuziens des divers niveaux de la certitude dans sa tension essentielle avec les conditions opératives de la probabilité, du doute, de la pluralité, du désordre, des états chaotiques, de l'histoire pour l'irruption du temps: ces états de l'être ont ruiné les certitudes une fois que les diverses sciences ont pénétré dans les niveaux toujours plus complexe du réel.

Le dix-neuvième siècle est campé par une prise de conscience de l'historicité de la connaissance humaine et en particulier de la multiplicité des 'histoires'; l'irruption de la dimension temporelle a impliqué non seulement les diverses stratégies cognitives mises en oeuvre pour pénétrer dans les niveaux du réel, mais les divers et mêmes réels qui selon Albert Einstein sont un 'programme'. Pour arriver à cette conception historique des connaissances et du réel, il fallait vivre les 'umilations gnoséologiques' en sens althusserien produites par les diverses sciences (biologie darwinienne, psychologie du profond freudienne), dont la portée révolutionnaire est avant tout dans l'écroulement de toutes les certitudes gnoséologiques et non. En étendant la bien connue métaphore de Bourbaki à divers secteurs, on peut dire qu'avec Riemann, Boltzmann, Darwin, Freud commence toute la pathologie du savoir scientifique et de la vérité<sup>2</sup>: cette pathologie, que les épistémologies tardives positivistes ont interprété comme moments de crise

---

<sup>1</sup> Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche*, P.U.F., Paris 1965.

<sup>2</sup> Cf. Nicholas Bourbaki, *Eléments d'histoire des mathématiques*, Hermann, Paris 1969, p. 27.

de la science en amorçant les diverses philosophies de la crise jusqu'aux premiers dix ans du vingtième siècle, s'est révélée au contraire comme une sève pour l'articulation des sciences qui ont donné aux certitudes du passé un nouveau sens cognitif en l'intérieur d'une vision complète des théories.

On peut dire qu'avec Federigo Enriques<sup>3</sup> l'histoire des sciences devient un laboratoire où les certitudes du passé ont subi un processus d'historicisation croissante; mais il fallait une révolution épistémologique considérable pour comprendre dans sa totalité ce phénomène et Enriques, avant du néopositivisme, a fondé un nouveau savoir, appelé 'critica gnoseologica' ou 'epistemologia'<sup>4</sup> pour comprendre les nouveautés scientifiques et sauvegarder surtout l'objectivité des sciences au de là de la position conventionaliste de Duhem et de Poincaré. L'histoire des sciences, critiquement analysées, nous donne pour Enriques les instruments théoriques pour comprendre le vrai sens des géométries non-euclidiennes qui, avant tout, ont déterminé la ruine définitive de l'intuition, de la causalité sur lesquelles la certitude avait mis solides racines. Le suivant développement de la logique mathématique, selon la vision anthropologique de la connaissance<sup>5</sup>, est survenu pour rétablir un nouveau ordre dans les certitudes et toutes les recherches en logique mathématique, avec leur rigueur dû aux processus d'axiomatisation et de formalisation, ont élaboré des stratégies cognitives fondées sur la démonstration et la cohérence intérieure des théories malgré la présence des antinomies.

Le nouveau savoir, l'épistémologie ou philosophie de la science, trouve son plafond sur la nécessité théorique de refonder la vérité sur des certitudes logiquement constituées; et pourtant, toute l'histoire de l'épistémologie contemporaine dans ses diverses variables est une réponse à ce besoin de nouvelles conditions de certitude. Une histoire critique du côté anthropologique de l'épistémologie contemporaine nous aide à trouver un rôle et un sens divers de la certitude dans le développement de la science du vingtième siècle, qui nous oblige à vivre dans l'incertitude permanente sur le plan cognitif pour trouver dans le même temps une pluralité de certitudes partielles et particulières, mais indispensables. Le système de la science contemporaine se caractérise surtout pour cette 'tension essentielle', en termes kuhniens, entre la 'raison épistémique' qui vise à la reconstitution

---

<sup>3</sup> Federigo Enriques (1871-1946) a travaillé dans la géométrie algébrique et a publié ouvrages de caractère épistémologique et sur l'histoire des sciences: *I Problemi della scienza* (1906), *Scienza e Razionalismo* (1912), *Per la storia de la logique* (1922). Il a fondé la revue 'Scientia' en 1907 et en France a dirigé des collections d'histoire des sciences.

<sup>4</sup> Federigo Enriques, *I Problemi della scienza*, Zanichelli, Bologna 1906, p. V.

<sup>5</sup> Cf. Yehuda Elkana, *Antropologia della conoscenza*, trad.it., Laterza, Bari 1989.

des certitudes sur le plan logique et la 'raison savante' qui mire à pénétrer dans les divers niveaux du réel; celui-ci, interrogé dans sa profondeur avec beaucoup de stratégies, eructe sans cesse des nouveautés conceptuelles qui renversent nos certitudes et nos perspectives sur le monde et sur la vie.

Et l'épistémologie contemporaine, du conventionalisme au mouvement néopositiviste, de la philosophie de la science néorationaliste italo-francophone<sup>6</sup> aux plus récentes épistémologies historiques anglo-saxonnes en passant pour l'épistémologie des systèmes de von Bertalanffy<sup>7</sup>, enregistre nombreuses *Wenden* dans le sens schlickien venues dans la pensée scientifique et dans l'interprétation philosophique; on peut lire toute l'épistémologie contemporaine comme un parcours de recherche orienté à reconstituer les divers plans de la certitude à l'intérieur des renversements scientifiques. Surtout le mouvement du néopositivisme logique, malgré quelques différentiations à son intérieur, peut être interprété comme le triomphe de la 'raison épistémologique' dans le sens d'Elkana pour l'importance accordée au contexte de la justification<sup>8</sup>; Reichenbach et Carnap surtout utilisent le parcours logique et syntaxique pour refonder la certitude du savoir entier en réduisant la variété cognitive des diverses sciences à l'unité de leur méthode avec l'analyse du langage scientifique. 'L'unité de la Science' est l'objectif primaire de chaque épistémologie; c'est le choix stratégique de chaque parcours épistémologique pour redonner un rôle et un sens appropriés à la certitude dans le système de la science. Mais les parcours, pour arriver à comprendre cette nouvelle situation cognitive de la certitude, sont divers: en effet, réduire le besoin de certitude au plan explicatif des sciences et à leur méthode logico-linguistique fait oublier leur dimension culturelle, leur dimension historique. Pour Enriques il faut rechercher, comme le néopositivistes, l'unité de la science mais non plus sur le plan du contexte de la justification, mais sur le plan de la logique de la découverte qui porte à son histoire; l'unité de la science est fonctionnelle à la reconstitution de la certitude, c'est le plafond pour redonner à la science ou mieux à l'image de la science son propre rôle, à rétablir les frontières de la connaissance scientifique.

---

<sup>6</sup> Il y a une récente littérature sur cet courant de l'épistémologie italo-francophone, appelée ainsi en des congrès internationaux (Varese 1985, Jablonna 1987, Paris 1987). Cf. nos travaux »Introduzione« à Federigo Enriques, *Il razionalismo sperimentale*, Milella, Lecce 1975 et *Alle origini della 'nuova epistemologia'*. *Il Congrès Descartes del 1937*, Il Protagora, Lecce 1992; Lech Witkoski, »The philosophy of Science in Italy and the critical rationalism in Europe« en AA.VV., *La scienza fra filosofia e storia in Italia nel Novecento*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1987, pp. 385-421.

<sup>7</sup> Cf. E. Agassi, (Eds), *I sistemi fra scienza e filosofia*, S.E.I., Torino, 1978.

<sup>8</sup> Elkana, *op. cit.*, cap.I.

Il faut fonder pour Enriques la certitude de la science comme dimension cognitive, sa rationalité dans ses changements de sens sur la multiplicité des structures conceptuelles, sur la pluralité des méthodes mises en oeuvre. Il faut adjoindre, à la reconstruction purement logique des produits finis de la science, la conscience épistémologique de l'historicité des connaissances; pour cela, Enriques a été selon Gaston Bachelard le premier philosophe de la science du vingtième siècle qui a compris le sens théorétique de ce bouleversement dans le système de la science. Et pourtant dans son oeuvre »c'est là un renversement de la perspective épistémologique«<sup>9</sup>, où la 'critique gnoséologique' est accompagnée par la recherche historique des changements scientifiques. Les parcours vers la nouvelle image de la certitude trouvent leur fondement dans la vision historique des sciences caractérisées par leur continue refonte des principes et des théories par extension et correction des méthodes. Enriques trouve dans son travail de mathématicien les clefs herméneutiques pour comprendre l'historicité intrinsèque de la connaissance scientifique; on doit dire que seulement imaginer l'historicité de la pensée mathématique dans les premières années du vingtième siècle c'était une hérésie théorique et cela a été cause de l'émargination de la pensée philosophique d'Enriques<sup>10</sup> qui *ante litteram* a avancé des critiques au néopositivisme logique comme depuis Popper et ses élèves. Les succès de la logique mathématique de Frege à Hilbert et Russell et sa justification dans le cadre du néopositivisme logique ont déterminé l'émargination d'autres philosophies de la science présentes surtout en France<sup>11</sup>, qui ont de toute façon enrichi le patrimoine épistémologique contemporain d'autres points de vue<sup>12</sup>.

Nous pouvons dire que dans la première moitié du vingtième siècle, au de là du néopositivisme logique, s'est développé un autre courant de philosophie de la science, l'épistémologie historique néorationaliste, dont le premier représentant a été Enriques pour Jean Piaget pour avoir construit »un'épistémologie intérieure aux sciences comme telles«<sup>13</sup>. *I Problemi della Scienza* est un ouvrage écrit non depuis le réel travail scientifique, mais élaboré

---

<sup>9</sup> Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, P.U.F., Paris, 1934, p. 52.

<sup>10</sup> Cf. Lech Witkoski, *op. cit.* et »Il caso Enriques«, en *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia*, vol. XXIII, (1985-86), pp. 101-126.

<sup>11</sup> Depuis Poincaré, en France, A. Rey, L. Brunschvicg, G. Bachelard, J. Cavallès, A. Lautman et en Suisse F. Gonseth ont élaboré un'épistémologie néorationaliste historique et tous ces auteurs reconnaissent leur dette envers l'oeuvre d'Enriques.

<sup>12</sup> Cf. nos travaux cités.

<sup>13</sup> Jean Piaget, Introduction à l'épistémologie génétique. 1) La pensée mathématique P.U.F., Paris 1950, cap. I et Psychologie et Epistémologie, Gauthier, Paris 1970, p. 167.

pendant son activité de mathématicien (géométrie algébrique, 1891-1906): l'idée-guide a été l'exigence de fonder un nouveau savoir, l'épistémologie, divers des classiques théories de la connaissance traditionnelles et de l'activité scientifique tout court, pour comprendre les valeurs cognitives et objectives des sciences, les fondements et les méthodes des disciplines mathématiques depuis les climats conventionalistes. Ce nouveau savoir, au de là des résultats scientifiques, doit faire attention à »la critica dei modi di svolgimento e del contenuto delle teorie esaminate sotto l'aspetto gnoseologico«<sup>14</sup>.

Enriques, avant Popper, adresse les recherches épistémologiques envers la problématique de la 'croissance de la science' et dans sa pensée il y a toujours une étroite trame entre analyse historique, théorique et pratique scientifique; on peut dresser une liste de nouvelles catégories par lui avancées pour comprendre la situation de la science contemporaine. Ces catégories modifient radicalement le concept de certitude et son sens: correction, approximation, rectification, dynamique des sciences, primat théorique de l'erreur, primat du théorique, psychologie de la découverte et du savant, modalités de changement des principes scientifiques, rationalisme expérimental<sup>15</sup>, constructivisme épistémologique, *a priori* historiques. Ces catégories, qui aujourd'hui font partie intégrante de notre patrimoine épistémologique, sont devenues instruments herméneutique de la pensée en général pour comprendre notre situation cognitive et non. On peut considérer *I Problemi della Scienza* le premier ouvrage du vingtième siècle qui, en plus de la fondation du savoir épistémologique comme savoir autonome avant du néopositivisme logique, a abordé organiquement le sens de la certitude dans les systèmes de la science contemporaine, sous l'aspect cognitif depuis les premiers bouleversements scientifiques.

Toute la première partie de cet ouvrage est une réflexion théorique de longue haleine sur la certitude et sur son rôle dans la connaissance scientifique et humaine en général; contre les philosophies de la crise, pour Enriques il faut trouver nouveaux fondements, appropriées catégories pour sauvegarder le certain, le vrai implicite dans toutes les sciences. Il faut un nouveau »Risorgimento filosofico delle scienze«<sup>16</sup> en mesure d'établir et de comprendre les données irréversibles des connaissances et leur certitude. Au de là des résultats de la logique mathématique, il y a le parcours historique qui donne aux connaissances scientifiques leur propre identité et établit dans les divers contextes leur sens objectif. Ce parcours privilégie l'étude de l'origine des idées, de la genèse des concepts mathématiques et

---

<sup>14</sup> Enriques, *op. cit.*, p. 47.

<sup>15</sup> Cf. notre »Introduzione« à Enriques, *Il razionalismo sperimentale*.

<sup>16</sup> Enriques, *op. cit.* p.368.

physiques; l'épistémologie d'Enriques est épistémologie de la physique mathématique où c'est très important analyser la naissance des grands concepts dans leur articulation théorique et expérimental. Si la logique mathématique de Frege à Hilbert et Russell a été le fondement des réflexions philosophiques du néopositivisme logique, Enriques place son pensée sur les oeuvres scientifiques et philosophiques de Riemann, Helmholtz et Klein qui, en suivant Kant, ont toujours relié mathématique et physique pour donner certitude et objectivité aux contenus des géométries non-euclidiennes et pour comprendre le devenir cognitif de la connaissance en général<sup>17</sup>.

Dans la recherche de la génèse des grands concepts scientifiques, Enriques trouve leur propre certitude, et leur verit  dans la structure même des idées qui vont former le 'troisième monde' de Popper, au de là de la psychologie de chaque savant. L'histoire de l'effort humain envers la certitude est caractérisé non seulement par des connaissances personnelles, mais aussi par l'histoire des idées où, par exemple, les grands concepts scientifiques (force, masse, courbe, surface, probabilité, etc.), acquièrent leur particulière objectivité. Enriques fonde la certitude des systèmes de pensée sur leur histoire: les sciences sont histoire, sont historiques dans leur même constitution. Les idées scientifiques trouvent leur certitude non plus dans le milieu de la psychologie individuelle du chercheur, mais dans le concept même, dans sa structure; ses processus d'objectivation sont les situations particulières où la certitude se manifeste carrément. Il n'y a plus science et histoire des sciences, savoirs reliés mais divers, mais un savoir qui est ensemble science et histoire.

Surtout dans les ouvrages de sa maturité<sup>18</sup>, cette vision unitaire de la science comme histoire est analys e en rapport au problème de la certitude, non seulement problème éminemment épistémique; la certitude trouve sa raison d'être dans sa nature historique. Enriques, pour dépasser le psychologisme, pose le problème de la certitude en termes d'objectivité et non plus en termes d'ontologie à travers les processus d'objectivation qui sont la ressource fondant la science elle-même; dans la construction et la correction des principes la certitude trouve sa spécificité cognitive comme dialectique entre erreurs et verit s, passé et présent. Si pour le n opositivistes

---

<sup>17</sup> Nous avons démontré qu'Enriques donne forme organique à l'épistémologie implicite dans les travaux de Riemann; cf. notre »Enriques interprete di Riemann: geometrie e filosofia«, en AA.VV., *Il nucleo filosofico della scienza*, Congedo, Galatina, 1991, pp. 249-272.

<sup>18</sup> Cf. Federico Enriques, *Il significato della storia del pensiero scientifico*, Zanichelli, Bologna 1936 et *La teoria della conoscenza scientifica da Kant ai nostri giorni*, Zanichelli, Bologna 1938.



le contexte de la justification c'est le pilier fondant la certitude et sa stabilité, pour Enriques la conscience épistémique de sa historicité et de ses divers processus d'objectivation porte à son autofondation toujours sur le point d'être construite dans les systèmes de la science. Sont en effet les processus d'approximation qui élaborent les sillons incertains où les connaissances scientifiques s'installent pour être depuis bouleversées: »la scienza, écrit Enriques, è un processo di approssimazioni successive illimitatamente proseguibile«<sup>19</sup>.

Avec l'introduction de cette catégorie de l'approximation, reprise par Bachelard<sup>20</sup>, Enriques donne une considérable valeur épistémique à des critères pour replacer la certitude dans l'objectivité scientifique; avec ces critères historiques, (correction, extension, approximation), il déplace le problème de la certitude du niveau de l'ontologie (encore présente en partie en Popper pour l'idée de vraisemblance) au niveau des processus d'objectivation qui construisent ils-mêmes les diverses situations cognitives de la certitude. Pour dépasser le psychologisme, il faut fonder les processus d'objectivité dans l'immanence des opérations qui assurent la constitution de la certitude; les critères d'objectivité assurent le fondement historique des sciences dans leurs actes cognitifs et constitutifs et dans le statut de connaissance qu'elles se donnent. Avec termes bachelardiens, on peut dire qu'Enriques propose des critères pour reconstituer le *New Deal* de la certitude, avec sa vision historique de la pensée scientifique, contre les traditionnelles *Erkenntnistheorien* dépourvues d'un instrument herméneutique comme la 'critique des principes' qui opère sans cesse dans les sillons de la science contemporaine.

La 'méthode de correction progressive' nourrit les parcours de la certitude d'aptitudes épistémiques qui conduisent à rendre historiques non seulement les théories et les concepts scientifiques, mais même leurs contenus; l'analyse des contenus des théories réalise concrètement l'idée que l'histoire des sciences est partie elle-même de la science effective. Le travail scientifique réel, la pratique des sciences (par exemple, un théorème et sa démonstration) exigent le juste placement des »idee ispiratrici«<sup>21</sup> qui ont déterminé un théorème et le sens de chaque démonstration; les contenus des sciences, analysés avec des instruments herméneutiques dérivés par elles-mêmes, donnent aux critères épistémiques leur validité cognitive et leur substance heuristique. La certitude trouve son placement dans la correction progressive des principes et des fondements; les continues 'crises des

---

<sup>19</sup> Federigo Enriques, *Scienza e Razionalismo*, Zanichelli, Bologna, 1912, pp. 114-115.

<sup>20</sup> Cf. Gaston Bachelard, *Essai sur la connaissance approchée*, Vrin, Paris 1928.

<sup>21</sup> Enriques, *Il significato della storia del pensiero scientifico*, op. cit., p.8.

fondements' pour Enriques sont la vie, la sève des sciences où les contenus se modifient en fonction des nouvelles certitudes acquises.

Les systèmes de connaissance, de pensée, grâce à la 'critique des principes' mise en oeuvre avec conscience heuristique surtout par Riemann, poursuivent à rendre certaines les connaissances en les incorporant dans une structure conceptuelle qui donne leur propre sens opératif; l'unité entre connaissance et expérience, entre vérité e son histoire, entre critique et correction, trouve sa raison d'être dans les critères épistémiques qui pénètrent dans les divers niveaux du réel, fournisseurs des contenus. Les contenus se déploient dans la succession des théories qui gardent leurs certitudes merci aux processus d'objectivation; sève des processus d'objectivation c'est la considération stratégique de l'erreur qui pour Enriques pousse les vérités partielles à déplacer les certitudes. La recherche des erreurs fonde la rationalité du savoir, dont le devenir est proportionné aux efforts de traduire les certitudes acquises en erreurs; dans ce procès d'objectivation de nouvelles certitudes, il y a une »dialettica di scienza e antiscienza«<sup>22</sup>, garantie du étroit lien entre travail scientifique et son histoire, entre épistémologie et histoire des sciences. Les erreurs sont le fondement des processus d'approximation qui rendent chaque connaissance inachevée, dont la certitude se révèle dans les structures conceptuelles construites par restructuration et extension des connaissances du passé; les erreurs, considérés toujours marginaux et comme des écarts, deviennent des moments décisifs pour leur rôle heuristique dans le développement des théories où il sont l'âme de la découverte, en déterminant l'approche d'invention et les nouveautés conceptuelles.

La recherche des erreurs est pourtant un instrument stratégique dans le travail scientifique pour faire émerger des données écartées qui peuvent acquérir un nouveau sens dans un autre système de pensée, dans un'autre organisation théorique en déplaçant les certitudes connues. Pourtant, les théories scientifiques constituent des systèmes de connaissance toujours en transformation et dans la dialectique entre certitudes et erreurs, Enriques fonde la rationalité du savoir scientifique et sa propre dimension historique. Le mathématicien et philosophe de la science italien nous a donné un des premiers essais d'engagement théorique adressé à comprendre organiquement le nouveau rôle de la certitude dans les systèmes des sciences contemporaines, avec l'analyse des erreurs considérés une sève pour la connaissance humaine et pour la reconstitution des niveaux de certitude: »la storia del pensiero scientifico si fonda su un passato di errori«<sup>23</sup>. Dans

---

<sup>22</sup> Enriques, *Scienza e Razionalismo*, *op. cit.*, p. 116.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.117.

cette dialectique entre certitudes et erreurs, le même concept d'objectivité scientifique résulte réduit et dans le même temps enrichi de nouvelles articulations intérieures; l'objectivité, résultat des processus d'approximation et d'extension, on la se construit progressivement et en particulier l'objectivité scientifique est pour Enriques le résultat historique des mécanismes cognitifs élaborés pour saisir les caractères hétérogènes et à plusieurs dimensions des divers niveaux des objets.

Cette conception constructiviste de l'objectivité scientifique était incompatible avec la tradition positiviste et le même mouvement conventionaliste; et pour cela Enriques repropose un nouveau rationalisme, un rationalisme critique et historique: »il razionalismo sperimentale è una rettifica essenziale del razionalismo scientifico«<sup>24</sup>. Ce rationalisme c'est le cadre philosophique pour redéterminer les conditions opératives de la certitude dans les stratégies mises en oeuvre par la science contemporaine; il est le résultat du dialogue continu entre raison avec ses certitudes et l'expérience avec ses erreurs, entre théories et réel, dont les principes sont définis dans la la restructuration des systèmes de pensée.

Enriques a été un des premiers philosophes de la science du vingtième siècle qui, grâce à le renversement épistémologique opéré, a compris l'importance du 'fait scientifique' au de là des données, du théorique dans la construction des objets de la science; ce théorique, construit progressivement, avec ses bagages de certitudes, devient un *a priori* qui à son tour adresse les recherches *a posteriori* dans les processus d'objectivation de nouvelles certitudes: »la realtà non è un puro dato, ma qualcosa di costruito, mercé l'attività razionale coordinatrice«<sup>25</sup>. Les changements scientifiques sont dûs aux conditions applicatives de la raison qui incorpore en ses fondements le principe de transformation des certitudes en théorique et des erreurs en moyens heuristiques pour arriver à nouvelles vérités; les certitudes deviennent des »*a priori* cognitivi« qui portent à construire d'autres systèmes de pensée et »altri sistemi ontologici sono stati costruiti, e si costruiscono tutti i giorni, circoscritti nel campo di un ordine di cognizione«<sup>26</sup>. Enriques reconnaît le rôle particulier des certitudes dans la constitution des systèmes ontologiques (aujourd'hui 'métaphysiques cognitives), qui deviennent *a priori*, cadres de pensée, des *themata* dans le sens de Holton et forment le théorique où le 'fait scientifique' acquiert son propre sens. Mais les certitudes, les *a priori* théoriques, peuvent souvent être d'obstacle à la recherche, deviennent en termes bachelardiens des 'obstacles épisté-

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.114.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>26</sup> Enriques, *I Problemi della scienza*, op. cit., p. 29.

mologiques' et en termes de Holton des *antithemata*; pour cela il faut les rectifier et donner à la certitude une dimension historique pour comprendre la nécessité de ses restructurations. Grâce aux certitudes, les faits scientifiques sont imprégnés par le théorique et par le rationnel qui dans la construction des concepts trouvent les raisons du dépassement des connaissances, des cadres élaborés précédemment. Le fait scientifique, l'objet scientifique, est le résultat d'une »concettualizzazione progressiva«<sup>27</sup>, où les certitudes sont soumises elles-mêmes aux processus de rectification grâce à l'ensemble des facteurs théoriques et expérimentaux qui interviennent dans la pratique de la science.

En analysant la pensée philosophique et scientifique de Riemann, Enriques élabore ces catégories (approssimazioni successive, concettualizzazioni progressive), qui lui servent pour donner un rôle divers à la certitude dans le champ cognitif; il n'y a pas disparition de la certitude, mais sa transformation dans des 'a priori cognitifs' qui, codifiés dans le théorique en peu indistinct, adressent les recherches scientifiques et non. La certitude, ramenée à justes proportions par les changements scientifiques et délivrée de fausses apodicticités, acquiert sa propre dimension dans les rapports avec l'exactitude, dans les rapports modifiés entre le possible et le réel, entre l'evidence intuitive et la véridicité. Enriques accepte l'analyse riemannienne des nouveaux rapports, intervenus avec les géométries non-euclidiennes, entre 'certitude' (*Gewißheit*) et 'exactitude' (*Genauigkeit*)<sup>28</sup>, rapports qui renversent le plan du théorique: le théorique c'est non plus la simple systématisation des données coordonnées, mais le moment créatif de la pensée où la certitude devient un instrument heuristique pour arriver avec des processus d'abstraction toujours plus généralisés à la véridicité et à l'exactitude. Certitude, véridicité, exactitude prennent leur dimension historique dans le procès d'objectivation qui les délivrent de la portée ontologique de la vérité, sur laquelle a trouvé son fondement la gnoséologie traditionnelle. La pensée scientifique contemporaine, à partir des géométries non-euclidiennes, a construit nouveaux parcours de la certitude, toujours en ballottage avec la véridicité et l'exactitude: Enriques nous enseigne que certitude, véridicité et exactitude doivent être toujours construites, vérifiées, codifiées et decodifiées dans les changements de la pensée scientifique. En particulier, l'histoire de la pensée scientifique est l'histoire privilégiée de ces parcours de la certitude, qui passe à travers les 'concettualizzazioni progressive'; c'est son histoire qui lui donne une valeur cognitive, c'est la conscience épistémique de son rôle qui lui assigne une

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.42.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp.161-162.

place dans la contemporanéité. Dans l'histoire des ses vicissitudes cognitives au l'intérieur des systèmes de pensée, elle trouve sa propre rationalité, rationalité historique avant tout.

Dans l'introduction à un ouvrage scientifique, Enriques expose avec rigueur et avec une profonde conscience épistémologique le rôle de l'histoire dans la science, dont les certitudes sont liées aux procès de critique et de correction: »Da questo punto di vista acquistano speciale interesse gli errori storici, i paradossi, i sofismi, che spesso hanno segnato la via delle più importanti scoperte... Una visione dinamica della scienza porta naturalmente sul terreno della storia. Una tale storia diviene parte integrante della scienza.«<sup>29</sup>. Dans les systèmes de la science contemporaine, en suivant Enriques, on peut dire que la certitude reste un objectif cognitif de toutes les stratégies élaborées pour pénétrer dans les niveaux du réel; mais la garantie de ses parcours de recherche est dans son histoire comme partie intégrante de la science elle-même. Enriques, mathématicien et philosophe de la science, a travaillé à un parcours de recherche orienté à la refonte, à la refondation du nouveau statut épistémique de la certitude, pour sauvegarder ensemble la dimension cognitive et la réalité historique des contenus des théories scientifiques.

---

<sup>29</sup> Federigo Enriques, *Lezioni sulla teoria algebrica delle equazioni e delle funzioni algebriche*, Zanichelli, Bologna 1915, pp. X-XI.



Jean-Pierre Marcos  
*Certitude de l'ego, science de sa cause*  
*Lecture de la Méditation troisième*  
*(AT VII, 34-36; IX, 27-29) de Descartes*

»Il y a persuasion lorsqu'il reste quelque raison qui peut nous porter au doute; mais la science est la persuasion qui vient d'une raison si forte qu'aucune autre plus forte ne puisse jamais l'ébranler«.

A Regius, 24 Mai 1640.

*Préambule*

»...cum sim finitus...«

(*Meditatio* III, AT VII, 45, 21)

Nous aimerions proposer une autre lecture des *Méditations Métaphysiques*<sup>1</sup> laquelle, privilégiant la thématique de l'**expérience**<sup>2</sup> de la pensée dans son caractère évidemment théorétique, révélera cependant le sens irréductiblement onto-théologique du chemin de savoir cartésien.

---

<sup>1</sup> Les références aux *Méditations métaphysiques* seront données le plus souvent d'après la version française de 1647 – dans la traduction du duc de Luynes revue par Descartes de l'original latin de 1641. Nous indiquerons cependant, le cas échéant, les variations – par rapport au latin – d'un texte qui plus qu'une traduction s'avère lors de sa révision par Descartes, l'occasion d'une précision ou d'une correction. On consultera avec profit sur ces questions la traduction en français moderne du texte latin de 1641 par Michelle Beyssade, *Méditations métaphysiques*, Le livre de poche, coll. Classiques de la philosophie, Paris 1990. Nous citerons d'après les *Œuvres* publiées par C. Adam et P. Tannery (nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel), Vrin, Paris, AT, tome, p. et ligne. Nous ferons également référence, le cas échéant, aux *Œuvres philosophiques* de Descartes, éditées par Ferdinand Alquié, 3 volumes, Paris 1963-1973, Editions Garnier Frères.

<sup>2</sup> Entendue premièrement comme expérience de la pensée laquelle inclut cependant des expériences de pensée (*experimentum mentis*), tel le *cogito* présenté comme l'instruction par l'expérience de l'impossibilité de penser sans exister (AT VII, 140, 27-28), ou l'effort pour se représenter une figure à mille côtés (AT IX, 57, 16 – 58, 12), ou plus simplement, la contention d'esprit nécessaire pour suspendre son jugement. Que la pensée soit expérience, aventure, invention de nouvelles procédures semble particulièrement vrai chez Descartes pour qui la méthode définit un accès cheminé au vrai.

Certes, les *Meditationes* visent à établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences, mais leur programme déductif clairement précisé dans leur titre<sup>3</sup>, indique à soi seul la dimension théologique de l'œuvre.

Il nous semble ainsi insuffisant de relever la seule fonction métaphysique de la démonstration de l'existence de Dieu, car si cette dernière est bien nécessaire à la fondation certaine et garantie de la science humaine, sa signification excède et outrepassa cette ambition »épistémologique«, où les attributs de Dieu sont présentés comme des fonctions dont la dernière finalité est de »suturer« le système pour en garantir la pleine intelligibilité. Evidemment la lecture moderne de Descartes en la personne d'Emmanuel Lévinas par exemple, montre au contraire que Dieu sous la figure de son idée infinie, sature le système en l'excédant. Mais précisément, seul ce qui excède – sature – en demeurant Autre peut suturer, conférer de la consistance au même.

En effet, sur le chemin d'un savoir certain – à ce titre, les *Meditationes* sont bien l'itinéraire d'une conscience qui désire savoir si elle sait vraiment –, l'*ego* rencontre sa propre vérité en apprenant avec certitude qu'il est, quel il est (*res cogitans*) pour ultimement prendre acte de la vérité de son humanité incarnée. Ce faisant, il apprend à se connaître comme chose finie (*res limitata*).

L'enquête savante se révèle dès lors quête de soi<sup>4</sup>, cheminement vers sa propre vérité dont le nom demeure finitude. La *Meditatio* est donc le nom d'un procès, celui de la subjectivité entendue comme une vérité devenue, au sens d'un effort pour se déclarer exister en propre, au-delà d'une aliénation native dans le fond bruisant des paroles des autres.

Mais, c'est bien dans l'expérience même du connaître, au cœur de l'exercice du savoir que surgit la révélation de la valeur ontologique du sujet de cette entreprise. Au terme d'une réflexion – d'une flexion en arrière –, l'*ego* prend la mesure de son être. La reconnaissance, au terme d'une remémoration, de la signification ontologique du procès de connaissance se fonde sur la mise en évidence de l'être du connaissant.

---

<sup>3</sup> *Méditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur* (Méditations de philosophie première dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction entre l'âme humaine et le corps sont démontrées). La première édition de 1641 précisait l'enjeu théologique de la distinction réelle entre l'âme et le corps: *in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* (dans laquelle l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme sont démontrées).

<sup>4</sup> La question de la certitude du savoir, de la garantie de la vérité ne peut donc être questionnée »sans que le questionnant – comme tel – ne soit lui-même compris dans la question, c'est-à-dire pris dans cette question.« (Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?* (1929), trad. franç. in *Questions I*, Gallimard, Paris 1976, p. 48)



Lorsque l'*ego* connaît, il ne peut pas ne pas se connaître connaissant. En faisant l'expérience de l'imperfection de son savoir<sup>5</sup>, il se trouve nécessairement soumis à l'épreuve de la vérité de son être. Si les *cogitationes* sont bien les manières d'être de la *res cogitans*, il existe une détermination ontologique de la *cogitatio* exprimée en terme de défaut et de manque.

Faire l'expérience théorétique de rechercher la vérité dernière des essences revient à endurer, à porter la charge et le poids de sa propre vérité dont le motif premier – sa vérité comme sujet de la connaissance – se trouve relevé par le terme de l'itinéraire – sa vérité comme *ens creatum*.

Nous ne pouvons donc pas faire l'économie, pour comprendre Descartes, d'une lecture onto-théologique de la *cogitatio* à la lumière d'une théorie générale de la *causa* et d'une théorie spécifique de la *causa sui*. De ce point de vue, s'il se peut concevoir que Descartes ait laissé au moment où il avançait le *cogito* »le sens d'être du« *sum* »totalement indéterminée«, comme le pensait Heidegger<sup>6</sup>, il semble en revanche tout à fait irrecevable de croire que les *Meditationes* récusent une telle interrogation sur l'être du cogitant ou mieux, réduise celle-ci à une figure historique de la métaphysique, à une détermination – à la lumière de la *Seinsfrage* – en terme de *Vorhandenheit*.

Si Descartes écrit que dans ce texte, il parle plus de lui que de coutume pour la plus grande gloire de Dieu<sup>7</sup>, il faut donc le lire et l'entendre au sens strict. L'égologie se trouve bien ordonnée à une théologie rationnelle comme un moyen en vue d'une fin. L'*ego*, après avoir feint d'oublier son être crée se retrouve en se découvrant comme un être en vue de l'Être, un être tendu vers l'Autre<sup>8</sup> – dans la mesure où ce n'est que dans cet être-vers qu'il se rapportera véritablement, c'est-à-dire ontologiquement, à lui-même. L'interrogation sur l'être du sujet révèle la causalité divine tout en présupposant cette dernière. L'ordre de la vérité du connaître – *ratio cognoscendi* – premier dans l'exercice méthodologique des *Meditationes* se

---

<sup>5</sup> Selon au moins trois aspects: 1) la reconnaissance de l'ignorance comprise à la lumière d'une thèse sur la perfectibilité du savoir humain; 2) l'expérience de l'erreur dévoilée; 3) l'incompréhensibilité de l'idée de Dieu qui manifeste la disjonction radicale connaître/comprendre.

<sup>6</sup> Cf. *Sein und Zeit*, §6.

<sup>7</sup> Cf.: »l'importance de l'affaire, et la gloire de Dieu à laquelle tout ceci se rapporte, me contraignent de parler ici un peu plus librement de moi que je n'ai de coutume.« (AT IX, 6, 24-26)

<sup>8</sup> Cf.: »Car, comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans la contemplation de la Majesté divine, ainsi expérimentons-nous (*experimur*) dès maintenant, qu'une semblable méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie.« (AT IX, 42, 1-6)

fonde sur l'ordre réel des causes – *ratio essendi*. Le texte de Descartes s'apparente ainsi à un *Itinerarium mentis ad Deum*<sup>9</sup> et demeure à ce titre, autant – sinon plus –, un exercice spirituel<sup>10</sup> qu'une stricte expérience intellectuelle. Selon cette perspective, les *Meditationes* conserveraient dans la modernité un trait constitutif des philosophies antiques, lesquelles apparaissaient plus comme des modes de vie, des pratiques de transformation de soi, que comme de simples doctrines. Du rien dans la désolation éprouvée de nul savoir, au Moi rencontré, jusqu'à Dieu, tel est le sens du parcours cartésien où l'*idea mei ipsius* reçoit sa vérité de l'*idea infiniti*.

\*

Or, l'égologie, la connaissance par le sujet de son être et le discours ontologique approprié, ne prennent tout leur sens que de s'expliciter dans le registre lexical de la puissance ou de la capacité, et notamment de la *vis cognoscens*. Il n'y a de savoir de la finitude, de prise en compte de sa finité par le sujet, qu'au terme d'une expérience – laquelle est ainsi tout autant une mise à l'épreuve – de sa puissance. Descartes s'engage donc dans une voie, sur un chemin de pensée sans connaître *a priori* si la démarche n'excède pas sa capacité opératoire, si l'entreprise n'est pas au-dessus de ses forces. Nous avançons que la condition de possibilité d'un savoir de soi comme être fini procède de l'administration de la preuve des limites de la puissance, de la détermination du possible et de l'impossible pour l'expérimenteur humain. Rigoureusement, seule la manifestation de mon impuissance au cours de l'épreuve de ma puissance de penser<sup>11</sup> – dont le nom inaugural est liberté de feindre –, d'être et de persévérer organise les conditions d'un savoir assuré des limites constitutives de mon être fini et créé. La reconnaissance de mes limites requiert l'épreuve d'une puissance (*potentia mea*) qui se termine, qui rencontre ses bornes<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> A la manière de Saint Bonaventure. Il conviendrait de montrer comment déjà chez Clément d'Alexandrie, la même entreprise conduit à la découverte de soi et à la découverte conjointe de Dieu.

<sup>10</sup> Cf. sur ce point: Arthur Thomson, *Ignace de Loyola et Descartes, Archives de Philosophie* 1972, 35-1, p. 61-85.

<sup>11</sup> Et ceci d'autant plus que Descartes précise «qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensée» (*Discours de la Méthode*, AT VI, 25, 23-24 et *A Mersenne*, 3 décembre 1640, AT III, 249, 4-13).

<sup>12</sup> Cf.: «j'expérimenterais que ma puissance s'y terminerait (*potentiam meam terminari experire*), et ne serait pas capable d'y arriver.» (AT IX, 38, 38) Descartes parle ainsi lorsqu'il évoque l'hypothèse d'une auto-donation de l'être. Ceci concerne donc l'absolu d'un passage à la limite de l'*ego* à Dieu, mais cette examen de la terminaison

La volonté humaine expérimentée – j'expérimente (*experior*) en moi-même une certaine puissance de juger (*judicandi facultatem*)« (AT IX, 43, 6-7) – dans sa puissance infinie, se trouvant formellement aussi grande en Dieu qu'en sa créature, permet d'instruire de manière complexe la question de la finitude de l'ego, dans la mesure où la disproportion entre la faculté infinie d'élire et la puissance finie de concevoir constitue fondamentalement l'impuissance de penser toujours en vérité et expose à l'inconstance de la volition<sup>13</sup>. Par elle-même en effet, l'expérience de la liberté de l'ego ne révèle pas le chiffre de finitude: »Je ne puis pas aussi me plaindre que Dieu ne m'a pas donné un libre arbitre, ou une volonté assez ample et parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente si vague et si étendue, qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes (*nam sane nullis illam limitibus circumscribi experior*).« (AT IX, 45, 21-24 = AT VII, 56, 26-30)

Bien au contraire, la liberté de décision (*arbitrii libertatem*) expose au leurre de la toute-puissance éprouvée dans le plus bas degré de la liberté d'indifférence. Certes les limites sont déjà instituées par le Dieu qui crée *ex nihilo*, mais elles doivent être rencontrées, c'est-à-dire heurtées par l'ego, ainsi des limites de sa puissance causale<sup>14</sup>.

De ce point de vue, l'expérience philosophique est bien affrontement de l'impossible dans une perpétuelle interrogation des limites du possible, investigation pratiquée, accomplie de l'impuissance. L'expérience philosophique est ainsi l'exploration poursuivie de *Meditatio* en *Meditatio* de tout le possible humain afin de parvenir à produire une définition, au sens propre du terme, des limites effectives de la capacité.

---

d'une puissance s'avère le motif même des *Meditationes*. Cf. également AT IX, 23, 22-23 = VII, 29, 29, où Descartes parle de contenir son esprit »dans les justes bornes de la vérité« (*veritatis limites*). La question des bornes de l'esprit est déjà ancienne chez Descartes – ce qui doit nous engager à reprendre la question dès les *Regulae*. Cf.: »En effet comme toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et semblable à soi (*quae semper una et eadem manet*), si différents que puissent être les sujets auxquels elle s'applique, et qu'elle n'en reçoit plus de diversité, que la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle illumine, il n'est point nécessaire de contenir nos esprits dans aucune borne« (*Regula I*, AT X, 360). Notons d'emblée que le motif éthique de la reconnaissance de l'altérité de l'autre passe chez Descartes par la reconnaissance de l'impuissance de l'ego à produire en lui l'idée d'un *alter ego*.

<sup>13</sup> Cf. sur ce dernier point: *L'Entretien avec Burman*, édition, traduction et annotation par Jean-Marie Beyssade, P.U.F., Paris 1981 p. 66.

<sup>14</sup> Cf.: »peut-être qu'il y a en moi quelque faculté ou puissance propre à produire ces idées sans l'aide d'aucunes choses extérieures, bien qu'elle ne me soit pas encore connue« (AT IX, 31, 5-8).

L'*ego* cartésien prendra véritablement acte que tout ne lui est pas possible lorsqu'il comprendra, confronté à l'obstacle ou à la résistance de la nécessité<sup>15</sup>, ultimement, que son être procède de la bienveillance d'un Autre tout-puissant. Le sens dernier de la finitude – onto-théologique – ne se révèle qu'à un sujet dont la puissance s'est expérimentée, éprouvée comme terminée dans un rapport à l'altérité ou à la transcendance irréductible<sup>16</sup>. La puissance humaine comprise selon le régime ontologique de la causalité requiert ainsi pour être rendue intelligible, d'être mesurée à l'aune absolue de la toute-puissance. Descartes pense la finité de la créature à partir de l'infinité du Créateur, en concevant l'homme comme manque par rapport à un absolu initial et originaire. Par rapport à l'absolu, l'homme apparaît ainsi comme un être fini dont le défaut ontologique se traduira entre autre, par l'ignorance.

Pour nous, la vertu du texte de Descartes est de montrer que le savoir de la finitude n'est pas initial, que cette connaissance implique au titre de sa condition, une expérience patiente qui est une épreuve des limites de la puissance. L'étendue du pouvoir humain commence par s'ignorer. Pour donner tout son sens à notre interrogation – *Quelles sont les implications éthiques d'une philosophie de la finitude, de la thèse: l'homme est fini, imparfait?* – il faut restituer et maintenir – pour tout nouvel abord de la finitude – cette dimension génétique de la compréhension de soi comme être fini.

\*

Selon cette perspective, les *Meditationes* définissent la destination de toute égologie. Il ne s'agira plus tant de savoir que je suis ou qui je suis, mais plus fondamentalement de comprendre **ce que je puis** sous le triple visage de ce que je peux, de ce que je ne peux pas et de ce que je ne peux pas ne pas<sup>17</sup>. Ainsi, nous subordonnons la question de l'existence et de l'identité

---

<sup>15</sup> Nous entendons par ce terme – dans le cadre de cette étude – aussi bien la reconnaissance d'un ordre intangible des essences créées – telle que: «*is qui cogitat, non potest non existere*» *Regula III*, AT X, 368, 22 –, que la réalité de l'union âme-corps qui voue la *res cogitans* à l'irrécusable affection.

<sup>16</sup> Nous n'excluons pas ici la variété des compréhensions historiques du transcendant comme Dieu, mort ou temps, objet, monde ou liberté de l'*alter ego*. Nous limitons simplement ici notre propos à l'examen cartésien de la limite ontologique déterminée à partir d'une compréhension de l'Autre absolu.

<sup>17</sup> Telle est la formule de la nécessité logico-ontologique. Par exemple: je ne peux pas ne pas affirmer que je suis lorsque je considère que je pense: «*Is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat*» (*Principia Philosophiae*, I, § 49) ; ou: je ne peux pas ne pas déduire les propriétés du triangle rectangle lorsque j'intuitions clairement et distinctement son essence ou encore, ne pas affirmer que Dieu existe lorsque je conçois sa perfection entière.

de l'ego à la problématique de la détermination de sa puissance effective. **L'identité du sujet procède d'une identification de sa capacité.** Tel nous semble l'effet proprement éthique de cette recherche de la vérité. Même si Descartes se fait fort de distinguer l'erreur du péché (AT IX, 11, 23-27), nous aurons à définir une éthique de la vérité que l'on comprendra comme une **éthique de la finitude**, de la contingence, fondée principalement sur le savoir précis et expérimenté des limites du sujet, résolu désormais à n'être ni Dieu, ni tout – entendu comme le tout de la création<sup>18</sup>.

\*

Il nous reste à préciser pour quelles raisons nous privilégions les *Meditationes* (1641 et 1647) plutôt que de considérer le *Discours de la Méthode* (1637) par exemple. Outre que Descartes lui-même révèle que le texte français de 1637 ne satisfait pas aux réquisits de précision sur les sujets de Dieu et de l'esprit humain (AT VII, 7, 1-6), il apparaît aussi que le *Discours de la Méthode* recèle une métaphysique<sup>19</sup> dont l'ambition – en écho aux *Regulae* – est d'installer l'ego en posture de fondement substantiel, au moment même de son expression dans la conception/énonciation du *cogito*<sup>20</sup>.

De même, la figure de Dieu n'est pas ici présentée à la lumière d'une réflexion sur la *causa ultima* (AT VII, 50, 6). Dieu n'est pas alors pensé comme la « cause efficiente et totale » (*causa efficiens et totalis*) (AT VII, 40, 22-23 = AT IX, 32, 11-12)<sup>21</sup>. Que Dieu crée toutes choses *ut efficiens et totalis causa* (AT I, 151, 1-152, 2) nous importe au plus haut point, car seule une cause efficiente et totale peut produire une totalité. Dès lors que la compréhension de la création en terme de totalité sera décisive pour fonder une éthique de la dépendance onto-théologique, il importe de penser le Créateur comme cet Autre qui en raison même de son altérité, peut causer hors de lui un monde ordonné et complet. Il n'y a de *Tout* que par un *Autre* qui ne se laisse pas

---

<sup>18</sup> Dès lors : qu'est-ce que la finitude ? Dans le cas de Descartes, la finitude ne signifie pas mortalité, puisque l'âme est immortelle. Finitude n'est donc pas comme chez Heidegger, être-pour-la-mort mais révélation de mon impuissance à subsister par moi-même, expérience de l'insuffisance, épreuve de la dépendance : je ne peux pas me soutenir dans l'être moi-même.

<sup>19</sup> Cf. Jean-Luc Marion, « Quelle est la métaphysique dans la méthode ? La situation métaphysique du *Discours de la Méthode* » in *Questions cartésiennes*, P.U.F., Paris 1991, pp. 37-73.

<sup>20</sup> Cf. sur ce point, J.-L. Marion, op. cité, p. 60.

<sup>21</sup> Descartes retrouve ainsi l'expression décisive de la troisième des *Lettres à Mersenne* (AT I, 151, 1-152, 2). Cf. également *Principiae Philosophiae*, I, §18.

compter pour *un* parmi les autres. Il reviendra ensuite à l'un – c'est-à-dire à la créature –, de comprendre qu'il n'y a d'inscription possible de sa singularité dans un ensemble cohérent, que pour un Autre créateur. Nous aurons à revenir, en un autre lieu, sur ce lien entre la cause totale et la création comprise comme totalisation des étants créés, dans la mesure où il s'agira de comprendre la raison de la clôture du monde à partir de son excès théologique.

De même, l'incompréhensibilité n'apparaît pas dans le *Discours* où Dieu se trouve défini principalement en terme de perfection<sup>22</sup>. Or cette incompréhensibilité concerne la question décisive pour notre propos, de la toute-puissance<sup>23</sup>: *immensa et incomprehensibilis potentia* (AT VII, 110, 26-27). L'immensité de l'essence divine (AT VII, 55, 20-21) – «im-mensité par excès», «immensité non-mesurable (*immensus: in-metior*)»<sup>24</sup> –, concerne en propre l'extension inétendue de sa puissance: *immensam Dei potentiam*<sup>25</sup>. L'immensité de la puissance de Dieu est indiscutablement, puissance (causale) d'être<sup>26</sup>.

Enfin, la *metaphysica dubitandi ratio* (AT VII, 36, 24-25), la *summa dubitatio* (AT VII, 460, 16) que rend possible l'opinion du Dieu trompeur et l'artifice du malin génie, font défaut à ce texte. Cette dernière figure nous semble en revanche essentielle; non seulement nécessaire à l'effectuation du doute métaphysique en son hyperbolisation – par opposition au simple constat des erreurs de raisonnement en géométrie (AT VI, 32, 3-9) –, mais surtout, en ce qu'elle se trouve être l'indice d'une structure définitive de l'œuvre: **le rapport à l'Autre**.

Nous proposons de distinguer l'Autre ou le «tout Autre», de l'*alter ego* – l'*homo mei similis*<sup>27</sup> –, pour souligner évidemment l'altérité radicale de la figure de la toute-puissance – malveillante ou bienveillante –, et penser la spécificité de la relation de l'*ego* à ce qui l'excède ontologiquement. A la

<sup>22</sup> Cf. neuf occurrences: AT VI, 34, 1 et 13, 20-24, 35, 1-2 et 12-1, 36, 22-23 et 29-30, 38, 19-20 et enfin 40, 10-11.

<sup>23</sup> Déjà mentionnée pourtant dans les *Lettres à Mersenne* de 1630. Cf. AT I, 152, 11, «puissance incompréhensible» (146, 4-5 et 150, 22).

<sup>24</sup> Jean-Luc Marion, op. cité, p. 107.

<sup>25</sup> AT VII, 56, 4-5. et 110, 26-27: *immensam et incomprehensibilem potentiam*, 111, 4: *potentiae immensitate*, et 119, 13, 188, 23, 237-1, 443, 20.

<sup>26</sup> Cf.: «*nempe in ipsâmet Dei immensitate, quâ nihil magis positivum esse potest.*» (*Ibid.*, 231, 26-232, 1)

<sup>27</sup> AT VII, 43, 3. Il s'agit là en un sens d'un autre que moi qui demeure néanmoins ontologiquement, bien qu'autre, comme moi, c'est-à-dire, fini et humain. L'*alter ego* – en son statut paradoxal – n'est ni autre que moi, ni moi – puisque son altérité demeure indéniable – mais, un autre *ego*, autre que moi. Nous ne pouvons donc nier qu'il ne soit à la fois, différent et semblable.

lumière justement de la puissance causale de l'ego – qui peut par composition de l'idée de Dieu, de l'idée des choses corporelles et enfin de l'idée qui l'exhibe à lui-même, forger l'idée des autres hommes (AT IX 34, 8-13) –, seul Dieu ne peut être réduit au pouvoir de la *mens* de former des idées factices, ni même à la puissance de composition (*posse componi*) d'idées qui se révéleront référer à un idéal. L'irréductibilité de l'idée d'infini assure l'altérité radicale de Dieu laquelle se trouve seulement entendue par l'ego à la lumière d'une révélation de sa propre impuissance.

De manière décisive, il aura été nécessaire – pour rencontrer Dieu comme »tout-Autre« –, de répondre négativement au terme d'un examen onto-théologique de la causalité à l'interrogation ultime: »Mais peut-être aussi que je suis quelque chose de plus que je ne m'imagine, et que toutes les perfections que j'attribue (*tribuo*) à la nature d'un Dieu, sont en quelque façon en moi en puissance (*potentia quodammodo in me sunt*)«<sup>28</sup>. La *facultas ampliandi*, la puissance d'amplification de la *mens* ne saurait produire d'elle-même l'idée d'un infini en acte. Bien plutôt, elle se trouve rendue possible par l'*idea infiniti*<sup>29</sup>.

Nous ne pouvons donc que suivre Descartes lorsqu'il nous enseigne que l'intelligence de ma finitude requiert la conception de l'infini et qu'à ce titre, l'Autre sous la figure de son idée en moi, se trouve co-impliqué dans la relation que j'entretiens avec moi-même<sup>30</sup>. Le commerce avec soi est immédiatement rapport à l'altérité intime: »de cela seul que Dieu m'a créé,

---

<sup>28</sup> Cf. AT IX 37, 12-14. La question est d'autant plus vive que l'ego se trouve doué d'une volonté formellement infinie (AT VII, 57, 11-15) qu'il expérimente de telle façon qu'elle ne se trouve pas excédée dans son exercice par une volonté qui la bornerait: »Il n'y a que la seule volonté que j'expérimente en moi (*in me experior*) être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue« (AT IX, 45, 36-38). De même, l'*idea Dei* apparaît comme une note qui ne se distingue pas de l'ego – (...*nec... ab opere ipso diversa*, AT VII, 51, 17-18) –, porteur d'infini et porté par l'infinité de sa volonté.

<sup>29</sup> Cf. la réponse de Descartes à Gassendi: »vous confessez vous-même que toutes ces perfections sont amplifiées par notre esprit (*ab intellectu nostro ampliari*), afin qu'elles puissent être attribuées à Dieu (*ut Deo tribuantur*) ; pensez-vous donc que les choses ainsi amplifiées ne soient point plus grandes que celles qui ne le sont point ; et d'où nous peut venir cette faculté d'amplifier toutes les perfections créées (*potest facultas omnes perfectiones creatas ampliandi*), c'est-à-dire de concevoir quelque chose de plus grand et de plus parfait qu'elles ne sont, sinon de cela seul que nous avons en nous l'idée d'une chose plus grande, à savoir, de Dieu même?« (AT, VII, 365, 11-18 ; trad. franç. *Œuvres philosophiques*, t. II, p. 808-809)

<sup>30</sup> Cf.: »j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini (*perceptionem infiniti quam finiti*), c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même (*hoc est Dei quam mei ipsius*).« (AT IX, 36, 18-20 = AT VII, 46, 28-29)

il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance (*ad imaginem et similitudinem*), et que je conçois cette ressemblance (*illamque similitudinem (...) a me percipi*) (dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue) par la même faculté (*per eandem facultatem*) par laquelle je me conçois moi-même (*ego ipse a me percipior*) « (AT IX, 41, 10-14 = AT VII, 51, 18-23).

Il y a une co-présence originaire de l'Autre à l'*ego*, dont le nom est *similitudo Dei*. L'altérité n'est plus seulement au dehors, identifiable à l'extériorité, elle est intérieure. Or, si l'altérité est présente en moi, présente au moi, il apparaît que se poser la question de l'Autre signifie que ce dernier a toujours déjà été rencontré, fût-ce aveuglément, dans un premier temps, sous la figure de l'opinion. L'Autre est toujours déjà en vue, même s'il n'est pas clairement et distinctement reconnu, dès lors qu'il est immémorialement présent en moi selon le visage inné<sup>31</sup> de sa perfection.

Si l'on peut maintenir ainsi que la position subjective précède chez Descartes l'intersubjectivité, dans la mesure où l'être-avec – autrui demeure une relation contingente, dérivée<sup>32</sup> et non pas constitutive du rapport que l'*ego* entretient avec lui-même, il n'est pas assuré que l'on puisse reprocher à l'auteur des *Meditationes* de ne pas avoir pensé la relation à l'Autre dans son aspect déterminant. Au contraire, qu'il s'agisse de l'opposition au Malin Génie ou de l'exacte connaissance ontologique de la position de l'*ego*, la relation devient prioritaire, première, et préside à la détermination du pôle de la subjectivité. La relation de dépendance ontologique de la créature, l'opposition de l'*ego* aux prétentions supposées du malin, définissent les conditions réelles ou fictives d'intelligibilité des termes de la relation.

Si le rapport à l'Autre est bien constituant de la relation à soi, nous comprendrons que la position d'un Autre trompeur procède en toute méconnaissance de cause, d'un geste d'extra-position, dans la mesure où pour ne pas être reconnu en moi selon la vérité infinie de sa figure, l'Autre est figuré, malin, hors de moi, comme le traître auquel je vais m'opposer. On ne s'oppose donc qu'à celui qu'on a auparavant extra-posé, c'est-à-dire posé hors de soi. De même, nous pourrions comprendre sous la catégorie de projection ou de *transfert* – pour garder un vocabulaire cartésien –, l'extra-

<sup>31</sup> Cf.: »Et par conséquent il ne reste plus autre chose à dire, sinon que, comme l'idée de moi-même, elle est née et produite avec moi (*innata*) dès lors que j'ai été créé.« (A.-T., IX, 41, 3-5 = AT VII, 51, 12-14)

<sup>32</sup> Si la relation du sujet à l'objet – le rapport *ego*/monde dans son aspect cognitif – demeure prioritaire, l'*alter ego* ne pourra plus être rencontré que dans le champ de l'objectalité et sa rencontre ne concernera que secondairement l'*ego*. Dès lors que l'*ego* se constitue indépendamment de la relation intersubjective, il ne peut considérer l'autre que comme un étranger.



position d'une cause de l'errance. Plutôt que de comprendre seulement le Malin Génie comme la »projection imagée« du »propre pouvoir critique« de Descartes, et donc comme le »renvoi de la pensée abusée à son vœu de désabus«<sup>33</sup>, nous préférons ici – dès lors que nous conservons le thème de la projection –, reconnaître dans cette figure, le double même de l'ego trompeur. L'ego est en effet à l'égard de lui-même, joué et joueur, victime et bourreau dès lors que la précipitation de la volonté expose le jugement à l'errance. La dualité des facultés rendant possible la duplicité d'un ego trompeur et trompé. Mais avant de reconnaître cette division des pouvoirs, cette disproportion des facultés, l'ego prête à l'Autre un pouvoir qu'il exerce seul sur lui-même.

Le Malin Génie ne procède donc pas simplement d'une »résolution volontaire de se défier«, il exprime aussi, confusément, que l'erreur humaine n'est pas encore reconduite à sa source. Quelle meilleure façon d'ignorer que nous sommes responsables de nos erreurs que de nous supposer dupés par l'Autre. C'est bien dans un premier temps, en toute méconnaissance de cause, que l'ego prête à l'Autre la responsabilité de ses illusions avant de reconnaître qu'il est, en la matière, seul juge.

Procédons d'emblée à une relecture<sup>34</sup> du motif classique du *cogito* tel qu'il est interrogé dans son statut de certitude, à l'orée de la *Méditation troisième*.

#### *De la certitude et de sa condition véritative*

Si nous suivons de près les premières lignes de la *Meditatio III*, nous remarquons que le recensement des choses sues véritablement (*omnia*

---

<sup>33</sup> Cf. Roger Lefèvre, *Le criticisme de Descartes*, P.U.F., Paris 1958, note 1, p. 185. Il faut accorder à Henri Gouhier qu'il s'agit là d'une curieuse note psychanalytique (cf. *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, 3e édition, Paris 1978, note 14, p. 119), mais pour des raisons qui ne tiennent pas tant à l'usage immaîtrisé d'un lexique freudien, qu'à la confusion des thèmes. Le malin génie est présenté dans la même note, à la manière d'Otto Rank, comme une figure – malveillante – du double et comme un être d'artifice »fabriqué«, commandé par les exigences de la méthode. Or le motif imaginaire de la projection doit être distingué rigoureusement de la fiction en son essence symbolique.

<sup>34</sup> Une première version de cette étude était déjà rédigée lorsque nous avons eu connaissance de l'excellent travail de Michelle Beyssade – »Sur le début de la Méditation troisième (AT VII, 34-36 ; IX, 27-28): de la certitude au doute«, in *Laval Théologique et Philosophique*, 53, 3 (octobre 1997): 575-585 –, dont la générosité nous a tenu pleinement informés. La reprise actuelle de cette étude lui doit beaucoup, certainement ce qu'elle a de meilleur. Le reste, c'est-à-dire le pire, nous revient de plein droit.

*recensui quae vere scio*) (AT VII, 35, 3) comprend la définition de l'*ego* dans son essence et dans son existence: »Je suis une chose qui pense (*Ego sum res cogitans*), c'est-à-dire qui doute (*dubitans*), qui affirme (*affirmans*), qui nie (*negans*), qui connaît peu de choses (*pauca intelligens*), qui en ignore beaucoup (*multa ignorans*), qui aime, qui hait<sup>35</sup>, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent.« (AT IX-1, 27, 7-10)

Descartes procède ainsi à une délimitation précise de la sphère du certain. Il demeure incertain que les choses que je sens ou imagine existent »hors de moi (*extra me*) et en elles-mêmes«, mais il est certain, c'est-à-dire, il m'est certain (*sum certus*), je suis assuré que les »façons de penser« (*cogitandi modos*) que sont les sentiments et l'imagination, comme tels, »résident et se rencontrent certainement en moi (*in me*).«<sup>36</sup>

L'intériorité assurée d'elle-même<sup>37</sup>, identifiée à une pure existence pensante en première personne, selon diverses modalités (*modus*), n'est encore ici qu'une certitude réaffirmée<sup>38</sup>, laquelle n'exclut pas que puisse subsister une part d'insu dans cette recension précédemment effectuée: »Et dans ce peu que je viens de dire, je crois avoir rapporté tout ce que je sais véritablement (*vere scio*), ou du moins tout ce que jusques ici j'ai remarqué que je savais (*me scire*).« (AT IX, 27, 15-18 = AT VII, 35, 3-4)

Or, l'objectif du début de cette *Meditatio tertia* est d'étendre le domaine du certain: »Maintenant<sup>39</sup> je considérerai (*Nunc circumspiciam*) plus exactement si peut-être il ne se retrouve point en moi (*apud me*) d'autres (*alia*) connaissances que je n'aie pas encore aperçues.« (AT IX, 27, 19-21 = AT VII 35, 4-6)

De fait, l'expérience du *cogito* ne livre pas seulement à l'*ego* la certitude de son existence singulière, de son essence comme *res cogitans*, elle semble également lui délivrer le critère de tout savoir indubitable: »Je suis certain que je suis une chose qui pense (*Sum certus me esse rem cogitantem*); mais ne sais-je (*scio*) donc pas aussi ce qui est requis (*quid requiratur*) pour me rendre certain (*certus*) de quelque chose?« (AT IX-1, 27, 21-23)

<sup>35</sup> Qui aime, qui hait: addition de la version française à comparer avec AT VII, 28, 20-22 = AT IX-1, 22, 23-26).

<sup>36</sup> AT IX, 27, 12-15 = AT VII, 34, 22 – 35, 2. Cette réduction du certain aux seules modalités de la pensée reprend les conclusions d'une restriction déjà effectuée, cf. les expressions »*videre videor*« et »*praecise sic sumptum*« (AT VII, 29, 14-15 et 17).

<sup>37</sup> Cf.: »m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et familier à moi-même.« (AT IX-1, 27, 5-7 = AT VII, 34, 16-18)

<sup>38</sup> Cf. par ex.: »*Ego sum, ego existo; certum est.*« (AT VII, 27, 9 = AT IX-1, 21, 19) et »*Sed quid igitur sum? Res cogitans.*« (AT VII, 28, 20 = AT IX-1, 22, 23)

<sup>39</sup> Deuxième scansion du texte après *Claudam nunc oculos* / Je fermerai maintenant les yeux (AT VII, 34, 12 = AT IX-1, 27, 1)

Si la clarté et la distinction des idées conçues deviennent la condition ultime, nécessaire et suffisante, de toute certitude<sup>40</sup>, il convient d'établir – au terme précisément d'une réflexion sur les conditions de possibilité de cette connaissance certaine –, que tout (omne) ce que l'*ego cogitans* perçoit fort clairement et distinctement est vrai: »Et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale (*ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere*), que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies (*illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio*).« (*Ibid.*, 27, 28-30.)

Telle est donc la règle générale (*regula generali*) qu'il semble à l'*ego* possible d'établir ou de poser (*videor (...) posse statuere*<sup>41</sup>), où la certitude se mue en vérité des choses sues, c'est-à-dire, conçues par l'*ego cogitans* avec clarté et distinction.

La règle (*regula*) pour la connaissance ne donne ici cependant rien à connaître de nouveau, au regard des choses (*res*), au titre de *cogitatum*. Son contenu de connaissance concerne, en propre, la forme de toute connaissance certaine. Elle est générale en ce qu'elle procède d'une puissance subjective (*posse*)<sup>42</sup> de généralisation à toute conception claire et distincte, du statut de vérité, sur fond de reconnaissance par l'*ego cogitans* de la nécessité unissant un certain caractère de la perception, sa clarté et sa distinction (*clare et distincte percipio*) à l'expérience de la certitude.

La règle générale est ainsi le critère suffisant, permettant de fonder en vérité, la certitude subjective (*sum certus*) à venir de l'*ego*. Si la perception claire et distincte est pleinement fiable, ce dont je serai certain sera alors vrai comme l'est déjà ce dont je suis certain. La règle générale est donc un principe absolu de discrimination de la vérité puisque la certitude subjective qu'éprouve l'*ego* percevant de manière claire et distincte, est vraie. Aucune césure ne sépare ici le domaine de l'intériorité subjective de celui de la science adéquate (*adaequatus*) égalant son objet, à la manière par exemple, d'une scission de l'Esprit et de la conscience.

---

<sup>40</sup> Cf.: »dans cette première connaissance, il ne se rencontre rien (*nihil aliud*: rien d'autre) qu'une claire et distincte perception (*perceptio*) de ce que je connais / *ejus quod affirmo*: de ce que j'affirme« (AT IX-1, 27, 23-25 = AT VII, 35, 8-10)

<sup>41</sup> Cf. l'autre occurrence de *statuere* dans les *Meditationes*, AT VII, 25, 11: *statuendum sit*.

<sup>42</sup> Particulièrement attentive à l'écriture du texte cartésien comme exercice méditatif, M. Beyssade commente: »un pouvoir et un espoir (...) l'espoir d'autres certitudes. Aucune ombre, jusqu'ici, sur cette certitude et cet espoir certain.« (art. cit., p. 579) L'»espoir certain« – expression que M. Beyssade emprunte à Descartes – *certam (...) spem* (AT VII, 80, 18-19) –, se heurte vite à la réactualisation de l'argument du Dieu trompeur et devient, après le *vel forte etiam*, un »espoir hésitant« (*Ibid.*, p. 582).

Il conviendra ultérieurement de comparer le motif hégélien de l'expérience de la conscience dans la *Phénoménologie de l'Esprit* complété par le thème du doute et du désespoir, au propos cartésien. La réalisation du concept chez Hegel vaut pour la conscience, comme la »perte d'elle-même; car sur ce chemin, elle perd sa vérité. Il peut donc être envisagé comme le chemin du *doute* (*Zweifel*), ou proprement comme le chemin du *désespoir* (*Verzweiflung*).<sup>43</sup> Chez Descartes *a contrario*, le terme de l'itinéraire n'abolit pas le moment de la conscience.

De même, la critique hégélienne du pseudo-doute sceptique ne concerne pas Descartes, lequel ne retrouve pas la vérité phénoménale perdue: »Il n'arrive pourtant pas ici ce qu'on a coutume d'entendre par doute, c'est-à-dire une tentative d'ébranler telle ou telle vérité supposée, tentative que suit une relative disparition du doute et un retour à cette vérité, de sorte qu'à la fin la chose est prise comme au début.«<sup>44</sup> Sans conteste, le doute cartésien procède bien lui aussi de »la pénétration (*Einsicht*) consciente dans la non-vérité du savoir phénoménal«.

\*

Il reste qu'avant même de poser une telle règle discriminative, Descartes avait soulevé – sous la forme d'une hypothétique restriction<sup>45</sup> –, une objection décisive concernant la perception claire et distincte, »laquelle de vrai ne serait pas suffisante (*quae sane non sufficeret*) pour m'assurer qu'elle est vraie / *ad me certum de rei veritate reddendum*: pour me rendre certain de la vérité de la chose/, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse.« (*Ibid.*, 27, 25-27)

S'il se pouvait, ne fût-ce qu'une fois (*si unquam*), qu'une perception ou une conception présentant les marques de la vérité – la clarté et la distinction – s'avèra fausse, il s'ensuivrait non seulement que la règle générale (toutes les fois) ne pourrait pas être posée, mais également et plus gravement, que la certitude subjective conférée par la clarté et la distinction de la *prima cognitione* – soit, rien moins que le *cogito* entendu comme détermination de l'existence de l'*ego* et identification de son essence comme *res cogitans* –, ne serait plus suffisante pour m'assurer de sa vérité.

---

<sup>43</sup> *Introduction*, trad. Hyppolite I, Aubier, Paris 1977, p. 69.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Le latin a recours ici à des imparfaits du subjonctif, *non sufficeret*, *si posset*, pour souligner ici, la dimension irréaliste – et non possible – de l'hypothèse du caractère fallacieux du clair et du distinct. Cf. André Doz »Postlude sur Descartes«, *Revue philosophique*, 1 (1996), p. 138.

L'ego se souvient encore d'avoir été abusé par de pseudo-évidences, égaré par une confiance téméraire. Désormais, la mémoire de l'abus doit prévenir de toute malheureuse répétition: » Toutefois (*Veruntamen*) j'ai reçu et admis ci-devant plusieurs choses comme très certaines et très manifestes, lesquelles néanmoins j'ai reconnu par après être douteuses et incertaines.<sup>46</sup> Encore une fois, il faut se dépandre<sup>47</sup>.

Lorsque je pensais saisir dans la lumière de l'évidence sensible, la vérité du monde, j'ai été confondu par l'erreur d'attribuer à la *res extensa* ce qui ne relevait que de ma sensation: » il y avait encore une autre chose que j'assurais, et qu'à cause de l'habitude que j'avais à la croire, je pensais apercevoir très clairement, quoique véritablement je ne l'aperçusse point, à savoir qu'il y avait des choses hors de moi (*extra me*), d'où procédaient ces idées, et auxquelles elles étaient tout à fait semblables (*omnino similes*). « (AT IX-1 28, 4-9 = AT VII, 35, 23-27)

Mais alors, la vertu de ma perception ne me faisait pas défaut car je jugeais selon l'habitude, j'affirmais intrépidement. Je croyais percevoir clairement, alors que je ne faisais que percevoir confusément des choses complexes. Je ne jugeais pas en connaissance de cause, c'est-à-dire, en vérité.

Dans ce cas, néanmoins, la perception claire et distincte ne saurait être suspectée car ou elle est, et elle demeure la réponse dernièrement fiable, ou elle n'est pas et je m'expose moi-même à l'erreur: » Et c'était en cela que je me trompais.<sup>48</sup> La validité de la règle générale n'est donc pas entamée. Il nous revient simplement de distinguer les cas particuliers de son application, de procéder à une clarification en terme de classification.

L'objection ne semble donc pas porter à conséquence. Elle permet même de réaffirmer que la sphère du certain doit être réduite au seul domaine de la pensée: » Quelles étaient donc ces choses-là? C'était la terre, le ciel, les astres, et toutes les autres choses que j'apercevais par l'entremise des sens. Or qu'est-ce que je concevais clairement et distinctement en elles (*Quid autem de illis clare percipiebam*: Qu'est-ce que je percevais clairement à leur sujet)? Certes, rien autre chose sinon que les idées ou les pensées de ces choses (*rerum ideas, sive cogitationes*) se présentaient à mon esprit (*menti*

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, 27, 31-33 = AT VII, 35, 16 et AT-1 IX, 56, = AT VII, 70. Le latin est plus radical puisqu'il parle de choses admises comme entièrement, totalement certaines et manifestes (*omnino certa et manifesta*). Il ne s'agit plus alors d'un degré dans la certitude mais d'un absolu.

<sup>47</sup> Cf.: « *quae tamen postea dubia esse deprehendi* » (AT VII, 35, 17-18).

<sup>48</sup> AT IX-1, 28, 9 = AT VII, 35. Descartes poursuit: » ou, si peut-être je jugeais selon la vérité, ce n'était aucune connaissance que j'eusse, qui fût cause de la vérité de mon jugement (*si verum judicabam, id non ex vi meae perceptionis contingebat*: (si mon jugement était vrai, cela n'advenait pas par la vertu de ma perception). «

*meae obversari*). Et encore à présent je ne nie pas que ces idées ne se rencontrent en moi (*in me*).« (AT IX-1 27,33 – 28,4 = AT VII, 35, 18-23)

De ce point de vue, ne se trouve rappelée ici que la certitude du *cogito*, c'est-à-dire la clarté et la distinction de la présence en l'*ego cogitans*, d'idées, fût-elles confuses et complexes, comme modalités irréductibles de la pensée. Si ce que je pense est incertain, il demeure certain que je le pense. Si ce que je pense est confus et complexe, il m'apparaît néanmoins clairement et distinctement, à titre résiduel, qu'il s'agit bien des modalités évidentes de ma pensée.

Un problème, il est vrai, demeure: je puis donc croire à tort percevoir clairement, c'est-à-dire je peux estimer percevoir clairement en raison de l'habitude dont je suis victime. Dans ce cas néanmoins, personne d'autre que moi, ne me trompe. Je suis le seul fautif et le seul responsable de mes égarements.

\*

Descartes aborde ensuite le cas de la considération passée de quelque chose de »fort simple« et de »fort facile« (*valde simplex et facile*) dans le domaine de l'arithmétique et de la géométrie: »par exemple que deux et trois joints ensemble produisent le nombre de cinq, et autres choses semblables (*vel similia*)« (AT IX-1, 28, 12-15 = AT VII 35,30 – 36, 2). L'intuition (*intueri*) à leur égard, était alors assez claire, assez perspicace ou transparente (*satis perspicue*), pour engager l'*ego* à affirmer que ces choses étaient vraies.

Si la sphère du sensible provoque l'illusion – sur fond d'habitude de croyance – de la clarté et de la distinction, il n'en est pas de même des modalités de l'*intuitus mentis* en arithmétique et en géométrie, c'est-à-dire dans le domaine des connaissances mathématiques défini notamment, par les *Regulae ad directionem ingenii*.

Sur le mode d'une concession (Certes: *Equidem*), Descartes revient sur la raison de douter – précédemment évoquée dans la *Première Méditation* –, d'une intuition ne présentant pas, à la différence des perceptions sensibles, un manque de clarté et de distinction. Il s'agit de l'argument du Dieu trompeur, soit du Dieu qui me trompe immédiatement, ou qui me laisse m'abuser: »Certes, si j'ai jugé depuis qu'on pouvait douter de ces choses, ce n'a point été pour autre raison (*non aliam ob causam*), que parce qu'il me venait en l'esprit, que peut-être quelque Dieu avait pu me donner une telle nature, que je me trompasse même touchant les choses qui me semblent les plus manifestes (*quae manifestissima viderentur*).« (AT IX-1, 28, 16-21 = AT VII

36, 4-8) L'ego est-il donc incapable de vérité, sa nature relève-t-elle d'une fausseté radicale?

*De l'aveu*

Dieu m'a-t-il fait don – dès lors que je suppose encore en vertu de cette opinion préalablement conçue sur sa toute-puissance (*praeconcepta de summa Dei potentia opinio*) (AT VII, 36, 8-9) qu'il l'a pu (*indere potuisse*) (*Ibid.*, 36, 7.) –, d'une nature telle »que je me trompasse même touchant les choses qui me semblent les plus manifestes« (AT IX-1, 28, 19-21).

L'occurrence de cette opinion particulièrement récurrente ici<sup>49</sup>, conduit l'ego au nécessaire aveu d'une certaine impuissance »Mais toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée, je suis contraint d'avouer<sup>50</sup> qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse, même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande.« (AT IX-1, 28, 21-25)

Si l'Autre veut (*siquidem velit*) égarer (*ut errem*) l'ego sur ce dont il croit (*puto*) avoir une intuition la plus évidente possible (*evidentissime intueri*), il le peut. Les yeux de l'esprit (*mentis oculis*) seront ainsi abusés par de »fallacieuses lueurs«<sup>51</sup> en lieu et place d'une éclatante évidence. Je peux donc penser voir le plus évidemment possible, par le biais des yeux de l'esprit, et être trompé.

Tel est peut-être mon destin: être abusé même lorsque je vois clair en matière de vérités distinctes.

L'aveu est ici nécessaire dès lors que le spectre de la toute-puissance réapparaît. L'efficacité aisée, facile, de l'égarement provoqué (*facile illi esse efficere ut errem*) (AT VII, 36, 10-11) est analytiquement comprise dans l'opinion préconçue de la toute puissance de Dieu. Autrement dit, la souveraineté de l'Autre peut toujours limiter les prétentions gnoséologiques de l'ego en les réduisant à néant.

Il importe de souligner cette dimension du nécessaire qui prend la forme d'un aveu, d'une confession du sujet cartésien, désormais confondu. L'aveu désigne en français, avant la reconnaissance d'une faute – sens qui

---

<sup>49</sup> Cf.: »*quam quia veniebat in mentem*« (AT VII, 36, 5-6) et »*mihî occurrit*« (*Ibid.*, 36, 9).

<sup>50</sup> Cf.: »*non possum non fateri*: je ne peux pas ne pas avouer« (AT VII, 36, 10).

<sup>51</sup> Nous empruntons cette belle expression à G. Rodis-Lewis, *Création des vérités éternelles, doute suprême et limites de l'impossible chez Descartes*, Actes de New Orleans, Francis L. Laurence, Biblio 17, 1982, repris in *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Vrin, Paris 1985, p. 122.

prévaut depuis le XVII<sup>ème</sup> siècle –, la reconnaissance de quelqu'un comme son maître ou son seigneur. S'agit-il ici pour Descartes de reconnaître la suprématie ontologique de Dieu et ce, dès avant la démonstration de son existence et la compréhension exacte de sa véracité? Il semble que l'aveu concerne tout-à-la fois l'intelligence d'une allégeance définitive à l'Autre et la déclaration de l'impossibilité pour l'*ego* de ne pas tirer les conclusions les plus extrêmes de l'opinion du Grand trompeur. S'Il est et s'Il est trompeur, je dois concéder que même ce qui me paraît pleinement lumineux peut s'avérer falsifié.

La reconnaissance, sous la forme d'un aveu, des limites de ma puissance procède ainsi d'une confrontation raisonnée à la figure de la toute-puissance divine, qui par elle-même, demeure menaçante. C'est ici la nature de mon esprit – sous la figure de sa propre puissance de penser et de s'ordonner selon des critères de vérité et de fausseté –, qui se trouve inquiétée par l'évocation renouvelée de l'argument du Dieu trompeur.

L'aveu est ainsi la confession:

- d'une puissance inquiète de n'être qu'une impuissance ignorée
- de l'impuissance radicale à ne pas pouvoir nier que l'évidence puisse être trompeuse, soit: la contrainte reconnue d'avouer ce que qui est intuitionné clairement et distinctement pourrait n'être point vrai.

Ce passage est décisif. Il concerne désormais les conséquences sur la relation de l'*ego cogitans* à ses certitudes, de la pure actualité de chaque présentation de l'opinion de la »souveraine puissance d'un Dieu«. Les phrases précédentes écrites au passé, ne mentionnaient encore que des assurances anciennes et des doutes d'hier développées dans la *Première Méditation*.

La règle générale est-elle donc invalidée, non seulement dans son caractère de généralité, mais également comme règle de discrimination du vrai? La suspicion d'une définitive déception ruine-t-elle non seulement l'usage, mais également et plus fondamentalement, la position d'un tel critère de délimitation de la vérité et de la fausseté?

### *Du défi*

Reconnaissons que le texte ne mentionnait pas jusqu'à présent et de manière explicite, le *cogito*. Il semble donc que le rappel de l'argument du Dieu trompeur ne concerne que la clarté et la distinction de la certitude mathématique et qu'il convient, en ce début de la *Troisième Méditation*, de réexaminer ce point, afin de savoir s'il est finalement possible de sauver la



science. Soit: de préserver de la puissance maligne de Dieu, la certitude subjective générée par l'activité mathématique, géométrique et arithmétique de notre esprit.

Mais, précisément, Descartes va faire suivre la mention de l'argument du Dieu qui peut tromper, par le rappel du caractère définitivement irréductible du *cogito*. Irréductible, en ce qu'il apparaît ici, absolument soustrait à l'efficacité de l'hypothétique puissance maligne de l'Autre: »Et au contraire, toutes les fois que je me tourne (*me converto*) vers les choses (*ipsas res* = les choses mêmes) que je pense concevoir (*percipere*) fort clairement, je suis tellement persuadé par elles (*tam plane ab illis persuadeor* = je suis si pleinement persuadé par elles), que de moi-même je me laisse emporter (*sponte erumpam*) à ces paroles (*voces*): Me trompe qui pourra (*fallat me quisquis potest* = me trompe quiconque le peut), si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je sois rien (*ut nihil sim*), tandis que je penserai être quelque chose (*quandiu me aliquid esse cogitabo* = tant que je penserai que je suis quelque chose); ou que quelque jour il soit vrai (*verum*) que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis; ou bien (*vel forte etiam* = ou peut-être même) que deux et trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables (*similia*), que je vois clairement ne pouvoir être d'aucune façon que je les conçois (*in quibus scilicet repugnantiam agnosco manifestam* = dans lesquelles je reconnais une contradiction manifeste.« (AT IX-1, 28, 25-34 = AT VII, 36, 8-21, souligné par nous)

La conversion du regard (*me converto*) opérée, génère une persuasion assurée d'elle-même. L'assentiment concerne ici non seulement le présent de la conception claire et son caractère irrésistible – »tandis que«, mais également le caractère itératif de la persuasion: »toutes les fois...«, mais plus encore, la permanence d'une vérité soustraite aux prises du Dieu trompeur: »ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis«.

Or, les paroles qui emportent désormais, au présent, l'*ego* dans un élan irréversible, incorrigible, ne concernent pas, d'abord, comme nous pouvions nous y attendre, le statut de la certitude mathématique, dans la mesure précisément où elle seule se trouvait mentionnée, mais le *cogito*. Descartes écrit en effet que le Dieu trompeur ne peut pas faire qu'il ne soit pas s'il pense être, ou bien encore annuler pour l'avenir le fait qu'il ait été un jour, maintenant. On voit bien que même si la remise en doute du début de la *Meditatio* III ne cite pas le cas du *cogito*, c'est bien celui-ci qui réapparaît en premier lieu lorsqu'il s'agit de maintenir quelque chose de l'ordre du vrai contre les prétentions d'un Dieu trompeur.

Notons cependant qu'il ne réapparaît que dans sa version première, la plus épurée, à savoir la position de l'existence de l'*ego*, et non dans sa version complète – comme identification de l'essence de cette existence, en terme de *res cogitans*. Ce qui tend à accentuer le caractère fondamental de l'existence conquise par l'*ego*.

Il est vrai cependant que Descartes évoque la modalité de son existence ontologique *je suis* (*cum jam verum sit me esse*) comme un être quelque chose (*quandiu me aliquid esse cogitabo*). Mais il ne s'agit pas tant ici, de son être comme *res cogitans* que de son être quelque chose plutôt que rien (*nunquam tamen efficiet ut nihil sim*) (AT VII, 36, 16).

Le problème est donc bien de savoir si je suis quelque chose plutôt que rien et non pas seulement telle ou telle chose, telle ou telle manière d'être. Il est évident néanmoins que si je me suis révélé existant en dépit des prétentions malignes de l'Autre et comme limite même de ces dernières, c'est que précisément en tant que pensant.

A la mention de la certitude du *cogito* fait donc suite le doute retrouvé concernant la vérité des mathématiques qui conduit *in fine* comme »doute de second ordre«<sup>52</sup>, à interroger le bien-fondé de l'évidence même du *cogito*.

Plusieurs problèmes se posent dès lors à nous:

1) si le texte rappelle que le *cogito* est sauvé envers et contre toute entreprise malveillante à l'égard de la puissance de persuasion de l'évidence actuelle, c'est donc que l'aveu précédemment évoqué, le concernait déjà. De telle sorte qu'il est possible d'avancer que même si Descartes ne remettait pas en doute explicitement le *cogito*, il présupposait cependant qu'il devait l'être. Mais à quel titre?

2) Faut-il donc confondre ici la perception claire et distincte dans le domaine mathématique et l'évidence du *cogito*, tant du point de vue de la suspicion à l'égard de leurs vérités respectives, que du point de vue de leurs validations sous la forme du défi, c'est-à-dire de l'épreuve de leur irrésistibilité.

3) Quelles sont les implications philosophiques, au regard d'une théorie de la subjectivité, des options de lecture que nous suivrons pour tenter de résoudre, les deux problèmes ci-devant, énoncés.

Toute la question justement, réside dans la présence d'une expression latine au coeur de la formule du »défi« que ne rend pas fidèlement la version française de 1647.

---

<sup>52</sup> Nous empruntons cette expression à Anthony Kenny, *The Cartesian Circle and the Eternal Truths*, *Journal of Philosophy*, 1970, 67, pp. 685-700 et *The Cartesian Spiral*, 1983, in *The Heritage of Wisdom*, Blackwell, 1987. M. Beyssade parle de »doute rétrospectif« (art. cit., p. 583).

Descartes écrit: »*vel forte etiam* (ou peut-être même) *ut duo et tria simul juncta plura vel pauciora sint quam quinque, vel similia.*« (AT VII, 36, 18-20) Le texte français préfère: »ou bien que«<sup>53</sup>.

En 1641, la disjonction de l'ordre la vérité du *cogito* et des mathématiques est, en ce lieu du texte, posée. Le *cogito* est immédiatement sauvé par et dans la formule du défi et implique hypothétiquement les vérités de la science. En 1647, l'expression indique plutôt une équivalence – il s'agit d'un *ou* inclusif – des types de certitude laquelle confond, de fait, le *cogito* et les mathématiques et annule le rappel heureux du début de la *Meditatio* III<sup>54</sup>.

En ce point du texte, Descartes confond les modes d'évidence, les types de certitude des mathématiques et du *cogito*. Il n'y a en effet qu'une lumière naturelle. Dès lors, ou celle-ci se révèle dernièrement fiable ou il faut s'en défier aussi bien pour faire l'addition de deux et de trois que pour affirmer son existence et connaître son essence. Le *cogito* devient une occurrence parmi d'autres, au même rang qu'elles, de la certitude subjective, entée sur la clarté et la distinction d'une perception évidente.

Lorsque nous confondons ainsi la question de la vérité des mathématiques et le problème de la validation du *cogito*, nous revenons avec Descartes, en deçà de l'ordre systématique des raisons des *Meditationes*, puisque la distinction du doute portant sur les vérités de la science et la suspicion à l'égard de la certitude de l'existence du doutant nous semblait définitive. Descartes n'écrit-il pas, pour spécifier le genre d'assentiment propre au *cogito*, entendu ici comme la connaissance claire de mon existence – »moi qui suis certain que je suis (*qui jam necessario sum* = qui à présent de toute nécessité suis): »il faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre (*aliud*) chose pour moi (*in locum mei*), et ainsi de ne me point méprendre dans cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celle que j'ai eues auparavant (*quam omnium certissimam evidentissimamque*, de toutes la plus certaine et la plus évidente).«<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Cf.: »ou bien que deux et trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables« (AT IX-1, 28, 31-34).

<sup>54</sup> On notera qu'en 1647 la formule du défi rend équivalent les deux ordres de vérités – »ou bien« (AT IX-1, 28, 31) – et annule toute prétention à la certitude antécédente à la démonstration du Dieu vérac et donc indépendante d'elle-«certain d'aucune chose« (AT IX-1, 29, 2). En 1641, il s'agit d'une hypothétique extension de la certitude du *cogito* aux vérités mathématiques – »ou peut-être même« (*vel forte etiam*) (AT VII, 36, 18-19) – et d'une plénitude de et dans la certitude (*plane certus*) (AT VII, 36, 28), sans qu'il soit mentionné si oui ou non se trouvent confondus les différents ordres de vérité. En tout état de cause, Descartes n'a pas écrit: »il ne semble pas que je puisse jamais être pleinement certain du *cogito* et *a fortiori* des vérités mathématiques.«

<sup>55</sup> AT IX-1, 19,40 20,3 = AT VII, 25, 15-18. Cf. sur ce point, Jean-Marie et Michelle Beyssade, *Introduction, Méditations métaphysiques*, Garnier-Flammarion, (1979), rééd. 1992, pp 19-20.

Il est vrai cependant, que le texte latin de 1641 à son tour, mais plus avant, témoignera du caractère indubitable de **tout** ce qui m'est montré par la lumière naturelle; comme: de ce que je doute, il s'ensuit que j'existe (*ex eo quod dubitem sequatur me esse*), en ajoutant *et similia* (*et choses semblables*) (AT VII, 38, 29). Là où la version de 1647 sera tout simplement silencieuse<sup>56</sup>, le texte premier de Descartes traite communément, au regard de la même lumière, le cas du *cogito* et celui des vérités mathématiques.

Nous pourrions également souligner – pour relativiser la portée de ce *vel forte etiam* –, que la version latine de 1641 avait recours à la même expression *et similia* lorsqu'elle abordait la question de la vérité de la certitude mathématique: «*ut quod duo et tria simul juncta sint quinque, vel similia* (et autres choses semblables, présent dans la version de 1647)» (AT VII, 36, 1-2).

Telle est donc la surprise du lecteur qui se retrouve à douter avec Descartes du *cogito* comme des vérités mathématiques, tout en reconnaissant dans la première formule latine du défi, le privilège du *cogito*.

Nous ne pouvons pas néanmoins, passer sous silence cette exceptionnelle réserve exprimée en 1641: *vel forte etiam* ou «peut-être même», qui finalement réduite, témoigne néanmoins de la réticence de l'écrivain, lorsqu'il s'agit de relativiser l'absolu de la découverte du *cogito* et ce, dans la mesure où ce dernier, à la différence des vérités mathématiques peut toujours se réaffirmer dans un nouveau retour du doute. Mais, cette assurance n'en demeurera pas moins une certitude subjective, une persuasion de l'*ego cogitans*.

Ainsi, nous pouvons concevoir que les lectures des *Méditationes* s'appuyant sur telle ou telle version et tel ou tel texte donneront lieu à des formulations différenciées et contradictoires.

Toute la question est là, partageant les commentateurs de Descartes. Ou le *cogito* est définitivement soustrait au doute et sa certitude décalée irréductiblement de celle occasionnée par les connaissances mathématiques, ou comme les autres vérités, il demeure encore, à l'orée de la *Méditation Troisième*, sujet à caution.

### *Persuasion / Science*

S'agit-il ainsi d'avancer que ce que l'*ego cogitans* affirme de lui-même ne procède que d'une pseudo-perception?

<sup>56</sup> Cf.: «je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai, ainsi qu'elle m'a tantôt fait voir que, de ce que je doutais, je pouvais conclure que j'étais.» (AT IX, 30, 30-33) Il est vrai que dire: «je ne saurais rien révoquer...» dispense d'écrire *et similia*.

Le *cogito* – entendu comme l'affirmation de mon existence comme chose pensante –, ne peut pas être comparé à l'expérience sensible du monde. A ce titre, on ne peut pas à son sujet, s'imaginer percevoir clairement et distinctement.

L'intuition qui préside à l'expérience du *cogito* est par elle-même assez transparente pour se fonder sur elle. Comme telle, elle s'apparente bien aux vérités arithmétiques et géométriques lesquelles n'engagent l'*ego* qu'à considérer des choses fort simples et faciles. Le doute ne peut donc être maintenu à l'encontre du *cogito* que s'il peut l'être au sujet de l'évidence actuelle des mathématiques qui présentaient une suffisante clarté, et réciproquement. Le rappel de l'argument du Dieu trompeur vient précisément, comme nous l'avons montré, indiquer la voie.

L'esprit qui toujours nie jusqu'à s'affirmer enfin, pourrait avoir dit oui à soi trop tôt, consentit imprudemment à se reconnaître existant, et à se déclarer sans réserves suffisantes, *res cogitans*.

Ce que je suis en vérité dépendant de la compréhension vraie de ce qu'il peut, la conclusion ici s'inverse.

Il importe à ce sujet, de relever l'atténuation dernière du propos cartésien sans toutefois par trop l'accentuer: » Et certes, puisque je n'ai aucune raison (*occasionem* = occasion) de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur (*aliquem Deum esse deceptorem*), et même que je n'ai pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu (*nec quidem adhuc satis sciam utrum sit aliquis Deus* = et que je ne sais pas de manière suffisante (*satis*) s'il y a un Dieu), la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion, est bien légère (*tenuis*), et pour ainsi dire métaphysique (*ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio*).« (AT IX-1, 28, 35-39)

Il ne fait pas de doute (*Et certe*) que c'est l'opinion qui fonde le doute et qu'à ce titre, la raison demeure silencieuse sinon pour évoquer au nom même d'une préconception de Dieu, la nécessité de poursuivre la recherche de la vérité. Le doute procède ici d'un défaut de savoir, d'une ignorance<sup>57</sup> – je ne sais pas encore suffisamment s'il y a un Dieu.

En effet, il ne s'agit pas tant d'interroger ici le degré du doute ou même sa nature, que de saisir sa logique. A ce titre, même le plus petit doute rend le *cogito* probable et ne fonde plus en vérité sa certitude.

Même si je n'ai aucune occasion d'estimer, de considérer ou de croire (*nullam occasionem habeam existimandi*) (AT VII, 36, 21-22) en un Dieu trompeur, je ne peux pas feindre que l'opinion d'un tel Dieu ne se présente pas à moi, contre mon gré et ce, à la différence du Mauvais Génie dont j'ai construit moi-même la figure. Dès lors, la connaissance de Dieu prime sur

<sup>57</sup> Cf.: »*hac enim re ignorata*« (AT VII, 36, 28).

toute autre assurance et apparaît comme l'horizon d'une définitive résolution des inquiétudes métaphysiques: »Mais afin de la pouvoir tout à fait ôter, je dois examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en présentera; et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur: car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose (*hac enim re<sup>58</sup> ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse* = dans l'ignorance de cette chose, je ne vois pas que je puisse jamais être tout à fait ou pleinement certain d'aucune autre).« (AT IX-1, 28, 39 – 29-2 = AT VII, 36, 28-29)

La suppression de l'*opinio* du Dieu trompeur requiert donc un devoir d'examen (*examinare debeo*), subordonné à une occasion de pensée, à une occurrence. A la raison de croire qu'il y a quelque Dieu qui soit trompeur doit faire suite l'occasion d'une interrogation concernant l'existence et l'essence de Dieu comprise dans sa possibilité de tromper (*an sit Deus, et, si sit, an possit esse deceptor*) (AT VII, 36, 27-28)

Lorsque le français de 1647 écrit : »je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose« (AT IX-1, 29, 1-2), le latin résonne autrement: »*non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse*« (AT VII, 36, 28-29). La certitude, antérieure à la démonstration de l'existence du Dieu véracé, ne peut donc être que sujette à caution, pure évidence subjective. La plénitude (*plane*) du certain provient de sa fondation en Dieu, c'est-à-dire dépend de la véracité démontrée de la divinité. De même, la présence de *alia* qui précise »aucune chose« en »aucune autre chose«, ne concerne évidemment pas le *cogito* qui se trouverait excepté du doute maintenu et universalisé, mais: »d'aucune autre chose que *hac re*, c'est-à-dire d'aucune autre chose qu'un Dieu non trompeur, et non d'aucune autre chose que le *cogito*, dont il n'a pas été question dans cette dizaine de lignes.«<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Cf.: »*res*, ici, désigne Dieu.« (M. Beyssade, art. cit., p. 585) La règle ne donnant à connaître aucune *res*, doit s'assurer pour être une règle universelle de vérité, de la connaissance d'une *res* dont dépend et tous les étants et toutes les vérités créées.

<sup>59</sup> M. Beyssade, art. cit., p. 583. Cf. sur cette question: »Car y a-t-il rien de soi plus clair et plus manifeste, que de penser qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire un être souverain et parfait (*quam summam ens esse* (que l'être du souverain être) (...) la certitude de toutes les autres choses en dépend si absolument, que sans cette connaissance il est impossible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement (*ut absque eo nihil unquam perfecte sciri possit*).« (AT IX-1, 55, 2-11 = AT VII, 69, 7-15) et: »Et ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu: en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune chose (*Atque ita plane video omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere, adeo ut, priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim*). Et à présent que je le connais, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses...« (AT IX-1, 56, 22-2789 – = AT VII,

Même l'existence de l'ego, même la détermination de son essence, semblent désormais – au regard d'une investigation métaphysique radicale –, incertaines. Qu'il s'agisse d'être certain de quelque chose – *cogito* et vérités mathématiques se trouvent là confondues – (1647), ou d'être pleinement certain (1641), la récusation de ce qui jusqu'alors pouvait paraître assuré est engagé. L'enjeu demeure de fonder en vérité ce qui peut se présenter au sujet comme savoir certain sans être pourtant vrai.

L'ego se voit donc confronté de manière contradictoire<sup>60</sup> à deux considérations – la suffisance de l'évidence actuelle et l'opinion de la tromperie divine –, et simultanément exposé à deux sentiments, la confiance et la défiance. De la même façon, se voit-il engagé dans une double et contradictoire gestuelle de l'esprit: avouer et/ou défier.

Si la souveraine puissance de Dieu se présente à mon esprit, je peux et je dois douter de la valeur du don divin. Le cadeau de Dieu est-il empoisonné?

La spontanéité (*sponte*) du défi fondé sur la plénitude de l'auto-persuasion (*plane...persuadeor*) (AT VII, 36, 36) ne peut pas faire oublier néanmoins, que c'est moi qui estime ou juge (*arbitror*) que je perçois clairement et suffisamment distinctement, que je suis et qui je suis. Or aucune lumière ne peut éclairer la lumière. Je ne dispose en la matière d'aucun méta-langage<sup>61</sup> qui puisse me permettre moi-même de dire le vrai sur le certain, c'est-à-dire de me voir voyant clairement et distinctement.

Le dernier critère de la vérité demeure pour moi la lumière naturelle de l'évidence: »je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai, ainsi qu'elle m'a tantôt fait voir que, de ce

---

71, 3-6) ; »quand on a une fois clairement entendu les raisons qui persuadent l'existence de Dieu, et qu'il n'est point trompeur, même si on ne fait plus attention à ces raisons, pourvu seulement qu'on se ressouviennne de cette conclusion, Dieu n'est pas trompeur, on gardera non seulement la persuasion, mais encore la véritable science et de cette conclusion, et aussi de toutes les autres dont on se souviendra avoir un jour perçu clairement les raisons.« (A Regius, 24 mai 1640, AT III, 65, trad. cit., p. 538)

<sup>60</sup> Cf. »au contraire« (AT IX-1, 28, 25)

<sup>61</sup> AT IX-1, 30, 33-36. C'est tout le sens de la confiance en Dieu. Cf.: »nous serons assurés, par ceux de ses attributs dont il a voulu que nous ayons quelque connaissance, que ce que nous aurons une fois aperçu clairement et distinctement appartenir à la nature de ces choses, a la perfection d'être vrai.« (Principes, AT IX-2, §28) Le latin, plus justement expliquait: »*memores tamen (...) huic lumini naturali tamdiu tantum esse credentium, quamdiu nihil contrarium a Deo ipso revelatur.*« (AT VIII-1, § 28) Tant que Dieu lui-même, »source de toute lumière«, ne nous révèle pas le contraire de ce que nous enseigne la lumière naturelle, nous devons croire cette dernière comme très fiable et comme notre unique recours.

que je doutais, je pouvais conclure que j'étais. Et je n'ai en moi aucune autre faculté, ou puissance (*quia nulla alia facultas*), pour distinguer le vrai du faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lumière me montre comme vrai ne l'est pas, et à qui je me puisse tant fier qu'à elle.<sup>62</sup>

Si Dieu – ou plutôt «quelque Dieu (*aliquem Deum*)» –, m'a conféré «une telle nature, que je me trompasse même touchant les choses qui me semblent les plus manifestes (*quae manifestissima viderentur*)» et, dans la mesure où je ne peux pas – en vertu de la nature de mon esprit<sup>63</sup> – ne pas spontanément m'en remettre à l'évidence actuelle, ne pas adhérer à la certitude subjective que j'éprouve lorsque je perçois clairement et distinctement, la déception devient alors, sans appel.

La certitude subjective fondée sur l'expérience de la persuasion, n'est pas une certitude absolue, c'est-à-dire absoute ou délivrée du doute sur sa vérité. La spontanéité de l'assentiment (*sponte erumpam*) où l'*ego* se voit obligé d'acquiescer à ce qui se donne à lui comme vrai, source de la certitude de l'*ego cogitans*, ne fonde pas la certitude entière de la véritable et incontestable science. Telle est le sens de la distinction cartésienne entre la *persuasion* et la *science* vraie et certaine: «Vous dites (...) que »la vérité des axiomes clairement et distinctement entendus est manifeste par elle-même«. Cela aussi, je l'accorde, pour tout le temps qu'on les entend clairement et distinctement, parce que notre esprit est de telle nature qu'il ne peut qu'assentir à ce qui est clairement entendu. Mais parce que souvent nous nous ressouvenons des conclusions déduites de telles prémisses, sans faire

<sup>62</sup> AT IX-1, 30, 30-33. Cf. également: «examinant ces jours passés si quelque chose existait dans le monde, et connaissant que, de cela seul que j'examinais cette question, il suivait très évidemment que j'existais moi-même, je ne pouvais pas m'empêcher (*non potui* (...)) non = je n'ai pas pu ...ne pas) de juger qu'une chose que je concevais si clairement était vraie, non que je m'y trouvasse forcé par aucune cause extérieure, mais seulement parce que, d'une grande clarté qui était en mon entendement, a suivi une grande inclination en ma volonté ; et je me suis porté à croire avec d'autant plus de liberté (atque ita tanto magis sponte et libere illud credidi = et je l'ai cru d'autant plus spontanément et librement)» (AT IX-1, 46, 40 – 47, 6 = AT VII, 58, 26 – 59, 4). La spontanéité (*sponte*) de la croyance est ici décisive.

<sup>63</sup> Cf. AT VII, 65, 5-9 = AT IX-1, 51, 39 – 52, 4: «toutes les choses que je connais clairement et distinctement sont vraies (*omnia quae clare cognosco esse vera*) (...) la nature de mon esprit (*natura mentis meae*) est telle, que je ne me saurais empêcher de les estimer vraies, pendant que (*saltem quamdiu*: au moins pendant que) je les conçois clairement et distinctement.» Cf. également: «encore que je sois d'une telle nature, que, dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement (*valde clare et distincte percipio*), je suis naturellement porté à la croire vraie (*non possim non credere verum esse*: Je ne peux pas ne pas croire que c'est vrai)...» (AT IX-1, 55, 12-14 = AT VII, 69, 16-18).



attention aux prémisses mêmes, je dis qu'alors, si nous ignorions Dieu, nous pourrions feindre qu'elles sont incertaines, bien que nous nous nous ressouvenions qu'elles ont été déduites de principes clairs, et cela parce que nous sommes peut-être d'une nature telle que nous nous trompions même dans les choses les plus évidentes; et par conséquent je dis que, même au moment où nous les avons déduites de ces principes, nous n'en avons eu la science, mais seulement la persuasion. Et je distingue ainsi les deux: il y a persuasion lorsqu'il reste quelque raison qui peut nous porter au doute, mais la science est la persuasion qui nous vient d'une raison si forte, qu'aucune autre plus forte ne puisse jamais l'ébranler; et ceux qui ignorent Dieu n'en ont aucune de telle.<sup>64</sup>

*La fondation théologique de la certitude en vérité*

»Cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe<sup>65</sup>.

»Mais après que j'ai reconnu (percepi) qu'il y a un Dieu, parce qu'en même temps j'ai reconnu aussi que toutes choses dépendent de lui, et qu'il n'est point trompeur (*illumque non esse fallacem*), et qu'en suite de cela j'ai jugé (*atque inde collegi*) que tout ce que je conçois (*percipio*) clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai (*necessario esse vera*)...« (AT IX-1, 55-56 = AT VII, 70, 10-13)

Tant que la véracité de Dieu n'est pas établie, même l'évidence la plus lumineuse peut s'avérer la couleur noire du faux. L'établissement de la vérité des idées claires et distinctes requiert donc la preuve de l'existence d'un Dieu véracé. Le problème dans son acuité, concerne-t-il la validation du *cogito*? Dieu doit-il se faire le garant de la proposition *je suis, j'existe*? La position du sujet certain de lui-même demeure-t-elle insuffisante à fonder en vérité l'assurance d'être de l'*ego*?

Sur ce point précis, nous avancerons que l'évidence du *cogito* ne ruine pas encore les effets supposés de la tromperie d'un Dieu qui peut tout et qu'à ce titre, la véracité divine fonde bien la vérité du *cogito* au présent – au-delà donc de la simple question de sa remémoration<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> A Regius, 24 mai 1640, AT III, 64-65, trad. M. et J.-M. Beyssade, éd. cit., des *Méditations*, p. 538.

<sup>65</sup> *Discours de la méthode*, AT VI, 38.

<sup>66</sup> Nous suivons donc sans réserve la lecture de Jean-Marie Beyssade sur cette question. Cf. *La philosophie première de Descartes*, Flammarion, Paris 1979, pp 254-265 et M. Beyssade évoquant dans l'art. cit. la »précarité«, la »fragilité« du *cogito*: »Rien n'est

L'aveu est donc complet. Ma puissance de penser est impuissante à m'assurer pleinement de ce que pourtant, je suis incliné à croire. Je dois le confesser et le déclarer. Ce faisant, j'avoue peut-être ma faute logique: avoir prétendu établir quelque chose d'indubitable, de soustrait aux rêts du Tout-Puisant. J'avoue ma faute de m'être prétendu certain d'exister du seul fait que je pensais, je confesse mon imprudence, sinon mon orgueil.

La règle générale se trouve désormais invalidée. Il faudra, d'après la *Synopsis* (AT VII, 13, 10-13 = IX-1, 10), attendre la *Quatrième Méditation* et la démonstration du caractère véracé de Dieu. Il ne s'agira plus alors d'annoncer cette règle sur le mode d'un «il me semble que je peux établir ou poser» (*videor posse statuere*), pour limiter son statut à une pure certitude subjective, mais de démontrer son caractère d'universelle vérité: «*jam fuse demonstrari illa omnia quae clare cognosco esse vera*» (et j'ai déjà amplement démontré ci-dessus que toutes les choses que je connais clairement et distinctement sont vraies).«(AT VII, 65, 5-9)

Comme *regula veritatis* (AT VII, 70, 26), «règle par laquelle je m'assure de la vérité», la *regula generali* devient un principe absolument certain d'orientation dans l'exercice de la pensée vraie.

La marque distinctive du vrai, le critère de la vérité ne se trouve fondée que dans et par la position d'un Dieu véracé dont la toute-puissance exclut précisément la tromperie<sup>67</sup>.

La relation que l'*ego cogitans* entretient au vrai est donc une relation de pleine dépendance à l'égard de l'auteur des vérités éternelles. Ce que je dis de moi – *je suis, j'existe, je suis une chose qui pense* – ne reçoit son statut de

---

stable. Rien n'est ferme et définitivement établi, ni la règle, ni le *cogito*.« (p. 583) Nous ne négligeons pas néanmoins la problématique de l'insuffisance du souvenir d'évidence si la conception et/ou la profération continue, indéfiniment répétée, réitérée du *cogito* s'avère nécessaire pour que je sois maintenu avec certitude – sinon en vérité –, dans l'être. Tel est le problème de la certitude de la permanence de l'*ego* dont le passé le plus immédiat ne peut pas être validé par un *cogito* effectué au présent. Le problème de la garantie d'une identité qui perdure au-delà de sa ponctuelle saisie, d'une persévérance dans l'être de celui qui d'abord, ne se sait pas encore comme substrat et ensuite, se révèle incapable d'une auto-subsistance, ne peut donc pas être réduit. Il s'agit bien évidemment de concevoir la durée comme passage dans le temps, passage d'un certain passé de l'être à son avenir. Il ne s'agit cependant pas pour Descartes, d'une altération ontologique radicale où le passage convertit l'être en être-autre, mais d'une permanence de l'être à lui-même, comme lui-même. Le devenir de la substance est ainsi passage de l'être au même.

<sup>67</sup> Reste le problème du cercle – la vérité de l'évidence présuppose la démonstration de l'existence d'un Dieu véridique, laquelle présuppose à son tour, la vérité de la lumière naturelle qui me le fait connaître tel –, lequel exigerait une reprise longue de la question de la vérité et de la certitude.

vérité que d'un Autre qui le garantit. Ce qui m'apparaît ne constitue donc pas, à soi seul, une instance de vérité. Le phénomène de la conscience n'est pas un apparaître de plein droit. Il est ainsi impossible à l'*ego cogitans* de préjuger de la valeur de vérité de ce qui se manifeste phénoménalement à lui comme certitude, sans entreprendre une recherche du fondement absolu de la subjectivité, tant du point de vue de la connaissance que du point de vue de l'être.

On peut certes, donner d'autres noms à l'instance absolue de vérité – l'Esprit, l'Histoire, l'Autre comme autre-scène, c'est-à-dire l'inconscient –, il n'en reste pas moins que Descartes inaugure incontestablement une nouvelle époque de la théorie de la subjectivité où la vérité de la certitude présuppose pour être pleinement (*plane*) établie, c'est-à-dire suffisamment, à satiété (*satis*), la position d'une altérité fondatrice dont l'*ego* dépend en propre.

Limiter l'évaluation du cartésianisme à la critique, de sa *psychologia rationalis* (Kant)<sup>68</sup>, de sa prétendue falsification substantialiste de l'*ego* transcendantal (Husserl), de sa mésinterprétation de l'être de l'*ego* comme subsistance (*Vorhandenheit*) (Heidegger), interdit bien de penser, sous la figure du couple certitude / vérité, la singulière intempestivité de cette philosophie de la subjectivité.

### Conclusion

L'épreuve de l'impuissance du sujet à fonder dans la solitude de l'exercice méditatif, la vérité absolue de son existence témoigne d'un nécessaire pas en avant des *Meditationes* où l'égologie appelle une théologie.

La question métaphysique d'une vérité absolue déporte l'*ego* de lui-même pour le porter vers Dieu, vers un régime d'être spécifique: celui de la perfection.

Chercher la vérité de toutes choses – c'est-à-dire la garantie absolue de la certitude subjective – conduit l'*ego cogitans* à rencontrer Dieu et à trouver sa propre vérité de créature.

L'*ego* ne pourra ultimement recevoir une garantie d'être qu'en reconnaissant qu'il est comme créature, dépendant de Dieu. Le prix à payer – la dette – pour accéder à la vérité, le coût du savoir vrai, s'avère ontologique. La vérité du *je suis* est bien un *je suis fini*. Je ne peux savoir en vérité que je suis, sans apprendre que je ne suis pas parfait. L'*ego* va ainsi, dans les

---

<sup>68</sup> Critique de la raison pure, B 131-132, AK., III, 108, B421-422, AK., III, 275.

*Meditationes* suivantes, trouver *in fine* autre chose que ce qu'il cherchait inauguralement – à savoir, un point fixe pour la science –, soit: sa vérité de créature. La connaissance que *je suis* et de *ce que je suis* exige la reconnaissance de mon *être fini*. Vouloir simplement s'assurer de la vérité d'une certitude d'être, conduit l'*ego cogitans* à assumer le poids de la vérité d'être une créature, un être fini et dépendant.

Si pour répondre à la question: *Dieu est-il véracé?*, il faut bien évidemment, préalablement, répondre à l'interrogation *Dieu est-il?*, il apparaît que la réponse à cette dernière question fournira plus d'informations au questionnant qu'il n'en réclamait de prime abord. Le problème de la vérité du savoir devient le problème du Dieu véridique, de la vérité de l'existence de Dieu et s'accomplit comme vérité de la créature créée par Dieu. L'*ego* s'assurera ainsi d'être dans le vrai en se saisissant comme n'étant pas *causa sui*, comme n'étant pas sa propre cause.

Il convient donc de relire les *Meditationes* en cessant de les regarder à la seule lumière d'un entendement à la recherche d'un savoir théorétique assuré, en détachant son unique attention du projet métaphysique d'une fondation certaine des sciences exactes. Les *Meditationes* sont incontestablement un itinéraire, un chemin vers la vérité – où il s'agit bien de trouver quelque chose de ferme et de constant dans les sciences –, mais leur programme, présenté comme tel dans leur titre, excède cet unique bénéfice.

En quête de savoir, le sujet pensant rencontre sa propre vérité. Non seulement, il apprend avec certitude qu'il est, il s'apparaît à lui-même dans la lumière de l'évidence, non seulement il découvre quel il est – *res cogitans* – et prend acte de son humanité incarnée, mais de plus, il se trouve conduit à se connaître comme *res limitata*, chose ou substance finie, c'est-à-dire créée.

De ce point de vue, l'enquête savante se révèle quête de soi, cheminement vers sa propre vérité dont le dernier nom demeure: **finitude**. L'itinéraire de la connaissance est ainsi le même que le procès savant de la finitude reconnue comme mienné. Loin de distinguer l'ordre de la connaissance théorétique et l'ordre de l'éthique, nous décelons dans l'expérience même du connaître, la révélation du sens ontologique du sujet de cette connaissance<sup>69</sup>. Lorsque le sujet connaît, il ne peut pas ne peut se

<sup>69</sup> On trouvera chez Pascal une lecture ontologique du procès de connaissance présenté à la lumière des difficultés de consignation de la pensée, toujours prête à se dérober, à se soustraire à la prise de l'écrit, offerte et perdue: »En écrivant ma pensée, elle m'échappe quelquefois ; mais cela me fait souvenir de ma faiblesse, que j'oublie à toute heure ; ce qui m'instruit autant que ma pensée oubliée, car je ne tends qu'à connaître mon néant.« (L. Lafuma, fr. 656) Tel est le paradoxe de la défaillance de la mémoire qu'elle rappelle le sujet à la connaissance véritable. Le véritable oubli est

connaître connaissant et par là, être soumis à l'épreuve de la vérité de son être. Faire l'expérience théorique de rechercher la vérité, revient donc à endurer patiemment le poids de sa vérité dont le motif premier – sa vérité comme sujet de la connaissance –, se trouve relevé par le terme du chemin: sa vérité comme *ens creatum*, étant créé<sup>70</sup>.

---

celui de la faiblesse qui, heureusement, fait retour en condamnant à la nuit le motif immédiat de l'écriture.

<sup>70</sup> Il nous importe donc – à terme –, de remettre en cause la constitution dualiste de la problématique du sujet: sujet de la connaissance et sujet éthique pour faire apparaître l'irréductible dimension éthique du procès cognitif comme tel.



**Peter McCormick**  
*Certainty, Belief, and Rationality*\*

*[On the Lockean view] rationality is above all a property of the process of  
thinking, not of the substantive content of thought.*

Charles Taylor

*Those who say that Reason, in Locke, is purely procedural, not substantive,  
cannot have read Book IV.*

Nicholas Wolterstorff

*... why then  
have to be human – and, escaping from fate,  
keep longing for fate?*

R. M. Rilke

### *1. Modernist Subjectivism*

The major development of modern culture has modernism in the arts at its center.<sup>1</sup> This development, although a »many-faceted movement,« the Canadian philosopher, Charles Taylor, wants to call »subjectivation.« Subjectivation represents the move away from different norms and criteria seen as fundamentally independent from human beings to those that are fundamentally dependent on the choices of individual human subjects.

The movement of subjectivation has two major elements – one concerns the content of human action and the other the manner. Yet such a distinction invites confusion because each element can be taken as self-referential in the same way. Thus, one can easily incline to the view that, just as the

---

\* Copyright © 1998 by Peter J. McCormick. All rights reserved.

<sup>1</sup> See C. Taylor, *The Ethics of Ambiguity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), Chapter Eight, »Subtler Languages,« pp. 81-91. Some of Taylor's more recent thoughts can be found in his replies to a series of critical papers about his various positions. See J. Tully, ed., *Philosophy in an Age of Pluralism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994). See also Taylor's recent papers, *Philosophical Arguments* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), esp. pp. vii-xii.

manner in which I effect any one of my actions is necessarily mine in the sense that it cannot but refer to my ways of acting, so too the matter or content of my actions must similarly refer to my goals or aims or whatever. The consequence of holding such a view comes to nothing more than the »rampant subjectivism« that characterizes much of the modernist period.<sup>2</sup> And this subjectivism Taylor sees in turn as the root of both »instrumental reason and the ideologies of self-centered fulfillment« in so much contemporary reflection.<sup>3</sup>

In this paper I would like to examine critically Taylor's extended views with the hopes of clarifying our understandings of the seminal moments in the modern understandings of certainty.

Now, there is more than one kind of self-referentiality at work in this picture of modern subjectivism. While granting that the manner of one's actions indeed refers necessarily to one's own ways of performing actions, to one's own aims, desires, aspirations, or whatnot, Taylor argues that the matter of those actions need not. For one may just as well center the content of one's actions on matters that owe their significance to something outside or beyond or independent of one's own interests. So subjectivism represents only one of the two kinds of subjectivation which, however easily confused, are nonetheless different.

Taylor goes on to advance a second and more substantial claim, this time not about the two main features of subjectivation but about modern art in general and modernist poetry in particular. Without this distinction, Taylor thinks, one cannot understand either. »... the two kinds of subjectivation have to be distinguished,« he writes, »if we are to understand modern art.«<sup>4</sup> And to justify this claim Taylor turns to Rilke, to the very well-known opening of the first of the Duino elegies, »Who, if I cried out, would hear me among the angels' / hierarchies?«<sup>5</sup>

In order to understand what Rilke has in mind here in talking of »angels,« one has to see that the meaning of this crucial word, unlike say Milton's use of the same word, cannot be established by any reference to »certain publicly available orders of meaning« such as »a medieval treatise on the ranks of cherubim and seraphim.«<sup>6</sup> For the modernist period characteristically lacks such agreed-upon, entirely external, public reference points.

---

<sup>2</sup> C. Taylor, *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Harvard University Press, Cambridge, M.A., 1989), p. 491.

<sup>3</sup> Taylor 1992, p. 90.

<sup>4</sup> Taylor 1992, p. 89.

<sup>5</sup> Rilke, p. 151.

<sup>6</sup> Taylor 1992, p. 84.



Just as Baudelaire wrote about correspondences without anyone in his culture, unlike anyone in the Renaissance era, believing any more in the existence of such things, so too Rilke writes of angels without anyone in his culture, unlike anyone in the Medieval period, believing any more in such doctrines.

Consequently, in order to understand Rilke's use of a word like »angels,« one must forego any appeal to strongly external canons. Instead, we must work out the specific details of how Rilke uses this word in the changing constellations of his own poetic practices. Rilke's meaning here is most directly tied to Rilke's language not to the cosmos. Thus, understanding Rilke's meaning entails understanding his uses of language.<sup>7</sup>

We may say accordingly that a strong contrast holds between an understanding of interpretation, an externalist interpretation, that derives its basic canons from outside a particular human sensibility, and an internalist interpretation, one that does not. This second kind of interpretation is requisite for understanding much modernist poetry including Rilke's. »Rilke's 'order' can become ours only through being ratified afresh in the sensibility of each new reader. In these circumstances, the very idea that once such an order should be embraced to the exclusion of all the others – a demand that is virtually inescapable in the traditional context – ceases to have any force« (86-87).

This distinction between internalist and externalist interpretation can now be linked with an earlier claim of Taylor's, namely that Rilke's poetry can be construed paradoxically as a non-subjective subjectivism. The poetry is subjective in the sense that it can exhibit a subjectivation of manner, yet not subjective in the sense that it does not entail a subjectivation of matter or content. Indeed, as the »thing poems« in Rilke's earlier *New Poems* show, much of Rilke's poetry is not subjective in content at all.<sup>8</sup> The apparent paradox then in the passage from Rilke's Ninth Elegy, where the poet seems

---

<sup>7</sup> »What could never be recovered,« Taylor summarizes, »is the public understanding that angels are part of a human-independent ontic order, having their angelic natures quite independently of human articulation, and hence accessible through languages of disruption (theology, philosophy) that are not at all those of articulated sensibility« (p. 89).

<sup>8</sup> Relying on studies of Romantic poetry, Taylor summarizes his general view here in a phrase: »where formerly poetic language could rely on certain publicly available orders of meaning, it now has to consist in a language of articulated sensibility« (84). For Rilke's *New Poems* from 1907 and 1908 see the translations by E. Snow in two volumes (North Point Press, San Francisco 1984 and 1987 respectively). See also the less familiar but closely related poems from 1899 to 1906 in Rilke's *The Book of Images*, tr. E. Snow, revised edition (North Point Press, San Francisco 1994).

to exhibit at the same time both a subjectivism *tout court* and a subjectivism that after all is non-subjective – this paradox dissolves. The passage is first interpreted internally as exhibiting a subjectivity in manner but not in content. But, while the manner of expression necessarily refers to the subjective sensibility of the poet, the content of these expressions refers, at least partly, to something external to the poet's sensibility. Correspondingly, the passage is then interpreted externally.

The something external we may identify as we see fit, either with the »things« the passage mentions, or »the Earth« which the passage apostrophes, or »the world« in some more elusive sense. The essential point remains that the nature of the epiphany Taylor takes this passage to celebrate is not exclusively a function of »our action,« but of »a transaction between ourselves and the world« (1989: 482).

One final point needs mentioning. The distinction between two kinds of self-reference enables Taylor to discriminate within the general modern movement of subjectivation two different species of subjectivism, one closed the other open. More fundamentally however, the present distinction derives from a still larger view. For Taylor thinks that the movement of subjectivation that characterizes modern culture is part of a major shift at the end of the eighteenth-century from representation to creation. »The change ... here goes back to the end of the eighteenth century,« Taylor writes, »and is related to the shift from an understanding of art as mimesis to one that stresses creation... it concerns what one might call the languages of art, that is, the publicly available reference points that, say, poets and painters can draw on... . But for a couple of centuries now we have been living in a world in which these points of reference no longer hold for us« (82-83).

The movement of subjectivation then is seen as flowing from a prior moment when a crucial shift takes place in the accessibility of the major points of reference for attempts to interpret poetry and works of art. More specifically, Taylor wants to interpret modernist poetry, as here in his interpretation of Rilke's paradox of subjectivism, with the help of a general view on modern culture from the standpoint of what he calls subjectivation. But that movement cannot be understood without explicating its connection with a radical shift at the end of the eighteenth century.

I would like now to situate more precisely just what Taylor takes to be the source of subjectivation. I will go on to show that, *pace* Taylor, this source can be located in a certain understanding of the Lockean framework of belief.

2. *From Procedural to Instrumental Rationality*

What drives this philosophical interpretation of representative modernist poetry like Rilke's poetry of suffering derives from an antecedent story about the characteristically subjectivist orientation of the modern period. But just when this new story begins is not clear.

At times Taylor clearly suggests, as we have just noted, that the modern period begins with the late eighteenth-century shift from an aesthetics of representation to one of creativity. This comes to specifying the Romantic era as the starting point for the modern period. But Taylor speaks at other times of the modern period beginning with Cartesian philosophy and science. Here the shift is from late medieval, scholastic views, some of which are still operative in Descartes's work, to the early modern views that crystallize in the seventeenth-century scientific revolutions. In this case Taylor construes the shift mainly in the epistemological terms of a change in the understanding of reason.

At first glance then we seem to have a strong inconsistency in accounting for the emergence of the modern period. But we need to recognize here a certain complexity. For Taylor is concerned to specify not just the emergence of any one thing called »the modern period.« He explicitly rejects any claims to be attempting either historical explanation or intellectual history.<sup>9</sup> Rather, he is at work on discriminating different strands within the complicated story of modernity. For one of these strands, the Cartesian moment is paramount; for another, the Romantic moment – two strands then and not two stories.

In trying to understand just which strand is paramount in these views about the modern period as a movement of a double subjectivation that flows from the end of the eighteenth-century, we need to see that late eighteenth century moment itself against the major background of Locke's philosophy. For, implicated in this major strand in the modern period is a particular understanding of reason and rationality. And this understanding is indissolubly tied to a new notion of the self, »the ungrounded 'extra-worldly' states of the objectifying subject« (1989: 175).

This idea of the self as, in some strong senses, disengaged and separated from the world, is taken to be characteristic of the modern period. For in the modern period the self is understood mainly in just these terms. The shift to the modern then is not to be described in terms of mimesis and creativity. Rather, the shift concerns the nature of reason itself. In particular, the shift is from »the hegemony of reason as a vision of cosmic order to the

---

<sup>9</sup> Cf. Taylor 1989, pp. 202, 305.

notion of a disengaged punctual subject exercising instrumental control.«<sup>10</sup> And this is why Taylor sees the conflation of the manner and matter of subjection leading to a reduction of reason to its instrumental and functional capacities only. In other words, instrumental reason is »the kind of rationality we draw on when we calculate the most economical application of means to a given end.«<sup>11</sup>

Taylor describes at some length the beginnings of the modern period in the Lockean terms of an emergent understanding of the »punctual self« and its exercise of reason. The key element in this story is, of course, its continuity with the »procedural notion of rationality« that Taylor has already linked earlier to Descartes's notion of a »disengaged subject.« With the shift however from subject to self, a corresponding shift ensues from procedural to instrumental notions of reason and rationality. The question is how to specify the nature of this second shift.

The procedural notion of reason and rationality linked to the disengaged subject is taken as the major result of a converging series of historical studies on the spread of neo-Stoical disciplinary ideals to different types of seventeenth-century institutions. What these studies have brought into focus »is the growing ideal of a human agent who is able to remake himself by methodical and disciplined action. What this comes to is the ability to take an instrumental stance to one's given properties, desires, inclinations, tendencies, habits of thought and feeling, so that they can be worked on, doing away with some and strengthening others, until one meets the desired specifications.«<sup>12</sup>

This notion of the disengaged subject becomes, through the practices of instrumental reason, a procedural self. And this procedural self is the »familiar modern figure« who gains control through progressively objectifying successive domains by neutralizing their antecedent normative claims. What comes to define rationality in this picture is the idea of a self that practices correct methods or procedures for constructing beliefs and attaining knowledge (162-63). The picture is Lockean.

The Lockean picture of reason and rationality, as Taylor wants us to understand the matter, is then a radicalization of the Cartesian procedural notion into an instrumental one. Citing different sections of Locke's *Essay*, Taylor argues that Locke does far more than simply reject some of the underlying epistemological assumptions of Cartesian rationalism such as innate ideas. Rather, Locke goes on to articulate a »profoundly anti-teleological view

---

<sup>10</sup> Taylor 1989, p. 174.

<sup>11</sup> Taylor 1992, p. 5.

<sup>12</sup> Taylor 1989, pp. 159-160.

of human nature, of both knowledge and morality« (164-65). And he does so largely by carrying out his self-described tasks of clearing away, as he writes memorably in the *Epistle*, »the rubbish that lies in the way to knowledge,« of demolition, and, only then, reconstruction.

The key to this articulation is Locke's adoption of an atomistic theory of the mind. Understanding is based upon the »quasi-mechanical« process of assembling the inert imprints left on the mind by the senses, »the building blocks of simple ideas,« by processes of association into complex ideas. This process enables the independent self to reconstruct a reliable and sound foundation for beliefs. This is the picture of the self refusing to contemplate things but assuming responsibility and authority to construct rational beliefs and knowledge. On this view, Taylor writes, »rationality is above all a property of the process of thinking, not of the substantive content of thought« (168).

More specifically, Locke takes rationality as a process of thought in the sense that rationality must be essentially understood from a first-person and not from a third-person standpoint. The rational self is one that self-reflexively disengages from »spontaneous beliefs and syntheses, in order to submit them to scrutiny. This is something which in the nature of things each person must do for himself« (168). So reason and rationality acknowledge no other authority than that of the not just disengaged subject but of the thoroughly independent, objectifying, anti-teleological self.

This disengagement, moreover, is radically linked to the self-reflexiveness that issues in self-objectification. The self-objectification is what allows of the piecemeal yet progressive reformulation of both habits of belief and habits of action. And this reformulation in turn leads to a self-reformulation that is a self-creation, a self-identification no longer with habits but with the process of objectification (171).

Both belief and action are now articulated with a sharp and unyielding focus not on »relations of natural fact« but on connections that »are determined purely instrumentally, by what will bring the best results, pleasure, or happiness« (171). The basic link is thus forged between an idea of the self as a pure »detachable consciousness« existing »nowhere but in this power to fix things as objects« (172), and an idea of reason and rationality that consists not just in the exercise of current procedures but in the instrumental and functional constructions of objectifications. And this is the strand of radical self-reflexivity that is woven together with others to initiate, on Taylor's view, the modern period.

Locke will go on to nuance the relations between instrumental and procedural understandings of rationality. Two major areas of course are

those of morality and natural theology. And much attention needs directing to the connections between Lockean deism and the development of the Enlightenment. In theology, for example, Locke will not only reject original sin; he will put reason rather than faith at the center of things. But then Locke will claim that »instrumental rationality, properly conducted, is of the essence of our service of God« (243). Here however the distinctive relation between procedural and the more radical instrumental rationality we have seen at work in the epistemology is somewhat blurred.

Thus Taylor seems to go back on his earlier distinction when he writes in a theological context, »the rationality in question is now procedural: in practical affairs, instrumental; in theoretical, involving the careful, disengaged scrutiny of our ideas and their assembly according to the canons of mathematical deduction, and empirical probability« (243). But this foundation, when taken over into the larger epistemological and metaphysical contexts of Locke's quarrels with Descartes, is not sharp enough to capture Locke's radical differences with Descartes. To do so we need the idea of a radicalization of the procedural reason of the disengaged Cartesian subject into the instrumental rationality of the autonomous and objectifying Lockean self, »the new stance,« as Taylor himself puts it later on, »which Descartes inaugurates and Locke intensifies« (177).

One now apparent gap in this story is the role of Montaigne's reflections specifying the beginnings of the modern era. Despite his great emphasis on Descartes and Locke, Taylor does not overlook Montaigne. But however different in their understandings of reason and rationality, Descartes and Locke are for Taylor part of one strand only in the emergence of the modern. And that strand unwinds from their opposition mainly to Platonic and later versions of Neo-platonism but also to Aristotelian philosophies. This opposition is what unites Descartes and Locke in their related but different attempts to articulate specific senses of reason's autonomy from nature and God in an expanded notion of the subject and the self.

Despite his similar concerns with subjectivity and the turn inward, Montaigne is part of a separate strand. For Montaigne needs to be understood as part of the Augustinian world view rather than in opposition to Platonic notions of form or Aristotelian conceptions of nature. The Greek heritage of Montaigne is new scepticism; but the even greater influence is the Augustinian models of inwardness – a self-exploration rather than a disengagement from the self. Montaigne's is then a different form of self-reflexivity than that of either Descartes or of Locke. »Rather than objectifying our own nature and hence classifying it as irrelevant to our identity,« Taylor writes, »it [this stance of radical reflexivity] consists in exploring what

we are in order to establish this identity, because the assumption behind modern self-exploration is that we don't already know who we are« (178).

Interestingly, Taylor sees this second strand at the origins of the modern finding expression in some of Rilke's work also. For the move to self-exploration in Montaigne issues in an experience of inner instability, uncertainty, and impermanence. And this exposure in turn give rise to »an acceptance of limits.« However different the spirit of this acceptance – in Montaigne's case Christian and Epicurean, in Rilke's perhaps neo-Lucretian and almost pagan – Taylor interprets passages from Rilke's Second Elegy about the figures on the Attic gravestones in the terms of such an acceptance.

Remember the hands,  
how weightlessly they rest, though there is power in the torsos.  
These self-mastered figures know: »We can go this far,  
this is ours, to touch one another this lightly; the gods  
can press down harder upon us. But that is the gods' affair.«<sup>13</sup>

Nevertheless, the spirit of Montaigne's self-exploration differs strongly from that of the self-disengagement of Descartes and Locke.

Taylor sees this difference as one of both aim and method. For, unlike Descartes's, the aim of Montaigne's self-exploration is »to identify the individual in his or her unrepeatable difference, where Cartesianism gives us a science of the subject in its general essence; and it proceeds by a critique of first-person self-interpretations, rather than by proof of impersonal reasoning ... its aim is not to find an intellectual order by which things in general can be surveyed, but rather to find the modes of expression which will allow the particular not to be overlooked« (182). The one strand at the beginning of the modern then is, as we have seen, one of radical disengagement; the other, and very different, strand in Montaigne is one, just as radical, of »engagement in our particularity.«

Thus, without slighting Montaigne's role at the outset of the modern era, Taylor insists on emphasizing the other strand of »radical reflexivity,« the strand of disengagement of the subject in Descartes and the atomization of the self in Locke. For this is the strand that gives major form to both the inchoative modern ideas of reason and rationality.

### *3. The Origins of the Modern and the Transformation of the Self*

This detailed and persuasive picture of the emergence of the modern era in Locke's transformations of the Cartesian idea of a disengaged subject

---

<sup>13</sup> Rilke, pp. 158-61; cited in Taylor 1989, p. 346.

whose rationality is mainly procedural to a punctual self whose rationality is mainly instrumental is not the only picture contemporary philosophers have developed. Indeed, Taylor's own view is controversial. Consider a recent, largely implicit critique of Taylor's picture and especially the alternative picture of the origins of modernity that generates this critique.

In »Tradition, Insight and Constraint,« his 1992 Presidential Address to the Central Division of the American Philosophical Association,<sup>14</sup> Nicholas Wolterstorff carries several steps further a reading of the origins of the modern era on which he has been at work for some years. The basis of this reading is an argued rejection of Hegel's understanding of the genesis of modernity. And Hegel's view, when filtered through the work of Max Weber on the transformation of a religious view of the world into a disenchantment from which both strongly differentiated social and cultural spheres have emerged,<sup>15</sup> is Taylor's inspiration for construing the origins of the modern in terms of a transformation in the notion of the self.

Taylor's earlier works on Hegel, Wolterstorff thinks, strongly support this genealogy. For there Taylor first expounds Hegel's ideas, especially in the *Philosophy of Right* and *Lectures on the History of Philosophy*, that the »modernity« of modern philosophy is to be understood in terms of the central role of subjectivity in modern philosophy. And this role is inaugurated in Descartes's articulation of a new conception of the subject that breaks with the previous era.<sup>16</sup> Taylor centers this Hegelian story on the idea that Descartes's new subject is best understood not with respect to the putative connections between the subject and an external cosmic order, but as a »self-defining subject.«<sup>17</sup>

Descartes's cogito thus conceals a radically new idea of the self as independent of any connection with the freshly discovered causal contingencies of the cosmic order, the modern self as self-defining subject. And, as we have already seen, it is this construal of the Cartesian self-defining subject with its associated ideas of reason and rationality that, according to Taylor if not Hegel, Locke radicalizes as a punctual self incorporating not just procedural but instrumental notions of reason and rationality.

---

<sup>14</sup> *Proceedings of the American Philosophical Association*, 66 (November 1992), 43-57. Cf. Wolterstorff's distinction between Locke's »descriptive epistemology« of knowledge and his »regulative epistemology« of belief in his »Lockean Philosophy of Religion,« in V. Chappell, ed., *The Cambridge Companion to Locke* (Cambridge University Press, Cambridge 1994), pp. 184-5.

<sup>15</sup> Wolterstorff, pp. 55-57.

<sup>16</sup> Cf. Wolterstorff's citations from Hegel, p. 55.

<sup>17</sup> See Taylor 1989, p. 6; cited in Wolterstorff, p. 55. Further references in the text are to the Wolterstorff article.



Now Wolterstorff concedes that taking the critical measure of the many complexities in such a story, only summarized here very briefly, would involve a very extended discussion. In his most recent comments he confines himself to indicating one major line of argument only. Wolterstorff thinks Taylor »has lumped together two quite different ideas in his notion of the self-defining subject. One is the idea of the will as central to the self, the other is the idea of the self as autonomous« (55).

Wolterstorff objects here not to the idea that subjectivity is characteristic of both societies in the modern era and the modern philosophies which to some degree are their reflections. Rather, he contests Taylor's Hegelian view that, since this philosophical shift occurs in Descartes's work, Descartes's work marks the origins of the modern. »I submit,« he writes, »that the self was not yet the center of attention in Descartes's philosophy, neither the volitional self nor any other... . Descartes's project was the practice and grounding of *scientia*« (56). When viewed from the perspective of Descartes's own project, the central work was not, *pace* Hegel, the *Meditations on First Philosophy*, especially Meditation Two, but the *Principles of Philosophy*. Far from being the crucial figure in the genesis of the modern, Descartes is »a transitional figure« whose project, whatever features we now take as modern, was not distinctively modern« (53).<sup>18</sup>

The basic justification Wolterstorff offers for this unconventional reading is that the historical, cultural, and theological contexts of Descartes's era, its pervasive and growing »cultural anxiety« that Wolterstorff sees as marking the beginnings of that era in which we ourselves still live, »goes virtually unacknowledged in Descartes« (53). More specifically, »the fact that these cataclysmic events at the founding of modernity go almost unacknowledged in his philosophy,« Wolterstorff argues, »indicates that the project in which he was engaged did not call for their acknowledgement« (53). Thus, very much like Toulmin's careful reflections on the social and theological contexts of the shift from the humanistic revolution of the 1580's to the scientific revolutions of the 1640's, Wolterstorff insists on making room for history.

As the Latin text of his writings with their repetition of the crucial terms shows, Descartes's project was the construction of *scientia* by starting »with certitude and by demonstrative inference [to] arrive at certitude« (53). Whatever the modern interest in Descartes's therapy of doubt versus the medieval »dialectical appropriation of the textual tradition« as a way of carrying out the project of *scientia*, »nothing at all of modernity is reflected in

---

<sup>18</sup> The point may be ironic when we recall the similar strategy Taylor adopted with respect to Montaigne.

his reason« for recommending this therapy (54). *Scientia*, its grounding and its construction, remains the center of Descartes's project not the doubting subject.

The subject as the self, as Wolterstorff sees things, is indeed at the origins of the modern. But these origins are not to be located in Descartes's philosophical projects but in those of Locke. »Only when we come to Locke,« Wolterstorff writes, »does the self occupy center stage« (56).

This self however is taken not as the autonomous self but as »the deciding self,« the deciding subject whose center is volition not autonomy. »There is not a whiff in Locke of the autonomous self. Of the deciding self, there is much; of the autonomous self, nothing. The reality with which our Reason puts us in touch is a reality laced through with meaning, for it is a reality [for Locke's Puritan vision] created by God and under the law of God. It is when that conviction decays in philosophers *after* Locke, that the notion of the self as autonomous emerges« (56).

So Wolterstorff contests Taylor's claims that Descartes's understanding of the subject marks the beginnings of the modern on the grounds of the nature of rational understanding, its role in Descartes's philosophical project, and the lack of any intrinsic connection between that philosophical project and its cultural contexts. By contrast, his alternative claim is that Locke's project arises directly out of the need to fashion a philosophical response to the cultural anxieties of his time. That project places the self at the center, and construes the self and its attendant conceptions of reason and rationality not, pace Taylor, as autonomous and self-defining, but as volitional only.

»My case for Locke as the first of the great modern philosophers,« Wolterstorff summarizes, »is based on the claim that he was the first to address himself head on to this anxiety [i. e., »the breaking apart of the moral and religious traditions of Europe into warring, partisan fragments«] at the founding of modernity. It is this that made him place the volitional self on center stage. The growing disenchantment of the world would lead yet later philosophers to make of that volitional self an autonomous self. Only then does the self in modern philosophy become a self-defining self« (57).

#### 4. Lockean Belief and Substantive Reason

Now, if these are the main lines in a recent critique of a contemporary Hegelian reading of the genesis of the modern, what are the salient details of Wolterstorff's own reading of Locke? How does Wolterstorff justify his counter-claims not so much about Descartes, but about Locke, specifically

his claim that Locke not Descartes centerstages the self not as autonomous but as volitional only?<sup>19</sup>

Wolterstorff reads Locke's philosophy as fundamentally responsive to the pervasive »cultural anxiety« of his times. This anxiety was the new and widespread incapacity to resolve religious, political, and moral quandaries at a time of radical historical revolutions. And this incapacity itself is seen to follow from the outspoken disavowal of the efficacy of the medieval dialectical appropriation of both texts and traditions for resolving conflicts of such large extent.

Neither individuals nor societies, in Locke's view, could turn any longer to texts and traditions for the resolution of their deepest problems. »The practices which European humanity had cultivated for resolving its moral and religious quandaries,« Wolterstorff writes, »had proved profoundly unsatisfactory: the textual tradition was fractured and seen as fractured, and scriptural interpretation was riven with controversy« (49-50). These were the basic contexts of Locke's philosophy. In responding to these contexts, Locke inaugurates the modern.

The basic issue at stake in the anxieties of the times, as Locke understood the matter, came to the question of how one was to form one's most fundamental beliefs in a reliable way for grounding one's life rationally at a time of such fragmentation and strife when both appeals to tradition and reappropriation of texts were rightly discredited. »How are we to go about forming our beliefs, especially on matters of morality and religion, when the old way has been rendered irrelevant« (45)? Locke's response was to formulate a philosophical project centered on »overcoming« the profound cultural anxieties of his own times.

That project, on Wolterstorff's as well as Taylor's reading, was essentially epistemological. But, unlike Taylor, Wolterstorff sees the governing idea here as a radically novel »proposal for a new practice of belief-formation, a new doxastic practice – not only, though especially, on moral and religious matters« (45). Much more specifically, Locke's new doxastic practice was a »foundationalist procedure – for doing one's best to bring it about, for propositions which one does not know, that one believes them if and only if they are true« (49).

The key to this reading of Locke's epistemology as a foundationalist procedure rather than just a foundationalist criterion for warranting or

---

<sup>19</sup> See especially N. Wolterstorff, *John Locke and the Ethics of Belief* (Cambridge University Press, Cambridge 1996), pp. 227-246, and his *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks* (Cambridge University Press, Cambridge 1995), pp. 261-266.

entitling reliable beliefs is a very sharp focus on Book IV of Locke's *Essay*, especially on the end of Book IV. By contrast, in developing his reading of Locke's »quasi-mechanistic« epistemology, Taylor relies almost exclusively, as most contemporary philosophers still do, on Book II. For, while referring to *The Epistle*, Book I and even Book IV, Taylor centers his own account on Book II.

But Wolterstorff argues persuasively that the aim of the *Essay* is to provide the details of Locke's proposal for a new doxastic procedure. And these details, after the endless preparations, Locke provides in Book IV only where he specifies the nature of belief formation and especially its governance. Moreover, these details come at the end of Book IV once Locke has shown that, unlike belief, genuine knowledge is »short and scanty« (cited in W 45). So Locke's epistemology is not only a response to the cultural anxieties of his times; it is mainly a matter of providing an analysis of procedures for ensuring the proper governance of belief formation rather than an analysis of the nature of knowledge itself. His epistemology thus is mainly a regulative epistemology of belief rather than a descriptive epistemology of knowledge.

In Book IV, knowledge while related to belief is very importantly distinct from belief. Knowledge is direct awareness of facts. These facts are ideas which are »directly present to the mind.« And the awareness, insight into, and apprehension of the »connection and agreement, or disagreement and repugnancy, among one's ideas« is knowledge.

Belief on the other hand does not consist in directly apprehending facts but in »taking some proposition to be true« (47). Belief may accompany knowledge, but need not. » ... belief is often present where knowledge is lacking. And even when belief does accompany knowledge [this is the normal situation], it remains distinct from it. Taking a proposition to be true is distinct from apprehending some fact« (47).

Knowledge for Locke remains very limited. And that is because the familiar difficulties with his very narrow construal of knowledge – difficulties with memory, for example, which show that some knowledge is of facts of which we are not presently aware – »forces Locke to choose between factual awareness and certitude of belief as definitive of knowledge, and he chooses certitude of belief« (46). The result is that there are few facts of which we can have knowledge in this sense of certain belief. Consequently, the Cartesian project of *scientia* is radically circumscribed – «some pure mathematics, some pure ethics, some logic; but no *scientia* of nature« (46). Yet the compensation for this strictly limited scope of knowledge is the far

larger scope of belief. Thus, for Locke, where we lack knowledge, as in most of the spheres of life, we are to rely on beliefs.

But of course belief has its own difficulties. Wolterstorff summarizes these difficulties succinctly. »Some knowledge, on Locke's official definition, is awareness of some facts, where there is not fact, there is not knowledge. Belief is not so fortunate. It is true that where there is no proposition, there is no belief. But all too often the proposition believed is false« (47). In these cases Locke thinks we have an obligation to find good reasons for our beliefs, a doxastic obligation. What turns out however as alone capable of making reasons »good reasons« is beyond our capacities – «nobody could possibly, for all her beliefs, do what is necessary to hold them for good reason.«<sup>20</sup>

Unable then finally to provide a *prima facie* criterion for what is to count as having »good reason« to believe a particular proposition, Locke turns instead to making a proposal for a new way to form one's beliefs. »Rather than proposing a general criterion of entitled belief,« Wolterstorff holds, »Locke was urging a reform in the doxastic practices of European humanity – a new way of using our indigenous belief-forming dispositions. His claim was that following his proposed practice amounts to doing one's best, for some proposition, to bring it about that one believes it if and only if it is true. And it was his conviction that, for each of us, there are some matters of such high 'concernment' that we are obligated to try seriously to do our best« (48). In short, Locke's response to the cultural anxieties of his times was to propose a radically new picture of which beliefs can be taken as entitled when knowledge is so starkly circumscribed.

Wolterstorff takes the cardinal passage in Book IV to be xv. 5. This passage, which I will cite in a moment in recapitulation, is about the specific nature of this new doxastic practice, of what doing one's best comes to. The passage can be taken as comprising three rules for mediate (not immediate) beliefs, that is, for doing one's best in believing a proposition when one does not know the corresponding fact. These rules Wolterstorff calls the rule of evidence, the rule of appraisal, and the rule of proportionality. When applied successively, they run as follows:

1. The Rule of Evidence. »Acquire evidence for and against the proposition such that each item of evidence is something that one knows and such that the totality is a reliable indicator of the probability of the proposition.«

2. The Rule of Appraisal. »Examine the evidence one has collected so as to determine its logical force, until one has 'perceived' what, on that evidence, is the probability of the proposition.«

---

<sup>20</sup> Wolterstorff, p. 47; cf. Locke, Book IV. xx. 2.

3. The Rule of Proportionality. »Adopt a level of confidence in the proposition which is proportioned to its probability, on that evidence« (49).

These rules are taken as the gist of the key passage mentioned above which now can be quoted for comparison:

»the mind if it will proceed rationally, ought to examine all the grounds of probability, and see how they make more or less, for or against any probable proposition, before it assents to or dissents from it, and upon a due balancing of the whole, reject, or receive it, with a more or less firm assent, proportionably to the preponderancy of the greater grounds of probability on one side or the other.«

Thus, Locke's proposal is a foundationalist procedure for arriving at reliable mediate beliefs in matters of high »concernment« to which one is rationally entitled. Or, as we noted in Wolterstorff's summary formulation earlier on, a »foundationalist procedure – for doing one's best to bring it about, for propositions which one does not know, that one believes them if and only if they are true« (49).<sup>21</sup>

This reading of Locke's understanding of reason is not without serious consequences. For while clearly situating Locke in »that long tradition, beginning with Plato, of thinking of Reason as a faculty of awareness, of apprehension, of insight, of 'perception,' « Wolterstorff is careful to note that Locke's conception of the scope of reason and »the ontological status of its objects« is very narrow.

But, however narrow reason's scope, reason is more than procedural and instrumental. For, when scrutinized in the contexts of Book IV, reason, as one of the sources of genuine knowledge, allows direct awareness of apprehension of facts. But, more specifically, the facts reasons apprehends are »the logical relations among propositions« (46). This reading is what ena-

---

<sup>21</sup> Wolterstorff has modified his formulations of these rules in the 1994 paper I cited in note 19. There he speaks of »four principles« rather than of »three rules.« For the sake of comparison, the »four principles« read as follows:

»*Principle of Immediate Belief*: One is to believe something immediately only if it is certain for one—that is, only if one knows it« (p. 182).

»*Principle of Evidence*: One is not to believe something mediately until one has acquired evidence for it such that each item of evidence is something that one knows and such that the totality of one's evidence is satisfactory« (p. 183).

»*Principle of Appraisal*: One is not to believe some proposition mediately until, having satisfactory evidence, one has examined that evidence to determine its logical force and one has 'seen' what, on that evidence, is the probability of the proposition« (p. 183).

»*Principle of Proportionality*: Having determined the probability, on one's satisfactory evidence, of the proposition in question, one ought to adopt a level of confidence in it which is proportioned to its probability, on that evidence« (p. 184).

bles Wolterstorff to return to the initial quarrels we saw with the Hegel-Taylor version of the origins of the modern. Without mentioning Taylor Wolterstorff clearly has him in mind when he states categorically, »those who say that Reason, in Locke, is purely procedural, not substantive, cannot have read Book IV« (46).

### *5. Substantive Reason and Doxastic Obligations*

When we review carefully the details of these two competing accounts, we need to distinguish immediately a series of different issues. Moreover, among these different issues we also need to specify just which considerations are most important for our concerns with the emergence in the modern era of a particular understanding of the rational nature of interpretation.

One major issue the accounts address is the origins of the modern era, especially the respective roles of Descartes and Montaigne. The difference was a matter of several generations only, although these generations saw the shift from a humanistic revolution in the work of Montaigne to a scientific one in that of Descartes. Here, the difference is between the philosophical project of Descartes and, again almost two generations later, the philosophical project of Locke. For Taylor the modern era begins with Descartes, for Wolterstorff only with Locke. (In neither case, I would add, is there room for Pascal's general rationality of probability.)

This first issue however comes to something more than simply a disagreement about where the modern era begins. For, as we have seen, that decision itself seems to be a function of some antecedent notion of what constitutes the modern. For Taylor, what is most characteristic of the modern era is its implication of at least three different strands in the understanding of what it means to be an individual subject, self, or person.<sup>22</sup> And since Taylor believes that Descartes disengages the first of these strands, a new understanding of the nature of the subject, he strongly leans to situating the beginning of the modern in Descartes's philosophy.

Wolterstorff however has a different understanding of what characterizes the modern, especially under the sign of modern philosophy. For him a philosophy begins to be modern not just when it first polarizes its concerns in terms of the subjective, but when it articulates its basic philosophical project as a response to both individual and societal anxieties about the reliability of basic beliefs. Since, on Wolterstorff's reading, Locke is the first

---

<sup>22</sup> Taylor 1989, pp. 177-78, 185, 305, 308.

philosopher after the breakdown of the medieval syntheses to structure his philosophical project in just this way, Locke's philosophy and not Descartes's is seen to mark the beginnings of the modern. This first issue then comes down to adjudicating a disagreement about the satisfactoriness of two different but equally implicit understandings of the modern.

But I do not think either Taylor or Wolterstorff has given us the requisite detail to allow of any satisfactory appreciation of why they think of the modern in such different terms. Nor is it evident that the notion of »the modern« has the same extension for each one. Wolterstorff clearly specifies that he takes »the beginnings of the modern« to refer to »the beginnings of modern philosophy.« Taylor is not so explicit. At times he seems to take the crucial phrase here in the same narrow sense as Wolterstorff does; more often however he seems to have in mind something that includes philosophy but is broader, namely the beginnings of modern culture. So, even were one to have more detail about their respective qualifications for these different antecedent understandings of »the modern,« actually deciding between the two would not clearly be a matter of deciding between accounts of the same thing.

Regardless of these matters, just where we situate the beginning of the modern does not bear directly enough yet on our interests here in understanding more fully the nature of rational interpretation. For whether we take the modern era to begin with either Descartes or Locke (or indeed following Toulmin with Montaigne or with someone else), we would still have to specify just which elements of their respective projects are the pertinent ones for elucidating the background understandings of rational interpretation. So, whatever the respective merits of each of these accounts of the origins of the modern, we have no central interest in trying to explore the matter far enough in order to judge the issue.

A second issue that separates these two accounts however is more intriguing. This issue has to do with how we are to understand Descartes's philosophical project. For Taylor, this project turns on a revolutionary construal of the rational subject which finds its canonical formulation in Meditation Two, whereas for Wolterstorff the Cartesian philosophical project turns on refining the late medieval notion of *scientia* whose canonical formulation is to be found in the *Principles*. Descartes's philosophy for Taylor is a new philosophy of rational subjectivity, whereas for Wolterstorff Descartes's philosophy is a transitional philosophy of »science.«

At first glance then it seems we are being asked to decide between competing readings of Descartes's philosophy. The issue we might think comes to the now familiar concerns as to whether we are to read Descartes's phi-



losophy of science from the perspective of his metaphysical and not just epistemological reflections on the cogito, or, conversely, whether we are to read those metaphysical reflections from the perspective of the scientific works and, especially, of the mathematics.

Here again however I think we need to be circumspect. Wolterstorff writes from a different standpoint than Taylor. Like Taylor, he has a much larger story to tell than just the story of how philosophy develops from the later medieval period through the Renaissance and into the onset of the seventeenth-century scientific revolution. For he carries his story beyond Descartes and Locke to Hume and then on to both Kant and especially Reid before he takes up Taylor's affinities for Hegel (cf. 50-52). More importantly, as he writes Wolterstorff has Taylor's story before him. Yet Wolterstorff's own larger story, while independent of Taylor's account (cf. his earlier work), partly depends on a protracted critique of Taylor's reading of Descartes. In this sense Wolterstorff is offering an alternative account of Descartes to the one already before us, namely Taylor's and of course behind Taylor's – and this is part of the great interest in the contrast – to Hegel's own reading.

This peculiar asymmetry I think explains in part some of the differences between these two accounts of Descartes. That difference is more finely-grained than just where one's reading of Descartes is to start, whether from the mathematical or from the metaphysical. Rather, the distinction is between Wolterstorff's attempts to characterize the rationality of a philosophical *project* of Descartes (as he does with Locke) and then judge whether the project exhibits what he takes to be characteristic of modernity, and Taylor's attempt to highlight the new construal of rationality as one only of several salient features of Descartes's philosophical *work*.

When viewed from the standpoint of his philosophical project, Descartes's philosophy shows both strong continuities and strong discontinuities with later medieval notions of philosophy's task as scientific. To confirm this point we need only underline such central terms in Descartes's Latin writings as »*idea*.« But when viewed from the standpoint of Descartes's metaphysical reflections on the nature of the cogito, then Descartes's work as opposed to his philosophical project shows a striking and perhaps revolutionary innovation in what was initially an Augustinian theme of inwardness which then filtered through Montaigne's neo-Stoical humanism.

This move does not reconcile the two readings, nor does it try. What is of concern rather is to see more clearly what is the issue that separates these two different readings of Descartes. In the light of this recognition that Taylor and Wolterstorff are reading from different standpoints, I think we can now see that the focus has to be sharpened if we are to appreciate the dif-

ferences intelligently enough. Regardless then of whether there are compelling philosophical arguments available for preferring one standpoint on Descartes's philosophy to another, we have the more specific question of whether Wolterstorff has gotten the description of Descartes's philosophical project historically and conceptually right, and whether Taylor has gotten the description of Descartes's notion of the subject right.

Just here it seems to me is where the discussion comes together. For by reason of his commenting on Taylor Wolterstorff moves to Taylor's own chosen ground of the cogito and challenges Taylor's reading of the cogito. So the issue now seems to be whether Taylor's construal of the cogito as comprising a distinctively novel (if not modern) understanding of the rational subject as self-defining and in that sense autonomous squares with both Descartes's writings and the conceptual implication of his central claims about the rational nature of the cogito.

Yet Wolterstorff does not address this issue as directly as he should. For, while agreeing that »the self in general, and the deciding self in particular, was moved to the center of attention in early modern philosophy,« he goes on to assert, without direct argument, that »the self was not yet the center of attention in Descartes's philosophy, neither the volitional self nor any other« (56). And of course this leaves Taylor free to underline his concern with the rational subject rather than the self, and indeed with Descartes's cogito as implying substantive claims about the subject's definition of itself as in at least some sense from its place in a network of orderly cosmic relations. The second issue then, in a similar but different way to the first, is not joined. And once again there can be no rush to judgment on the »correctness« of the respective accounts of Descartes.

Besides the first issue of where we are to situate the beginnings of the modern and this second issue of whether Descartes philosophical work if not his project inaugurates in the metaphysics of the cogito a revolutionary understanding of the rational subject as self-defining, a third issue needs attention. This issue turns on the details, not of Descartes's modernity or his theme of rational subjectivity, but of Wolterstorff's apparent counter-claim that »only when we come to Locke does the self occupy center stage,« not the autonomous self but the deciding self, »the idea of the will as central to the self« (56; 55).

Suppose, in the light of the considerations that have surfaced in discussing the first two issues, we set aside the historical claim here that in early modern philosophy the self first comes to center stage in Locke's philosophy. Whether or not this is the case – and we would certainly have to scrutinize the implicit distinctions all along between subject and self – we need

not investigate. For what is more important is the complex second claim that the self in question here is not the autonomous self but the deciding self. And specifically what holds our attention is not the fate of the autonomous self and just where historically that notion arises. Rather, the key idea here is the construal of the deciding self as a self in which the central component is the will, what Wolterstorff also calls »the volitional self« (57).

One important feature of this idea is that it arises in the course of Wolterstorff's development of his alternate account of the origins of the modern. There is no direct engagement here however with Taylor's reading of Locke. For Taylor's reading, as Wolterstorff points out repeatedly, centers on Book II of the *Essay* where Locke's accent falls strongly on the nature of knowledge rather than on Book IV where the accent falls on belief. And while Wolterstorff certainly wants to reject Taylor's construal of the Lockean self as mainly a punctual self that includes a creating self-defining autonomy, he nevertheless is much more interested in detailing his own reading of just what the Lockean volitional self comprises. Rather than directly opposing to Taylor's picture of a Lockean punctual self his own sketch of a Lockean volitional self, Wolterstorff is at some pains to show exactly where the volitional self fits in his understanding of Locke's philosophical proposal to institute a new doxastic practice.

We recall that Wolterstorff takes Locke as »urging the institution of a new doxastic practice« rather than »proposing a criterion of entitled belief« (48). What needs underlining here however is not the idea of a doxastic practice whose successive steps require careful formulation in terms of procedural rules, but the associated idea of a doxastic obligation. This notion can be seen at work in a passage from Book IV that Wolterstorff cites. »He that believes, without having any reason for believing, may be in love with his own fancies; but neither seeks truth as he ought, nor pays the obedience due his maker, who would have him use those discerning faculties he has given him, to keep him out of mistake and error...«<sup>23</sup>

The seeking of truth Locke writes of here is one of those matters of high »concernment« human beings have to worry about. So the first point here is the existence of an obligation. But this obligation concerns specifically the truth of certain matters, a truth which requires the use of discernment, a non-evident truth therefore of which one cannot have certain knowledge in all instances. And hence one which requires the discernment of just which of those among our beliefs are reliable, a discernment of opinion, of judgment, of doxa. Thus the obligation here is doxastic obligation. And although

---

<sup>23</sup> Locke, Book IV, xvii, 24; cited in Wolterstorff, p. 47.

these obligations will vary somewhat, Locke certainly reserves a major place for moral and religious matters as well as political and educational ones.

Still, what exactly is the nature of this doxastic obligation? As Wolterstorff reads Locke, persons have an obligation to go through certain evaluative procedures for testing, supporting, and ensuring the reliability of just those moderate beliefs that are central to the issues of »concernment.« Locke believes, we remember Wolterstorff asserting, that »for each of us there are certain issues of such ‘concernment’ ... as to place us under obligation to try seriously to do our best to bring it about that our beliefs conform with the facts on those issues« (48). What the doxastic practice comes to is an explicitation, such as Wolterstorff’s three rules, of »doing our best.« The doxastic obligation concerns the other of the two major components here, the »trying seriously.«

This serious trying, I think, is where the idea of the rational self comes in as volitional, as having at its core the notion of the will, as deciding. For Locke’s doxastic obligation of its nature requires a response. And that response for Locke has to be a matter of the person »trying seriously,« that is to say both wanting reliable beliefs and deciding to secure them.

What is striking of course is that this wanting and deciding comes to constitute the very nature of the Lockean self. But this claim, whatever its merits, remains independent of the prior claim that the doxastic practices Locke’s philosophical project is designed to elaborate and institutionalize themselves derive from doxastic obligations. And these in turn make sense for Locke – given his antecedent Puritan convictions about the existence of God, the nature of creation, the obedience human beings owe to their creator, etc. – only on the assumption that part of what it means to be a rational person in such a context entails wanting and deciding on the securing of reliable beliefs about high matters of »concernment.«

In this light we might then construe the third issue that emerges from the confrontation of two related but very different accounts of the origins of the modern as whether indeed there is a difference between Wolterstorff’s notion of the Lockean self as primarily a volitional self and Taylor’s notion of the Lockean punctual self as a self-deciding-subject. This may be a distinction without a difference. We see the room for different emphases here – is the Lockean ego mainly a self or a subject? But does Taylor stress the »deciding« element in his expression »self-deciding-subject« enough to bring the expression’s significance close enough to Wolterstorff’s talk of a »volitional self«? If so, then where exactly is the issue? If not, then granted the difference; but then, how interesting is this difference philosophically?

Whether we choose to pursue these matters or not, the third issue here about the links between the nature of the rational self, the putative existence of doxastic obligations, and the procedures of doxastic practice bring us to the most important issue for our concerns with the nature of rational interpretation in the modern era. That issue turns on the connections between the understanding of reason at work in the details of a Lockean doxastic practice such as Wolterstorff has expanded them, and the understanding of reason at work in the Lockean account of knowledge such as Taylor works out. We recall Wolterstorff's earlier expostulations: »Those who say that Reason, in Locke, is purely procedural, not substantive, cannot have read Book IV« (46). I turn to this matter in the next and concluding section.

### *6. Rationality and Interpretation*

Besides the three issues we have been looking at so far, a fourth and central issue between Taylor and Wolterstorff concerns the nature of reason and rationality at the beginnings of the modern era. Initially, this issue might be put in the form of a question. Given the radically influential role of early modern reflection on the development of Enlightenment, Romantic, and late modern understandings of interpretation, what are the central connections in that reflection among reason, rationality, and interpretation? More specifically, how is reason to be understood inside the revolutionary Lockean framework of belief?

Very generally, Taylor thinks that the movement of Western philosophy from the Greeks to the early modern era involves a gradual and thoroughgoing change in the understanding of reason. Thus, were we to focus these matters temporarily on one theme only such as the theme of »self-control,« Taylor thinks that we would find »a very profound trans-mutation, all the way from the hegemony of reason as a vision of cosmic order to the notion of a punctual disengaged subject exercising instrumental control« (1989: 174). The important point to underline in this general view is the opposition between reason as a vision and reason as a procedure.

Taylor goes on to make these general comments more specific. Thus he reminds us that for both Plato and the Stoics neither introspection nor self-examination were important for understanding the cosmos and human goals. The classical ideal was rather a matter of taking reason as »the crucial capacity ... of seeing the order – in the cosmos (for Plato) or in the priority of human goals (for the Stoics)« (174).

The modern ideal in Descartes and especially in Locke, according to Taylor, is completely different. For reason is to be understood as a capacity for »disengagement and objectification.« And this capacity requires both self-examination and introspection. »The modern ideal,« Taylor writes, »... requires a reflexive stance. We have to turn inward and become aware of our own activity and of the processes which form us. We have to take charge of constructing our own representation of the world ... we have to take charge of the processes by which associations form and shape our character and outlook« (174-75).

So a modern ideal of reason as reflexively constructing an order through disengagement and objectification is opposed to a classical ideal of reason as non-reflexively seeing an order through focus on the essence and the substance of things. Where reason on the one model provided access to the way things are, on the other reason is preeminently an instrument, a set of procedures, at the service of a disengaged self.

Taylor's contrast between the classical and the modern centers on his extended discussions of Locke's epistemology. We recall that Taylor describes that epistemology largely although not exclusively in terms taken from Book II of the *Essay*. There Locke proposes that knowledge be understood in the contexts of a radically new picture of the mind. This picture makes room for neither the essences and the forms of things nor for innate ideas of reason. Rather, the Lockean picture is to be taken as a reified and quasi-mechanistic portrait of the most fundamental atoms or elements of mind. These elements are the simple ideas which are the residue of the senses' »quasi-mechanical« impact on the mind. In turn, out of these simple ideas complex ideas are then constructed again by a process of association understood in quasi-mechanical terms (167). The result is a construction that provides a new and reliable representation of both the world and ourselves to replace the old and unreliable traditional representations.

The key characteristic of this process, as Taylor expands it, is the independent, self-responsible nature of reason, »a notion of reason as free from established custom and locally dominant authority« (167). And although Taylor is careful to reserve a place for mathematical truths, deductive knowledge, and even the rules of »probable evidence« in Book IV, he characterizes the nature of reason mainly in the contexts of the atomistic and mechanistic account he describes Locke developing in Book II.

Taylor now identifies this Lockean picture as »the modern conception of reason.« And he summarizes his understanding of this conception with the expression »reason is procedural« (168). Reason is procedural in the sense that it is neither a seeing nor a completing of any independent order

of things. Procedural reason is rather a construction of »a picture of things following the canon of rational thinking.«

Locke takes these canons differently from Descartes. Yet for Taylor Descartes shares with Locke the modern conviction that following some such procedures of reason is the most reliable way of getting as close as we can to the way things are. Reason then is construction on the basis of detailed canons and procedures for the processes of thinking. A central property of these processes is rationality. »Rationality is above all a property of the process of thinking, not of the substantive content of thought« (168).

But, on Taylor's view, what exactly do these thinking processes comprise besides the following of certain canons and procedures? These processes comprise a »radically reflexive« procedure that »essentially involves the first-person standpoint. It involves,« as we noted earlier, »disengaging from my own spontaneous beliefs and syntheses in order to submit them to scrutiny« (168). Moreover, these thinking processes also comprise the particular constraint that they must be carried through independently in the sense of being carried through »radically and intransigently exclusive of authority« (168). Finally, the aim of these thinking processes is, as we have seen, to construct and to remake our fundamental representations, but to do so in such a way that the central connections among our ideas »are determined purely instrumentally, by what will bring the best results, pleasure, or happiness« (171).

In short, Taylor takes the modern understanding of both reason and rationality to arise, whatever the role of Descartes, mainly from Locke's articulation of reason as preeminently procedural, instrumental, and non-substantive. And, as we have already noted briefly, Wolterstorff disagrees. The question now comes to what exactly is the disagreement about?

I think the disagreement is about whether reason and rationality at the beginnings of the modern era are in any way »substantive.« Taylor says no, Wolterstorff says yes. But do they disagree about the same thing? To answer this question I do not think that we have to mount a major study of all the nuances that make up the somewhat different Lockean accounts of knowledge and belief in Books II and IV. Rather we need to specify the role of reason in the different spheres of knowledge.

Both Taylor and Wolterstorff, I take it, share the view that reason is »substantive« in the domain of our knowledge of some logical relations, of mathematical truths, and of deductive truths. For in these different realms Locke thinks that reason can be based upon direct awareness. Reason here, as Wolterstorff writes, is a faculty of direct awareness, »of apprehension, of insight, of 'perception'« (46). So, despite appearances, when Wolterstorff

goes on to assert very strongly that »those who say that Reason, in Locke, is purely procedural, not substantive, cannot have read Book IV,« I don't think either he or we should include Taylor. For while insisting on the preeminently procedural character of Lockean reason, Taylor does not hold that Lockean reason is »purely« procedural.

This brings us then to the much different – broader, variegated, and difficult – domain of belief. On the basis of the close examination we have been conducting here, I think Taylor wants to hold that the practices of thinking in the domain of belief when explicitated show Locke's understanding of reason here, if not in the other domains, to be procedural and instrumental. Since however even Wolterstorff agrees that the extent of this domain is very large in Locke's philosophy as a consequence of construing knowledge so narrowly in terms of immediate direct awareness, one can justify the generalisation that Lockean reason is procedural.

Wolterstorff on the other hand is most impressed by two things. First, that even in the initial construals of knowledge in Book IV, knowledge is defined in terms of both insight and facts. »Let the main point ... not be missed,« he writes; »knowledge is insight; knowledge is awareness, or apprehension, of facts« (46). Reason as a faculty for yielding such insight into facts is, at least in this sense, more than procedural; it is substantive.

The nature of these facts may of course be controversial. As Wolterstorff remarks, »if Plato were to read Locke's account of the scope and ontological status of the objects of Reason's awareness, he would feel profoundly claustrophobic« (46). Still, Locke's claim is that reason does more than provide procedures for connecting simple ideas instrumentally; reason also provides access to facts.

The second point that strikes Wolterstorff is the extent and subtlety of the analyses of doxastic procedure in Book IV. Before he gets to attempting an articulation of just what the rules are for making our beliefs about matters of concernment reliable, however, Wolterstorff acknowledges an important distinction in Locke's account. The distinction is between immediate and mediate beliefs. Knowledge for Locke, we remember, is »direct apprehension of facts,« whereas belief is »taking some proposition to be true« (47). A belief is immediate when one takes some proposition to be true on the basis of the accompanying direct apprehension of the fact that corresponds to the proposition; otherwise, the belief is mediate. Locke's proposal of a new doxastic practice is a way of discharging one's doxastic obligation to attend to those cases only where beliefs are mediate; these are cases where either belief does not accompany knowledge, or where »the proposition believed is false« (47).



So in those cases where belief does accompany knowledge and where belief is immediate I don't think Taylor can have any quarrel with including these cases among the others as instances being more than just procedural. For, just as in the cases of our knowledge of logical truths, mathematical truths, and deductive conclusions, so too here, reason is substantive. Reason in each case is a faculty which yields insight into facts.

We arrive then at the nub of the disagreement – the Lockean conception of reason in the most extensive and important cases of establishing the reliability of one's mediate beliefs about matters of high concernment. And here, once again on the evidence of the extensive details in Wolterstorff's account of Locke's new doxastic practice, I think we have to conclude that reason is more than procedural and instrumental.

It is true that Locke explicitly says that »the mind if it will proceed rationally, ought to examine all the grounds of probability ... « (IV. iv. 5). And Wolterstorff himself talks about unravelling »the practice Locke has in mind into three rules to be applied in succession« (49). But, as his formulation of the rules of evidence, appraisal, and proportionality explicitly shows, two of these formulations involve knowledge. »Acquire evidence ... such that each item of evidence is something that one knows... .« And »examine the evidence ... until one has 'perceived« ... .« (49).

Thus we have a foundationalist procedure. But this procedure is clearly directed to establishing »for propositions which one does not know, that one believes them if and only if they are true« (49). Reason then as the faculty that enables us to arrive at this knowledge, through the practices of this new doxastic procedure, is certainly procedural and instrumental in the case of mediate beliefs. But reason is also much more – Lockean reason is also substantive.

More generally, we may conclude by saying that rational interpretation at the beginnings of the modern era cannot be construed as procedural and instrumental only. Rather, reflection on the complicated issues at stake in two contrasting accounts of the origins of the modern shows that an understanding of reason as substantive is just as much part of the origin of the modern as an understanding of reason as instrumental and procedural. Construing the rationality of interpretation in the modern period then in the overly narrow terms of procedural reason is unjustified. To the contrary. Our understanding of interpretation needs to retrieve the genuine role of a substantive construal of reason if it is to merit any thoughtful claim on the nature of modern interpretation. And that substantive construal must make new room for a much more nuanced account of the complex relations holding between certainty, belief, and rationality.



**Maja Milčinski**  
*Certainty in Daoism and in Japanese Buddhism*

»It's human nature to resist death.«<sup>1</sup>

»How do I know that loving life is not a delusion? How do I know that in hating death I am not like a man who, having left home in his youth, has forgotten the way back?«<sup>2</sup>

How did the Japanese explain the phenomenon of death, which after all remains the only realistic and certain stance for anyone in the face of the future? The future itself, being deprived of certainty, gave many possibilities for speculation on the land which is the best, because it is nonexistent. As such it meant the hope for the Other, the chance to evade the paradigms of the present and already realized forms of the community.

In Japan the concept of hell has been elaborated in the minutest detail, at least as far as the Buddhist universe is concerned, during the Heian period, and Genshin has emphasized the necessity of grasping the reality of the »six paths« (*rokudō*) – the six lower states of existence, i.e. hell, and the realms of hungry spirits, animals, asuras, men and heavenly beings; or modes of existence permeating the world of illusion, six levels to be ascended on the way towards deliverance. The six modes belong to the world of illusion through which all forms of existence perpetually transmigrate unless, of course, one enters the »way of the Buddha« and thereby opens up a finite future, extinction, a goal to be reached through four further, successive stages of enlightenment. This vision of the future in »ten realms« (*jikkai*), which, on a general level, also contain the advent of the Buddha Miroku, sets an optimistic note since it provides a prospect for escape from the eternal cycle of transmigration.

---

<sup>1</sup> Wei Jingsheng. The Courage to Stand Alone. In: *The Free China Journal*. July 5, 1997, p. 7.

<sup>2</sup> Watson B.: *The Complete Works of Chuang Tzu*. Columbia University Press. New York 1968, p. 47.

*Kojiki* and *Nihonshoki*, written in the beginning of 8<sup>th</sup> century, are the chronicles of the time from the 4<sup>th</sup> century on when the Yamato dynasty started to conquer various smaller states. The mythological elements in the chronicles act as justification for the Yamato subjugation of all the other states; therefore the emperor is believed to have received the power from the gods. Besides *the Takama-ga-hara* (The Plain of High Heaven, High Celestial Plain), the heavens far in the sky believed to be inhabited by the gods, and the actual Japan of that time which was in the middle, there was also the notion of *Ne-no-kuni* (The Root-Land), the place where the dead people were supposed to retire. In this well known pantheon of the Yamato dynasty, the myth of handing over the land is included, as well as the image of an alien deity, not known among the heavenly and local deities – the architect and constructor of Japan, a small being which was believed to have come from across the sea and to have retired there as soon as the work had been accomplished. With him is connected the image of *Tokoyo-no-kuni*, the everlasting land. The land of bliss, which existed once and was gone forever, is by some explanations also the land of rice, the paradise from where the cereals were brought. A far away land over the sea, which is actually a pre-Yamato construct, was most probably related to Daoist elements and beliefs in eternal youth and immortality.

»If one divides people into ranks the lowest is he who values his head. Those who endeavor only to amass as much knowledge as possible grow heads that become bigger and so they topple over easily, like a pyramid standing upside down. They excel in imitating others but neither originality nor inventiveness nor any great work is theirs.

Next come those of middle rank. For them the chest is most important. People with self-control, given to abstinence and asceticism belong to this type. These are the men with outward courage but without real strength. Many of the so-called great men are in this category. Yet all this is not enough.

But those who regard the belly as the most important part and so have built the stronghold where the Divine can grow – these are the people of the highest rank. They have developed their minds as well as their bodies in the right way. Strength flows out from them and produces a spiritual condition of ease and equanimity. They do what seems good to them without violating any law. Those in the first category think that Science can rule Nature. Those in the second have apparent courage and discipline and they know how to fight. Those in the third know what reality is.«<sup>3</sup>

In Japanese intellectual tradition, various techniques, known as *gyō*, formed an important part of any real philosophical undertaking, which

---

<sup>3</sup> Sayings of Master Okada. In: K. Graf von Dürckheim: *Hara. The Vital Center of Man*. George Allen and Unwin Ltd., London, 1971, p. 176.

aimed at putting into words the Absolute truth, which in its essence is inexpressible. The above quotation is just one in the vast tradition which has been reexamining the nature of the intellect; by its nature it cannot carry out its function if the distinctions among things are not created and fixed so that they appear as independent entities which are divided among themselves. The Japanese philosophical tradition, however, has been trying to overcome the one-dimensionality of rationality. It still can not be labeled as irrational as is often thought, but must rather be considered as arrational, transrational or on the other side of experience and creativity.

Buddha Miroku<sup>4</sup> is believed to descend from the Buddhist heaven in order to save the people. After 552 A.D. when Buddhism was introduced to Japan, it was a religion of the ruling elite meant to protect the land and the ruling class. Only after all these aspects was it recognized as having a soteriological function. In the 10th century rose the belief in the Western paradise where Amida, who was supposed to help any individual to salvation, ruled. The five colored strings that lead from the fingers of the dying person to Amida's statue were believed to help and direct one into Amida's Pure Land, Western paradise, Ōjō (birth in a Buddha or bodhisattva's land, especially Amida's Pure Land), salvation, or gokuraku – utmost pleasure, that which possesses ease and comfort. Gokuraku-jōdo became a synonym for Amida's Pure Land of Utmost Bliss.

Japanese Buddhist philosophers, who will be dealt with in relation to Chinese Daoists<sup>5</sup>, introduce with their works essential changes in our dualistically educated minds, since they confront us with a completely different way of experiencing language and thought. What has in European tradition been understood as certainty, standpoint, has been seen through in Sino-Japanese tradition as the »illusory dust of the world« (Zhuang Zi). The emergence and occurrence of the *voidness* and the transcendence of Ego are inextricably connected with the question of the inexpressible. As for Daoism, the quotation from the concluding lines of chapter 25 in Zhuang Zi is illustrative: »The perfection of the Way and things – neither words nor si-

---

<sup>4</sup> Sk. Maitreya, »Benevolent«. The bodhisattva who will appear in this world to become the next Buddha after 5,670,000,000 years when he ends his life in the Tusita Heaven (Tosotsuten). Inagaki H. *A Dictionary of Japanese Buddhist Terms*. Nagata Bunshodo, Kyōto, 1985, p. 206.

<sup>5</sup> Influences of Daoism in Japan are immense, especially as the concepts of fate, after-life future and the problematisations of certainty in Lao Zi and Zhuang Zi penetrated the Japanese way of thinking. Therefore it is important to discuss the Daoist philosophical credos in relation to Buddhism.

lence are worthy of expressing it. Not to talk, not to be silent – this is the highest form of debate.«<sup>6</sup>

For a Buddhist philosopher on this level of approach, the question of a venture which is akin to what the later Wittgenstein has called a »language-game« is raised. The actual question which follows from these two is the position of the critic of language in the Buddhist philosophical tradition. Is a name logically independent of the characteristics of the thing named? If we try to illustrate this with the Daoists:

When Zhuang Zi poses an explicit demand of »not to talk, not to be silent«, he also brings into play the difference between conventional and absolute knowledge. The real certainty can be based only on the absolute knowledge, on the level of Absolute Truth. There is a difference between knowledge as used in Buddhist and Daoist texts and the notion of knowledge in the European tradition. The difference is illustrated with the demand »abandon knowledge« (*Dao de jing*). The Daoist namely is questioning oneself about the value of knowledge and not whether or not we have it. The fact that we are supposed to abandon knowledge constitutes the basis of certainty and the way to approach the Dao and *voidness*, both of which are set into the realm of Absolute Truth and therefore the sphere of the inexpressible. The dependence on the logical and discursive function of the language, which is supposed to express the absolute Truth, is denied. In Zhuang Zi silence becomes the only real language of *voidness*. Silence is the strongest expression of the void relations. It is not any silence, but Silence as such. It is not the silence of ignorance, hostility, intimidation, but it is *prajñā*, the wisdom, which is indifferent to the formulation and the rejection of formulation.

When the differences among the ontological categories (being, non-being etc.) are denied, in regard to certainty new problems as well as original solutions to the old problems arise. The Daoist as well as Buddhist philosophers demand a radical negation as the basis for the achievement of certainty, Absolute Truth, which is beyond the beginning and the end, being and non-being, something and nothing. For the Daoists, being and non-being are just two aspects of the inexpressible Dao. Buddhist *voidness*, on the other hand, is a dynamic whole which evades distinctions. The methodology of Kōans and paradox in Zen demands an intuitive structure of understanding which assures meaning in the combination of concepts which would otherwise be understood as logically inconsistent. Metaphorical thinking in the Daoist and Buddhist philosophical tradition is not understood as some-

---

<sup>6</sup> Watson B.: *The Complete Works of Chuang Tzu*. Columbia University Press. New York 1968, p. 293.

thing inferior to conceptual thinking, which is itself put into question, especially at the undertakings, such as the path to certainty. In Japanese Buddhist philosophy, as well as in Daoism, the demand for deontologisation has been strong. The notion of *voidness*, the central philosophical concept in Buddhism, is precisely the one which tests the nature of various attachments (to the Ego etc.). Therefore the demand for discovery of the nature of non-attachment, which forms the basis of certainty, is posed. Certainty, acquired in such a way, opens up new perspectives of existence. When the enlightened one, the one who has reached the basis of certainty, sees everything in the light of *voidness*, protection against the appearance of ontological entities is established, which then opens up this astonishing realm of suchness of being. Although this means a temptation, the concept of *voidness* can never be brought to the metaphysical level or reduced to ontology. The *voidness* therefore is not the antithesis to being neither is it the position between nothingness and being. *Voidness* is transcendence of all standpoints and positions. It provides the certainty which leads to the liberation *from* thinking, and from substantiating the Self and the imprisonment in the Ego.

Among the abundant Pure Land theoretical heritage, Genshin, with his basis of amidist doctrine and the *ōjōden* texts, *legends of a good death*, is interesting when treating the problem of certainty. The obsession of having one's life and death under complete control reached its peak with a new genre of descriptions of the people who were certain to have had a good death, i.e. have gone to the Pure Land of Amida to be reborn there. In the imaginative geography, one reaches the model death by passing over the sea of uncertainty, landing in the Pure Land, which is conceptually beyond both hell and heaven. It is an illusion created and transferred beyond one's own death, a dream of a certainty reached in a paradise far away in the West. The moment of death becomes the sole possibility of attainment of the certainty sought for during the entire lifetime.

When analyzing the Pure Land theories of Heaven, we see that in most of them the transcendental *voidness* is present. The situation, described in the texts as Heaven, is the state of undifferentiated consciousness. Since the language is based in the differences, here the void space comes into play. The unusual vision, which might be a product of mystical experience, appears in the spiritual eyes as a vast, limitless space, where things exist in an amorphous, dreamlike mode of existence, always changing and flowing into each other. The Pure Land Heaven can therefore be named as the highest point of uncertainty, where everything flows in a dreamlike insecurity and indetermination. The borders and limits are fluid. It is only the veil of illu-

sion (*māyā*) which constitutes the form of language. The primal function of the intellect is that it holds to these mobile and flowing borders, and fixes them into quiet entities. As a result, clearly defined and rigidly fixed distinctions are formed, however these do not correspond to the paradisiacal absence of the formation of meaning. The veil of illusion forms the totality of being and meaning by which in our minds, the image of so-called reality is formed. This reality, however, is just a surface reality, just a phenomenon, an appearance, a distorted reality of a real unity of reality, which lies at the deepest level, hidden from the eyes of a common human being.

The Buddhist Land of Supreme Bliss<sup>7</sup> has no spatial form. According to the Amitābha Sūtra, the land of Supreme Bliss is a world located infinitely far away in the West, reached after passing over one thousand billion lands of Buddhas, and in it dwells the Buddha known as Amitābha, who continues to preach the Law to this day. As seen in the pre-buddhist notions, the earthly paradise of supreme bliss is located in a fixed geographical position on a high mountain at the far end or at the center of the world, or on an island far out in the ocean. It is a non-place, which does not allow for easy approach, surrounded by walls which can not be penetrated, walls of ice, a permanent shroud of thick clouds, or blazing flames. But as Shambhala, this paradise, although situated on the same plane as our own world, it cannot be found situated on any map. Why? It slips through the grasp of language.<sup>8</sup>

The image of paradise, as well as the paradisiacal dimension itself, are formed on the level of consciousness so well described in the Yoga Sūtra. In contrast with other pre-Buddhist Indian systems that focused exclusively on the cultivation of knowledge as the means to liberation, yoga, while not denying the efficacy of knowledge, advances several ancillary techniques.<sup>9</sup>

The formation of the images of paradise is therefore connected with altering the state of consciousness through the use of various physical techniques. It is the state that transcends the *citta-vrtti-nirodha* and is therefore indescribable. The popular image of the Amitābha in the Pure Land doctrine, as the one who dwells in the Western Land of Supreme Bliss and as

---

<sup>7</sup> Milčinski M.: On Approaching Wabi-Sabi. In: *Inde-Europe-Postmodernité*. Noel Blandin, Paris, 1993, p. 298.

<sup>8</sup> Nakazawa S.: Gokuraku. In: *Cibeto no Mozuaruto*. Seikaido. Tōkyō, 1983.

<sup>9</sup> Chapple C.: The Unseen Seer and the Field: Consciousness in Sāmkhya and Yoga. In: *The Problem of Pure Consciousness*. (Ed. Forman R.), pp. 62-3. While the author presents the five fluctuations (*vrtti*) of the mind (*citta*) as described in the Yoga Sūtra, he comes to the conclusion that »for the yogi, the goal is to transcend all five by entering the state of *citta-vrtti-nirodha*. Hence, by definition, the practitioner of meditation is entering into a state of being that cannot be described in the same way one would describe conventional sensory or mental experience«.



the saviour who will come to rescue all living beings with his overabundance of compassion, is reserved for the devotees that are, due to the Nembutsu<sup>10</sup> practice, bound to the world of being and the realm of language.

The certainty, however, is in Sino-Japanese philosophical context formed with the body, with the transformation of the body into a base for the formation of meaning from which visions of the Pure Land arise, through the use of mental and physical techniques for the visualization of the Land of Supreme Bliss; the land situated in the farthest depths of infinity.

From the early Middle Ages onwards, accounts of rebirth in the Land of Supreme Bliss started to appear in the Japanese philosophical and religious texts. As we have seen, the theory of the Pure Land gives rise to a problem of language and the mind-body theory in Japanese Buddhism. The absence of Ego, the selflessness and the problem of inexpressible are the effects of the transition to the level of *citta-vrtti-nirodha*. This is the level of mantra and some of the *Kōans* that slip through the clutches of silence and language – the situation described by Zhuang Zi, and the one which originates and derives from the *voidness*, as the basis of certainty and *prajñā* or supreme wisdom.

In the moment of loss of philosophical centrality, we are facing a radical critique of the long lived dream to attain a foundation of knowledge, certainty and an absolute basis for Truth. The topics discussed above from the Buddhist philosophical schools call the rational argumentation itself into question. The obsession about whether or not something could be subsumed under the concept of Truth becomes irrelevant. One of the challenges that we face when approaching the Buddhist (and Daoist) texts is the problem of language, of the status of words, and of the spheres of silent language and the language of silence. Language as the indispensable tool of intellect helps to create the distinctions of everything and the borders among the myriad things, which from the viewpoint of the *citta-vrtti-nirodha* are unseparably connected in One. The word on the other hand is a symbol, a sign of something that has been in the thoughts. The meaning itself is, on the other hand, the symbol of something which is beyond the grasp of logos and is indescribable, inexpressible, certain, since it manifests itself in everything. Here we deal with two levels: The surface one, in which reality manifests itself in the form of the ten thousand, myriad things; and the other one, beyond

---

<sup>10</sup> Nembutsu: »Thinking of or meditating on Buddha«, »*buddhānumṛiti* in skrt. It also means »uttering Buddha's Name«. In Amidist tradition it means utterance of Amida's Name, i.e. »*Namu-Amida-Butsu*«. See also: *The Tanni Shō*. Notes Lamenting Differences. Ryukoku University, Kyōto, 1990, p. 15.

it, the certain one, which is spoken of (or kept silent about) in the sense of the first chapter of the *Dao de jing*.<sup>11</sup>

The Japanese mind-body concept is based on radical transformation of subjectivity and with it the notion of rationality. The notion of Heaven, as understood and described in the way of transformation of consciousness, demands the opening up of the established governing positions of European metaphysics to deeper dimensions of truth, often related to the transrational and trans-linguistic experiences upon which any kind of certainty is grounded. The quoted division of the people into ranks where the lowest is the one who values one's head has implications for the philosopher's interest. Namely, how to read the autonomous philosophical productions of China and Japan from the standpoint of the tradition which has been called *philosophia*, the love of wisdom, a discipline that in its development sought in the name of Truth a »pure« starting point, a foundation of Absolute Truth, the ground of certainty. Such undertakings have also in the Buddhist context been brought close to the pondering of Zhuang Zi:

»The Great Way is not named; Great Discriminations are not spoken; Great Benevolence is not benevolence; Great Modesty is not humble; Great Daring does not attack. If the Way is made clear, it is not the Way. If discriminations are put into words, they do not suffice. If benevolence has a constant object, it cannot be universal. If modesty is fastidious, it cannot be trusted. If daring attacks, it cannot be complete. These five are all round, but they tend toward the square. (All are originally perfect, but may become »squared«, i.e., impaired, by the misuses mentioned.)

Therefore understanding that rests in what it does not understand is the finest. Who can understand discriminations that are not spoken, the Way that is not a way? If he can understand this, he may be called the Reservoir of Heaven. Pour into it and it is never full, dip from it and it never runs dry, and yet it does not know where the supply comes from. This is called the Precious Light.«<sup>12</sup>

Daoism and Buddhism, two of the Asian deontological philosophical traditions, which managed to ask and answer vital philosophical questions, nurtured the principle of becoming and constant change. In the horizon, where nothing is permanent and there is no such thing as substance, the words, concepts, theories or knowledge are transient, as well. The idea of truth, certainty and causality, the inquiring into being and substance – the nominal world – was therefore not seen as relevant philosophical preoccupation.

---

<sup>11</sup> »As for the Way, the Way that can be spoken of is not the constant Way.« In: Lao-Tzu: *Te-Tao Ching*. Translated by Henricks R. Ballantine Books. New York, 1989, p. 188.

<sup>12</sup> Watson B.: *The Complete Works of Chuang Tzu*. Columbia University Press. New York 1968, pp. 44-5.

**Wolfgang Müller-Funk**  
*Die Gewißheit des Zweifels*  
*Überlegungen zu einer Paradoxie*

*Vorbemerkung*

Es erscheint heute als zeitgemäß, zu philosophieren, indem man Gewißheit in Abrede stellt, destruiert, dekonstruiert. Vor mehr als einem halben Jahrhundert hat der amerikanische Pragmatist John Dewey das Unternehmen der abendländischen Philosophie als einen Versuch interpretiert, durch einen Kosmos ewiger, vom zeitlich-historischen Kontext abgelöster Begriffe eine Welt der Sicherheit zu etablieren, gleichsam zum Ausgleich für die Unsicherheiten des Menschen im gesellschaftlichen Kontext vormoderner Gesellschaften. Deweys Versuch geht über einen rein historischen Befund hinaus; seine großflächige Kritik, wie er sie in der Schrift »On Certainty«<sup>1</sup> entwirft, läßt sich in die philosophischen Versuche des 20. Jahrhunderts einreihen, die klassische Philosophie zu erledigen und an ihr Ende zu bringen. Denn die Produktion von Ungewißheit, die die okzidentale Philosophie – aristotelischer wie platonischer Provenienz – ermöglicht, ist nur denkbar dadurch, daß Philosophie ihre praktische Seite verleugnet und – mehr noch – in Abrede stellt, selbst Praxis zu sein. Aber jedwede Praxis ist ein Tun mit unsicherem Ausgang. Indem die nachklassische Philosophie im Stil Deweys (und heute Rortys) sich als soziale (oder kulturelle) Praxis begreift, büßt sie zwangsläufig die Aura ein, verbürgte Wahrheiten zu liefern. Dieser Impetus war ein Erbe der Religion, die Dewey spätaufklärerisch als eine Kompensationsleistung für Unsicherheit und unerträgliches Ausgeliefertsein interpretiert. Eine solche Kompensation erübrigt sich – so lautet die geschichtsphilosophische These eines forcierten Fortschrittsoptimismus – heute von selbst. Was Sicherheit – praktische Gewißheit – beschert, das sind Wissenschaft und Technik. Weil die zivilisierte Welt eine von Gewißheiten ist, kann zum ersten Mal in der Geschichte die Philosophie sich zu ihrer Ungewißheit bekennen.

Am entscheidenden Punkt ist der Plot des amerikanischen Pragmatismus konstitutiv für ein zentrales Narrativ einer konsequent relativistischen

---

<sup>1</sup> John Dewey, *Die Suche nach Gewißheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln*. Deutsch von Martin Suhr, Frankfurt/M. 1998. Der englische Originaltext erschien bereits 1929.

Postmoderne geworden. Seiner ganzen Struktur nach ist es linear konstruiert, eine Geschichte mit Anfang und Ende, so als wäre der Zweifel an der Gewißheit nicht ebenso charakteristisch für das »Projekt« abendländischer Philosophie wie das Pathos der Gewißheit.

*1. Ein Meer von Ungewißheiten. Die Geburt der neuzeitlichen Philosophie aus dem Geist des Zweifels*

Der Essay, nicht so sehr als Gattung sensu stricto sondern vielmehr als Formation »denkenden Seins« (Foucault)<sup>2</sup>, ließe sich in einer ersten provisorischen Annäherung als ein Medium der Selbst-Ver(un)sicherung beschreiben, oder paradoxer formuliert: als eine sich fortlaufend dementierende Selbst-Verständigung. Essayistisch zu schreiben, bedeutet – so lautet die zu bearbeitende und zu variierende Hypothese<sup>3</sup> – dem Konjunktiv den Vorzug zu geben, dem expliziten wie dem impliziten. Es ließe sich ein essayistisches Dementi aller Weltgewißheiten denken, daß nur und ausschließlich im Konjunktiv verfaßt ist. Stets hat dem Essayismus ein häretisches Moment innegewohnt, das sich den Sicherheiten systematischer und alltäglich-konsensualer Welterfahrung und den großen – den religiösen wie den szientistischen – Wahrheiten und »Kirchen« widersetzte. Zur Unerschrockenheit des Essayistischen gehört der Mut, sich verunsichern zu lassen, den Kantschen Imperativ, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, auf die ganze Person zu beziehen und so auf die Spitze zu treiben. Es mag Vorsicht im Spiel sein, sich des Konjunktivs und der Wortfamilie des Vorbehaltlichen und Eventuellen zu bedienen, des »Vielleicht« oder des »Womöglich«, (überhaupt des »Können«, das eben kein Vermögen, sondern eine bescheidene Vermutung zum Ausdruck bringt), aber derlei Vorsicht ist weniger Ängstlichkeit, Diplomatie und moderierter Gestimmtheit geschuldet, sondern läßt sich nur vor dem Hintergrund jenes Riskanten begreifen, das den Essayismus im Kern ausmacht: eine – wiederum –

---

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bs. 2: *Der Gebrauch der Lüste*, übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt/M 1986 (Orig.: Paris 1984), S. 15: »Es gibt im Leben Augenblicke, da die Frage, ob man anders denken kann, als man denkt, und anders wahrnehmen kann, als man sieht, zum Weiterschauen oder Weiterdenken unentbehrlich ist.« Cf. auch die affirmative Verwendung des Terminus »Kunst der Existenz« in: *idem*, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 3, S. 305. Cf.: Wilhelm Schmidt, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt/M. 1991.

<sup>3</sup> Wolfgang Müller-Funk, *Erfahrung und Experiment. Studien zu Theorie und Geschichte des Essayismus*, Berlin 1995.

provisorische Absage an Selbstverständlichkeiten, Gewißheiten und Evidenzen, an die sichere Welt der Indikative. Verfänglich bleibt der Versuch ins Ungewisse allemal; der Verdacht liegt auf der Hand, daß es beim Unverbindlichen bleibt. Die Gefahr, daß die Reise – um eine beliebte Metapher zu verwenden – nicht nur mit Schiffbruch enden, sondern sich als banal, bieder und bedeutungslos herausstellen könnte, nimmt mit zunehmender Dauer einer postmodern gestreckten Moderne zu. Unegal ist dabei, wann die essayistische Reise im Kontext neuzeitlicher Vernunft und Wissenschaft unternommen worden ist, zu Anfang oder zu Ende.

Montaignes an pyrrhonischer Skepsis geschulter Essayismus nimmt seinen Ausgangspunkt bei radikaler Ungewißheit. Nicht nur kommentiert er kritisch das Korsett der scholastischen Schulphilosophie, vielmehr verdeckt deren Objektivismus den Sachverhalt, daß wir uns in einem Meer von Ungewißheiten, Unwägbarkeiten und Meinungen bewegen.

Das Versagen der Vernunft läßt sich auf mehrfache Weise illustrieren. So sind die Gesetze, vor allem, wenn sie praktikabel sein sollen, notwendigerweise beschränkt und allgemein, verfehlen damit aber das Spezifische und Besondere. Zum zweiten versagen diese Gesetze vor den »unendlichen Zufällen«, damit auch vor der Kontingenz des Leben. Zum dritten aber wird es zum Problem, daß es keine so »allgültige Eigenschaft wie die Verschiedenheit und Vielfalt« gibt und viertens schließlich ist die Lebenspraxis – anders als die Gesetze – stets situativ, nie bloßes Exempel einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit.<sup>4</sup>

Die Krise der scholastischen Dogmatik, der Ausgangspunkt für Montaignes denkendes Schreiben, ist keineswegs bloßen Denkfehlern geschuldet, höchstens eben jenem, Denken und Wirklichkeit zur Deckung bringen zu wollen. Besonderheit, Kontingenz, Vielfalt und Situativität sind jene letztendlich einander bedingenden Momente der Lebenswirklichkeit, an denen das geschlossene Denken sich die Zähne ausbeißt. Die Alternative zur scholastischen Schulphilosophie kann jedoch nicht darauf hinauslaufen, ein neues objektives System des Denkens zu begründen, sondern eine »Physik des eigenen Ichs«, die nicht Gesetze aufstellt, sondern im Meer der Unwissenheit schifft. Die Verdoppelung in ein schreibendes und ein beschriebenes Ich macht überdies deutlich, daß diese »Physik des eigenen Ich« die Subjekt- Objekt- Spaltung radikalisiert und zugleich bricht. Sie ist das Werk des Zweifels, in dem Reflexion zur Gegenüberstellung des Eigenen als Fremden wird; zugleich aber wird nachvollziehbar, daß es kein objektives,

---

<sup>4</sup> Michel de Montaigne, *Von der Erfahrung*, in *idem, Essais*, hrsg. von Herbert Lüthi, Zürich 1953, S. 845.

zu beschreibendes Ich gibt, sondern daß sich dieses erst im Akt der »Physik des eigenen Ich« transformiert.<sup>5</sup>

Ein Meer von Ungewißheiten, und es ist kein Wunder, daß sich Montaigne weder auf die Seite derer stellt, die behaupten, die Wahrheit bereits gefunden zu haben, noch auf die jener, die meinen, die Wahrheit sei unerfindlich. Nur eine Unwissenheit, die um sich weiß, ist eine methodisch konsequente Unwissenheit, die zugleich eine Bedingung von Erkenntnis ist – zu schwanken, zu zweifeln, zu suchen, nichts für sicher zu halten. Sum, ergo cogito. Weil ich bin, zweifle ich, vor allem an der Identität von Sein und Denken:

»Die Unwissenheit,, die sich kennt, die sich richtet und verurteilt, ist keine völlige Unwissenheit: um dies zu sein, müßte sie auch ihrer selbst unwissend sein.«<sup>6</sup>

Gegenüber dieser ausgefeilten »Ökologie des Nicht-Wissens« ist Bacons Zweifel kein prinzipieller, wie der Aphorismus 37 im *Novum Organum* verrät:

»Das Verfahren derer, welche verneinten, daß Gewißheit erlangt werden kann, und mein Weg stimmen im Beginn gewissermaßen überein: am Ende aber unterscheiden sie sich über alle Maßen und sind entgegengesetzt. Jene nämlich behaupten schlechthin, man könne nichts wissen; ich behaupte, daß man auf dem jetzt gebräuchlichen Wege in der Natur nicht viel wissen kann. Folglich zerstören jene die Autorität der Sinneswahrnehmung und des Verstandes; ich aber ersinne diesen Hilfe und will ihnen damit dienen.«<sup>7</sup>

In dieser proto-aufklärerischen Konzeption stellt sich die Geschichte des forschenden Geistes als eine fortlaufende Kette von Irrtümern dar: aber es gibt einen Ausweg aus der Platonischen Höhle der falschen Bilder, der eidola, eine Schule der Erkenntnis. Sie umfaßt zwei Momente: Ideologiekritik, das heißt Kritik an den durch die Tradition nobilitierten Annahmen

---

<sup>5</sup> Cf. Jean Starobinski, *Montaigne. Denken und Existenz*, Frankfurt/M. 1989; neuerdings: Ian Mac Lean, *Montaigne als Philosoph*, München 1998.

<sup>6</sup> Michel de Montaigne, *Essays*, op. cit., S. 447. Cf. Niklas Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992, S. 111, der den pyrrhonischen Satz »Et hoc scio solum, quia scio me nescire«: »Ich weiß nur, weil ich nichts weiß«, cf. Wolfgang Müller-Funk, *Erfahrung*, op. cit., S. 66 f.

<sup>7</sup> Francis Bacon, *Novum organum*, Lateinisch- Deutsch, hrsg. von Wolfgang Krohn, Hamburg 1990, Band 1, Aphorismus 37, S. 98 f: »Ratio eorum qui *acatalepsiam tenuerunt, et via nostra, initiis suis quodammodo consentiunt; exitu immensum disjunguntur et opponuntur. Illi enim nihil sciri posse simpliciter asserunt; nos non multum sciri posse in natura, et quae nunc in usu est via: verum illi exinde auctoritatem sensus et intellectus destruant; nos auxilia iisdem excogitamus et subministramus.*«

und Sinnestäuschungen, sowie eine induktive Epistemologie, die Bacon von der Dialektik der Scholastik absetzt:

»Zwei Wege zur Erforschung und Entdeckung der Wahrheit sind vorhanden und gangbar. Der eine führt von den Sinnen und dem Einzelnen zu den allgemeinsten Sätzen, und aus diesen obersten Sätzen und ihrer unerschütterlichen Wahrheit bestimmt und erschließt er die mittleren Sätze. Dieser Weg ist jetzt gebräuchlich. Auf dem anderen ermittelt man von den Sinnen und vom Einzelnen ausgehend die Sätze, indem man stetig und stufenweise aufsteigt, so daß man erst auf dem Gipfel zu den allgemeinsten Sätzen gelangt: dieser Weg ist der wahre, aber so gut wie nicht begangene.«<sup>8</sup>

In dieser Epistemologie bleibt Platz für das Vorläufige, für Aphorismus und Essay. Sie entsprechen – um Bacons Metaphorik aufzugreifen – den Stufen:

»Solange die Erkenntnis in Aphorismen und Beobachtungen besteht, wächst sie. Wenn sie erst einmal in zusammenfassende Methoden gepreßt worden ist, kann sie vielleicht noch aufpoliert und geschmückt werden, nimmt aber an Umfang und Substanz nicht mehr zu.«<sup>9</sup>

Die Baconischen Hypothesen und Suchformeln sowie die Lichtbergerschen Konjunktive haben zu ihrer Präsupposition das Noch-Nicht. Ungewißheitsbereitschaft ist verknüpft mit der in die Zukunft gerichteten Gewißheit, das Unwissen zu beseitigen. Das war es ja schließlich, was uns die Wissenschaft – über alle technischen Annehmlichkeiten hinaus – versprochen hat: eine Welt der Gewißheit, Sicherheit und Geheimnislosigkeit. Das Frontispiz des *Novum organum* bringt es zum Ausdruck: es zeigt – beliebtes Sujet seit der Ausfahrt des Kolumbus – ein in den Hafen einlaufendes Schiff, bepackt mit den Schätzen des Wissens, dem Ertrag der Erkundungsreise. Imaginiert wird postfuturisch, wieder sicher im Hafen eingelangt zu sein.

Obschon in Bacons Konzept strukturell ein Restzweifel angelegt ist: ob nämlich der vorgeschlagene Weg stetigen induktiven Schließens so wie der als dialektisch-scholastisch ein- und abgestufte am Ende zu vergleichbaren allgemeinen Sätzen führt, denen eine »*immota veritas*«, eine unverrückbare Wahrheit zukommt. Aus der Bewegung des Denkens selbst entstanden, ist nämlich schwer vorstellbar, daß die anvisierten *axiomata maxime generalia*

---

<sup>8</sup> *Idem*, op. cit., Aph. 19, S., S. 88 f: »*Duae viae sunt, atque esse possunt, ad inquirendem et veniendam veritatem. Altera a sensu et particularibus advolat ad axiomata maxime generalia, atque ex iis principiis eorumque immota veritate judicat et invenit axiomata media; atque haec via in usu est: altera a sensu et particularibus excitat axiomata, ascendendo continenter et gradatim, ut ultimo loco perveniatur ad maxime generalia; quae via vera est, sed intentata.*«

<sup>9</sup> Wolfgang Krohn, *Francis Bacon*, München 1987, S. 81.

Bacons Wahrheiten beinhalten können, die als feststehend und unbeweglich gelten können.

Sich von der Vorstellung unverrückbarer Wahrheit – von Gewißheit – zu verabschieden, hätte bedeutet, sich von einer Metaphysik abzuwenden, die letztendlich im Religiösen verankert ist und in der die Wahrheit mit der Heilsgewißheit verknüpft bleibt. Zum Heil gehört, daß die Dinge ins Licht gerückt und offenbar werden. Auch für Bacon sollten die Dinge möglichst restlos an den Tag kommen: auf anderem Weg, mit anderen Methoden.

Anders als Montaigne, der dem mißtraut, was später einmal »Möglichkeitssinn« heißen wird, (weil die Phantasie sich der sprachlichen Selbstbetrachtung scheinbar störend in den Weg legt), ist bei Bacon – freilich sehr indirekt und gegen den rationalistischen Geist des Autors – die Rehabilitierung des Möglichen und Fiktiven insofern angelegt, als das gegenwärtig für gewiß Gehaltene in den Bereich des Phantastischen und Idolatratischen verwiesen wird, während das möglicherweise heute als unglaublich und unwahrscheinlich Geltende die Wahrheit von Morgen beinhalten oder ihr wenigstens auf die Sprünge helfen könnte.

Diesen Weg hat Bacon nicht selbst beschritten, wohl aber einer seiner eifrigsten Leser, nämlich Georg Christoph Lichtenberg. Lichtenbergs Konjunktive sind Versuchsanordnungen, die auch das Unwahrscheinliche nicht unter Zensur stellen und die – vor Freud und Nietzsche – mit der Möglichkeit des Nicht-Rationalen rechnen. Sie sind feingeschliffene Instrumente gegen die indikative und imperative Gewißheit nicht mehr bloß der alten Scholastik sondern auch einer dogmatischen verengten Aufklärung. Der Konjunktiv wird zum Katalysator einer Phantasie<sup>10</sup>, die sich nicht länger dem Kuratel der diversen Ordnungen – theologischer, politischer, theoretischer – unterstellt. Mit der »Habilitation« der Phantasie kommt es zugleich zur Wertschätzung des Neuen<sup>11</sup>, das ein bislang sprachlich-ästhetisch Unbekanntes mit einschließt und zur Schwächung der Autorität von Tradition führt.

Robert Musils Konzept des Essayismus läßt sich im Hinblick darauf als eine skeptische Zuspitzung begreifen. Dabei steht weniger die Prämierung des Neuen als die Eskamottierung geläufiger Vorstellungen des Wirklichen und Realen im Vordergrund. In der Ulrich attestierten »Eigenschaftslosigkeit« wird Einspruch vielmehr gegen einen »Wirklichkeitssinn« geltend gemacht, der alles fixiert und festlegt und dem einzelnen wie der Gattung ganz bestimmte und bestimmende Eigenschaft zuschreibt. Im Buchtitel manifestiert sich das

---

<sup>10</sup> Cf. Albrecht Schöne, *Aufklärung aus dem Geist der Experimentalphysik. Lichtenbergsche Konjunktive*, München 1982.

<sup>11</sup> Cf. Boris Groys, *Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie*, München-Wien 1992.



programmatische epistemologische Einverständnis des Autors mit seinem essayistischen Protagonisten.

In traditioneller Terminologie gesprochen, ließe sich über den Essay und seine Rolle im Spannungsverhältnis von philosophischer Prosa und literarischer Fiktion sagen: der Essay bedient sich des Fiktionalen, um den Raum des Möglichen und damit auch Unsicheren zu öffnen. Die Literatur, die eigene wie die fremde, bildet dabei das Medium eines sich dementierenden Selbst-Verständigens.

Umgekehrt bedient sich der Essay der Philosophie als eines Mediums, um das Exemplarische und Paradigmatische des Literarischen hervorzuheben und den geschlossenen Schein des Fiktionalen zu durchbrechen. Mit Philosophie durchtränkt, enthält das Essayistische ein Moment des Desillusionierenden und Defiktionalisierenden. Der Essay expliziert, daß das fiktive und fingierte Leben eine Referenz zum gelebten Leben enthält, das nicht zuletzt in der naiven, von der Literaturwissenschaft ungeliebten Besessenheit des Lesers, etwas über die Biographie des Autors/der Autorin zu erfahren, einen untrüglichen Niederschlag findet. Literaturtheoretisch mag das kurzschlüssig und methodisch unhaltbar sein (ein Zirkel, das Leben aus dem Text und den Text aus dem Leben zu erklären), kein Hinweis dieser Art vermag hingegen das biographische Interesse des Lesers am Autor zu unterminieren; Literatur wird auch deshalb gelesen, weil die Leserin und der Leser darin ihre eigenen Probleme wiedererkennen, ihre eigenen Sorgen um ihr Selbst und die damit einhergehenden lebensphilosophischen und politischen Prämissen wiedererkennen oder weil sie den eigenen Lebensvollzug mit dem fiktiven Modell abgleichen. Essayismus bedient sich der philosophischen Reflexion, um diese »sekundäre« Referenz der Literatur und darüber hinaus der Kunst, die keine des faktischen ist, ins Bild zu rücken, indem sie diese in den theoretischen Diskurs einführt. Anders als die avancierte Literaturwissenschaft läßt der Essayismus den naiven Leserwunsch nach der Verbindung von literarischem Text und gelebtem Leben gelten. Freilich nicht unreflektiert, nicht ohne philosophisches Kalkül. Eine kluge, wenn auch konventionelle Autorin des 19. Jahrhunderts hat diese moralphilosophische Prämisse des Essayistischen einmal etwas treuherzig so formuliert:

»Es geht uns schlecht und wird erst besser werden, wenn unsere Philosophen mehr von der Welt, und unsere Welt mehr von den Philosophen wissen wird.«<sup>12</sup>

Die Aufgabe, Philosophie und Welt einander näher zu bringen, dieser wirkungsmächtige, letztendlich aber illusionäre Anspruch des Essayismus,

---

<sup>12</sup> Marie Ebner-Eschenbach, *Aphorismen*, Nr. 55.

wie er sich in dem Aphorismus Marie von Ebner-Eschenbach manifestiert, erweist sich als eine doppelte. Sie beinhaltet eine Einverständniserklärung im Hinblick auf die Ungewißheiten, die mit der Lebenswelt einhergeht, und sie macht es sich zur Aufgabe, Philosophie im Medium der Literatur welthaltig zu machen.

Die Verhältnisse komplizieren sich, wenn man die Opposition von Fiktion und Wirklichkeit hinter sich läßt, damit den schroffen Gegensatz von Philosophie und Literatur. Dies zu tun, legt eigentlich bereits die essayistische Intervention nahe, denn der Essay als sprachlich wie referentielle »hybride«, d.h. zweideutige Formation denkenden Seins unterläuft die Unterscheidung, von der er ursprünglich ausgegangen sein mag. Radikaler Essayismus bedeutet – schon vor den diversen dekonstruktivistischen Literaturtheorien – eine Nivellierung traditioneller Gegensätze. Aber damit wird die eingangs getroffene Ortung des Essays im »Zwischen« von Literatur und Philosophie, von Denken und Leben hinfällig. Damit vielleicht auch der Essay klassischen Zuschnitts.

## 2. Konfiguration und Spiel

Dekonstruktivismus und Poststrukturalismus lassen sich nicht zuletzt durch die Anstrengung kennzeichnen, die Mauern der Differenz zwischen Philosophie und Literatur, zwischen Fiktionalem und Realem, zwischen Poesie und Prosa, zwischen Non-Pragmatik und Pragmatik, zwischen Wirklichkeit und Schein zu schleifen.<sup>13</sup> In gewisser Weise bereitet die Auswischung der traditionell mächtigen Unterscheidung die meisten postmodernen Zeitdiagnosen von der nur noch simulierten Welt vor.<sup>14</sup> Freilich büßt der Begriff des Simulatorischen, seines Gegensatzes beraubt, seine Bedeutung ein. Wenn alles fiktiv ist, dann ist zugleich auch nichts fiktiv, dann treten wir in ein Verständnis von Wirklichkeit ein, das das traditionelle, durch den Gegensatz von Fiktion und Realität markierte übersteigt bzw. hinter sich läßt.

---

<sup>13</sup> Cf. z.B. Jan Huizinga, *Homo ludens*, Reinbek 1956, Roger Caillois, *Die Spiele und die Menschen*, Frankfurt/M. 1982; Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart 1960; John Carse, *Endliche und unendliche Spiele*, München 1987, Buytendijk, *Das menschliche Spiel*, in: Hans-Georg Gadamer/ et alii (Hrsg.), *Neue Anthropologie*, München 1973, Bd IV; Ursula Baatz/Wolfgang Müller-Funk (Hrsg.), *Vom Ernst des Spiels. Über Spiel und Spieltheorie*, Berlin 1993. Auch der späte Foucault gebraucht wiederholt den Begriff des Spiels im Zusammenhang mit den Diskursen über die Wahrheit.

<sup>14</sup> Cf. Slavoj Žižek, *Die Pest der Phantasmen*, Wien 1997.

Eine einschneidende Konsequenz der poststrukturalistischen »Invasion« (Derrida), ist, daß die strikte Trennung von referentiellen und non-referentiellen Texten aufgegeben werden muß. Diskursive, d.h. begrifflich, referentiell und definitiv operierende Texte lassen sich im Sinn von Tropik, Rhetorik und Gattungsbezeichnung beschreiben. Beispielsweise liegt es nahe, der traditionellen Historiographie Formen des Erzählerischen oder Annalistischen zuzuordnen, der Philosophie Formen wie Abhandlung, Traktat, Monolog, Enzyklopädie, Aphorismus oder auch Autobiographie: Hegels Phänomenologie des Geistes wäre in Analogie zur autobiographischen Mode des ausgehenden 18. Jahrhundert als eine idealtypische Autobiographie des abendländischen Subjektes zu begreifen,<sup>15</sup> und Michel Foucault hat in seinem Spätwerk »Sexualität und Wahrheit« auf dem autobiographisch-persönlichen Charakter seines Oeuvres hervorgehoben.<sup>16</sup>

Der zunächst experimentell zu verstehende Verzicht auf das strenge Auseinanderhalten von fiction und non-fiction-Texten läuft nicht zwangsläufig darauf hinaus, alle Unterschiede zwischen Texten einzuebnen. Im Gegenteil verfügt die Literaturwissenschaft über ein elaboriertes Instrumentarium, Texte ästhetisch zu bestimmen und zu unterscheiden. Produktion des Autors und des Lesers, Leserlenkung, Rhetorik, Tropik, Gattung, Zeit- und Raumverhältnisse, Referenz – all diese an literarischen Texten erprobten Methoden können auch bei historiographischen oder philosophischen Texten Anwendung finden.

Verschoben hat sich indes der perspektivische Focus: das fiktionale Moment all jener Texte, denen ansonsten – auf durchaus unterschiedliche Weise – Referenz zugesprochen wird, rückt ins Blickfeld<sup>17</sup>. Welchen sog.

<sup>15</sup> Hegel legt eine solche Analogie selbst nahe, wenn er in der Vorrede schreibt: »Aber wie beim Kinde nach lager stiller Ernährung der erste Atemzug jene Allmählichkeit des nur vermehrenden Fortgangs abricht - ein qualitativer Sprung - und jetzt das Kind geboren ist, so reift der sich bildende Geist langsam und stille der neuen Gestalt entgegen.« (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Theorie, Werkausgabe. Red.: Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 3, S. 18). Die Analogie von Kindheit und Menschheitsentwicklung wird auf die Geschichte des Denkens übertragen. Und wie der Autobiograph retrospektiv, das heißt von hinten, die Geschichte seines Werdens von den Anfängen zurückverfolgt, so verfolgt die Philosophie der Neuen Zeit, die ihren historischen Ort in der Schädelstätte des Geistes findet, die Genese des Geistes von seinen bescheidenen Anfängen Philosophie als Erinnerungsarbeit: »Indem einerseits die erste Erscheinung der neuen Welt nur erst das in seiner *Einfachheit verhüllte Ganze oder sein allgemeiner Grund ist, so ist dem Bewußtsein dagegen der Reichtum des vorhergehenden Daseins noch in der Erinnerung gegenwärtig.*« (*Ibid.*, S. 19).

<sup>16</sup> Michel Foucault, *Dits et Écrits*, Paris 1994, Bd. IV, S. 562-828.

<sup>17</sup> Paul Ricoeur, *Zeit und Erzählung*, Bd. I. *Zeit und historische Erzählung*, übersetzt von Rainer Rochlitz, München 1988, cf. seine Analyse der Aristotelischen Konzeption des »Mythos«, der Fabel im Sinne einer »Konfiguration«.

Wirklichkeitsbezug hat z.B. ein philosophischer Text mit einem historischen gemeinsam? Und bezieht sich der literarische Text (oder der Film) nicht in ganz eigener Manier auf die sog. Lebenswelt, während der historiographische allein schon durch seine Art des Erzählens einen geschlossenen mundus suggeriert?

Im Gefolge des poststrukturalistischen Einspruches sind es folgende Prämissen, die zur Disposition stehen:

1. Die Vorstellung einer selbstherrlichen Autorschaft. An ihre Stelle tritt die These, daß auch der Autor eine Erfindung ist, die sich einer Sprache verdankt, die letztendlich im Unterbewußtsein eines dunklen Ich, des *Moi*, verankert ist.<sup>18</sup>

2. Die Vorstellung einer gereinigten, puren Sprache der Wissenschaft (im Unterschied zur Umgangssprache), wie sie im Bereich der sog. positivistischen Philosophie des Wiener Kreises zum Beispiel vertreten worden ist. An ihre Stelle tritt die Auffassung, daß Metaphorik eine unhintergehbare Eigenschaft der Sprache ist und darüber hinaus in forcierter, bewußter Anwendung Möglichkeiten der Reflexion eröffnet und zugleich eine Brücke zwischen Philosophie und Lebenswelt schlägt.

3. Nicht nur literarische, sondern prinzipiell alle Texte, soweit sie Kultur konstituieren und im Kontext von Kultur decodiert werden, enthalten – über die Didaxe des Rhetorischen hinaus – narrative Strukturen (Anfang und Ende, Plot, Zeitstruktur), entweder in ihrer eigenen Textur oder in jener, die ihr als kontextuale Voraussetzung zugrundeliegt.

Was verschwindet, ist nicht die »Realität«, sondern was hinfällig und zunehmend problematisch wird, ist ein bestimmtes Konzept von Realität als Inbegriff des Faktischen, dem ein Insgesamt von Fiktionalem gegenübersteht. Beim heutigen Stand der Dinge ist davon auszugehen, daß »Realität« selbst nicht nur ein Insgesamt von harten Fakten darstellt, sondern daß in dieser für real gehaltenen Realität selbst »fiktive« Prämissen enthalten

---

<sup>18</sup> Cf. Jacques Lacan, *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*. Das Seminar Buch XI, übersetzt von Norbert Haas, Berlin 1987; S. 30: »Das Unbewußte bei Freud ist in keiner Weise das romantische Unbewußte der schöpferischen Phantasie... diesen Formen des Unbewußten, die man, einmal mehr einmal weniger, mit irgendeinem obskuren, für ursprünglich gehaltenen Willen zusammenbringt, also mit etwas, das vor dem Bewußtsein liegen soll, setzt Freud die Entdeckung entgegen, daß es auf der Ebene des Unbewußten etwas gibt, das in allen Punkten (!) den Geschehnissen auf der Subjektebene homolog ist - es spricht, es funktioniert in derselben Ausprägtheit wie auf der Bewußtseins ebene, die damit ihren vermeintlichen Vorang einbüßt.« Und: »Wir könnten sie präontologisch nennen, die Kluft des Unbewußten.« (*idem*, op. cit., S. 35) Das doppelte Subjekt umschiffen den hermeneutischen Zirkel, den Umstand, daß etwas hergestellt wird, was doch vorausgesetzt war.

sind: Konzeptionen von Lebensvollzügen, ein »kollektiv Imaginäres« (Castoriadis). Dieser Realitätsbegriff, den Musils Roman am Beispiel des Zusammenbruches einer für selbstverständlich gehaltenen, historisch evident gewordenen Welt (nämlich der K. u. K. Monarchie) verhandelt, ist nicht sonderlich alt und verdankt sich vornehmlich drei kultur- und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen:

1. der Dominanz der Schriftkultur und den ganz spezifischen Eigenschaften des Mediums »Geschriebene Sprache«
2. der Dominanz der Wissenschaften und ihrem »naiven Realismus«
3. der Dominanz einer philosophischen epistème, die von dem Gegensatz Subjekt-Objekt geprägt ist.

Zu behaupten, daß eine Konzeption von Realität sich als unhaltbar erweist, bedeutet nicht, davon auszugehen, daß »Realität« »verschwindet«. Paul Ricoeur, der Hermeneutiker, der in und durch die Schule der modernen Semiotik gegangen ist, geht davon aus,

»daß sich die dichterische Funktion der Sprache nicht auf die Zelebrierung der Sprache um ihrer selbst willen auf Kosten der Referenzfunktion beschränkt, wie sie in der deskriptiven Sprache vorherrscht.«<sup>19</sup>

Zelebrierung der Sprache und Referenz stehen in keinem antagonistischen oder gar exklusiven Verhältnis zueinander; jedwede Konfiguration ist »fiktiv« und erst in der literarischen Erzählung entfaltet das Narrative die Fülle seiner Möglichkeiten. Ricoeur stellt die These auf,

»daß die Suspendierung der direkten deskriptiven Referenzfunktion nur die Kehrseite oder die negative Bedingung einer verborgenen Referenzfunktion der Rede ist, die durch die Suspendierung der deskriptiven Wertigkeit der Aussage gleichsam freigesetzt wird. So bringt die dichterische Rede Aspekte, Qualitäten, Wertigkeiten der Wirklichkeit zur Sprache, die zur unmittelbar deskriptiven Sprache keinen Zugang haben und nur aufgrund des komplexen Wechselspiels zwischen metaphorischen Aussagen und geregelter Überschreitung der gewöhnlichen Bedeutungen unserer Worte ausgedrückt werden können.«<sup>20</sup>

Texte unterscheiden sich nicht nach der traditionellen Unterscheidung von Fiktionalität und Referentialität, sondern durch die jeweilige Art, wie sie sie auf ein anderes beziehen, durch das sie selbst begrenzt sind und dessen Teil sie sind. Alle Texte beziehen sich demnach nicht nur auf sich selbst (im Sinn eines unendlichen Textes), sondern auf ein Anderes jenseits des Textes, und zwar auf je unterschiedliche Weise:

- Wo »Faktizität« (Nachricht) geltend gemacht wird, geht es ganz offenkundig um Sätze, in denen »wahr« und »falsch« im Sinne von richtig/

---

<sup>19</sup> Paul Ricoeur, *Zeit und Erzählung*, op. cit., Bd. I, S. 9, cf. S. 54-86.

<sup>20</sup> *Idem*, op. cit., S. 9.

zutreffend bzw. falsch/nicht-zutreffend verwendet wird. Daß eine solche Spielregel wirksam ist, zeigt sich nicht zuletzt an diskursiven Rückmeldungen in Gestalt von Wertung und Kritik (Lüge, Irrtum). Solche Texte sind auf soziale und politische Kontexte synchroner und diachroner Art bezogen. Mit Wittgenstein ließe es sich als ein Sprachspiel der Evidenz und des Common sense begreifen.

– Literarische Texte (einschließlich autobiographischer, d.h. nicht-heterobiographische Texte) werden als Modelle decodiert. Sie beziehen sich auf das kollektive Imaginäre einer Gesellschaft, auf deren Lebensvollzüge und Lebenspraktiken; sofern ein Anspruch des »Wahren« ins Spiel kommt, dann im Sinne von gelungenem und mißlungenem Leben. Die diskursiven Rückmeldungen verweisen darauf, daß dabei die Ästhetik des Lebens im Mittelpunkt steht.

– ein dritter Idealtypus von Texten, die man gemeinhin als philosophisch begreift, bezieht sich auf das manifeste und clandestine Selbstverständnis einer Gesellschaft. Wittgenstein folgend könnte man es als ein Sprachspiel des Zweifels und der Fragen begreifen. Wahr bedeutet in diesem Zusammenhang: plausibel, angemessen oder akzeptabel. Von einem Text dieser Art wird weder erwartet, daß er auf reale Ereignisse jenseits des Textes referiert, noch daß er Modelle eines gestalteten Lebens vorführt, sondern daß er Sinn- und Symbolsysteme hinterfragt. Auch hier bestätigt und reaktualisiert die jeweilige öffentliche Wertung die Kriterien. Tut er dies unter Verweis auf die Frage der Ästhetik des Lebens, dann wird man einen solchen Text als essayistisch bezeichnen, zugleich als ein Sprachspiel des Sprachspiels.

Den unterschiedlichen Texttypen, die hier schematisch und idealtypisch vorgeführt wurden, liegen ganz offenkundig differierende Rhetoriken, divergierende Kriterien der Kritik und ein unterschiedliches Verhältnis zum juristisch-politischen Komplex zugrunde. Ganz offenkundig ist es, daß »falsche« Darstellungen im Falle von Texturen, in denen es um Verweise auf reale Begebenheiten geht, z.B. juristische Sanktionen nach sich ziehen können, was in den beiden anderen Fällen einigermaßen absurd anmutet. Wenigstens in keiner menschenrechtlichen Demokratie hätte ein technischer Großkonzern Martin Heidegger oder ein Kapitalist einen Marxisten wegen dessen Sichtweise des kapitalistischen Wirtschaftssystem verklagen können. Jeder Autor eines literarischen Textes kann wiederum darauf verweisen, daß die dargestellten Figuren sich nicht eindeutig auf eine bestimmte Figur außerhalb beziehen. Daß er so argumentiert, zeigt jedoch, daß es ein Außerhalb gibt, dem der jeweilige Text seine stets situative Bedeutung verdankt.

Wenn alles fiktiv ist, dann ist zugleich auch nichts fiktiv, dann treten wir in ein Verständnis von Wirklichkeit ein, das das traditionelle, durch den Gegensatz von Fiktion und Realität markierte übersteigt und hinter sich läßt, die klassische Epistemologie ebenso wie ihren Nachhall in Gestalt diverser Simulationstheorien. Für ein solches Verständnis scheint mir das Paradigma des Spiels besonders geeignet zu sein. Ich denke dabei zunächst einmal nicht an die Wittgensteinschen Sprachspiele, wiewohl diese sich der philosophischen Beschäftigung mit dem Spiel und der Heterogenität der Spiele verdanken. Wittgensteins Verwendung des Terminus »Sprachspiels« ist nämlich metaphorisch und rekurriert auf die Unterschiedlichkeit von Sprache (und ihren Regeln) in pragmatischen Kontexten. Viel eher ließe sich an Freuds Verständnis von »Spiel« denken, das er im Zusammenhang mit dem Witz formuliert:

»Der Witz ist ein entwickeltes Spiel, er dient dem Lustprinzip, indem er die Kritik des Verstandes gegen das bloße Spielen temporär außer Kraft setzt, um damit dem Erwachsenen jene reine ursprüngliche Spiellust, die er seit der Kindheit sich nicht mehr gestatten konnte, wieder zugänglich zu machen... Das Lachen.. entsteht gerade durch die Aufhebung von »Hemmungen«, die der Verstand dem Spiel entgegenstellt.«<sup>21</sup>

Vorgeschlagen wird hier, Spiel zunächst einmal in einem traditionellen und konzisen Sinn zu betrachten, als ein Geschehen, das räumlich und zeitlich begrenzt und markiert ist und für gewöhnlich Anfang und Ende hat, vom Würfelspiel zum Schauspiel, vom TV-Film bis zum Fußballspiel, vom Kartenspiel bis zum Wort-, Satz- und Erzählungsspiel der Literatur.<sup>22</sup> Das unendliche kosmische Spiel ist eben kein Spiel im eigentlichen Sinn, so wie Leben und Roman letztendlich nicht zusammenfallen können, eben weil es im Spiel – übrigens wie im Narrativen – Anfang und Ende, damit aber auch eine raumzeitliche Begrenzung gibt. Die Begrenzung zeigt an, daß es ein Draußen gibt, dessen Teil das Spiel ist und zugleich nicht ist. Es ist von diesem Außen verschieden und doch von ihm definiert. Die Grenze kann

---

<sup>21</sup> Cf. Samuel Weber, »Das Fest des Schreibens«, in: Rolf Klopfer/Gisela Janetzke-Dillner (Hrsg.), *Erzählung und Erzählforschung im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1981, S. 397-405, insbes. S. 400; Sigmund Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, hrsg. von Peter Gay, insbes. S. 131-152 und 153-171.

<sup>22</sup> Nicht umsonst war die Heterogenität des »Spiels« Ausgangspunkt für Wittgensteins sprachphilosophische Überlegungen zum Thema »Familienähnlichkeiten«: »Betrachte z.B. einmal die Vorgänge, die wir »Spiele« nennen. Ich meine Brettspiele, Kartenspiele, Ballspiel, Kampfspiele, usw. Was ist allen diesen gemeinsam? Sag nicht: 'Es muß ihnen etwas gemeinsam sein, sonst hießen sie nicht »Spiele«' ...« (Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe, Bd. 1, Frankfurt/M. 1984, S. 241 und ff (§ 66).

in ihrer Augenscheinlichkeit sehr verschieden sein: Ränder eines Fußballplatzes samt Arena, Kanten des Schachbretts, ein Stoß Spielkarten, zwei Buchdeckel, ein telematischer Helm, der Rahmen eines Bildes und diverser Bildschirme, eine Bühne mit Vorhang und Zuschauerrund.

Das Spiel ist das Exklusive dessen, in das es inkludiert ist und das in manchen Fällen zusätzlich durch den (aktiven oder interaktiven) Zuschauer als Grenzgänger markiert wird. Zum Spiel gehört ferner, daß die Beteiligten wissen, daß es sich um ein Spiel handelt, und zwar umso mehr, je öfter sie an dem betreffenden Spiel aktiv oder passiv beteiligt sind. Zu wissen, daß es sich um ein Spiel handelt, bedeutet zudem, dessen Regeln zu kennen. Das braucht nicht heißen, daß die Regeln stets bewußt sind, aber doch dem Bewußtsein zugänglich sind. Daß es fest umschriebene Regeln gibt, wird möglich durch die Umgrenzung, wie umgekehrt die inhaltlichen und technisch-formellen Regeln die Begrenzung und das damit Geschehensmögliche festschreiben. Daß es sich um ein Spiel handelt, schließt übrigens nicht aus, daß es dabei nicht ernst zugehen kann, ganz im Gegenteil, in gewisser Weise ist Spiel konzentrierter Ernst, erhöhte Partizipation an einer modellierten »Wirklichkeit«, Anspannung, Inszenierung, Selbstkontrolle, Überschuß, – Hyperrealität als Fiktion.

Das Spiel ist störanfällig; das bedeutet Reiz und Bedrohung in einem. Die Störung kann intern wie extern erfolgen: eine interne Störung wird beispielsweise als Foul, als Fehler, als Trick, als Innovation decodiert, während eine externe Störung das Außerhalb des Spiels ins Bewußtsein ruft, zum Beispiel wenn in einer Talk-Show ein prominenter Gesprächsgast unvermittelt tot umfällt oder der Torhüter auf dem Spielfeld von einer Bierflasche getroffen wird oder ein Theaterregisseur, der gerade ein Brecht-Stück inszeniert (zum Beispiel Brecht selbst), sich anno 1953 mit einer Gruppe demonstrierender Arbeiter konfrontiert sieht.<sup>23</sup>

Dieses Außen ist umfänglicher als das Kantsche »Ding an sich« oder das Lacansche »Reale«, das der Kantschen Konstruktion nachgebildet ist.<sup>24</sup> Es ist das Insgesamt all dessen, was nicht in die explizite Situation konzentrierten und inszenierten Spielens paßt, was nicht menschlich von außen definierbar ist. Das gilt etwa für Geburt, Tod und Leben, für den Alltag, die

---

<sup>23</sup> Bekanntlich ist dies der plot von Peter Weiss' Theaterstück »Die Plebejer proben den Aufstand«.

<sup>24</sup> Cf. Jacques Lacan, *Die vier Grundbegriffe*, op. cit., S. 100: »In dieser Perspektive. vergewissere(!) ich mich meiner als jemand, das weiß, daß es nur Vorstellung ist und daß es darüber hinaus, das Ding gibt, das Ding an sich. Hinter dem Phainomenon das Noumenon etwa. Ich selbst kann sicherlich nichts dazu tun, denn meine *transzendentalen Kategorien, wie Kant sagt, schalten allein nach ihrer Willkür und zwingen mich, das Ding auf ihre Weise zu nehmen.*«



Liebe, die Notdurft und den Hunger, so sehr dabei auch spielerische Momente im metaphorischen Sinn eine Rolle spielen.<sup>25</sup>

So erzählt die klassische Autobiographie, indem sie eine unmögliche Perspektive einnimmt: sie erzählt vom Ende eines ganzen Lebens her, das sie doch nur antizipieren kann. Niemand kann sein Ende definieren, so wenig wie seinen Anfang. Dieses Beispiel für die Anwesenheit des Todes, als eines ganz Anderen im definierten Sprachspiel der Literatur, zeigt, daß es gerade dieses Außerhalb ist, das das Spiel erzeugt und bewirkt. Die Spiele und Rituale etwa des Mythischen bearbeiten ebenso wie die modernen Spiele der Kultur – in Kunst und Sport – jene unhintergehbaren Phänomene, die aus der Perspektive des Spieles ein Draußen sind und für den Menschen außerhalb des Spiels ein Innen, über das nicht nach Belieben verfügt werden kann. Das Spiel der Literatur könnte es sein, dieses Verhältnis zwischen dem Spiel und dem Draußen, zwischen dem expliziten und dem metaphorischen »unendlichen« Spiel, auf das es sich bezieht, auf paradoxe Weise zu bestimmen, wie das Jean Francois Lyotard am Beispiel des Themas Kindheit beschreibt:

»Taufen wir das, was sich nicht aussprechen läßt, infantia. Eine Kindheit, die kein Lebensalter ist und die nicht vergeht. Sie läßt dem Diskurs keine Ruhe. Und dieser schiebt sie unaufhörlich beiseite, er ist ihre Abtrennung. Aber er versteift sich gerade dadurch darauf, sie als Verlorenenes zu konstituieren. Ohne sein Wissen schützt er sie somit. Sie ist sein Rest...«<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Cf. die Erzählung von Milan Kundera, *Der fingierte Autostop*, in der – in einer Stimmungsmelange von Entfremdung und Begehren – ein junges Paar eine erotische Situation spielt: »Es war ein merkwürdiges Spiel. Die Merkwürdigkeit lag zum Beispiel darin, daß der junge Mann nicht aufhörte, in der Anhalterin seine Freundin zu sehen, obwohl er selbst sich glänzend in die Rolle des unbekanntes Fahrers hineinversetzt hatte. Und gerade das war quälend; er sah seine Freundin einen fremden Mann verführen, er genoß das bittere Privileg, dabei zu sein, aus der Nähe mitanzusehen, wie sie aussah und was sie sagte, wenn sie ihn betrog (betrogen hatte, betrogen würde). Er hatte die paradoxe Ehre, selbst Gegenstand ihrer Untreue zu sein.« (Milan Kundera, *Das Buch der lächerlichen Liebe*. Aus dem Tschechischen von Susanna Roth, München 1986, S. 85) Das »Spiel«, das der durchs Spiel eifersüchtige Mann noch steigert, indem er die fremde Frau wie eine Prostituierte behandelt, lebt von der Spannung zum Draußen. Konsequenz zu Ende gespielt zerstört es das »reale« Verhältnis zwischen Mann und Frau. Als ein Spiel beschreibt die Erzählung von S. Yishar den Handel zwischen Arabern und Israelis in der Erzählung »Der Dunghaufen«. Spiel meint hier ein Höchstmaß an Inszenierung und ritualisiertem Palaver, Rhetorik und Dramaturgie, aber die Simulation mitsamt der ungleichen Rollenverteilung hat auch hier ein handfestes Draußen: es geht um ökonomische Macht und um die Senkung der Preise für »natürlichen« Dünger. (S. Yishar, *Geschichten vom Krieg und Frieden*. Aus dem Hebräischen von Ruth Achlama, Frankfurt/M. 1997, S. 237-269.)

<sup>26</sup> Jean François Lyotard, *Kindheitslektüre*, Wien 1995.

### 3. Gewißheit

Wenn unser Wirklichkeitsverständnis mutiert, sich zur Konstellation des Spiels und des Spielerischen hin öffnet, ohne doch je vollends in ihm aufzugehen, wie in der Welt des Mythos, die keine Unterscheidung zwischen Innen und Außen, zwischen Kunst und Natur trifft (bzw. dies wenigstens post festum nahelegt), dann hat das zwangsläufig Auswirkungen auf geistige Befindlichkeiten, die mit Begriffen wie Evidenz und Gewißheit verknüpft sind. Auf Befindlichkeiten, die im übrigen essayistischen In-der-Welt-Seins diametral entgegengesetzt sind. Essayismus bedeutet auch: geistiges Abenteuer einer spezifisch-nämlich westlich-abendländischen Kultur. Erotik des Ungewissen.

Schwer zu entscheiden, ob es sinnvoll ist, zwischen der »Evidenz« und »Gewißheit« zu unterscheiden, einer Sicherheit handgreiflichen Augenscheins eine umso erstaunlichere unhandgreifliche ohne Augenschein gegenüberzustellen. Deren Einforderung führt im Neuen Testament zum Unglauben des Thomas, zum Verrat des Ischariot und zur Versuchung des Petrus. Unschwer ist zu konstatieren, daß die Gewißheit, die Bacon als *veritas immota* apostrophiert, religiösen Ursprungs ist.<sup>27</sup> Oder genauer: die »Gewißheit« impliziert ein gewisses Denken an Gott, das dessen Dasein unbestreitbar verbürgt und dabei die Ratio zu Hilfe ruft. Es erscheint sinnvoll, den Diskurs über Gewißheit und Evidenz logisch wie historisch an die berühmte Geschichte eines Gottesbeweises rückzubinden. Der Gottesbeweis des denkfrommen Anselm von Canterbury zielt auf die unbestreitbare Existenz Gottes. Ein für alle mal soll der Zweifel an seiner Existenz beseitigt sein. Wie von selbst, unstrittig und gewiß soll es sein, daß Gott existiert, damit aber auch die Welt:

»Da nun das vordem Gesagte (daß alles durch das höchste Wesen Bestand hat, Anm. W. M. F.) unabweislich gelten muß, so folgt, daß dort, wo das höchste Wesen nicht ist, überhaupt nichts ist. Es ist daher überall, in allem und durchdringt alles.«<sup>28</sup>

Das Ringen um den Beweis spiegelt sich in einer Anekdote nieder, die Anselms erster Biograph und Schüler Eadmar niedergeschrieben hat:

---

<sup>27</sup> Cf. Charles Whitney, *Francis Bacon. Die Begründung der Moderne*. Frankfurt/M. 1989.

<sup>28</sup> Anselm von Caterbury, *Monologion-Prosligion. Die Vernunft und das Dasein Gottes*. Deutschlateinische Ausgabe, übersetzt, eingeleitet und erläutert von Rudolf Allers, Wien 1936, Köln 1966, Monologion, XIV. Kapitel, S. 54 f: »Quod si ita est, immo quia ex necessitate sic est consequitur, ut, ubi ipsa non est, nihil sit. Ubique igitur est per omnia et in omnibus.«

»Anselm soll ihn auf eine Tafel geschrieben haben, bevor er zum Gottesdienst ging; als er zurückkehrte, hatte der böse Feind die Aufzeichnungen vernichtet. Nach langen Bemühungen konnte Anselm den Beweis rekonstruieren, aber wieder gelang es dem Teufel, seine Notizen zu löschen. Als schließlich das Argument mit Mühe rekonstruiert war, wurde die Tafel, auf der es stand, von einem Mitbruder bewacht, so daß der Beweis nicht mehr verloren gehen konnte.«<sup>29</sup>

In dieser Legende komme, so Wolfgang Röd, das Selbstbewußtsein zum Ausdruck, daß dem Unglauben und dem Zweifel, also der Sache des Teufels ein »entscheidender Schlag« versetzt worden war; indes es ließe sich auch sagen, daß der Beweis der feststehenden Existenz Gottes (und der durch ihn verbürgten Welt) ein gefährdetes Gut darstellt und einer steten Wachsamkeit bedarf, weil er immer in Gefahr gerät, ausgelöscht zu werden. D.h. das Postulat der Gewißheit erfolgte zu einem Zeitpunkt, als sich das christliche Abendland in einer heftigen kulturellen Auseinandersetzung mit dem Islam befand und zugleich – von dort aus – den neuerlichen Aufstieg einer womöglich gewißheiterschütternden Philosophie und Wissenschaft erlebte.

Der im »Prologion« entwickelte Beweis hat etwa folgenden Plot: Daß der Gläubige von Gott spricht, ergibt sich wie von selbst. Aber auch der Ungläubige nennt seinen Namen, wenn er die Existenz Gottes bestreitet, indem er behauptet: »Es gibt keinen Gott«. Gott wird auch hier, wenn auch negativ, als ein Wesen gedacht, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Daraus folgt, daß für den Gottesleugner Gott existiert: wenigstens im Denken. Was gelegnet wird, ist indes Gottes Existenz unabhängig vom Denken:

»Aber selbst dieser Tor versteht meine Worte, wenn ich sage: etwas, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann; und was er versteht, ist in seinem Erkennen, auch wenn er nicht versteht, daß es dieses Etwas wirklich gibt. Es ist zweierlei, ob eine Sache im Erkennen sei, oder ob erkannt werde, daß die Sache (in Wirklichkeit da) sei. Wenn ein Maler sich ein Bild ausdenkt, so hat er dieses in seinem Denken, aber er kann es nicht als daseiend erkennen, da er es noch nicht gemacht hat. Hat er es aber gemalt, so hat er es sowohl in seinem Denken als auch erkennt er, daß das von ihm Gemachte (wirklich da) sei.«<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Wolfgang Röd, *Der Weg der Philosophie*, Bd. 1. *Altertum Mittelalter Renaissance*, München 1994, S. 315-320, die Anekdote findet sich auf S. 317.

<sup>30</sup> Anselm von Canterbury, *Proslogion*, op. cit., S. 204 f: »Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: 'aliquid quo maius nihil cogitari potest', intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intellegat illud esse. Alium enim est rem esse in intellectu, aliud intellegere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intellegit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intellegit esse quod iam fecit.«

Der Gottesleugner gleicht also dem Maler, der das Bild noch nicht gemalt hat. Aber bedeutet es nicht sehr viel mehr, im Denken und zugleich in der Wirklichkeit (d.h. unabhängig vom Denken) als bloß im Denken allein zu existieren? Gedacht worden war doch – so lautet die raffinierte Denkfigur scholastisch-logozentrischen Denkens – an Gott als ein Wesen, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Dem widerspricht indes ganz offenkundig die Behauptung des Gottesleugners, daß Gott bloß im Denken existiert und nicht – was das Größere wäre – im Denken und in einer Wirklichkeit unabhängig vom Denken:

»Aber das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, kann nicht nur im Denken sein. Ist es nämlich nur in unserem Denken, so kann man sich es auch als wirklich seiend vorstellen; das aber ist mehr (als bloß in Gedanken wirklich sein). Wenn also das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nur im Denken ist, so ist eben das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, etwas, über das hinaus Größeres denkbar ist. Dies ist aber offenkundig unmöglich. Daher ist zweifellos etwas, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, sowohl dem Denken als der Sache nach wirklich.«<sup>31</sup>

So kunstvoll wird am Ausgang des 11. Jahrhunderts gedacht, und der Beweis, der stets der Selbstversicherung und weniger der Überzeugung des Anderen zu dienen vermocht hat, wirkt bis ins 18. Jahrhundert fort und ist durch Kants Kritik noch einmal prominent geworden.

Aber nicht nur die Heilsgewißheit hängt an dieser Logik, die von der Differenz von Denken und Sein im Grunde gar nichts wissen will, sondern auch jene *veritas immota*, die Bacon als epistemologisch so störend aufgefallen war. Die Ewigkeit Gottes und die feststehenden Gesetze der Welt bedingen einander: die Gesetze stehen fest, weil sie durch eine Welt verbürgt sind, die von der Ewigkeit Gottes umschlossen ist. Anders als die Gottesbeweis-Kritiker des 18. Jahrhundert annahmen, verfügte der Rationalismus nie über einen stärkeren Bundesgenossen als den ewigen unbestreitbaren Gott. Als er im Sinne metaphysischer Gewißheit tot war, war es um die anderen Gewißheiten geschehen. So muß die Vorstellung, daß dem neuzeitlichen Menschen Gewißheit versprochen worden ist, zumindest eingeschränkt bzw. ergänzt werden. Zweifelsohne hat die neuzeitliche Wissenschaft, der religiösen Heilsgewißheit der Bibel, dem »Buch der Offenbarung« eine andere Gewißheit, die des »Buchs der Natur«, entgegenzusetzen versucht. Aber in diesem nachreligiösen programmatischen Diskurs, der in der »Aufklärung« gipfelte

---

<sup>31</sup> *Idem*, op. cit. S. 205: »Et certe id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.«

und der auf eigentümliche Art und Weise die Sehnsucht nach vollständiger Transparenz und Selbstverständlichkeit der Welt reproduziert hat (damit auch die in der Denkstruktur der Apokalypse angelegte Vorstellung, am Ende werde es sich herausstellen, wie die Welt wirklich ist), kam es zu einer bemerkenswerten Umkehrung. Irgendwann muß der Mitbruder des Abts eingenickt sein und der zweifelnde Teufel kam wieder ins Spiel. Mit ihm der Zweifel, diesmal ganz massiv: ein Zweifel, der auch vor dem Denken nicht mehr halt machte: Montaignes Zweifel, Descartes Zweifel, Kants Kritik, deren radikale Wirkung in puncto Verunsicherung wir aus der intelligenten Lektüre Verzweiflung eines prominenten und Landsmann Kants ablesen können:

»Es scheint, als ob ich eines von den Opfern der Torheiten werden würde, deren die Kantische Philosophie so viele auf das Gewissen hat. Mich ekelt vor dieser Gesellschaft, und doch kann ich mich nicht losringen aus ihren Banden. Der Gedanken, daß wir hienieden von der Wahrheit nichts, gar nichts wissen, daß das, was wir Wahrheit nennen, nach dem Tode ganz anders heißt, und daß folglich das Bestreben, sich ein Eigentum zu erwerben, das uns auch in das Grab folgt, ganz vergeblich und fruchtlos ist, dieser Gedanke hat mich in dem Heiligtum meiner Seele erschüttert.- Mein *einziges und höchstes Ziel ist gesunken, ich habe keines mehr.*«<sup>32</sup>

Und Kleist erläutert das an dem damals für die Zeit geläufigen Beispiel optischer Gläser:

»Wenn alle Menschen statt der Augen grüne Gläser hätten, so würden sie urteilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblickten, *sind grün- und nie würden sie entscheiden können, ob ihr Auge ihnen die Dinge zeigt, wie sie sind, oder ob es nicht etwas zu ihnen hinzutut, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehört. So ist es mit dem Verstande. Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, Wahrheit ist...*«<sup>33</sup>

Das ist, ungeachtet der Frage, ob die Lektüre des Literaten Kleist eine dem Philosophen angemessene ist, eine bemerkenswerte lebensweltliche und lebensphilosophische Zuspitzung. In der möglichen Unangemessenheit, im radikalen persönlichen Selbstbezug liegt ihre essayistische Pointe. Ganz nebenbei fällt dabei die Einsicht ab, daß die radikale Ungewißheit nicht das schiere Gegenteil der Gewißheit ist, sondern zudem an einem entscheidenden Punkt eine analoge Struktur aufweist. Gewißheit, das bedeutet die Unmöglichkeit von Zweifel und Irrtum; aber in gewisser Weise trifft das auch auf die Ungewißheit zu. Das Unerträgliche an der Philosophie Kants ist für Kleist,

---

<sup>32</sup> Heinrich von Kleist, *Sämtliche Werke*, hrsg. von Helmut Sembder, Bd. 2, München 1984/1987, S. 636 (Brief an Ulrike von Kleist, Berlin 23. März 1801).

<sup>33</sup> *Idem*, op. cit.; S. 634 (Brief an Wilhelmine von Zenge, 22. März 1801).

daß sie einen Diskurs über Ungewißheit eröffnet, der alle Evidenzen außer Kraft setzt, alle sicheren Wahrheiten, die den Tod überdauern. In der Ungewißheit zu leben, bedeutet, der Möglichkeit enthoben zu sein, über wahr und falsch zu befinden; damit erübrigt sich auch die Frage, ob ein betreffender Gegenstand grün ist oder nicht.

»Kann ich zweifeln, daß diese Farbe »blau heißt«?, wird Wittgenstein, der immer wieder wie zuvor Kleist das Paradigma der Farben für den Diskurs über Wahrheit und Evidenz ins Spiel bringt, 150 Jahre später fragen. Um auf die selbstgestellte Frage zu erwidern: »(Meine) Zweifel bilden ein System.«<sup>34</sup>

Solange ich mich im System des Zweifels befinde, bin ich jeglicher Evidenz beraubt. Aber anders als Kleists dramatischer Aphorismus es suggeriert, lebt der (nach-)kantianische Mensch im Sinne Kleists nicht fortgesetzt im Meer bodenloser Relativität. Wie vielleicht nie zuvor nimmt der neuzeitliche Mensch seine Außenwelt als handgreiflich wahr, er vertraut darauf, daß die nach seinen Weltkonstruktionen geschaffenen Maschinen und Operationen funktionieren und stimmen. Und keine Gesellschaft wäre denkbar, in der es essayistisch zuginge und jede Aussage unter der niederschmetternden Wirkung des Gewißheitsverlustes stünde. So lebt der moderne Mensch, soweit ihm seine philosophische Behausung oder Unbehaustheit bewußt ist, in einem merkwürdig schizophrenen Zustand: einerseits setzt ihn die theoretische Reflexion instand, alles und jedes zu hinterfragen und die Welt als ein Ding an sich zu begreifen, das sich, so wie wir sie sehen, nur der logisch-phantastischen Konstruktion unserer Vernunft verdankt, andererseits aber huldigt der Mensch des common sense und der Wissenschaft jenem naiven Realismus, wonach die Welt so ist, wie sie sich ihm zeigt und mehr noch: wie sie ihm die Naturwissenschaft darstellt.

Wir taumeln nicht wie symbolisch Blindgewordene im Nebel der Ungewißheit umher, sondern wissen Bescheid und nehmen die Welt in die Hand. Was also liegt näher, dem common sense und der Alltagssprache zu vertrauen, wie Georg E. Moore vorgeschlagen hat. Er wisse, so Moore, der Zeitgenosse Bertrand Russels, daß eine Anzahl von Sätzen wahr seien, Sätze wie »Hier ist eine Hand - und hier eine andere« oder »Die Erde bestand lange Zeit vor meiner Geburt« und »Ich habe mich niemals weit von der Erdoberfläche entfernt.«<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*, in: Werkausgabe, Bd. 8, Frankfurt/M, 1984 cf. auch: Siegfried C. A. Fay, *Zweifel und Gewißheit beim späten Wittgenstein*, Frankfurt/M.-Bern 1992 und: Aurum Stoll, *Moore and Wittgenstein on Certainty*, New York-Oxford 1994, Peter Juslin, *An Ecological Model of Realism of Confidence in One's General Knowledge*, Uppsala 1993.

<sup>35</sup> S. G. E. Moore, *Philosophical Papers*, London 1959.

Die Konstruiertheit der Sätze verrät die philosophische Anstrengung und Angestrengtheit und sie charakterisiert einen bestimmten Diskurs und die in ihm üblichen Textsorten. Oder um einen Ausdruck von Wittgenstein zu verwenden: die Sätze entstammen einem gewissen Sprachspiel.

Was Wittgenstein in fast musikalischer Manier – die Sätze Moore variierend – unternimmt, ist hochkarätige Dekonstruktion vor der Zeit. Er widerspricht nicht einfach Moores Ansichten, sondern stellt neue Fragen, eröffnet damit neue Möglichkeiten. Fortgesetzter architektonischer Gedanken-Umbau ist angesagt. Diese unbesserwiserische Horizonterweiterung vollzieht sich in der Form von Notaten mit aphoristischer Qualität, die mehr sind als ein didaktisches raffiniertes Mittel des philosophischen Lehrers. Dazu gehört auch eine unübersehbare Unentschlossenheit, ein Tasten, ein Zögern, ein Öffnen und Einschränken. Und dieses Fragen, das mit dem Konjunktivischen eng verwandt ist, bezeichnet – mehr noch als die fragmentare Struktur der nachgelassenen Textur – deren essayistische Qualität. Notat 422 bringt die ganze Ambivalenz Wittgensteins zu Moores nach-religiösen Gewißheiten feinsinnig auf den Punkt:

»Ich will also etwas sagen, was wie Pragmatismus klingt.  
Mir kommt hier eine Art Weltanschauung in die Quere.«<sup>36</sup>

Moores pragmatischer Hinweis, daß wir im Alltag des common sense von Evidentem ausgehen, ist schwer von der Hand zu weisen. Aber was heißt es, daß »eine Art Weltanschauung« bei diesem pragmatischen Setzen von Gewißheiten und Evidenzen in die Quere kommt? Und ist am Ende der Pragmatismus jene Art Weltanschauung, die vorausgesetzt ist, daß bestimmte Erfahrungssätze evident sind? Oder stößt man bei der Annahme von Evidenzen (»Alles spricht dafür, daß die Erde lange vor meiner Geburt existiert hat«) erst auf jene weltanschaulichen Präsuppositionen, die den Satz evident machen?

Es läßt sich nicht »ohne weiteres« aufzählen, was »man weiß« (§6). Dadurch wird, wie Wittgenstein meint, das Wort »Ich weiß« »gemäßbraucht«. Daraus, daß »ich weiß«, folgt nicht, daß er, d. h. ein anderer, es weiß. Gewißheit bedeutet, daß kein Irrtum möglich ist:

»Die Versicherung »Ich weiß nicht« genügt nicht. Denn sie ist doch nur die Versicherung, daß ich mich nicht irren kann, und daß ich mich darin nicht irre, muß objektiv festgestellt sein.« (§15)<sup>37</sup>

Wittgenstein reproduziert nicht einfach den radikalen epistemologischen Zweifel, sondern er versucht das Fundament zu bestimmen, der

---

<sup>36</sup> Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*, op. cit., S. 203.

<sup>37</sup> *Idem*, op. cit., S. 120 u. 122.

einen Satz wie »Alles spricht dafür, daß die Erde lange vor meiner Geburt existiert hat« evident erscheinen läßt. Und zwar ex negativo: es könnte in einem anderen Sprachspiel, zum Beispiel in einem mythologischen, einen König geben, der in dem Glauben erzogen worden ist, daß mit ihm die Welt begonnen habe. Aber soweit hergeholt braucht gar nicht diskutiert zu werden: schon ein Kleinkind setzt ähnliche naive Identitäten und läßt Welt und Geburt zusammenfallen, kann sich nicht einmal vorstellen, daß sich Vater und Mutter nicht immer schon gekannt haben usw.<sup>38</sup> Und es hat Hunderte von Generationen bedurft, ehe die Menschen eine Vorstellung von Länge gewonnen haben, die einem Satz wie »lange vor meiner Geburt« überhaupt einen Sinn verleiht.

Ähnlich verhält es mit dem Satz »Ich habe mich niemals weit von der Erde entfernt«, der heute selbst auf der faktischen Ebene für einige – zugegeben wenige – Menschen nicht mehr zutrifft, vorausgesetzt, daß weit von der Erde entfernt mehr bedeutet als 10 000 Meter. Und es mag Menschen, nicht einzelne, sondern Gruppen geben, die davon überzeugt sind, daß die Menschen sich z.B. im Traumzustand (Descartes') auf dem Mond befinden, während ihnen umgekehrt die Behauptung eines westlichen Reisenden, er sei durch die Luft zu ihnen gekommen, befremdlich erscheinen mag.

Selbst jener Satz über die Existenz der Hände, der – anders als die Sätze über die vorgeburtliche Existenz der Erde und über die Erdhaftigkeit menschlichen Daseins – zunächst epistemologisch betrachtet als evidente Tatsache erscheint, ist weit entfernt von faktischer, d.h. voraussetzungsloser Evidenz. Ich betrachte nicht meine Hände, um deren evidente, d.h. augenscheinliche Existenz zu beweisen. Viel wichtiger ist (was Wittgenstein nicht expliziert), daß der Satz »Hier ist eine Hand – hier eine andere« in vielen Sprachspielen völlig unsinnig erscheint. Er setzt einen kulturellen Kontext – ein »Sprachspiel« – voraus, der philosophisch ist und eine Kultur in der über Evidenz nachgedacht wird. In gewisser Weise ist er deshalb noch viel unselbstverständlicher als die beiden anderen Sätze Moores.

---

<sup>38</sup> Cf. Jean Piaget, *Das Weltbild des Kindes* [1926], München 1988, S. 320: zitiert folgende Beispiele aus R. Bohns 'Pedagogical seminar' [1916] Gespräch zwischen dem Pädagogen und seinem Sohn: »Mit 2; 6 (2 Jahren, 6 Monaten, A. d. V.) 'Papa, gab es Leute vor uns? Ja.- Wie sind sie hergekommen, wenn es keine Menschen hatte, um sie zu machen?' Mit 3; 7: 'Wer hat die Erde gemacht? Hat es eine Zeit gegeben, da wir nicht auf der Erde waren?' Mit 4; 5 'Gab es vor der ersten Mama eine andere Mama?' Wie immer man das von Piaget und anderen vorgelegte Gesprächsmaterial (Im Hinblick auf die Beeinflussung durch die Erwachsenen) bewerten möchte, sicher ist, daß sie Moores »gewissen« Satz abweisen würden, weil er ihre Vorstellungskraft übersteigt.



So passiert Moore in den Augen Wittgensteins auf anderer Ebene das, was Anselm mit seinem Gottesbeweis zugestoßen war: der Teufel kommt und wischt die Evidenzbeweise weg. Denn Wittgensteins Lektüre der Mooreschen Gewißheiten läuft auf einen Relativismus unbanaler Art hinaus. Es ist nicht alles relativ und es wird nicht alles bezweifelt- deshalb »klingt« das, was Wittgenstein sagen möchte, wie Pragmatismus. Aber die Gewißheiten, von denen wir im Alltag einer Gesellschaft ausgehen, sind relativ, weil sie auf einen kulturellen Hintergrund bezogen sind, in unserem Fall auf einen pragmatischen, der moderne Wissenschaft und common sense miteinander verschmilzt:

Was in der Philosophie als ein Dazwischentreten, als ein in die Quere-Kommen beschrieben werden kann, das ist im Sprachspiel der Evidenzen des common sense ein Hintergrund, der nicht zutagetritt. und der das Evidente evident erscheinen läßt. Das Sprachspiel des »Glaubens«, der den jeweiligen common sense erzeugt, ist gegenüber dem des Zweifels ein vorgeordnetes:

»Das Kind lernt, indem es dem Erwachsenen glaubt. Der Zweifel kommt nach dem Glauben.«<sup>39</sup>

Die Evidenz – z.B. der Hand, der Vorgeburtlichkeit, des irdischen Daseins- gründet sich stets auf ein Ganzes, auf ein »Nest von Sätzen« (§164). Daran festzuhalten, bedeutet von der Richtigkeit eines Weltbildes überzeugt zu sein. So besehen ist Evidenz nicht etwas Augenscheinliches, sondern eine Gewißheit »dahinter« :

»Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide.« ( §94)<sup>40</sup>

Und:

»Die Sätze, die dies Weltbild beschreiben, könnten zu einer Art Mythologie gehören. Und ihre Rolle ist ähnlich der von Spielregeln, und das Spiel kann man auch rein praktisch, ohne ausgesprochene Regeln, lernen.« ( § 95)<sup>41</sup>

Wittgenstein's Theorie, die so klingt wie Pragmatismus, übersteigt also traditionelle Konzepte von Wirklichkeit; denn die Evidenz, die hier zu ihrer relativen Berechtigung kommt, basiert nicht auf einer Evidenz von Tatsachen, sondern auf einem Ensemble von Anschauungen, die sich über den Gebrauch eines Sprachspiels regulieren. Die Spiele im konzisen Sinn

---

<sup>39</sup> Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*, op. cit., S. 153 (Notat 160) u f. (Notat 164).

<sup>40</sup> *Idem*, op. cit., S. 139.

<sup>41</sup> *Ibid.*

des Wortes und jene Prozesse, die Wittgenstein metaphorisch als Spiele beschreibt, bedingen einander. Die konzisen Spiele explizieren jene Weltbilder, jene Art von Mythologien, denen die jeweiligen Sprachspiele zugrunde liegen. Die expliziten, fest umrissenen Spiele sind möglich, weil sich das Moment des Spielerischen und Regelmäßigen auch im alltäglichen Lebensvollzug auffinden läßt. Umgekehrt ist die Möglichkeit von Evidenz an das Vorhandensein von reaktualisierbaren Spielen geknüpft, die das jeweilige Weltbild, jene »Art Mythologie« festlegen, die jedweder Evidenz als Präsupposition zugrundeliegt.

Wenn der Zweifel nach dem Glauben kommt, so heißt das auch, daß das Sprachspiel des Zweifels ein logisch wie historisch nachgeordnetes ist, das den Zusammenhang von »Glauben« und »Evidenz« freilegt. Wenn ich den Satz formuliere, daß es etwas nicht gibt, »so braucht man doch ein Beispiel eines Gegenstandes, den es gibt« (§ 56).<sup>42</sup> So erstet das paradoxe Argument des Anselm von Canterbury bei dem denkfrommen Theoretiker des Sprachspiels in einem profaneren Sinn aufs Neue. Der bodenlose Zweifel führt nämlich auch hier in eine Antinomie:

»Wenn ich der Evidenz nicht traue, warum soll ich dann irgendeiner Evidenz trauen?« (§ 672)<sup>43</sup>

Die Nachgeordnetheit des Sprachspiels des Zweifels bringt es mit sich, daß sich die Gewißheit nicht vollständig außer Kraft setzen läßt. An der Gewißheit des Zweifels besteht kein Zweifel. Sich im Stadium radikaler Ungewißheit zu befinden, führt in eine Situation, in der – wie im Fall der Gewißheit – kein Irrtum mehr möglich ist, weil sich nichts mehr entscheiden läßt. Und das gilt auch für die Gewißheit, die Wittgenstein weithin mit Evidenz – Evidenz könnte man sagen, sei augenscheinliche Gewißheit – gleichsetzt. Evidenz, heißt, das etwas selbstverständlich ist, außer Streit steht, nicht des Irrtums überführt werden kann.

Wissenschaft bedeutet, daß »gewisse« Dinge in der Tat nicht angezweifelt werden (§342). Demgegenüber verläuft der Diskurs der Philosophie im Sprachspiel des Zweifels, und auch Wittgensteins Notate, die wie Pragmatismus klingen, verdanken sich einem Sprachspiel des Zweifels, der an sich zweifelt und zu einem kulturalistischen Konzept von Evidenz führt, das weit entfernt ist von der *veritas immota* des Francis Bacon. Daß es ein solches Sprachspiel gibt, verdankt sich selbst noch einmal einer ganz bestimmten, raumzeitlich zuordenbaren Welt. Festzuhalten gilt, daß Denken und Leben nie zusammenzufallen vermögen, wie es der Essayismus, das zentrale Gedankenexperiment im Sprachspiel des Zweifels wenigstens

---

<sup>42</sup> *Idem*, op. cit., S. 131.

<sup>43</sup> *Idem*, op. cit., S. 256.

zeitweilig suggeriert hat. Im Gegenteil treten in der neuzeitlichen Kultur die Pragmatik des gelebten Lebensvollzugs und das Abenteuer des Zweifels, die Erotik des Denkens auseinander. Ihr Verhältnis läßt sich nicht angemessen durch den Gegensatz »Fiktion« und »Realität« beschreiben.

Das Denken in Philosophie und avancierter Literatur stellt keine Gewißheit her; es gibt nichts Ungewisseres als die Gewißheit selbst, auch wenn vieles im Lebensalltag für evident genommen wird und werden muß. Philosophie, und gerade jene Wittgensteins, mündet in ein fortwährendes Fragen und in die Eventualität des Konjunktivischen. Pragmatisch besehen ist der radikale idealistische Zweifel des epistemologischen Idealismus unhaltbar; aber gerade diese Differenzierung führt zur Aufgabe der Philosophie in einem doppelten Wortsinn: die traditionelle Philosophie kommt an ein Ende, weil ein Punkt jenseits von Irrtum und Wahrheit erreicht ist. Und zu einer neuen Aufgabe der Philosophie wird es, die Polarität von Gewißheit und Ungewißheit auszuleuchten und zu hinterfragen. Dabei ist die Philosophie selbst als Sprachspiel zu begreifen: ein solches Selbstverständnis muß auf das zurückschlagen, was in klassischer Ästhetik einmal »Form« hieß. Und dies markiert – jenseits aller vorschnellen Gattungszuschreibungen – die essayistische Wende.

Eine solche Wende läßt sich noch einmal durch das Bild des Spiels vergleichen: ein Spielfeld verlassen, ein Spiel beenden, ein anderes beginnen. Es scheint mir symptomatisch, daß Michel Foucaults historische Archäologie des Denkens des abendländischen Menschen in die Sorge um sich selbst einmündet:

»Es ist immer etwas Lächerliches im philosophischen Diskurs, wenn er von außen den andern vorschreiben und vorsagen will, wo ihre Wahrheit liegt und wie sie zu finden ist, oder wenn er ihnen in naiver Positivität vorschreiben will, wie sie zu verfahren haben. Aber es ist sein Recht, zu erkunden, was in seinem eigenen Denken verändert werden kann, indem er sich in einem fremden Wissen versucht. Der »Versuch«- zu verstehen als eine verändernde Erprobung seiner selber und nicht als vereinfachende Aneignung des anderen zu Zwecken der Kommunikation - ist der lebende Körper der Philosophie, sofern diese jetzt noch das ist, was sie einst war: eine Askese, eine Übung seiner selbst, im Denken.«<sup>44</sup>

Foucaults Spätwerk korrigiert nicht nur in gewisser Weise das vorangegangene »eigene« Oeuvre, indem es die Sorge um den »lebenden Körper« ins Spiel bringt, sondern versteht sich programmatisch als eine abermalige Kehre abendländischen Denkens, als ein Bruch mit dem Bruch, der mit dem Namen Decartes verbunden ist, wie Foucault 1983 in einer

---

<sup>44</sup> Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 2: *Der Gebrauch der Lüste*, op. cit., S. 16.

Diskussion im Gespräch mit seinen späteren Biographen Dreyfus und Rabinow darlegt:

»Ensuite, il ne faut pas oublier que Descartes a écrit des 'méditations' et les méditations sont une pratique des soi. Mais la chose extraordinaire dans les textes des Descartes, c'est qu'il a réussi à substituer un sujet fondateur de pratiques de connaissance à un sujet constitué grâce à des pratiques de soi.« (410)<sup>45</sup>

Um zur Wahrheit zu gelangen, ist der Rekurs auf die Askese, die Übung seiner selbst, nicht mehr notwendig. Die neuzeitliche Rationalität konstituiert sich gerade durch die Abstraktion von jenem selbstbezüglichen Subjekt einer Ästhetik (und Ethik) der Existenz:

»Je pense que Descartes a rompu avec cela en disant: 'Pour accéder à la vérité, il suffit que soi n'importe quel sujet puisse voir ce qui est évident' L'évidence est substituée à l'ascèse au point de jonction entre le rapport à soi et le rapport aux autres, le rapport au monde. Le rapport à soi n'a plus besoin d'être ascétique pour être en rapport avec la vérité. Il suffit que le rapport à soi me révèle la vérité évidente de ce que je vois pour appréhender définitivement cette vérité. Ainsi, je peux être immoral et connaître la vérité.«<sup>46</sup> (411)

Nun läßt sich leicht zeigen, daß die Sätze Moores, die Wittgensteins verhandelt, sich eben diesen Praktiken der Erkenntnis verdanken, in deren Mittelpunkt ein säkularisierter Begriff von Gewißheit und Evidenz steht, nicht die Askese, nicht die Übung seiner selbst im Denken, nicht eine Kunst des Lebens. Nur in diesem Sprachspiel der Evidenz haben Moores und auch Wittgensteins Fragen überhaupt ihren Ort. Foucault möchte dieses Sprachspiel verlassen. Darin sieht er eben die Aufgabe der Philosophie. Aber eine bloße Rückkehr zum status quo ante ist ausgeschlossen; sie übersähe, wie sehr die Praktiken der Erkenntnis jene des Selbst längst überwuchert und überlagert, damit die des lebenden Körper transformiert haben. Und überdies waren die Techniken des Selbst, die Foucault in »Sexualität und Wahrheit« verhandelt, programmatisch Techniken männlicher Selbst-Beherrschung und der Fremd-Beherrschung. Gerade das ist die problematische Seite des »Humanismus«, daß er mit schierer Kontrolle operiert. Selbst-Beherrschung als Praktiken eines männlichen Selbst in Gestalt der Sexualität schließt die Beherrschung des Anderen in Gestalt der Frau (oder des gleichgeschlechtlichen Adepten) mit ein.

Der (post)moderne Essayismus widerstreitet solcher Habhaftigkeit, darin liegt – entgegen seiner anti-utopischen Beteuerungen und Versicherungen – sein utopisches Moment. Um eine von der Sorge um sich

---

<sup>45</sup> *Idem, Dits et Écrits*, op. cit., S. 410.

<sup>46</sup> *Idem*, op. cit., S. 411.

beherrschte »Kunst der Existenz« thematisieren zu können, greift das Denken zum Medium der Literatur und der Künste und verschafft diesen neue Geltung. Diese gegenläufigen Entwicklungen im Prozeß der Neuzeit und – radikalisiert – in der Moderne, bezeichne ich als essayistisch. Je länger er anhält, desto mehr erodieren die traditionellen literarischen Formen, die er seit dem 16. Jahrhundert hervorgebracht hat: Fragment, Aphorismus, Essay, dialogisches Arrangement. Längst hat er sich den Strukturen philosophischen Denkens eingenistet, sofern dieses mehr sein will als eine philologische Pflege kanonisierter Texte. Heutzutage manifestiert er sich vornehmlich im Gestus der Ironie und des Spielerischen. Die Askese, die er darstellt, unterscheidet sich von vormodernen – auch den stoischen – dadurch, daß sie Abschied nimmt vom Primat von Macht und Kontrolle, und eine Übung darstellt, die auch eine der Frau sein kann und nicht eine auf Kosten der Frau, männliche Selbstbeherrschung durch weibliche Fremdbeherrschung. Ein solcher Essayismus steht noch immer im Bannkreis von Montaigne. Die männliche okzidentale Abkunft spricht nicht gegen die prinzipielle Geltung essayistischen Zweifels. Historisch waren sein Subjekt wie sein Adressat männlich, seine Textur eine Gebrauchsanleitung für ein herrliches Leben, für männliche Autonomie unter den Prämissen einer gegebenen Welt. Weder ist es denkbar, sich außerhalb der Sprache zu situieren, noch außerhalb des Begehrens.

Bedenkenswert an der Baconischen Metapher für das Essayistische ist die Metapher des Nautischen. Selbstbeherrschung gilt als ultima ratio im definierten Ziel. Steuern ist jenes tertium datur zwischen Authentizität und Spontaneität einerseits und Kontrolle, Herrschaft und permanenter Überwachung andererseits. Steuern unter Bedingungen, die prinzipiell nicht beherrschbar sind: das gilt für die Sprache ebenso wie für den Bereich eines Begehrens, das umfassender ist als das sexuelle. Er inkludiert die Sorge um den Anderen, eine Sorge, die den anderen nicht überwältigt und dadurch eliminert. Sie schließt jenen Satz »je peux être très immoral et connaître la vérité« aus und einen Vorstellung von »Wahrheit« im Sinn eines Lebens in der Wahrheit ein, einer Wahrheit, die kein evidentes Wissen ist, sondern ein Wissen um sich selbst und den anderen, eine Ethik der Ästhetik und eine Ästhetik der Ethik,

»la voloné d'être un sujet moral,.. un effort pour affirmer sa liberté et pour donner à sa propre vie une certaine forme dans laquelle on pouvait se reconnaître, être reconnus par les autres, et la postérité même pouvait trouver un exemple... Cette élaboration de sa propre vie comme une oeuvre d'art personnelle«. <sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Michel Foucault, *Dits et Écrits*, op. cit., S. 731.



Francesco Nuzzaci  
*The Human and Historical Dimensions of Certainty*

*Arrête, misérable veuve malabare! Ne crois point ce fou qui te persuade que tu seras réunie à ton mari dans le délices d'un autre monde si tu te brûles sur son bucher. – Non, je me brûlerai; je suis certaine de vivre dans les délices avec mon époux; mon brame me l'a dit.*

Voltaire<sup>1</sup>

*Such 'thoughts' grow up unconsciously. They are picked up – we know not how. From obscure sources and by unnoticed channels they insinuate themselves into the mind and become unconsciously a part of our mental furniture. Tradition, instruction, imitation – all of which depend upon authority in some form, or appeal to our own advantage, or fall in with a strong passion – are responsible for them. Such thoughts are prejudices; that is, prejudgements, not conclusions reached as the result of personal mental activity, such as observing, collecting, and examining evidence. Even when they happen to be correct, their correctness is a matter of accident as far as the person who entertains them is concerned.*

John Dewey<sup>2</sup>

*I. The end of certainty, or its modification?*

Even though the modern world may – in some ways – be more secure than it was in the past, at the theoretical level one notices a profound crisis of certainty, involving every field of life and culture<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> François-Marie Arouet de Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, Chez Antoine – Augustin Renouard, Paris 1819, tomes I-VI, tome II, »Certain, Certitude«, pp. 347-353, pp. 350-351.

<sup>2</sup> John Dewey, *How We Think. A Restatement of the Relation of Reflective Thinking to the Educative Process* (1910), Heath and Co., Lexington, Massachusetts 1933, p. 7.

<sup>3</sup> Obviously one cannot speak of a complete rupture between the vision of the past replete with certainty and that of the present all a prey to uncertainty, in that there has always been this contrast between those who claimed to be in possession of absolute certainties and those who, on the other hand, argued their precarious and provisional nature. However, we hold that, today especially, the world of the so-called absolute

In physics, for example, the certainties of Galileo regarding a universe created by God and written in a mathematical language, and those of Newton, for whom the elegant compages of the Sun, the planets and the comets was guided by a single divine design, are countered in our century by the indeterminacy of quantum physics and the principle of uncertainty or indeterminacy of Werner Heisenberg.

In geometry, the certainty and evidence of the Euclidean axioms, as existent geometrical entities which are the result of our intuition, are undermined, especially following the discovery of non-Euclidean geometry, by their arbitrariness and conventionality, reducing them to primitive concepts or mere operative postulates.

In biology<sup>4</sup> and in organic chemistry<sup>5</sup>, the certainties of a world in which God has ordered all things according to size, number and weight contrast with the strange intertwining of chance and necessity that one finds at the origin of life and biological evolution, these too invested, on a microscopic level, with a source of indetermination, deriving from the same quantic structure of matter, that is, from mutation.

In sociology, the scientific certainties of a *physique sociale*, foretold by Comte and understood as the study of social phenomena, obeying invariable laws just like natural phenomena and thus subject to prediction, are opposed in our century by the opposite tendency which rejects all kinds of historical determinism whether idealistic or naturalistic, and in consequence any kind of historical prediction.

In the philosophy of history, the certainty of a divine plan outlined by Hegel is countered by various forms of critical ontologism, which see the individual or social group as the authors of historical events, whose meaning depends on them alone. One sees a parallel process in the opposing camp of Marxian materialism: the idea of history as an ineluctable course of events, subject to the same laws that govern other natural phenomena, has met with similar anti-determinist arguments<sup>6</sup>.

---

and definitive certainties is gradually disintegrating. See the reflections of a group of Italian thinkers on the 'myth of certainty': Marcello Pera, (Ed.) *Il mondo incerto*, Laterza, Bari 1994.

<sup>4</sup> Cf. Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Vrin, Paris 1878, 2 vol., vol. I, p. 62: »Le déterminisme n'est donc que l'affirmation de la loi, partout, toujours... c'est l'affirmation que, suivant le mot connu de l'antiquité: 'Tous est fait avec ordre, poids et mesure'«.

<sup>5</sup> In the laboratory of Justus von Liebig the same biblical saying of Bible, cited by Bernard, was written: »God has ordered all things according to size, number and weight«.

<sup>6</sup> Cf. Popper, »The Poverty of Historicism«, *Economica*, vol. 11, 1944, n. 42 (pp. 86-103) and n. 43 (pp. 119-137), 1945; *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, London 1945, 2 vol.



In philosophy, the highest point of crisis, perhaps, was reached by Ludwig Wittgenstein and the logical positivists. Not only is it incapable of providing any certainty, being merely a method of linguistic clarification, but it has lost even its traditional functions, i.e. the search for wisdom and critical discussion, traditional issues and certainties now held to be pure and simple pseudo-problems.

We do not believe, however, that the situation is as alarming as it sounds, even though there have been radical changes in thought, especially with respect to the last century. Indeed, if we look at history, there has always been a constant stream of new customs and ideas, and if we focus on the history of philosophy or science, even the strangest and most extravagant theories and ideas, although they have nearly always disturbed the well-educated of the time, in the long run have been accepted and have become part of the traditional heritage as certainties to be counted on. Often the greatest dissenters and *provocateurs* of the past have been later considered to be perfectly trustworthy, their thoughts in accord with the common sense of the epoch. Moses, Socrates, Jesus, Saint Francis of Assisi, Erasmus, Luther, Giordano Bruno, Machiavelli, Campanella, Galileo, Voltaire, Montesquieu, Descartes, Kant, Marx, B. Russell, Gandhi, Einstein, etc. were all non-conformists whose thought and action went against the mainstream, and whose defiance of the social system of their day in some cases cost them their lives<sup>7</sup>.

We hold therefore that we should face the alteration of certainties with greater serenity, without any form of philosophical or scientific panic, and that it is not necessary to take the road that leads to scepticism, irrationalism, or nihilism. We must try instead to understand the nature of our certainties and their healthy modification.

In this paper, we will try to show that every certainty has a human and historic character, and therefore these apparent crises are none other than differing ways of looking at certainty; or rather, it is precisely these events which often determine the progress of knowledge, since the abandonment of certain convictions is usually followed by the acquisition of better and more fruitful forms of knowledge, and all this seems to us to be a normal human and historic process. Our critical objective therefore, will be to refute every absolute, static and definitive form of certainty, while trying to reveal the various obstacles which prevent man from achieving this.

---

<sup>7</sup> See Domenico Porzio (Ed.), *La provocazione*, Ferro, Milano 1972.

## II. Fallibilism and the construction of certainties

A fundamental assumption of our thesis is the intrinsic fallibility of man, which involves in various ways all sectors of life and culture, such as to completely extinguish any kind of absolute and definitive certainty.

This conception of fallibilism has deep and variegated roots in the history of thought. We find it especially in Charles Peirce, who opposes it to 'infallibilism' and considers it innate to the activity of the researcher, who is aware of the errors to which scientific inquiry is prone. We find this vision in ancient thought, including eastern. Confucius, Xenophanes and Jesus Christ all stress, in different ways, the intrinsic weakness and fragility of human nature.

In our century, fallibilism seems to be an assumption accepted in various fields of knowledge and by various authors. Apart from in Karl Popper, where it is linked to his method for conjecture and refutation and to the falsificationist attitude<sup>8</sup>, we find it in Bertrand Russell, linked to the empirical, uncertain, inexact and partial nature of human knowledge, and in John Dewey, associated with the transient and relative nature of facts in a world in continuous evolution and with the correspondingly hypothetical nature of the conceptions and theories used to act on them and explain them.

The assumption of fallibilism obviously has immediate repercussions for both philosophy and epistemology. Above all, we hold that its acceptance and therefore, the rejection of an absolute knowledge open the way to inquiry and truth. Indeed, the continuous emergence of new problematic situations makes it necessary at all times to seek provisional and approximate forms of certainty. The creation and resolution of problems are in a state of continuous change and certainties are part of this permanent situation. Heraclitus, Bergson<sup>9</sup>, Lavelle, Merlau-Ponty<sup>10</sup>, Dewey<sup>11</sup>, Piaget<sup>12</sup> Popper<sup>13</sup>, yet

---

<sup>8</sup> Cf. Francesco Nuzzaci, *Karl Popper. Un epistemologo fallibilista*, Glauco, Napoli 1975.

<sup>9</sup> Henry Bergson, *Évolution créatrice*, Alcan, Paris 1907.

<sup>10</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Paris 1953.

<sup>11</sup> When we try, through inquiry, to re-establish the disturbed relationship of the organism to the environment, we bring about new environmental conditions which in their turn are the cause of new problems (Cfr. Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, Holt, New York 1938, chap. II).

<sup>12</sup> Jean Piaget, *L'équilibration des structures cognitives. Problème central du développement*, Puf, Paris 1975. »Toute connaissance consiste à soulever de nouveaux problèmes au fur et à mesure qu'elle résout les précédents«. *Ibid.*, p. 36.

<sup>13</sup> Life itself is the creation of new problems. »I conjecture that the origin of *life* and the origin of *problems* coincide« (Popper, »Autobiography of Karl Popper«, in Paul A. Schilpp (Ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, Open Court, La Salle, Illinois 1974, 2 vol., vol. I, p. 142). »Thus life proceeds, like scientific discovery, from old problems to the

from completely different philosophical points of view, agree in maintaining a similar thesis, which stresses this changing and transient condition of the world and of life, including our knowledge.

The fact that one cannot establish absolute certainties, therefore, is not so much indicative of the weakness of man's cognitive powers, as of a real difficulty in knowing and living in an unstable and uncertain world in continuous evolution.

Our very cognitive structures modify and adapt themselves continuously in relation to the environment in which every organism happens to live. Thus the impact of the emergence of new discoveries or forms of knowledge can often cause a profound modification or revolution. For example, Kant's synthetic *a priori* disintegrated following the discovery of non-Euclidean geometry and the philosophical implications of quantum mechanics<sup>14</sup>.

Piaget, Popper and Lorenz, following in the epistemological wake of Kant, also reject, for various motives, the synthetic *a priori* and favour a dynamic approach to the problem of knowledge. The genetic epistemology of Piaget, impregnated with a form of »kantisme dynamique«<sup>15</sup>, and the evolutionistic epistemology of Popper<sup>16</sup> and Lorenz<sup>17</sup>, the former underlining the selective pressures to which scientific theories are subject and the other two the biological and evolutive roots of cognitive forms, distance themselves from Kant's synthetic *a priori*.

---

discovery of new undreamt-of problems« (Popper, »Epistemology Without a Knowing Subject« (1968), *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford 1972, chap. 3, p. 146.

<sup>14</sup> We refer the reader here to Hans Reichenbach, *Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori*, Univ. of California Press, Berkeley – Los Angeles 1920; Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, Univ. Of California Press, Berkeley – Los Angeles 1951, chap. VIII; Rudolf Carnap, *Philosophical Foundations of Physics*, Dover, New York 1965, chap. XVIII.

<sup>15</sup> Cf. Piaget, »L'épistémologie des régulations«, in AA. VV., *L'idée de régulation dans les sciences*, Avant-propos de F. Perroux, Intr. de J. Piaget, Maloine, Paris 1977, p. X. According to Piaget, it is a question of »de renoncer à l'*a priori* ainsi conçu, ou si l'on préfère, de substituer à l'apriorisme un kantisme dynamique où l'innéité épistémique serait à remplacer par une succession de constructions formatrices« (*Ibid.*).

<sup>16</sup> Karl Popper, *Logik der Forschung*, Verlag, Vienna, 1935; English translation, *The Logic of Scientific Discovery* (1959), Harper & Row, New York 1968, paragraphs 6, 30, 85, pp. 42, 108, 251, 278-279; »Science: Conjectures and Refutations«, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge* (1963), K. Paul, London 1972, chap. 1, pp. 46, 51-52; »Truth, Rationality, and the Growth of Scientific Knowledge«, *Conjectures and Refutations*, *op. cit.*, chap. 10, pp. 216-217; Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, *op. cit.*, chap. 1, pp. 16-20, 24; chap. 2, pp. 66 ff.; chap. 3, p. 121; chap. 6, pp. 242 ff.; chap. 7, pp. 261, 266-267.

<sup>17</sup> Konrad Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels: Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, Verlag, München 1973.

The assumption of fallibilism also leads us to accept a critical or falsificationist methodology. The justificationist or inductive method, in the classical sense up to the logical positivism of the Vienna Circle, is insufficient in that it is based on confirmation and not on critical testing of theories.

Bernard and Popper especially have shown with great vigour the dangers of this method, proposing how it may be rectified. Bernard observes: »... je cherche autant à détruire mon hypothèse qu'à la vérifier«<sup>18</sup>. Popper holds that one can never provide definitive justifications on the validity of a theory, and thus the true scientific attitude is one which is critical, founded on the criterion of refutability or falsifiability.

Fallibilism also puts us on our guard against every form of absolute certainty regarding scientific theories, in that they are always partial and provisional, representing only the current state of our knowledge<sup>19</sup>. In this way they are located between idealism and realism. They are our intellectual instruments, but are also true representations of reality, though they be approximate and provisional<sup>20</sup>.

Not only our knowledge but the very methods of research of certainties are subject to change and evolution, inasmuch as they derive not only from epistemological sources, but above all from the same scientific practice that is changing continuously<sup>21</sup>.

### III. Roots, forms and varying degrees of certainty; their human character

Given that the acceptance of certainties, in general, derives from a serious critical research, yet the various necessities of life often oblige us to act on immediate certainties that come from instinct, society, or culture.

The ancient sceptics and even Hume held that it was unthinkable that one could live without relying on anything certain, whether this be *belief*, *custom* or *habit*<sup>22</sup>. However, if it is necessary to live trusting to certainties of

<sup>18</sup> Bernard, *Principes de Médecine expérimentale*, Puf, Paris 1947, p. XXV; also *Ibid.*, pp. 220, 251.

<sup>19</sup> Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Baillière, Paris 1865, p. 63.

<sup>20</sup> Cf. *Ibid.*, p. 63; Popper, »Three Views Concerning Human Knowledge« (1956), *Conjectures and Refutations*, *op. cit.*, chap. 3, p. 117.

<sup>21</sup> See especially Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, *op. cit.*, »Preface 24 August 1938«, also chaps. I, XIX.

<sup>22</sup> Cf. David Hume, *Enquiries*, Clarendon Press, Oxford 1777, sect. V, part. I, pp. 43-47. »As an agent, I am quite satisfied in the point; but as a philosopher, who has some share of curiosity, I will not say scepticism, I want to learn the foundation of this inference« (*Ibid.*, sect. IV, part II, p. 38).

this nature, it is also true that many other certainties, in order to be considered such, must be the fruit of our careful and continuous critical examination. However it may be, as Russell notes, we are obliged to learn to live without absolute certainty yet without being paralysed by doubt and hesitation<sup>23</sup>.

All this leads inevitably to the problem of the nature and the validity of these certainties. The quest for certainty is rooted in the very existence of human beings and constitutes one of their fundamental needs. Man lives in a hazardous and risky world and is obliged to look for security, as Dewey acutely states<sup>24</sup>. The search for certainty is thus the objective correlate of the riskiness of the world and of life, in other words of their instability and uncertainty<sup>25</sup>.

There exist various forms and degrees of certainty. There are the certainties of the common man, different from those of the philosopher or of the scientist, and generally impregnated with a naïve realism and many prejudices, in that he is not accustomed to critical reflection on his acquired beliefs. There are the certainties of the logical-mathematical sciences, that seem at first acquaintance to be absolute and definitive types of certainty. There are also the certainties of the natural sciences, among which physics especially excels. There are, finally, the certainties of the so-called social sciences, which are the most debatable and the most prone to social, cultural and economic conditioning.

#### *A. Biological and cultural roots*

These various forms of certainty, have, in our opinion, a common origin, in that they seem to be particularly rooted in the organic structures and in the cultural heritage of a given individual.

From a biological point of view, the search for certainty corresponds to the need to re-establish the organic equilibrium, that is to say, the conditions that allow us to continue to live. In any case, this search represents an attempt to escape momentarily from the constant problematic situation in which every organism in the world finds itself.

---

<sup>23</sup> Cf. Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, Unwin, London 1945, »Introduction«; Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy* (1912), Oxford Univ. Press, Oxford 1974, chap. 15.

<sup>24</sup> Cf. Dewey, *The Quest of Certainty. A Study of the Relation of Knowledge and Action*, Minton, Balch & Co., New York 1929, p. 3.

<sup>25</sup> Dewey holds that people live their lives in an uncertain, precarious and dangerous world, whose existence involves hazards, in that it is the theatre of risk, uncertainty and instability (Cfr. Dewey, *Experience and Nature*, Open Court, Chicago, London 1925, chap. II).

All living things, including animals and plants, make use of an enormous and helpful – yet always precarious – baggage of certain knowledge. Throughout the long history of evolution, every organism has innumerable certainties stored in its genome and in its nerve structures, by which we mean types of knowledge which have functioned in the environment in which it has lived and have allowed it to survive.

These biological structures, while they have guaranteed a high level of survival to every organism, man included, on the other hand have often shown themselves to be unfit and insufficient for their own survival, since the environmental situations are highly varied and changeable and at times even unpredictable. For this reason it is necessary to face these situations by inventing new strategies – experimenting, that is, with new forms of certainty. From a biological point of view therefore, humans, animals and plants go through life via a process of trial and error; strategies that correspond to successful situations are incorporated in the organism's behaviour and are held to be valid forms of certainty.

The life of organisms on the Earth therefore, oscillates between acquired certainties, more or less valid, and certainties that must be looked for; the former may be considered to be forms of life already crowned with success and thus likely to be successful in the future, and the latter as attempts or tests to find the solution to our existential problems.

Apart from these certainties, we possess a large store of knowledge and beliefs that come to us from the society and the cultural world in which we live. It is precisely these certainties which are the most controversial and problematic, and we notice this especially when we compare with other kinds of certainty belonging to other societies of our own time or of the past<sup>26</sup>.

The certainties which come to us from culture and society are thus the most exposed to error and often are accepted only because they are the fruit of socio-cultural conditioning<sup>27</sup>.

In the following pages, we proceed to a critical analysis of the various forms of certainty, highlighting their human and historic character.

### *B. The certainties of the common man, the philosopher and the scientist*

First of all we may make a distinction between the certainties of the common man, the philosopher and the scientist. The common man is generally satisfied with his certainties, which have been transmitted to him from

---

<sup>26</sup> Descartes refers to this kind of certainty in the *Discours de la Méthode*, De l'Imprimerie de IAN MAIRE, Leyde 1637, Sec. partie, pp. 17-18.

<sup>27</sup> Cf. Blaise Pascal, *Pensées*, Garnier, Paris 1964, Article IV, »Des moyens de croire«, p. 142.

infancy and which belong roughly to the predominant form of knowledge in a given society in a specific period. Thus whether he be communist, liberal, democratic, Catholic, Protestant, Moslem, Hindu or Buddhist, he possesses a given system of beliefs which for him are synonymous with certainties. In the same way, each nation may boast a high percentage of members of particular political parties or believers in a particular religion, of which the individuals often know only a few marginal or superficial aspects, since their acceptance is not the result of a detailed methodical examination, but merely a hurried, superficial and conditioned knowledge of a particular philosophical, political or religious doctrine, often even deliberately imposed. Indeed history, right up to our own times, shows us that an individual may even sacrifice his own life – believing himself to be truly convinced – for this kind of certainty, which is not actually *his*, not being the fruit of his critical or conscious appraisal. The sociology of knowledge has tried to throw light on the various mechanisms, be they economic (K. Marx), religious (M. Weber), social (K. Mannheim) or economic and cultural (Lenin, Mao, A. Labriola)<sup>28</sup>, which lie at the base of this social production of thought. Studies on cultural anthropology and the various forms of physiological and psychological conditioning are equally illuminating from this point of view<sup>29</sup>.

The philosopher too inevitably starts from these same cognitive conditions, but rather than accepting passively this knowledge, considering them to be untouchable and definitive truths, establishes with them a relationship of critical awareness. In other words, the certainties which we find deposited and silent in the mind of the common man are questioned by the philosopher, on whose shoulders the responsibility for judgement and choice comes to rest.

The scientist also receives from a young age an education founded on the dominant knowledge of a certain epoch, that is he becomes a specialist in ‘normal science’, as Thomas Kuhn would say. Yet even here, as with the philosopher, considering above all the progressive character of scientific knowledge, he must remain open to the acquisition of new certainties and, at the same time, he must have the courage, when the occasion presents itself, to abandon the old certainties or ‘paradigms’ of normal science. Even though the scientist’s process of critical revision of certainties is in one sense analogous to that of the philosopher<sup>30</sup>, this process of critical testing is car-

---

<sup>28</sup> These authors recognise an interaction between structure (economy) and superstructure (culture or Marxist criticism).

<sup>29</sup> One thinks, for example, of the classical conditioning of I. Pavlov and the instrumental or operant conditioning of B. F. Skinner.

<sup>30</sup> Here too the starting point is the dogmatic acceptance of a dominant form of knowledge, moving then to a critical and problematic examination of it.

ried out on a more solid basis, in that it is normally characterized by rational and experimental procedures.

*C. The certainties of the natural and moral sciences are different in kind*

One other important distinction which we believe is necessary to make concerns the certainties of the natural and moral sciences. Socrates<sup>31</sup> was perhaps the first to consider moral virtue as being on the same level as science, thus establishing that ethics is a form of knowledge. Spinoza, in *Ethics*, using the geometric method of Euclid and trusting to the same conception of the intuitive evidence of axioms, made a further attempt to reinforce and present in a more modern way this same construct of ethical-cognitive parallelism. Albert Einstein seems to have moved in the same direction when he held that one can derive a moral starting from premisses having the same function as the axioms in mathematics. He attributes the 'discovery' of these in the field of ethics to 'inspired individuals'<sup>32</sup> (alas, how many such individuals have caused enormous damage to humanity!), and these same axioms are indicated in both the Jewish and Christian traditions<sup>33</sup>. In this way 'the laws of science and ethics' might be considered together in that they are both axiomatic systems.

Now without wishing to draw a rigid boundary between these two types of knowledge, since the exchange of concepts between the two is very frequent and fruitful, we do however believe that it will be useful to maintain a general philosophical distinction in this sense.

In the modern period, Kant especially has maintained that the categories of knowledge concerning logic and mathematics and the empirical sciences on the one hand, and moral questions on the other, are of different kinds and thus even their epistemological bases are different. Before Kant, it was Hume who maintained, at the end of his *Enquiries*, that one must distinguish between questions of quantity or numbers or empirical matters, and all the others, which he held to be only »sophistry and illusion«. In our century, Russell,<sup>34</sup> Wittgenstein<sup>35</sup> and the logical positivists, among whom especially R. Carnap and H. Reichenbach<sup>36</sup>, have, with differing emphasis, main-

---

<sup>31</sup> *Protagoras*, 361ab.

<sup>32</sup> Cf. Einstein, *Out of My Later Years*, Philosophical Library, New York 1950, »Year 1950«.

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.*, »Year 1939«.

<sup>34</sup> Cf. Russell, *A History of Western Philosophy*, *op. cit.*, chap. 31.

<sup>35</sup> Cf. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922), The German text of L. Wittgenstein's *Logisch-PhilosophischeAbhandlung* (1921), Introduction by B. Russell, Routledge and K. Paul, London 1972, propp. 6.4 – 6.421. »Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt... Ethik und Ästhetik sind Eins« (*Ibid.*, prop. 6.421)

<sup>36</sup> He maintains that moral axioms are not principles of knowledge. Cf. Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, *op. cit.*, chap. IV.



tained – in our view correctly – this same thesis regarding the inadmissibility of gnoseological reduction of moral assertions.

*D. The certainties of the logical-mathematical and natural sciences*

As well as this distinction between the certainties of the natural and moral sciences, it is also necessary to stress the autonomy and the independence of logical and mathematical certainties from empirical ones and to uncouple the former from their supposedly intuitive or evident character, which in the past has conferred on them a kind of absolute status.

Today, in general, it is held that the certainties of the logical-mathematical sciences have a tautological, arbitrary and conventional character, and that as such, they are the product of man and do not impose themselves on him in an absolute manner. These truths may be considered to be empirically certain only insofar as they refer to reality. As a matter of fact, the problem of the human and conventional character of these constructs and their applicability to reality was resolved by A. Einstein, who stated: »As far as the laws of mathematics refer to reality, they are not certain; and as far as they are certain, they do not refer to reality«<sup>37</sup>.

The certainties of the natural sciences are of a completely different nature to those of the logical and mathematical sciences, in that they are subject to rigorous empirical testing. Indeed, it is sufficient to consider the history of science to realize that no scientific theory has stood the test of time. Bernard, Russell, Bachelard, Lenin and Popper especially have stressed this progressive and approximate character of scientific knowledge, in the sense that every theory generally constitutes a step forward with respect to a previous theory, and a deeper understanding.

Some authors, especially Bernard, Bachelard and Popper, have added to these two natures of progression and approximation that of rectification or correction. Since the theories are in any case exposed to error, scientific progress is achieved above all by continuously rectifying them, where possible, until one is obliged to abandon the theory in question altogether, opening up a completely new and different path of inquiry, as in the case of a scientific revolution.

*E. The certainties regarding the human sciences: the example of equality*

The certainties regarding the human sciences, while of a different character to those of the natural sciences, are not absolute either, but depend on the feeling of humanity of the men of a given historical epoch. Indeed, a rapid glance at any particular issue or episode in the history of philoso-

---

<sup>37</sup> Cf. Einstein, *Sidelights of Relativity*, Dutton, New York 1923, pp. 27-45, p. 27.

phy, politics, law or some other humanist discipline, is enough to realize that such knowledge is characterized by relativism, which is linked in turn to the sense of humanity of the individual thinkers or people, and to the very historical conditions in which they lived. These certainties are not progressive, unlike those of the logical-mathematical and natural sciences, which generally are. We shall take as an example the concept of equality<sup>38</sup> in its moral, political and juridical senses.

Plato and Aristotle argued for the equality of all free citizens, but this conception of theirs was rather limited. Plato affirmed the political equality of the sexes but in his opinion only a tiny few could aspire to knowledge. Aristotle limited his equality to free citizens alone, excluding the slaves, whom he believed to be such by nature. The Athenian Pericles preached the political equality of all Athenians, excluding however slaves and foreigners.

The first to support equality for all men were the stoics, for whom its roots lay in reason and virtue. In the Christian tradition there has been strong support for the religious equality of all before God, since they were one in Jesus Christ and brothers in that they were all sons of God.

Until the Middle Ages the western monarchical regimes strongly limited individual liberties and thus curtailed considerably the moral and juridical equality of the citizens. Strong pressures towards this only began to be felt by the time of the Renaissance; in the eighteenth century especially, political equality was to make great strides, particularly with the French Revolution, which made it a fundamental principle: *égalité, fraternité et liberté* were the mutually supporting foundations of a new social reconstruction. In the nineteenth century the socialist and communist movements propounded the new concept of economic equality, based on the equal distribution of wealth. Christian communism gave way to economic communism, and for this reason these two concepts of equality, although philosophically opposed, sometimes found common ground. Today, in nearly every country in the world, there are efforts to apply the Universal Declaration of Human Rights (1948), which holds all men to be free and equal in dignity and rights.

These few observations serve to show how diverse people's conceptions concerning one moral, political or juridical notion may be, and how far this may be linked to other general conceptions of a philosophical, religious, political, or economic kind, and to a historical situation.

<sup>38</sup> Cf. Stanley I. Benn, »Equality«, *Encyclopedia of Philosophy, (The)*, Macmillan, London 1972, 8 vol., volume 3, pp. 38-42.

The same situation of relativism may be noticed for other philosophical, moral or juridical concepts.

#### *IV. The scientific attitude and the acquisition of certainties*

After this brief critical examination of the diverse forms of certainty, we would like to consider, as far as is possible in this context, the way in which we may come into contact with them.

In the human sciences, in our opinion the best way to arrive at some acceptable form of certainty consists in trusting to a sincere, human and disinterested desire for truth. Therefore, the only method which to us appears acceptable is that of free research and critical discussion, even if in this field there are no fixed points of reference or secure criteria of truth.

The reflections of Russell, Dewey and Popper are of great help in this sense. We agree in general with Dewey, when he asserts that even here one may use the scientific method, by which we mean an attitude rather than a collection of rules. From a negative point of view, this means freedom from the slavery of habit, from prejudice, from dogma and from every passively accepted tradition; from a positive point of view, this means a desire for research, for examination on the basis of solid facts and sufficiently gathered data, with a view to the resolution of our doubts and problems<sup>39</sup>. Similar advice, in our view valid, is given by Russell, when he considers the principal aim of philosophy to be knowledge, in particular that kind of knowledge »which results from a critical examination of the grounds of our convictions, prejudices, and beliefs«<sup>40</sup>. A similar scientific methodology is also propounded by Popper, who associates the method used in science for conjectures and refutations with the critical method, used in the field of human sciences and based on rational discussion. Essentially this consists of formulating »one's problem clearly and of examining its various proposed solutions *critically*«<sup>41</sup>.

However, if the characteristics of the method of free research and rational discussion are imprecise and without closely defined limits, those of the empirical sciences are more determined and one may discuss them with greater profit and using more convincing arguments.

---

<sup>39</sup> Cf. Dewey, »Unity of Science as a Social Problem«, *International Encyclopedia of Unified Science*, Ed. by Neurath and others, Univ. of Chicago Press, Chicago 1938.

<sup>40</sup> Russell, *The problems of Philosophy*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>41</sup> Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, *op. cit.* (1968); »Preface to the first English edition, 1959«, p. 16.

We do not have space here to discuss the problems of method in the empirical sciences. We will limit ourselves to declaring our support for the scientific methodology of Bernard and Popper regarding the insistence on the necessity for testing and refutability or falsifiability (Popper) of scientific theories. Both of these authors rightly stress the dangers of confirmation and the necessity of a strict critical analysis of scientific theories.

#### *V. Certainties and prejudices*

The search for truth or certainty has always gone hand in hand with the attempt to identify the errors and obstacles that stand in its way. We remember here F. Bacon's theory of the *idola* and the more modern theory of the *obstacles épistémologique* of Gaston Bachelard<sup>42</sup>. The obstacles have been of various kinds and so have the methods to try and eliminate them. Here we will examine this problem and put forward our own thesis for its resolution.

We wish to underline here that the abdication of an attentive and impartial scrutiny of our own knowledge or certainties constitutes one of the biggest cognitive obstacles; whereas on the other hand, an attitude founded on doubt, on free research and on rigorous critical appraisal can protect us from a facile or naïve acceptance of certainties. An attitude of this kind, which sees in the binomial »doubt-research« the engine of knowledge, leads us back especially to Aristotle, Descartes, Bernard, Russell, Peirce<sup>43</sup>, Dewey and Popper, who all stressed with greater vigour than others the value of doubt and inquiry for the establishment of our own knowledge or certainties.

Among the biggest obstacles to the achievement of truth and certainty is prejudice, which, as the etymology of the word suggests (*prae-iudicium*), is a judgement that anticipates or precedes knowledge obtained directly, based on critical examination of the evidence or arguments. As Voltaire states: »Le préjugé est une opinion sans jugement. Ainsi dans toute la terre, on inspire aux enfants toutes les opinions qu'on veut, avant qu'ils puissent juger«<sup>44</sup>.

Prejudices are often linked to superstition or to various forms of belief. These may be seen as acquired or unconscious certainties, rooted in our

---

<sup>42</sup> Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Vrin, Paris 1938.

<sup>43</sup> See *The Fixation of Belief* (1877) and *How to Make our Ideas Clear* (1878).

<sup>44</sup> Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, in *Les œuvres complètes de Voltaire; The Complete Works of Voltaire*, Voltaire Foundation, Oxford 1994, volumes 35 and 36, vol. 36, p. 456.

very behaviour and ways of thinking. We may also include in this category the taboos of certain indigenous tribes, seen as a rigid code of rules to be observed, imposed by tradition, whose magical explanation lies beyond human control<sup>45</sup>. Besides being associated with heavy forms of social and cultural conditioning, prejudices are also encouraged by our own mental laziness, and thus by a lack of responsibility in subjecting these kinds of knowledge to a careful critical analysis. The quote from J. Dewey at the beginning of this discussion provides an eloquent interpretation of them and also shows us how, through rigorous inquiry, we may free ourselves from them.

Prejudices may be of various kinds, they all have in common the fact that they are premature judgements and sometimes simple habits of mind. In sum, they are accepted passively and in any case before any conscious and critical research<sup>46</sup>. The greater part of them are nurtured – as B. Russell tells us – by the strength of tradition and our passions, but what makes us free from these two *vincula* is not so much a question of any particular convictions we may have, as the way in which we have formed them, that is, how we have come to have them.

It is extremely easy therefore, for political or religious authorities to inculcate, via the acquisition of certain habits, similar beliefs in young individuals. Such a technique has been already noted by Pascal, who writes in the *Pensées*:

«... Car il ne faut pas se méconnaître: nous sommes automate autant qu'esprit; et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y a-t-il peu de choses démontrées! Les preuves ne convainquent que l'esprit. La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues; elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense. Qui a démontré qu'il sera demain jour, et que nous mourrons? Et qu'y a-t-il de plus cru? c'est donc la coutume qui nous en persuade; c'est elle qui fait tant de chrétiens c'est elle qui fait les Turcs, les païens, les métiers, les soldats, etc. (Il y a la foi reçue dans le baptême aux Chrétiens de plus qu'aux Turcs.)»<sup>47</sup>

Being thus able to create beliefs and certainties, habits can also serve to eradicate them, if used in the opposite way: as Laplace<sup>48</sup> observes, we may use Pascal's method to remove prejudices.

---

<sup>45</sup> See James G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* (12 vol., 1907-15), Oxford Un. Press, London, 1994.

<sup>46</sup> As is known, above all F. Bacon (*Novum Organum*, 1620) and Descartes (*Principia Philosophiae*, 1644; *Regulae ad directionem ingenii*, [1629] 1701; *Discours de la Méthode*, 1637) placed great value on this critical re-examination of our certainties and prejudices.

<sup>47</sup> Pascal, *op. cit.*, p. 142.

<sup>48</sup> *Essai philosophique sur les probabilités* (1814), Gauthier-Villars, Paris 1921.

It is now clear that appropriate techniques of physical and psychological conditioning or deconditioning can lead to the same results<sup>49</sup>. Shakespeare was right then when he said: »For use almost can change the stamp of nature«<sup>50</sup>.

It is necessary to add immediately however, that while habit and various forms of deconditioning may be used to remove prejudices, we would like to stress that this can also be achieved by appealing to reason. With this, we can destroy the various emotions or thoughts that assail our minds, as Descartes<sup>51</sup> and before him Buddha<sup>52</sup> and Chuang-tzu taught. In the field of children's education, John Locke<sup>53</sup> advised us to appeal to reason as soon as the child understands language, so as to eliminate unwanted tendencies and bad habits and allow the child to be corrected and guided.

## VI. Obstacles and certainties

### A. Against absolute, immediate and a priori knowledge

Perhaps the biggest obstacle of a philosophical nature is that of confusing 'our' truths for absolute and eternal knowledge. This sort of obstacle can hinder the progress of knowledge considerably.

A single example concerning the discovery of non-Euclidean geometries will suffice to demonstrate the difficulties which can obstruct scientific discoveries, thanks to a few philosophical prejudices. Ludovico Geymonat observes that A. M. Legendre »while getting very close to a resolution of the debate [on non-Euclidean geometries], did not manage to achieve this, above all because he was held back by a serious philosophical prejudice: that of conceiving the postulate of parallels as an absolutely certain truth, and of asserting therefore, that the only task of mathematics in this regard was to discover a satisfactory logical demonstration. It was precisely this philosophical error which prevented the French school from introducing non-Euclidean geometries to the world, thus adding to the many other merits acquired in the period we are dealing with here. Instead the credit for this important discovery goes to Gauss, Lobacevskij and Bolyai«<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> See Encyclopædia Britannica, Inc. *Britannica CD 98, 1994-1997*: »Conditioning«, »Physical conditioning«; see also Konrad Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels: Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, Verlag, München 1973, chap. VI, par. 7.

<sup>50</sup> *Hamlet*, Act. III, sc. 4, 168.

<sup>51</sup> *Les passions de l'âme*, Guinard, Paris, 1650, Articles 41, 43 and especially 45-50.

<sup>52</sup> K. E. Neumann e G. De Lorenzo (Eds.), *I discorsi di Gotamo Buddho*, Laterza, Bari 1969, 3 vol. See especially »Ogni mania«, Part I, II; »Spavento e terrore«, *Ibid.*

<sup>53</sup> *Some Thoughts Concerning Education* (1693), Clay, London 1895, par. 81.

<sup>54</sup> Geymonat, *Storia della matematica*, in Nicola Abbagnano, *Storia delle scienze*, Utet, Torino 1962, 3 vol., vol. I, pp. 305-662, p. 575.

Another obstacle for the formation of our certainties or knowledge is an unquestioning faith in immediate knowledge, originating from both sensations and intuition.

As regards immediate knowledge deriving from sensations, empiricists and materialists especially have often fallen into this kind ofgnoseological trap; without wishing to detract from the merits of these sources of knowledge, one must however take the necessary precautions with respect to such cognitive positions. In the first decades of this century, following the influx of Russell's logical atomism and Mach's doctrine of sensations, Wittgenstein and the members of the Vienna Circle traced the sources of knowledge to our sensations. R. Carnap<sup>55</sup> in this regard elaborated a 'theory of the constitution' based on the reduction of all forms of knowledge to the data provided by our senses. This is not the place for an adequate critical discussion of this neopositivist programme, but the inextricable difficulties into which this kind of reductionism leads have by now been amply noted: in thegnoseological field the result was a subjectivist idealism<sup>56</sup>, and in the methodological field, the proposed criterion of verifiability or empirical significance had the effect of making philosophy itself redundant, along with all theoretical elements, including epistemology and the very laws of science, none of these being verifiable by, or reducible to, sensory data.

Immediate knowledge based on intuition also has its risks. In fact these are even greater in that while knowledge deriving from sensations has more or less reliable foundations, intuitive knowledge is founded in the final analysis on thegnoseological presumption that we ourselves, perhaps illuminated by God, are the only sources of knowledge. This form of knowledge, therefore, is subject to neither empirical nor rational evaluation.

*A priori* certainties constitute another kind of obstacle, of a purely philosophical nature. When we refer to these certainties we do not mean, obviously, the analytic or *a priori* propositions of logic and pure mathematics, which possess this certainty solely in virtue of their form. We refer rather to all other propositions which claim to be certain by appealing to absolute and self-evident principles or premisses, in conformity with purely rational or intuitive guarantees. The appeal of Aristotle and Descartes to such intuitive principles is characteristic in this regard. Throughout the course of the idealistic and rationalistic tradition, analogous appeals and guarantees have assumed different forms, but the cognitive basis has remained the same, and is lacking in any critical testing of an empirical nature.

---

<sup>55</sup> *Der logische Aufbau der Welt*, Verlag, Berlin 1928.

<sup>56</sup> See the critique *ante litteram* by V. I. Lenin (*Materializm i Empirio-krititsizm*, Moscow 1909) of Mach's doctrine of sensations and therefore of logical positivism.

*B. Political ideologies and mechanisms of social control*

Another form of obstacle concerns political ideologies. Like other prejudices, these are often determined by the social and cultural environment or by economic interests, veiled by sophisticated forms of rationalisation.

According to Marx, as is known, these ideological forms (*ideologischen Formen*), like all other theoretical creations or forms of knowledge (*theoretischen Erzeugnisse und Formen des Bewußtseins*)<sup>57</sup>, are determined by existing social relations and thus no intellectual critique can eradicate these interest-linked prejudices of the ruling classes (*interessierten Vorurteilen der herrschenden Klassen*)<sup>58</sup>. Now, while crediting this thesis with a certain validity, we do not accept that any form of political certainty must necessarily be an interest-based ideology. The dialectical materialists are wrong to consider this assertion absolutely valid, to consider it, in other words, an absolute certainty. Such an assertion in fact, in order to gain a certain philosophical dignity, would have to deny, at least for itself, that it is merely the fruit or the necessary result of a social condition. To consider certainties as none other than ideologies produced by social conditions of life, even if this analysis is largely true, cannot however be accepted in an absolute sense. Indeed, in this way, all the assertions and theories Marx and Engels themselves would collapse or lose meaning, precisely because they are merely social productions.

There exist therefore, certainties which are just ideologies, that is the result of political and social situations and conditioning; however, not all certainties of this kind are really so. Here too, it is necessary to examine them critically, without neglecting Marx's own methodology, in order to see clearly their intrinsic validity.

Another category of obstacle, which hinders a careful and conscious formation of certainty, is represented by certain social mechanisms of control or certain procedures that serve to protect special forms of knowledge or social and political norms. Michel Foucault<sup>59</sup> has clarified these diverse mechanisms and forms of exclusion of speech. Essentially, he asserts – wisely in our view – that in any society the production of discourse is at once monitored, selected, organized and distributed via a certain number of procedures, which are imposed and maintained by a complex of institutions, with the aim of controlling it. Furthermore, these procedures are not imposed without the use of force, or without at least an element of violence.

---

<sup>57</sup> Cf. K. Marx, F. Engels, *Die Deutsche Ideologie*, »I., Feuerbach«, in *Werke*, Verlag, Berlin 1964, Band 3, 1845-46, pp. 37-8.

<sup>58</sup> Cf. Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, »Worwort« 1859, in Marx, Engels, *Werke*, *op. cit.*, Band 13, 1859-60, esp. p. 11.

<sup>59</sup> *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971.



Obviously we must not forget that above all the mass media, especially television, newspapers and often even the big publishing houses, being held usually by political parties or industrial or financial magnates, often carry out this rôle of social control to perfection.

### *VII. Epistemological obstacles*

#### *A. Scientific ignorance and Weltanschauungen*

Hamlet says to Horatio: »There are more things in heaven and earth, Horatio, / than are dreamt of in your philosophy«<sup>60</sup>. There is more philosophy in life than in the books of philosophy. Philosophical problems, in other words, have their roots in real life, and this has numerous aspects, one of which, extremely important, concerns the natural sciences. To take an interest in philosophy, therefore, without some kind of scientific preparation is an undertaking that may be doomed to failure. It is superfluous to recall here that the greatest philosophers have often also been eminent scientists, from Aristotle to Galileo, Descartes, Pascal, Leibniz, Einstein and Heisenberg.

For example, how can we hope to resolve the problem of the relationship between body and mind, without some knowledge of physiology and the pathology of the brain? How can we tackle the problem of the place of man in the universe, without studying, from a scientific point of view, the origin of life or Darwin's theory of evolution? Again, how can we examine the problem of knowledge, without the rudiments of the physiology of perception, or of quantum physics and the theory of relativity?

Even the various visions of the world can act as epistemological obstacles. Although every one of us, often unconsciously, has their own vision of the world and life, and although this may function as a guide and a means of orientation even in many of our practical actions, yet these visions cannot be held to be absolutely certain. Not always do they help us to live, nor are they useful from a scientific point of view. On the contrary, often they can become real obstacles, in both a practical and a scientific sense.

Bachelard, Popper, Koyré and Kuhn, from different points of view, have tried to throw some light on the various psychological, philosophical and sociological mechanisms responsible for this sort of brake or inhibition of thought.

---

<sup>60</sup> Shakespeare, *Hamlet*, Act. I, sc. 5, 166-7.

Gaston Bachelard, who sees in *orthopsychisme* the fundamental problem of epistemology<sup>61</sup>, holds that it is often necessary to try to rectify or reject the various *Weltanschauungen* which from time to time obstruct the progress of knowledge<sup>62</sup>.

Karl Popper, while on the one hand attributing an important propellant function to these visions, comparing them to great metaphysical hypotheses or research programmes, on the other, sees in their refutation one of the best moments of scientific growth<sup>63</sup>.

In the same way Alexandre Koyré<sup>64</sup> has demonstrated, in his work on the history of science, the inhibiting or stimulating function of these differing visions of the world.

Thomas Kuhn<sup>65</sup> has shown us the quantity and the nature of the forms of psychological and sociological resistance on which the growth of science is founded. He focuses on the interplay of the various *Gestalten* and visions of the world in the advancement of scientific knowledge.

### *B. Justificationism*

Another important obstacle in the path of science is represented by a kind of justificationist attitude or tendency to confirmation. F. Bacon, Bernard and Popper are perhaps the authors who have particularly, and better than the others<sup>66</sup>, highlighted such a danger, and while Bacon – in our view – did not succeed in loosing these intellectual bonds<sup>67</sup>, Bernard and Popper did.

Bernard, within the framework of a determinist methodology based on counterproof (*modus tollens*)<sup>68</sup>, has stressed the risks that derive from an

---

<sup>61</sup> Cf. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Vrin, Paris 1949, p. 66.

<sup>62</sup> Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, *op. cit.*; *La philosophie du non*, Puf, Paris 1940.

<sup>63</sup> Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, *op. cit.*, paragraphes 4, 79, and esp. 85; *Realism and the Aim of Science*, From the *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, Rowman, Totowa, New Jersey 1982, esp. »Introduction 1982«, pp. XIX-XXXIX.

<sup>64</sup> *Du monde de l'à-peu-près à l'univers de la précision*, Colin, Paris 1961; *La révolution astronomique*, Hermann, Paris 1961.

<sup>65</sup> *The Structure of Scientific Revolutions*, International Encyclopedia of Unified Science, vol. 2, n. 2, Chicago, London, 1962.

<sup>66</sup> These psychological mechanisms tending to confirmation, due to feelings of fear, melancholy, jealousy, candour, etc, had been highlighted in the literary field by Giovanni Boccaccio (*Decamerò*n) and by William Shakespeare (*Julius Caesar*, *Othello*). See Nuzzaci, *K. Popper*, *op. cit.*, pp.73-4.

<sup>67</sup> See Nuzzaci, *op. cit.*, pp. 73-7.

<sup>68</sup> The counterproof, which is an *experimentum crucis*, is a highly critical moment, and puts our theories to the hardest test (cfr. Bernard, *Introduction*, *op. cit.*, pp. 97-100).

approach linked to the verification or justification of one's own theories<sup>69</sup>. He also observes, with great psychological subtlety, that our very desire or anxiousness to confirm the hoped-for results of an experiment are serious obstacles to scientific discovery<sup>70</sup>.

Popper especially dedicated a large part of his intellectual efforts to placing us on our guard against this justificationist attitude, so dangerous for scientific research. We will do no more here than mention the great methodological importance of the criterion of falsifiability, proposed by Popper and on which much of his thought hinges<sup>71</sup>. This falsificationist attitude, based on philosophical fallibilism<sup>72</sup>, is sharply opposed to the justificationist attitude.

*C. Absolute belief in 'facts' and in theories or systems*

Absolute belief in facts or data also constitutes a large obstacle to the formation of scientific knowledge.

The old form of positivism especially assigned to these a decisive rôle for the knowledge of truth; but Claude Bernard<sup>73</sup>, around the middle of the nineteenth century, had already noted with great clarity that every fact must be interpreted, and that there is no such thing as a pure fact exempt from theory.

However, while a blind belief in facts is a serious obstacle to scientific knowledge, it is also true that one must use them as a basis on which to construct laws and theories. Indeed, science is based on a correct and balanced interaction between facts and theories: the former are the building-blocks of science; the theories are like the buildings that are designed and constructed starting from these. This interaction between facts and theories was lucidly illustrated by Bernard<sup>74</sup> himself, but Comte before him had also noted that a »stérile accumulation de faits incohérents« does not in itself constitute the science, which is rather founded »dans les lois des phénomènes... à laquelle les faits proprement dits... ne fournissent d'indispensables matériaux«<sup>75</sup>. In our century Dewey<sup>76</sup> and Popper<sup>77</sup> especially have lucidly illustrated this same interaction of facts and theories.

---

<sup>69</sup> Bernard, *Principes, op. cit.*, pp. 251, 220.

<sup>70</sup> Bernard, *Ibid.*, pp. 220-221.

<sup>71</sup> Cf. Nuzzaci, *K. Popper*, pp. 41 ff.

<sup>72</sup> Cf. *Ibid.* »It so happens that the real linch-pin of my thought about human knowledge is fallibilism and the critical approach«; Popper, *Realism and The Aim of Science, op. cit.*, par. IV, p. XXXV.

<sup>73</sup> Cf. *Introduction, op. cit.*, p. 93.

<sup>74</sup> Cf. *Principes, op. cit.*, pp. 226, 229.

<sup>75</sup> Cf. Comte, *Discours sur l'esprit positif* (1844), Vrin, Paris 1974, par. 15, p. 24.

<sup>76</sup> *How We Think, op. cit.*, chap. VII; *Logic: The Theory of Inquiry, op. cit.*, chap. VI.

<sup>77</sup> Cf. Popper, »Science: Conjectures and Refutations«, *Conjectures and Refutations, op. cit.*, chap. 1; »The Bucket and the Searchlight. Two Theories of Knowledge«, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach, op. cit.*, pp. 341-361.

In the wake of the old positivism came the philosophers of the Vienna Circle and of logical positivism, reformulating these 'facts' in various ways. For Wittgenstein, one of the greatest inspirational figures of neopositivism, they are the existence of states of affairs (*das Bestehen von Sachverhalten*)<sup>78</sup> and we can create for ourselves images of these states of affairs that correspond to reality with the construction of elementary propositions (*Elementarsätze*)<sup>79</sup>, which are thus images of reality<sup>80</sup>.

This gnoseological approach, which we also find in the logical atomism of Russell and the scientific philosophy of the Vienna Circle, has had important philosophical and epistemological consequences. First and foremost, it has provided the pretext for closing the doors to every philosophical debate, philosophy not being able to constitute itself from elementary or atomic propositions, being no more than a means of linguistic clarification<sup>81</sup>; secondly, this conception has expunged from science, as being insignificant, scientific laws and hypotheses, since these cannot be constituted from such propositions either<sup>82</sup>.

If a blind belief in facts, without their interpretation or theoretical explanation, can be a source of great difficulty, an excessive faith in theories or in pure reasoning can have the same effect. In this sense, theories are identical to systems, in that they are pure constructions of thought.

Absolute faith in pure or *a priori* theories and in systems constitutes a serious obstacle to the growth of scientific knowledge, and here too the epistemological warnings of Bernard, together with those of Hermann von Helmholtz, should be considered highly useful.

In sum, the flaws of systems lie in their purely deductive or logical construction, confusing coherent truths with truths that correspond in some way with reality. Freed from this relationship with reality, their constructions may become fantastic and unreal. Systems have something in common with hypotheses, which, if they are sanctioned by experiment may become laws or theories; if, on the other hand, they are regulated only by logic, they become systems<sup>83</sup>. Scientific theories are actual interpretations of reality, despite being always provisional and approximate<sup>84</sup>.

---

<sup>78</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, *op. cit.*, prop. 2.

<sup>79</sup> *Ibid.*, propp. 4.26, 4.21.

<sup>80</sup> Cf. *Ibid.*, prop. 2.141: »Das Bild ist eine Tatsache«.

<sup>81</sup> Cf. *Ibid.*, prop. 4.112 »Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken. Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit«; M. Schlick, »Die Wende der Philosophie«, *Erkenntnis*, I, 1930, pp. 4-11.

<sup>82</sup> For a critique in this sense, see Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, *op. cit.*, par. 4.

<sup>83</sup> Cf. Bernard, *Introduction*, *op. cit.*, pp. 385-386.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 63.

Helmholtz rightly holds that it is a grave mistake to believe that thought can base itself on logical consequentiality and the completeness of the system alone, irrespective of its natural foundation, i.e. observation and perception, thus taking flight in the world of metaphysical reasoning<sup>85</sup>.

*VIII. For a human construction of certainty*

Let us try to sum up briefly the principal conclusions to which we have come.

Above all, it appears to us that the very fact, amply shown by history, of the diversity and plurality of the so-called absolute certainties, shows that they cannot be so, and that, in consequence they must be seen rather as certainties of man's own making and historically conditioned.

Moreover, we are of the opinion that it is essential to distinguish between various forms and degrees of certainty. There are the certainties of logic and mathematics that have a high degree of reliability and there are the certainties of the empirical or natural sciences which are also highly probable. There are, finally, moral and religious certainties, which are of a completely different character from logical-mathematical and empirical ones. It is here that the most dangerous deceptions lie, since often – as we have seen – they are only the fruit of socio-cultural conditioning, unlike *our* certainties, by which we mean the result of *our* conscious and responsible research. Continuous and rigorous research, centred on man's intelligence and capacity for inquiry, seems to us one of the best ways to avoid being carried away by the irrational and impetuous wind of various political, moral and religious fanaticisms.

Their common assumption, in any case, while admitting their diversity and reliability, seems to us to be fallibilism, and it is for this motive that we have opted, in the field of the empirical sciences for a tougher form of scientific testing than that of verifiability, i.e. falsifiability, latent in the work of Bernard more than a century ago, and set out explicitly with refined logical techniques by Popper. As far as the acceptance of human and social certainties is concerned, however, it seems to us more appropriate to trust to the method of research and free discussion, centred on the sense of humanity of every man and on a sincere and disinterested desire for truth, while accepting that in these fields of knowledge it is difficult to achieve objective certainty, and in many cases – in our opinion – not even desirable. The

---

<sup>85</sup> Cf. Hermann von Helmholtz, *Das Denken in der Medecin*, Berlin 1877; in Helmholtz, *Vorträge und Reden*, fourth edition, Braunschweig, II, pp. 165-190.

important thing is to try to create a world where each may live, in respect and love for the others, with his own opinions and lifestyle, tolerating as far as is possible those of other people. In this way democracy, tolerance, liberty, equality, love, justice, happiness and other noble sentiments may become mutually supporting.

Above all in the social and human field, therefore, tolerance, so dear to Voltaire, is still today, precious and indispensable.

**Cosimo Pacciolla**  
*Feyerabend, Rorty, Putnam: Relativism and  
the Construction of Subjectivity*

*1. Responsible subjectivity in Feyerabend*

1.1. A crucial feature of Feyerabend's epistemological project, as set out in *Against Method* in 1975, is without doubt the concept of irrationality. The author holds this concept to be exempt from what he saw as »the paradox of modern irrationalism«<sup>1</sup>.

This paradox lies in the fact that »its proponents silently identify rationalism with order and articulate speech and thus see themselves forced to promote stammering and absurdity«<sup>2</sup>. This results in various forms of mysticism and existentialism, which reduce man »to a whining stream of consciousness«<sup>3</sup> opening the doors to the Absurd, the Other. Let us make it clear that Feyerabend does not reject mysticism *tout-court*. Using arguments similar to those of Winch on magic in »Understanding a primitive Society«<sup>4</sup> he deplores those forms of Western mysticism and existentialism which he considers to be an unjustifiable flight from reason, performed by those who share rationalism's conviction that the only possible rational discourse is the rationalist one. He believes he can offer us a different perspective, or rather a plurality of perspectives, within which rationalism is not absent but, so far from monopolising, and thus reducing to itself, the theme of rationality, is able to find a new place for itself in the historical-cultural context. Without feelings of guilt with respect to any particular methodology or culture, Feyerabend's irrationalism does not seek therefore an escape into the a-rational, it does not drown in the abysses of the Other, nor does it yield to the calls of a certain existentialism of the Self; put simply it remains open to the »otherwise«, to that which differs. This »otherwise«, as it takes shape, is not theorized; it does not, that is, become *a* philosophy of difference. He does not try to resolve the meaning of otherness into the formulas of some philosophical assertion, but rather moves towards an awareness of the ex-

---

<sup>1</sup> P. K. Feyerabend, *Against Method*, NLB, London, 1975, p. 218.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> P. Winch, »Understanding a primitive Society«, *American Philosophical Quarterly*, (1/1964).

istence of other forms of life different from our own and the necessity, consequent on this, of a methodological and gnosiological pluralism. Feyerabend does not believe that this problem concerns the scientific sphere alone. His project, let us not forget, has a twin purpose; on the one hand that of freeing science from the threatening and arrogant hold of the methodologists, who would sacrifice its originality and creativity on the altar of truth of some or other Method; on the other, that of freeing man from the hold of science itself, from its pervasive Titanism, its need for truth, by reminding him of the plurality of perspectives within which his humanity can express itself.

»A society that is based on a set of well-defined and restrictive rules so that being a man becomes synonymus with obeying these rules, forces the dissenter into a no-man's-land of no rules at all and thus robs him of his reason and his humanity.«<sup>5</sup> Thus for Feyerabend irrationality is not so much the choice of the dissenter, who through the richness of his or her humanity challenges the rules imposed by the rationalist model, as the condition, the threat, the blackmail, the sentence which the rationalist model passes on those it calls irrational, the banishment of those who do not accept *its* rules to a territory with no rules at all. In the same way the Romans used the term »barbarian« for anybody outside the borders of its empire. What we have said is fundamental for an understanding of one of the crucial points that the critics have insisted on: *Anything goes!* In reality, at various points in *Erkenntnis für freie Menschen*<sup>6</sup>, the author had gone to some pains to make clear that »*Anything Goes*« did not constitute *the* »principle« of his new methodology, but rather, the way in which the traditional rationalists would probably describe his way of representing traditions, their interactions and their development.

He does not therefore defend the cause of irrationalism, except, as he said in *Against Method*, in the sense of an »undercover agent who plays the game of Reason in order to undercut the authority of Reason (Truth, Honesty, Justice, and so on)«<sup>7</sup>. Rational and irrational are merely two sides of the same rationalist coin that always asks us to play the same game of heads or tails; 'Either with me or against me'. Feyerabend holds that the game can be changed, but in order to do so, to be able to rise above this stifling dualism, one must be able to examine it from outside. Now, the outside to which Feyerabend refers is not the mystic or the rational's »Other«, but rather, as we said at the beginning, that which differs.

<sup>5</sup> P. K. Feyerabend, *Against Method*, *op. cit.*, p. 218.

<sup>6</sup> Cf. P. K. Feyerabend, *Erkenntnis für freie Menschen*, Suhramp Verlag, Frankfurt am Main, 1980, Part I, cap., 6-7.

<sup>7</sup> P. K. Feyerabend, *Against Method*, *op. cit.*, pp. 32-33.



1.2. The possibility of placing oneself outside rationalist discourse does not constitute for the author the assertion of a principle, an abstract ideal. Anthropology and history provide us with numerous examples of rational alternatives to contemporary western rationalism, but to be able to make use of these one must be open to a *democratic relativism*. We should immediately make clear that for the author relativism is an alternative instrument of comprehension to rationalism and empiricism, as is logic, and not a truth capable of embracing the others thereby reducing them to itself. The existence of something *other than oneself*, than one's own culture, and the possibility of referring to this, does not make the choice banal, or detract from its dramatic quality. In the same way it does not render all possibilities equally valid, otherwise the difference would vanish into the eternally Equal, throwing Relativism into the dogma of the Ultimate Truth, forcing it into a paralyzing scepticism. His relativism, which, it is worth clarifying immediately, was to live through many seasons before being dropped, at least as a term, together with objectivism in that it had become a diversion, from the beginning displayed a number of features.

The relativism which he defended concerns *traditions* but also opinions, concepts and theories, inasmuch as these have a meaning only within a given tradition. The accusation of subjectivism, made explicitly or implicitly by authors who, like Putnam, have taken literally »*Anything goes*«, is therefore unjust. In fact Feyerabend, without actually ever declaring himself to be a follower of Wittgenstein always acknowledged the debt he owed to the great Austrian philosopher, who was noted for having maintained the impossibility of a private language. Furthermore, that other figure of great inspiration for Feyerabend's relativism, B. Lee Whorf, maintained the dependence of individuals on the grammar of the different cultures in which they express their ideas. Thus he stressed the necessity of comparison with other grammars and cultures in order to know the limits of one's own. No subjectivism then, not even in this case, and no solipsism either. It is however important to underline here how the Subject in Feyerabend does not disappear in his discourse, is not annihilated in a kind of grammatical or semantic determinism. The Subject in Feyerabend is active. It is down to him to articulate within himself the greatest number of languages with the aim of constructing not a secret code, which even he would not be able to master, like the solipsist which Wittgenstein talks of, but an individuality in which the experience of the world may be personalized.

On the other hand, pluralism does not mean placing all cultures on the same level of validity or truth. Otherwise the entire operation would be useless.

Feyerabend, in fact, did not intend to affirm that all traditions have the same value or that they are in any case equally true. What he sought to make clear was that the possibility of judging the various traditions originates from the comparison with other traditions since traditions, considered by themselves, are neither good nor bad.

Pluralism, relativism and irrationalism are simply the different terms applied by Feyerabend to the *freedom of choice*. On the freedom of choice, inherent in his democratic relativism, is founded the possibility itself of a *subjective responsibility*. He was in fact to ask himself, in his autobiography if it is possible to have a responsibility without choice. To construct or suggest alternatives to one's own system of values and truths represents an ethical (in that it is consciously chosen) way of living out one's own humanity, since »La responsabilità presuppone che si conoscano alternative, che si sappia come scegliere fra loro« (»responsibility presupposes that alternatives are known, [and] that one knows how to chose between them.«)<sup>8</sup> The responsibility which the author speaks of evidently must not be confused with any kind of legal or ethical responsibility, in that these are imposed on us from without; by the laws, through the courts, and by ethics through cultural indoctrination. Subjective responsibility is the fruit of individual action, of the choice between different options. One is responsible to oneself and to others in that one's actions derive from a choice. As we can see, responsible action in this sense does not derive from ethics but creates it, so to speak, as the problem of the relations between responsible agents. Within a single tradition it is not possible to speak of true responsibility, but of *objectivity*. The participant will be held responsible in relation to the options that his or her tradition offers. The responsible subject allows the ethical certainties that he shares with the community to vacillate, and takes upon himself the dramatic nature of the choice. The freedom that the author thus refers to however, is certainly not Liberty: another hypostasis in the grey vista offered by the eternal truths. Freedom for Feyerabend is always something concrete, something which finds its expression and its limits in the comparison between different cultures and different moments of their history. In the same way, he does not aspire to any kind of primitivism, an improbable return to an idealized and therefore abstract nature, incapable of justifying the originality and the specificity inherent in being a person.

To be free therefore, does not mean an absence of rules, in that freedom is awareness in their use. To be able to act means to be free only insofar as one has this awareness and within this awareness one seeks the best

---

<sup>8</sup> P. K. Feyerabend, *Ammazzando il tempo. Un'autobiografia*, Laterza, Bari, 1994, p. 198. (Our translation)

conditions for expressing oneself. An amoeba is not free in that it has no awareness of its own actions – if it did it would probably recoil in horror at the rigid rules which determine its behaviour in all situations. In the same way, Feyerabend recoils in horror at rationalist determinism. But in that case it is precisely conscious (aware) action which raises choice to the level of freedom and ushers in the ethical moment of responsibility. To be free means to be aware of the language that one adopts, of the culture that one expresses, of the aims which one desires to pursue. To do this it is initially necessary to step outside of one's own language, one's own culture, one's own ideology. That is to say, one must transform oneself from participant into observer. By this movement the subject introduces choice, and with it responsibility. Feyerabend's relativism, as we have already said, not only does not lead to scepticism but, consistent with his own critical development, he opposes it in that it constitutes an implicit refusal of one's freedom of choice. Feyerabend's relativism aspires to the construction of a subject whose autonomy is responsible action in the historico-cultural situation in which he actually expresses himself and achieves. In a certain way Feyerabend is proposing that we adopt the idea of a knowledge *in* questioning, a philosophy of doubt. Not the hyperbolic doubt of Descartes, who finds peace in the ultimate truth of the *cogito*, and which is at the origin of modern rationalism, but the Socratic dialogue, which is at the origin of ethics and which does not seek conclusions but wishes to be open; capable of infinite reformulation. This does not mean that it is inconclusive, but always, dramatically present. The dialogue we speak of is that which lies at the origin of philosophical *thinking*, peculiar to everyone who desires to know himself, rather than philosophical *thought*, by which is meant the historically determined result of the activity of a category of specialists.

## 2. Putnam: internalism and relativism

In *Reason Truth And History* Putnam had explicitly declared that he wanted to defend the internalist perspective, »because it is characteristic of this view to hold that *what objects does the world consist of?* is a question that it only makes sense to ask *within* a theory or description of the world«<sup>9</sup>. In citing this position the autore distinguishes it from relativism, with which some may try to associate it. The definition that follows makes it clear that the reference is not to just any kind of relativism but particularly to Feyerabend's.

---

<sup>9</sup> H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p. 49.

»Internalism is not a facile relativism that says, 'Anything goes'«. He continues, »denying that it makes sense to ask whether our concepts 'match' something totally uncontaminated by conceptualization is one thing; but to hold that every conceptual system is therefore just as good as every other would be something else«<sup>10</sup>. Given what we attempted to clarify in the preceding paragraph regarding Feyerabend's irrationalism we feel it necessary to reject, as being completely beside the point, both the reference to the accommodating dimension of »*anything goes*« and the presumed absence of discrimination between the various conceptual systems. We would like however, to dwell a while longer on the difference between internalism and relativism in order to clarify the distinctive goals which the two authors pursue, thereby illuminating, perhaps, the crux of their polemic.

We may assume that Feyerabend would have subscribed to Putnam's declaration. That is, he would have considered it necessary to distinguish his own position from any and all forms of internalism.

In the notes to »Marxist Fairytales from Australia«, written in reply to J. Curthoys and W. Suchting, and published in *Inquiry* in 1977, he had maintained that the notion that we see reality in the terms of our own concepts amounts to a special case, citing various articles in which he had tackled the question. However, the most interesting aspect as far as our argument is concerned may be found a little further on in note 36, where the author argues the necessity, if one intends to examine traditions from the »inside«, of adopting the ideas and procedures utilized by those who participate in those traditions. Reconstructing their phenomenological world evidently means trying to see the world as they see it. This is not the same thing as supporting internalism, in that if they do not distinguish the real from the theoretical, then neither should we. Feyerabend distinguishes this kind of analysis from those he calls »symptomatic readings« which deal with external criteria<sup>11</sup>.

For Putnam the task of internalism was to avoid the so-called *Eye of God* problem posed by Metaphysical Realism and Metaphysical Relativism. This is the conviction that one can supply an external vision (from which *externalism*) of reality. The passage cited, however, implicitly accuses internalism of wishing to provide a fully comprehensive reading of the problematic relationship that each culture establishes with reality, and in this sense, of recreating the *Eye of God* problem. However the most important thing that seems to emerge from this passage is that if in examining traditions from the in-

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>11</sup> Cf. P. K. Feyerabend, »Marxist Fairytales from Australia«, *Inquiry*, vol. 20, Universitetsforlaget, Oslo (2-3, 1977), p. 396 .

side we must take into account their vision of the world, then not only internalism, but also relativism can and must be valued on a case by case basis. This is not at all inconsistent, since for Feyerabend the disputes between realists and relativists, internalists and externalists, etcetera make firm sense solely within the specific context of Western culture. For other cultures or traditions these disputes might appear otiose or irrelevant.

What we have said should clarify a point which Putnam has often stressed, attributing to Feyerabend the point of greatest inconsistency of the relativist position:

»That (total) relativism is inconsistent is a truism among philosophers. After all, is it not obviously contradictory to hold a point of view while at the same time holding that no point of view is no more justified or right than any other?«<sup>12</sup> He then concludes »the important point to notice is that if all is relative, then the relative is relative too«<sup>13</sup>.

Before continuing it will be as well to underline that, as we have seen, even for the relativist Feyerabend relativism must itself be relative, but while for him the conclusion represents an element of consistency within his own position, for Putnam this conclusion constitutes the decisive element of inconsistency for the confutation of the validity of the relativist argument, whose acceptance would cause our very comprehension to vacillate. The crucial point is that the inconsistency to which Putnam refers is logical, while the consistency to which Feyerabend appeals is historico-anthropological.

Citing the polemic between »Protagoras and Plato Putnam says that »if every statement X means 'I think that X', then I should (on Protagoras' view) really say (1) I think that I think that snow is white. But the process of adding 'I think' can always be iterated! In Protagoras' view, the ultimate meaning of 'snow is white' is then not (1) but (2) I think that I think that I think that I... (with infinitely many I thinks') that snow is white. This Plato took to be a *reductio ad absurdum*.« But Plato's argument is faulty; indeed, »why should Protagoras not agree that his analysis applies to itself?«<sup>14</sup> In reality it seems that neither of the interpretations adapt well to Feyerabend's relativism which, distinguishing between the participant's questions and those of the observer, holds that one has 'objectivity' when the participant in a tradition is not aware of it and thus does not mention it in his judgements.<sup>15</sup> This position, also appears to be very close to the interpretation of Wittgensteinian anthropology provided by Bouveresse, for whom the need to interpret

---

<sup>12</sup> H. Putnam, *op cit.*, p. 119.

<sup>13</sup> *Ibid*, p. 120.

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

<sup>15</sup> Cf. P. K. Feyerabend, *Erkenntnis für freie Menschen*, *op. cit.*, Parte, II, Cap. 3.

a language can exist solely for someone who (for an instant or permanently) finds himself outside it; this need can be satisfied and vanish only when one feels completely at one's ease in that language, when one has appropriated it, in short when one speaks it.<sup>16</sup>

In this case the participant will question himself simply on how to act in certain situations and using the term »snow« in the terms of his own culture he will simply think »snow is white«. The observer, whether he be the component of another culture or belong to a certain tradition, who, for some reason has placed himself in the 'no-man's land' spoken of earlier, will apply his own considerations to his own culture. However, his new condition will render him extraneous to his own tradition, and thus he will simply say 'I thought the snow was white'. The *reductio ad absurdum* can be avoided in that the sentence should be reformulated in these terms: (3) 'I think that you think (or that I thought) that the snow was white'.

*Thus I can never be the object of my reflection while I think something as a component of a tradition or culture, in that to think as a participant in a tradition means to act, even in linguistic terms, as a participant in that tradition. The moment I withdraw from it I no longer think within that culture but about that culture.*

In the same way, Feyerabend's position dodges Putnam's other attack: considering Plato's argument against relativism to be insufficient, he believes he can obtain greater enlightenment from Wittgenstein who extended it to the argument on private language. However, as has been often repeated, and contrary to what Putnam continues to assert<sup>17</sup>, Feyerabend does not consider the subjectivism of the methodological solipsist possible in the least. Feyerabend's relativism, as with irrationalism, is just as far from Realism as Relativism, in his eyes a sort of »Stammering Realism« intended to supply a different, but no less dogmatic, theory of Everything. Feyerabend's relativism is aware of being the expression of a culture and that its assertions may find no space in other cultures. *His relativism is not relative to itself, but to the Western culture of which it is an expression.* Perhaps for this reason as well he maintained in his autobiography that »obiettivismo e relativismo sono non solo insostenibili come filosofie, ma anche cattive guide per una collaborazione culturale fruttuosa« (>objectivism and relativism are not only unsustainable as philosophies, but also poor guides for a fruitful cultural collaboration«)<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Cf. J. Bouveresse, »Wittgenstein antropologo«, in *Note sul »Ramo d'oro« di Frazer*, Adelphi, Milano, 1992, p. 73.

<sup>17</sup> Cf. H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, Cap. VII, 1990.

<sup>18</sup> P. K. Feyerabend, *Ammazzando il tempo*, *op. cit.*, p. 171. (Our translation)

### 3. Rorty and ethnocentrism

In the work of Rorty, as in that of Feyerabend, one notes the need for an invented subjectivity, constructed via the redescription and redefinition of one's own vocabulary. There are, however, important differences.

At once symbol and creator of subjective redescription, for Rorty, is the *liberal ironist*: »I borrow my definition of 'liberal' from Judith Shklar, who says that liberals are the people who think that cruelty is the worst thing we do. I use 'ironist' to name the sort of person who faces up to the contingency of his or her own most central beliefs and desires – someone sufficiently historicist and nominalist to have abandoned the idea that those central beliefs and desires refer back to something beyond the reach of time and chance. Liberal ironists are people who include among these ungroundable desires their own hope that suffering will be diminished, that the humiliation of human beings by other beings may cease.«<sup>19</sup>

Despite probably not agreeing with the statement in which the liberal boasts a monopoly on disapproval of cruelty, Feyerabend would generally have acknowledged the necessity of acting against repression and murder, without giving credit to the ethnic justifications of tyrants and assassins<sup>20</sup>. There is one point however, with which he would definitely not have agreed; Rorty's enthusiasm with respect to the intellectuals, about whom Feyerabend had written: »Si tratta di una comunità molto speciale, che scrive in un modo speciale, ha opinioni speciali e sembra considerare se stessa come unica rappresentante legittima della razza umana, il che in pratica significa solo altri intellettuali.« (»We are talking about a very special community, that writes in a special way, has special opinions and seems to consider itself as the sole legitimate representative of the human race, which in practice means just other intellectuals«)<sup>21</sup>.

This polemic should not be taken lightly, considering that in *Contingency, Irony, and solidarity*, the liberal ironist is frequently identified with the intellectual. Besides, Rorty was not unaware of the accusations of elitism that had been levelled at him also by other critics, and in the work cited he gives an answer, which however, is not particularly convincing. In fact, one has the impression that some highly generic statements are transformed into arguments in favour, while the conclusions end up by producing the opposite result, reinforcing the reader's conviction that for the author the role of the

---

<sup>19</sup> R. Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. XV.

<sup>20</sup> Cf. P. K. Feyerabend, *Ammazzando il tempo*, *op. cit.*, p. 171.

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 165. (Our translation)

intellectual as the guide of humanity, is not just ideal, but also utopian and thus to be hoped for: »We tend to assume that nominalism and historicism are the exclusive property of intellectuals, of high culture, and that the masses cannot be so blasé about their own final vocabularies. But remember that once upon a time atheism, too, was the exclusive property of intellectuals. In the ideal liberal society, the intellectuals would still be ironists, although the nonintellectuals would not. The latter would, however, be commonsensically nominalist and historicist.«<sup>22</sup>

It seems that the intellectual we are talking about here, who is not described further, should not be confused with those who perform activities commonly assumed to be »intellectual«, for example the professions. In fact, he seems to be linked to the intellect in a more intimate way, freed from bodily limitations, in a sort of heavenly dimension with respect to the everyday. For this reason he constitutes the reconnaissance of humanity, the one who has the task of paving the way of common sense. Thus considered, subjectivity and responsibility as possible choices become the exclusive prerogative of the intellectual class.

Up to a point this may be witnessed in the effective difficulty experienced by the many in the daily task of redescription of their individual vocabularies. This is because most people apprehend the *contingency* in the unsophisticated forms of their daily needs, the *irony* in the necessity of re-describing every day their own dreams with the relative vocabulary in order to adapt it to the political and economic necessities with which they come into contact. Of course, these forms of cruelty may be condemned by the liberal ironist, even though they are regularly practiced within the most efficient liberal Western cultures, in that they would prevent the subject from redscribing itself. However, anybody who participates, even against his will, in the real progression of history (*real* in this context meaning »the taste of bread«) tries, depending on a series of individual variables, to intervene in this reality redscribing it in any way he can (by changing job, stealing or becoming a prostitute, but also by forming associations, collecting signatures, demanding the intervention of the institutions, etcetera.). The description of oneself and that of the reality in which one operates are pieces of the same puzzle. This is not the case for the liberal ironist who, having tackled an eminently philosophical problem, that of the critique of the final vocabulary, holds that the goal to pursue to the bitter end is re-re-redescription: »For us ironists, nothing can serve as a criticism of a final vocabulary save another such vocabulary; there is no answer to a redescription save a re-re-

---

<sup>22</sup> R. Rorty, *op. cit.* p. 87.



redescription.«<sup>23</sup> However, a redescription designed exclusively to reiterate its own meaning in a further redescription ends up by betraying its own historicist and pragmatist aspects, in that it loses sight of the context in which the vocabulary should be used, and thus, its utility. Decontextualized and aestheticized, the vocabulary of the ironist risks falling into solipsism or at any rate a practice reserved for the initiated. The dignified detachment of the metaphysical philosophers, scorned by Rorty for being intent on chasing after the Truth, seems to re-emerge in his project of a »proliferating realization of Freedom«<sup>24</sup>. Shut up, like Faust, in his library, intent on mysterious semantic alchemies, he does not hear the voices in the street announcing the feast. Absolutely indifferent to human events, he carries on a »dialogue« with the only interlocutors in which he is really interested: his books.

»Since there is nothing beyond vocabularies which serves as a criticism is a matter of looking on this picture and on that, not of comparing both pictures with the original. Nothing can serve as a criticism of a person save another person, or of a culture save an alternative culture – for persons and cultures are, for us, incarnated vocabularies. So our doubts about our own characters or our own cultures can be resolved or assuaged only by enlarging our acquaintance. The easiest way of doing that is to read books, and so ironists spend more of their time placing books than in placing real live people.«<sup>25</sup>

Despite the allusion to comparison with other people and other cultures, the ironist does not consider himself a relativist. He is rather a supporter of ethnocentrism, for which reason there is nothing to say about truth and rationality, beyond the description of *our* culture, as he himself makes clear.<sup>26</sup>

Rorty's ethnocentrism, the (ripe) fruit of his pragmatism, seems to the formulation we gave of Feyerabend's relativism. A relativism for which the validity of certain questions cannot be stated in absolute terms, but only relative to *our* culture.

However, in contrast with Rorty, for Feyerabend the pragmatist attitude makes it feasible to overcome ethnocentrism. This position is more or less explicitly maintained in *Science in a Free Society* where, using the metaphor of the »traveller«, the figure of the *participant pragmatist* is described.<sup>27</sup> This

---

<sup>23</sup> *Ibid*, p. 80.

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

<sup>25</sup> *Ibid*, p. 80.

<sup>26</sup> Cf. J. Raichman, C. West (Eds), *Post-Analytic Philosophy*, Columbia University Press, New York 1985, p. 5.

<sup>27</sup> P. K. Feyerabend, *Erkenntnis für freie Menschen*, *op. cit.*, Part I, cap. 2.

kind of pragmatist considers the traditions in the same way as a traveller considers the places in which stays for a period of time. He evaluates its pros and cons, but is fundamentally prepared to question the certainties with which he began his journey, arriving at a point where he can modify his own »nature«, which he holds to be just another tradition. This type of difference, between the pragmatism of Rorty and that of Feyerabend, helps us to understand why Rorty is able to justly claim near identity with the internalism put forward by Putnam in *Reason, Truth, and History*.<sup>28</sup>

In Rorty the idea of the traveller is absent, and with it the responsibility that each person has to use their own liberty to its limits, to the point of changing one's own nature. Subjectivity for Feyerabend however, is born of the crisis of those certainties of which the subject believes himself to be the bearer, and as such is fundamental to the creation of responsible subjectivity. The liberal ironist on the other hand, while supporting pluralism, stays behind the wall of certainties that separates him permanently from what, out of prejudice, he is not willing to become: a non-liberal. He (and the tradition he represents) is never that which is questioned; it is never his liberal Western nature that is at risk. Thus conceived, the dialogue which he proposes loses the charm of a journey, reducing itself to a sort of cultural tourism. Keeping the metaphor of the traveller, one could say that Rorty is prepared to leave for other destinations, but only as long as he has already reserved his return ticket. He may be compared to one of those tourists who, when faced with any monument and, more generally, anything expressing the tradition of the country where they are currently staying, continue to make comparisons with the constructions and glories of their own country. Of course, they may also try some of the local food, but compared to theirs...! Thus they end up by collecting the most ridiculous »souvenirs«, vulgar reminders of clumsy excursions to foreign lands.

Seen in this light the dialogue with other cultures, which actually has a substantial part in Rorty's philosophy, becomes, or at least risks becoming, all one way, reducing itself to wise discussions among the members of the intellectual circuit; sophisticated reciters, painstaking critics, original circumnavigators of meaning, ready to spot unsuspected references, and joyful quotations.

In sum, ethnocentrism has much that is consistent with internalism; both are indifferent to the point of view of participants in other traditions (unless these are willing to let themselves be colonized by their explanations), and therefore to the creation of a responsible subjectivity and free of ethnic prejudices.

---

<sup>28</sup> Cf. J. Raichman, C. West, *op. cit.*, p. 6.

*A final consideration*

The content of the individual *responsible subjectivity*, belonging as much to the level of one's account of oneself as to the relations with others, constitutes the unique and unrepeatable event *par excellence*. It can never be fully accounted for in an exposition that deals with subjectivity in general and for this reason it has never been the object of our discussion. As has been said already, our aim was exclusively to make use of the »ford« offered to the discussion on subjectivity by the work of Feyerabend. After all, it is in the nature of fords that they provide an uncomfortable and slippery crossing and tend with the passage of time to disappear, in such a way that each traveller will be obliged to find his own, as occasion demands.

*Translated by George Metcalf*

*Bibliography*

- J. Bouveresse, »Wittgenstein antropologo«, in *Note sul »Ramo d'oro« di Frazer*, Adelphi, Milano, 1992.
- P. K. Feyerabend, *Against Method*, NLB, London, 1975.
- P. K. Feyerabend, *Erkenntnis für freie Menschen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980.
- P. K. Feyerabend, *Ammazzando il tempo. Un'autobiografia*, Laterza, Bari, 1994.
- P. K. Feyerabend, »Marxist Fairytales from Australia«, *Inquiry*, vol. 21, Universitetsforlaget, Oslo, (2-3/1977).
- H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981.
- H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990.
- J. Raichman, C. West (ed.), *Post-Analytic Philosophy*, Columbia University Press, New York 1985.
- R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- P. Winch, »Understanding a primitive Society«, *American Philosophical Quarterly*, (1/1964).



**Rado Riha**  
*Die Gewißheit des Philosophierens*

Die Frage, die mich im Folgenden interessieren wird, lautet: welchen Anspruch auf Gewißheit kann ein philosophisches Denken stellen, das sich auf nichts anderes als auf den Akt des Philosophierens selbst, mit anderen Worten, auf den Gebrauch des eigenen Denkvermögens des Philosophierenden stützt? Auf welche Weise ist also Gewißheit mit einem Philosophieren verbunden, das man formell gesehen als selbstständiges Denken bezeichnen könnte?

Wenn ich hier vom »selbstständigen Denken« spreche, dann übernehme ich einen Denkansatz, der vor mehr als 200 Jahren in Kants wohlbekannter Forderung zum Ausdruck gebracht wurde, im »Zeitalter der Aufklärung« gelte es, »sich seiner eigenen Vernunft ohne Leitung eines andern sicher und gut zu bedienen«<sup>1</sup>. Die philosophischen Implikationen des selbstständigen Denkens hat Kant in der ersten Kritik im »Weltbegriff der Philosophie« auseinandergelegt. Meine Ausgangsfrage kann deshalb auch so gestellt werden: was kann einen Philosophen, der heute nach der Gewißheit seines eigenen Philosophierens fragt, der Kantsche Weltbegriff der Philosophie lehren?

Mit der Antwort auf diese Frage befaßt sich der erste Teil dieses Aufsatzes. Er soll vor allem versuchen, den im Weltbegriff der Philosophie wirkenden spezifischen Verbindungsmodus von selbstständigem Philosophieren und Gewißheit herauszuarbeiten und in einer Denkfigur festzumachen, für die ich hier den Ausdruck »Universalisierung als Subjektivierung« gebrauche. Die Aufgabe des zweiten Teils wird es dann sein, durch den Vorschlag einer »reflektierenden« Lektüre des Kantschen moralischen Gesetzes die Denkfigur der Universalisierung als Subjektivierung etwas näher zu bestimmen. Gezeigt soll werden, daß in ihr drei Instanzen zu einem unauflösbaren Knoten verbunden sind: ein Universelles, das für Niemanden gilt, wenn es nicht für Alle gelten kann, ein Singuläres, das dem Universellen immer äußerlich bleibt, es aber gerade durch diese seine irreduktible Äußerlichkeit ermöglicht, und ein Subjekt, das sich als die

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, zit. nach: I. Kant, Werkausgabe, hrsg. v W Weischedel, Frankfurt/Main 1974, Bd. XI, S. 53ff.

in sich nichtige, aber unüberschreitbare Distanz des Universellen vom Singulären behauptet.

\*

Rufen wir uns zunächst kurz den Kapitel Architektonik der reinen Vernunft aus der Transzendentalen Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft*<sup>2</sup> in Erinnerung, in dem Kant im Rahmen seiner Behandlung des Problems der systematischen Einheit der Vernunftserkenntnis auch auf zwei Weisen des Philosophierens, den Schulbegriff der Philosophie und den Weltbegriff der Philosophie, zu sprechen kommt. Diese zwei Daseinsweisen der Philosophie ergeben sich, sobald man die Vernunftserkenntnis, wie Kant dies tut, nicht nur objektiv, d.h. ihrem Inhalt nach, sondern auch »subjektiv«, ihrer Erkenntnisquelle nach betrachtet. Ihrem Ursprung nach kann nämlich eine Vernunftserkenntnis entweder »rational« sein, »aus allgemeinen Quellen der Vernunft« entspringen. Oder aber sie kann bloß »historisch« sein, und in diesem Fall entspringt sie nicht »aus der eigenen Vernunft des Menschen«, sondern bleibt »anderwärts«<sup>3</sup>, z. B. durch Erlebtes oder Erlerntes gegeben. Gerade für die Philosophie, die neben der Mathematik den Bereich der reinen Vernunftserkenntnis repräsentiert, gilt es so, daß sie objektiv zwar eine Vernunftserkenntnis darstellen kann, es aber subjektiv betrachtet nicht ist, da jener, der sich diese Erkenntnis angeeignet hat, auch wenn diese Aneignung vollkommen gelungen ist, über das Gelernte nie herauszukommen imstande ist und »nur so viel weiß und urteilt, als ihm gegeben war«<sup>4</sup>. Er bleibt auf den Schulbegriff der Philosophie beschränkt, innerhalb dessen sich das Denken damit zufriedenstellt, die systematische Einheit des Wissens zu konstruieren, also »die logische Vollkommenheit der Erkenntnisse zum Zwecke«<sup>5</sup> zu haben.

Demgegenüber stellt die Mathematik eine ununterscheidbar subjektiv-objektive Vernunftserkenntnis dar, ihre Vernunftinhalte entstammen immer auch schon der Vernunft selbst. Mathematische Erkenntnis ist nur dann erlernt, wenn sie durch die eigene Vernunft des Schülers angeeignet, also »aus Vernunft« nachkonstruiert worden ist. Wenn nun Kant sagt, daß man unter den Vernunftwissenschaften nur Mathematik, aber keine Philosophie lernen könne, dann könnte man hinzufügen, daß man Mathematik eigentlich nur in der Form des »Mathematisierens«, mit Kant gesprochen, des »Kon-

---

<sup>2</sup> KrV, B859/A 831 ff.

<sup>3</sup> KrV, B864/A 836.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> KrV, B 867/A 839.

struierens der Begriffe«, des Gebrauchs der Vernunft an der reinen Anschauung<sup>6</sup> lernen könne. Die als »Mathematisieren« existierende Mathematik fungiert insofern als Musterbeispiel jener Denkform, die ich hier als selbstständiges Denken bezeichne und bei der die Vernunft aus der Vernunft heraus über Vernunftinhalte entscheidet. Mathematik ist diesbezüglich das selbstständige Denken in seiner unbedingten Form, das bedingungslos selbstständige Denken: Mathematik gibt es nur, wenn »die Erkenntnisquellen, aus denen der Lehrer allein schöpfen kann, nirgend anders als in den wesentlichen und echten Prinzipien der Vernunft liegen, und mithin von dem Lehrlinge nirgend anders hergenommen, noch etwa gestritten werden können...«.<sup>7</sup>

Im Unterschied dazu ist die Philosophie ein selbstständiges Denken, das nur bedingt als ein solches auftreten kann. Die Bedingung für die Selbstständigkeit des philosophischen Denkens ist dann gegeben, wenn der Philosophierende die Schule verläßt und zur Erkenntnis gelangt, daß man keine Philosophie, sondern nur, wie Kant sagt, »philosophieren«<sup>8</sup> lernen könne. Wir werden sagen: die Bedingung für ein selbstständiges philosophische Denken ist dann erfüllt, wenn die Philosophie ihre Vorgehensweise gewissermaßen nach dem Vorbild jenes »Mathematisierens« konstruiert, als das sich die Mathematik entpuppt. Aus der Schule führt eine philosophische Einstellung heraus, die der mathematischen Erkenntnisproduktion insofern analog ist, als ihre objektive Seite untrennbar mit ihrer subjektiven verbunden ist. Es ist dies eine als »Philosophieren« erlernte Philosophie, die nicht im schulgerechten Wissen, sondern, mit Kant gesprochen, in der Ausübung des »Talents der Vernunft« besteht, bloß unter »Befolgung ihrer allgemeiner Prinzipien« selbstständig den Vernunftanspruch bestehender philosophischen Versuche zu prüfen und über seine Rechtmässigkeit zu entscheiden<sup>9</sup>.

Diese für die Selbstständigkeit des philosophischen Denkens verlangte Bedingung wird nun vom Weltbegriff der Philosophie erfüllt. Ich glaube, daß man den Weltbegriff der Philosophie am bündigsten auf folgende Weise bestimmen kann: es ist dies die auf den Begriff gebrachte, als Selbstständigkeit gesetzte, d. h., die zur unbedingten Selbstständigkeit gelangte Selbstständigkeit des Denkens. Mit anderen Worten, der Weltbegriff der Philosophie bildet sich so heraus, daß der ersten Form des selbstständigen philosophischen Denkens, dem Philosophieren, noch seine eigene

---

<sup>6</sup> KrV, B865/A 837.

<sup>7</sup> Ibid..

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> KrV, B 867/A 839.

Selbstständigkeit dazugesetzt wird. Es geschieht dies in der Form der Erkenntnis, das Philosophieren, in dem die Vernunft aus Vernunft über die Vernunft entscheidet, sei ein Vorgehen, daß auch *der Vernunft wegen* geschehe. Wie Kant sagt: »In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*), und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft«<sup>10</sup>. Innerhalb des Weltbegriffs der Philosophie wird sich der Philosophierende letztendlich auch dessen bewußt, daß er eigentlich alle anderen, den Mathematiker einbeschloßen, nur als Werkzeugzeuge benutzt, »um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu befördern«.<sup>11</sup>

Die Philosophie steht also einerseits unter der Bedingung, es subjektiv betrachtet, also der Erkenntnisquelle nach, der Mathematik in deren unbedingten Selbstständigkeit nachzumachen: sie ist nur bedingt ein unbedingt selbstständiges Denken. Aber diese Bedingung, vom Weltbegriff der Philosophie verwirklicht, fällt andererseits in die Philosophie selbst, es handelt sich um eine innerphilosophische Bedingung: als bedingt unbedingtes Denken verwandelt sich die Philosophie somit in ein Denken, daß die Bedingung des Unbedingten selbst ist. Sie ist das unbedingt selbstständige Denken, erfaßt in dem, was es als solches möglich macht. Wenn sich also die dem Weltbegriffe gemäße Philosophie der unbedingten Selbstständigkeit der Mathematik überlegen zeigt, dann deshalb, weil sie imstande ist, der paradoxen Forderung nachzukommen, als Bedingung dessen zu wirken, was unbedingt ist. In der Philosophie nach dem Weltbegriff kommt so zum Vorschein, daß es das Unbedingte (des selbstständigen Denkens) als solches nur dann gibt, wenn es durch eine zusätzliche Bedingung supplementiert wird, d.h., wenn es durch sich selbst in der Funktion einer absoluten Bedingung supplementiert wird.

Dieser paradoxe Status der Philosophie bringt es mit sich, daß die Rolle der Gesetzgebung der menschlichen Vernunft, die der Philosophie im Rahmen ihres Weltbegriffs zufällt, bei weitem kein Grund für philosophische Überheblichkeit ist. Die philosophische Gesetzgebung gibt es nämlich Kant nach nicht wirklich, d.h., sie ist in keiner empirisch bestehenden Philosophie zu finden, sondern bildet nur eine Idee der Vernunft. In der empirischen Wirklichkeit des Philosophierens ist nur eine Art Stellvertreter dieser Idee, der *Ideal des Philosophen*<sup>12</sup> zu finden. In ihm wird der Weltbegriff der Philosophie gleichsam personifiziert: wer die Schule verläßt, um innerhalb

---

<sup>10</sup> Ibid..

<sup>11</sup> Ibid..

<sup>12</sup> Ibid..



des Weltbegriffs selbstständig zu philosophieren, wird also immer schon von einer im Ideal des Philosophen personifizierten Idee einer letzten Gesetzgebung der menschlichen Vernunft geleitet. Während aber die Idee einer letztinstanzlicher Gesetzgebung der Vernunft »allenthalben in jeder Menschenvernunft«<sup>13</sup> anzutreffen ist, kann niemand für sich in Anspruch nehmen, *der* Philosoph zu sein: den Ideal des Philosophen gibt es nirgendwo und »es wäre sehr ruhmredig, sich selbst einen Philosophen zu nennen, und sich anzumaßen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu sein«<sup>14</sup>. Der Platz des Ideals, der das selbstständige Philosophieren leitet, bleibt strukturnotwendig immer leer.

Um die Funktion des Ideals des Philosophen für das selbstständige Denken etwas näher zu erklären, können wir sie in zwei Punkten zusammenfassen. Erstens, der Ideal des Philosophen repräsentiert, wie nicht schwer zu ersehen ist, die unbedingte Voraussetzung jeder Erkenntnis und jedes Denkens. Er ist der Signifikant dessen, daß es in der menschlichen Erfahrung nichts gibt, was sich nicht denken und sagen ließe, der Signifikant dessen, daß im Prinzip Allem Bedeutung zukommt, auch wenn wir vielleicht nicht immer wissen, welche, daß Alles gesagt werden kann. Die Anwesenheit dieses Ideal versichert uns also, daß es den Punkt eines (letzten) Sinns, den Punkt der Wahrheit gibt, der den Bereich des menschlichen Denkens und Handelns zu einem Sinn-Ganzen macht und unser Tun und Lassen vor Sinnlosigkeit bewahrt. Selbstständig Denken bedeutet insofern immer dem Moment der Wahrheit verbunden zu bleiben. Es gibt keine Selbstständigkeit des Denkens ohne Vergewißerung eines möglichen Sinn-Ganzen, ohne daß die Vernunft, aus sich heraus über sich selbst denkend, auch die Gewißheit hätte, daß sie immer auch schon der Vernunft wegen, d.h., dem »Ideal des Philosophen« gemäß denke.

Wenn uns aber das Ideal des Philosophen versichert, daß uns in unserer denkenden Begegnung der Welt, auch wenn wir nicht gleich schon Alles wissen und verstehen, dennoch im Prinzip nichts fehlt, daß also diese Begegnung sinnvoll ist, dann setzt die Tatsache, daß es den Idealphilosophen nicht wirklich gibt, daß er im Akt des Philosophierens auf immer abwesend ist, die Gewißheit des Sinn-Ganzen radikal in Frage. Die prinzipielle Unmöglichkeit, daß jemand dem Ideal des Philosophen entsprechen könnte, verwandelt diesen aus dem Signifikanten, daß Alles denkbar und aussagbar ist, in sein Gegenteil. Das Ideal des Philosophen fungiert in Wirklichkeit als Signifikant des Mangels jenes Signifikanten, der verbürgen würde, daß es im Bereich des Sinns keinen grundsätzlichen Mangel gibt. Es

---

<sup>13</sup> Ibid..

<sup>14</sup> KrV, B 867/A 839.

ist der Signifikant des Mangels jenes Signifikanten, der besagen würde, daß es, was den Sinn anbetrifft, »keinen Mangel gibt«. Weit davon entfernt als Signifikant dessen zu fungieren, daß sich Alles sagen läßt, daß es ein Sinn-Ganzes, die Dimension der Wahrheit gibt, wirkt so das Ideal des Philosophen vielmehr als Signifikant der Unmöglichkeit, Alles zu sagen. Es ist der Signifikant dessen, daß es das Ganze des Sinnes eigentlich nicht geben kann, daß die Wahrheit, der das selbstständige Denken seinem Wesen nach verbunden ist, sich nicht sagen läßt. Das Ideal des Philosophen repräsentiert die Leerstelle des auf immer abwesenden (letzten) Sinnes, die Leerstelle der Wahrheit, so daß derjenige, der diesem Ideal folgend selbstständig philosophiert, sein Denken auf den Abgrund dieser Leerstelle gründet.

Zweitens, der Weltbegriff der Philosophie stellt den Prozeß eines selbstständigen Denkens dar, aber dieser Prozeß läuft dennoch nicht von selbst. Genauer gesagt, selbstständig verläuft die Arbeit des Denkens nur, wenn das Denken durch seine eigene Norm, durch das Ideal des selbstständigen Denkens bzw. das Ideal der Wahrheit verdoppelt wird. Selbstständig denken bedeutet nicht einfach, daß das Subjekt vermittelt seiner eigenen Vernunft denkt. Es bedeutet vielmehr, daß das Subjekt sich für die Norm des selbstständigen Denken, für die Norm der Wahrheit entschlossen hat, daß es diese Norm als Norm gewählt hat und das es gleichzeitig damit auch sich selbst als selbstständig denkendes Subjekt gewählt hat.<sup>15</sup> Damit es innerhalb des Weltbegriffs der Philosophie selbstständig denken kann, muß das Subjekt die Wahl des selbstständigen Denkens (immer schon) getroffen haben, es muß sich (immer schon) dem Ideal des Philosophen verbunden fühlen. Oder auch – es braucht nicht nur selbstständig denken, sondern muß auch noch begehren, Philosoph zu sein, also selbstständig zu denken. Wie erzwungen diese Wahl für das selbstständig denkende Subjekt auch ist, wie uneinholbar der Wahlakt für das Subjekt auch sein mag, er bleibt auf immer notwendige Voraussetzung und regulative Idee des Weltbegriffs der Philosophie. Das Philosophieren dem Weltbegriffe nach ist letztendlich

---

<sup>15</sup> Gerade in der Notwendigkeit der Annahme des selbstständigen Denkens als Norm besteht auch der Unterschied zwischen der Mathematik und der Philosophie. Die Mathematik ist ein selbstständiges Denken, das sich nicht, um funktionieren zu können, als ein solches noch auszuwählen braucht. Mit anderen Worten, sie wird nicht durch die Annahme ihrer eigenen Selbstständigkeitsnorm verdoppelt: sie ist nichts als die in Bewegung gesetzte Norm des Mathematisierens, eine nicht aufzuhaltende Denkmaschine. Was auch heißt, daß die Mathematik ihre eigene Selbstständigkeit nicht als solche fassen kann: sie ist sozusagen ein selbstständiges Denken ohne Freiheit des selbstständigen Denkens. Ich beziehe mich hier auf einen Gedankengang, der von A. Badiou in Bezug auf Platons Verhältnis zur Mathematik ausgearbeitet wurde; cf. A. Badiou, *Conditions*, Pars, Seuil 1992, S. 157ff.

nichts anderes als die Bewegung, in der das Denken, das dem Ideal des Philosophen, d.h., der Wahrheit als Norm des selbstständigen Denkens folgt, schließlich auf sich selbst zurückgewiesen wird, also die Erfahrung macht, daß es diese Norm nicht außerhalb des Philosophierens selbst gibt, daß sie gerade als unerreichte Norm nur in der absoluten Immanenz des Aktes des Philosophierens selbst begründet und konstruiert wird – daß sie also nur in der Form dessen besteht, was von innen her den Akt des Philosophierens sprengt, in ihm selbst als sein immanenter Überschuß anwesend ist.

Wenn ich oben davon gesprochen habe, für den Weltbegriff der Philosophie genüge es nicht, daß das Subjekt selbstständig denke, vielmehr müsse das Subjekt auch noch begehren, Philosoph zu sein, selbstständig zu denken, dann kann ich jetzt dazusetzen, daß dieses Begehren der Philosophie kein empirisch-psychologisches Moment darstellt. Es ist vielmehr ein für das selbstständige Philosophieren strukturnotwendiges Moment, es ist ein konstitutiver Bestandteil seiner Selbstständigkeit. Und zwar insofern, als es jenes ist, was in der Selbstständigkeit des philosophischen Denkaktes den Platz für jenen Überschuß frei hält, der von innen her die Immanenz dieser Selbstständigkeit sprengt. Dieses das selbstständige Philosophieren allererst ermöglichende Begehren des selbstständigen Philosophierens erlaubt es uns auch, das Problem der scheinbar widersprüchlichen Funktion des Ideals des Philosophen zu lösen: einerseits wirkt dieses Ideal, wie wir gesehen haben, als Signifikant dessen, daß sich im Prinzip Alles sagen läßt, daß unser Denken durch das Endmoment der Wahrheit zu seiner Selbstständigkeit kommt, andererseits ist es das Signifikant dessen, daß es unmöglich ist, Alles zu sagen, daß die Wahrheit, der das selbstständige Denken wesentlich verbunden ist, sich nicht sagen läßt, in sich leer ist. Die Tatsache, daß das Subjekt, um selbstständig zu denken, noch begehren muß, Philosoph zu sein, d.h., selbstständig zu denken, besagt nun Folgendes: das selbstständige Denken wird weder davon geleitet, daß sich Alles sagen läßt, noch davon, daß sich Alles unmöglich sagen läßt. Die Notwendigkeit eines zusätzlichen Begehrens der Philosophie bringt vielmehr zum Ausdruck, daß es unmöglich ist, jenes nicht zur Sprache zu bringen, was unmöglich zur Sprache gebracht werden kann: die Gänze des Sinns, das Moment der unmöglich auszusprechenden Wahrheit. Das Begehren der Philosophie besagt, daß es unmöglich ist, nicht Alles, also auch die unmöglich auszusprechende Wahrheit, die Unmöglichkeit von Allem, gerade als solche, als Unmöglichkeit also, zur Sprache zu bringen.

Der Prozeß des selbstständigen Philosophierens stellt auch den Konstitutionsprozeß des selbstständig denkenden Subjekts dar. Dieses konstituiert sich so, daß es sich mit der Norm des selbstständigen Denkens, mit dem

»Ideal des Philosophen« bzw. dem Moment der Wahrheit identifiziert. Selbstständig Philosophieren bedeutet in der Dimension der Wahrheit philosophieren, wobei Wahrheit jenes ist, vermittels dessen das selbstständige Subjekt zu seinem Sein kommt. Da es sich aber um eine Norm handelt, die ohne jeden positiven Inhalts, in sich absolut leer ist, stellt die Identifizierung mit dieser Norm, die Identifizierung mit der Leerstelle des auf immer abwesenden (letzten) Sinns einen subjektiven Konstitutionsprozeß dar, der eine radikale Desubjektivierung des selbstständig Philosophierenden nach sich zieht. Selbstständig Denken bedeutet für ihn, sich als ein Subjekt zu konstituieren, das sich in Wirklichkeit mit nichts identifizieren kann und dem es insofern an jedem festen, objektivierbaren Sein mangelt. Das Subjekt des selbstständigen Denkens bildet sich so heraus, daß es die Leerstelle des auf immer abwesenden (letzten) Sinnes auf sich nimmt, sie sozusagen an sich selbst erfährt: das selbstständig denkende Subjekt ist immer nur als inexistentes Subjekt da, diese Inexistenz bildet sozusagen sein ganzes Dasein.

Mit dem Problem der daseienden Inexistenz, des substanzlosen Daseins des selbstständigen Subjekts ist nun auch die Frage nach der Rolle gebunden, die im selbstständigen Philosophieren der Begriff der Welt spielt. Um auf diese Frage im Rahmen der Kantschen Philosophie zu antworten, müssen wir davon ausgehen, daß die Welt, auf die sich die Philosophie bezieht, zu den dynamischen kosmologischen Ideen zählt. Durch die dynamische Synthesis der Erscheinungen wird die Welt als Natur vorgestellt, sie wird also »als ein dynamisches Ganzes betrachtet«, bei dem man nicht »auf die Aggregation im Raume oder in der Zeit, um sie als eine Größe zur Stande zu bringen, sondern auf die Einheit im *Dasein* der Erscheinungen sieht«<sup>16</sup>. Bei der Welt als Natur zählt also nicht, wie beim mathematischen Weltbegriff, die Größe der unbedingten Totalität der Erscheinungen, was hier zählt, ist vielmehr deren *Dasein*. Dieses vom dynamischen Weltbegriff artikulierte Dasein der Welt als Natur ist nun auch jenes Moment, das für das selbstständige Philosophieren von wesentlicher Bedeutung ist. Ich möchte hier nicht auf eine immanente Analyse des Daseinsbegriffs im Rahmen der dynamischen kosmologischen Idee eingehen,<sup>17</sup> sondern begnüge mich damit, seine Bedeutung folgendermaßen zu bestimmen: die von der Welt als Natur ins Spiel gebrachte Daseinseinheit der Totalität der Erscheinungen fungiert als eine im Denken für das Denken selbst erbrachte

---

<sup>16</sup> KrV, B446-7/A418-19.

<sup>17</sup> Für eine solche müßte hier auch Bezug auf Kants Unterscheidung der mathematischen und dynamischen Grundsätze des reinen Verstandes genommen werden, cf. KrV, B 200/A 161ff.

Garantie dafür, daß das Denken, wenn es die phänomenale Welt behandelt, es nicht nur mit sich selbst zu tun hat, sondern auf etwas dem Denken radikal Heterogenes, Äußeres bezogen ist. Das Dasein der Welt als dynamischen Ganzen vertritt das Moment einer radikalen Äußerlichkeit des Denkens, das in seiner irreduziblen Äußerlichkeit aus dem Inneren des Denkens selbst entspringt. Für den Modus des selbstständigen Philosophierens ist das Dasein der Welt als Moment einer inneren Äußerlichkeit des Denkens deshalb wesentlich, weil nur in diesem Moment das inexistente, inhalts- und bestimmungslose Subjekt des selbstständigen Denken zu einem ihm entsprechenden, weil seinem Wesen nach nichtobjektivierbaren Sein kommen kann. Die Entscheidung für den Weltbegriff der Philosophie ist die Entscheidung dafür, daß für die Existenz des selbstständigen Subjekts die Artikulation des Moments der inneren Äußerlichkeit, oder auch, des Moments eines unmöglichen Realen wesentlich ist. Insofern ließe sich auch sagen, das Dasein der Welt verkörpere jene Unmöglichkeit, für die es gilt, daß es für das Subjekt unmöglich ist, sie nicht als solche, als Unmöglichkeit also, zur Sprache zu bringen. Im Dasein, das vom Begriff der Welt artikuliert wird, findet sich jener Überschuss verkörpert, der für die Immanenz des selbstständigen Denkens konstitutiv ist.

\*

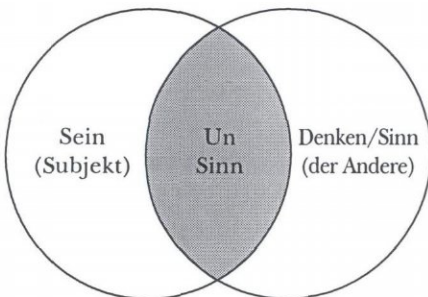
Nach dieser knappen und gewiß mangelhaften Andeutung der Rolle, die der Begriff der Welt für das selbstständige Philosophieren spielt, möchte ich nun versuchen, mich dem von Kant gestellten Problem des selbstständigen Denkens über einen Umweg her zu nähern. Ich werde im Folgenden den Weltbegriff der Philosophie im Rahmen der Logik der Alienation und der Separation zu interpretieren versuchen, zweier miteinander verbundenen Operationen, vermittelt deren Jacques Lacan den Konstitutionsprozeß des Subjekts in dessen konstitutivem Verhältnis mit dem Anderen zu erklären versucht<sup>18</sup>. Die Alienation ist der Prozeß, in dem das Subjekt, da es immer nur außerhalb seiner selbst, im Feld des Anderen, des Symbolischen, des Sinns, zu sich selbst kommen kann, sich als Mangel-an-Sein erährt, die Separation wiederum ist der Prozeß, in dem sich das Subjekt der Vorherrschaft des Anderen so zu entziehen sucht, daß es seinen Mangel-an-Sein als seine eigentliche Seinsbestimmung ins Spiel bringt. Beide Operationen werden dabei von Lacan als Resultat einer erzwungenen Wahl

---

<sup>18</sup> Ich beziehe mich hier auf das Seminar *Seminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, hrsg. v. J.-A. Miller, Seuil, Paris 1973, sowie auf das Seminar *Logique du fantasme* (unautorisiertes Typskript)

zwischen »Sein oder Denken« dargestellt, durch die sich das Subjekt konstituiert. Erzwungen ist diese Wahl insofern, als das Subjekt, wenn es nicht »richtig« wählt, darauf verurteilt ist, nicht nur eines der Glieder der Alternative zu verlieren, sondern beide, damit aber auch sich selbst. Lacan artikuliert die Alienation einmal (im Seminar XI) als Resultat der erzwungenen Wahl, bei der das Subjekt, sich für das Denken bzw. die Dimension des Sinns entscheidend, seines Seins verlustig geht. Das andere Mal (Seminar *Logique du fantasme*) wird die erzwungene Wahl und die mit ihr verbundene Alienation von Lacan als Prozeß beschrieben, in dem sich das Subjekt, das Denken aufopfernd, für sein Sein entscheidet. Es gilt nun zu zeigen, erstens, daß das Philosophieren im Rahmen des Weltbegriffs der Logik der erzwungenen Wahl »Sein oder Denken« entspricht, und zweitens, daß sich das Subjekt des selbstständigen Denkens erst als Antwort auf seine anfängliche Wahl des Seins auf Kosten des Denkens konstituieren kann. Ich werde zunächst den Weltbegriff der Philosophie als Resultat der Wahl des Denkens darstellen, und ihn dann, um die Rolle des Begriffs der Welt anzudeuten, im zweiten Schritt vom Gesichtspunkt der Wahl des Seins betrachten.

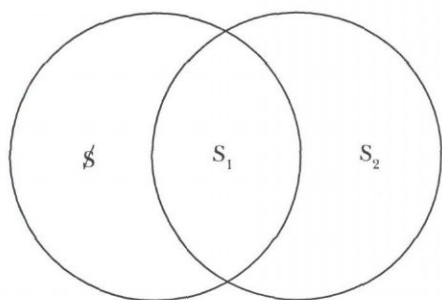
Beginnen wir also damit, daß jemand sich entscheidet, die Schule hinter sich zu lassen, um »aus allgemeinen Quellen der Vernunft«,<sup>19</sup> also selbstständig zu denken. Für den Philosophierenden stellt sich also seine Ausgangssituation als Wahl zwischen seinem alltäglichen Schuldasein und dem Versuch eines selbstständigen Denkens dar, kurz, als Wahl zwischen Sein und Denken bzw. Sinn. Diese Wahl ist erzwungen, denn es versteht sich ja von selbst, daß sich das philosophierende Subjekt nur so als selbstständiger Denker herausbilden kann, daß er sich für das Denken entscheidet, also die Arbeit des Denkens und die ihm verbundene Dimension des Sinns auswählt. Mit anderen Worten, nur weil der Philosophierende sich schon für das selbstständige Denken entschieden hat, kann er sich dann noch vor die Wahl gestellt sehen. Wir können uns diese Ausgangsposition folgendermaßen, d.h., als Union zweier Mengen veranschaulichen:



Zu dieser Skizze sei noch angemerkt, daß durch seine Wahl der Philosophierende nicht nur das Sein verliert, das sich nach vollbrachter Wahl als leere Menge einer unmöglichen Wahl herausstellt, in der das Sein des Subjekts seinen Platz findet. Auch

<sup>19</sup> KrV, B 865/A 837.

das ausgewählte Denken (bzw. der ausgewählte Sinn) ist durch einen Verlust gezeichnet, auch es hat einen Teil verloren, den Teil des Un-Sinns, der in die Intersektion beider Mengen fällt und den hier etwa der uneinholbare Augenblick der immer schon realisierten Wahl darstellt. Um die durch die erzwungene Wahl erschaffene Situation besser zu verstehen, können wir sie uns auch auf eine andere Weise durch eine zweite Skizze vorstellen:



Worum geht es in dieser Skizze? Gehen wir davon aus, daß das philosophierende Subjekt, §, seine Wahl so vollzieht, daß es einen ersten Signifikanten  $S_1$  – eine philosophische Aussage, ein Axiom, eine These – auswählt. Diesem  $S_1$  vertraut es seine denkende Existenz an, es identifiziert

sich mit ihm als ein autonom Denkender. Bei diesem  $S_1$  handelt es sich einerseits um ein Sinn-Fragment, andererseits präsentiert er den Philosophierenden selbst. Er präsentiert ihn als selbstständiges Subjekt, als jemanden also, der nur dem reinen, selbstständigen Denken verpflichtet ist, oder auch, als jemanden, der nur »der Wahrheit und nichts als der Wahrheit umwillen« denkt. Es ist dieses Moment der Wahrheit, das sich im Signifikanten  $S_1$  niederschlägt. Dieser Signifikant behauptet keineswegs, das Sinn-Fragment, das er repräsentiert, sei die Wahrheit selbst. Durch den Signifikanten  $S_1$  wird nur festgesetzt, daß es Wahrheit gibt, un zwar hier, in diesem Sinn-Fragment da. Und nur soweit es Wahrheit gibt, gibt es auch den Philosophierenden als selbständig denkendes Subjekt. Das Subjekt, §, ist hier in seinem selbstständigen Dasein unmittelbar und untrennbar mit dem Signifikanten  $S_1$  verschmolzen.

Es ist nun so, daß die Wahl des ersten Signifikanten, die Wahl des sich in einem Sinn-Fragment äußernden Denkens zwar unumgebar ist, daß es ohne diese Wahl kein selbstständig denkendes Subjekt gibt. Das Problem dieses ersten Signifikanten liegt aber darin, daß das Subjekt sich mit ihm nicht begnügen kann. Wollte sich der Philosophierende nur mit dem Signifikanten  $S_1$  zufriedengeben, dann würde dieser, dem versteinerten Schrei einer Statue gleich, das mit ihm verschmolzene Subjekt seines lebendigen Seins berauben. Das selbstständig denkende Subjekt ist, um sich als ein solches behaupten zu können, immer darauf angewiesen, sich und vor allem allen anderen klarzumachen, was es eigentlich mit dem  $S_1$  habe sagen wollen. Es muß nachweisen, woher es seine Wahrheit, mit Kant

gesprochen, »hergenommen hat«<sup>20</sup>. Mit anderen Worten, es kann sich nicht mit der Behauptung begnügen, daß es im Sinn-Fragment um Wahrheit gehe, es muß auch imstande sein, den Wahrheitsanspruch des Sinns zu begründen. Dies kann es aber nur so tun, daß es weiterdenkt, also einen zweiten Signifikanten  $S_2$  wählt, jenen, der den Sinn der Wahrheit des ersten erklären wird. Erst durch den zweiten Signifikanten  $S_2$  kann sich der Signifikant  $S_1$  als Sinn-Fragment geltend machen.

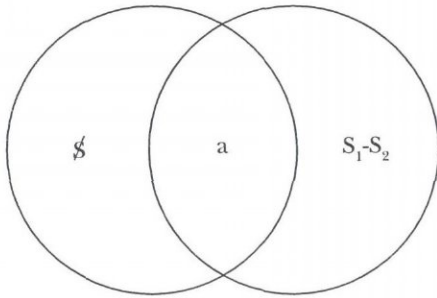
Wenn aber einerseits erst durch das Signifikantenpaar  $S_1$ - $S_2$  die Hoffnung auftaucht, die Wahrheit könne in ihrem Sinn bestimmt werden und das Subjekt zu seinem selbstständigen Dasein kommen, dann setzt andererseits gerade das Signifikantenpaar dieser Hoffnung ein schnelles Ende. Auch der Signifikant  $S_2$  muß nämlich in seinem Wahrheitsanspruch durch eine dritten Signifikanten  $S_3$  rechtfertigt werden, dessen Sinn muß wiederum durch einen vierten Signifikanten  $S_4$  geklärt werden – anstatt die Wahrheit zu bestimmen, sieht das Subjekt sein Denken in eine unabschließbare Signifikantenkette eingefangen, in der es dem fortwährenden Gleiten des Sinns ausgesetzt ist. Das »nur um der Wahrheit willen« des Signifikanten  $S_1$  hat sich durch den  $S_2$  endgültig in den immer anderen Signifikanten eines ständigen Prozesses der Wahrheitsfindung verwandelt, in dem das denkenden Subjekt es nie mit der Wahrheit, sondern immer nur mit Sinn-Fragmenten zu tun hat. Und anstatt sich in seinem selbstständigen Dasein festsetzen zu können, erfährt das Subjekt dieses Dasein vielmehr als einen fortwährenden Mangel-an-Sein.

Ich fasse zusammen: die erste Erfahrung mit dem Schritt aus der Schule in die Welt ist für den Philosophierenden, der beehrte, ein selbstständig denkendes Subjekt, ein Philosoph dem Weltbegriff nach zu werden, mehr als enttäuschend. Er wird sich wahr, daß seine Auswahl des Denkens ihn in eine Lage versetzt hat, die keineswegs seinem Begehren entspricht: wenn er nicht in einem ersten Signifikanten  $S_1$  versteinern will, sieht er sich darauf verurteilt, im fortwährenden signifikanten Gleiten des Sinns sowohl das »umwillen« seines Denkens, das  $S_1$  der Wahrheit, als auch sein selbstständiges Sein auf immer zu verlieren. Das Denken hat ihn einem Entfremdungsprozeß ausgesetzt, der unabschließbaren Signifikantenkette  $S_1$ - $S_2$ , in der er sowohl der Wahrheit als seines selbstständigen Daseins verlustig geht. Es geht um eine Situation, die wir durch folgende Skizze formalisieren können:

---

<sup>20</sup> KrV, B 864/A 836.





Einerseits haben wir es hier mit einem Subjekt, §, zu tun, das unbestimmt bleibt, andererseits mit der Signifikantenkette S<sub>1</sub>-S<sub>2</sub>, einem beständigen Gleiten des Sinns, die Intersektion beider Mengen ist vom doppelten Verlust von Sein und Wahrheit, hier mit dem Buchstaben klein *a* formalisiert, zusammengesetzt.

Der Philosophierende, der trotz aller enttäuschenden Erfahrung noch immer an der erzwungenen Wahl des Weges des selbstständigen Denkens festhält, sich also noch immer in seinem selbstständigen, der Wahrheit verbundenen Dasein kennenlernen will, kann sich mit einer solchen Lage natürlich nicht zufriedenstellen. Er muß die anfängliche Alienation überwinden, und das beste Mittel dazu scheint zu sein, sich von dem loszutrennen, was sie ermöglicht: von der Signifikantenkette, von (immer) Anderem des Sinns. Der sich als Antwort auf die Alienation verstehenden Separationsprozeß besteht darin, daß der Philosophierende die zwei wesentlichen Erfahrungen ins Spiel zu bringen versucht, die er glaubt im bisherigen Versuch des selbstständigen Denkens gemacht zu haben. Es handelt sich, erstens, um die Erkenntnis des Philosophierenden, daß das »umwillen« seines Denkens, die Wahrheit, die in der Signifikantenkette auf immer unauffindbar und unaussagbar bleibt, ihrem Wesen nach leer ist. Und zweitens, um seine Erkenntnis, daß er als selbstständig Denkender mit einem konstituiven Mangel-an-Sein geschlagen ist. Im Separationsprozeß werden diese zwei Erfahrungen zu einer einzigen zusammengebunden: der angehende Philosoph versucht sich so als autonomes Subjekt herauszubilden, daß er anfängt, die Leerstelle der Wahrheit als seinen eigenen Platz anzuerkennen: nur solange er sich bemüht, selbstständig zu denken, gibt es ja diese Leerstelle der Wahrheit. Er unternimmt es also, die Leerstelle der auf immer abwesenden Wahrheit Sinnes auf sich zu nehmen und in ihr sein Eigenstes zu sehen: sein Eigenstes insofern, als er in dieser Leerstelle sein Selbst, sich selbst in seinem Mangel-an-Sein ortet. So kommt es dazu, daß er seinen Mangel-an-Sein als das anbietet, was selbst nie mangelt, was immer da ist. Der selbstständig Philosophierende, der nun dieser Mangel-an-Sein *ist*, wird so zu einem in Sinn unauflösbaren Sein. Es gelingt ihm also, sich vom Anderen des Sinns zu trennen, indem er die Figur von etwas annimmt,

das von der Signifikantenkette zwar artikuliert, in ihr aber nie artikulierbar ist, in sich selbst uneinholbar sinnlos bleibt<sup>21</sup>.

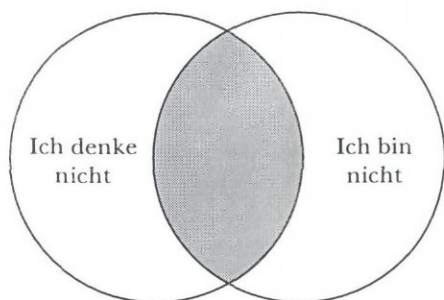
Wie gelungen diese Trennung vom Anderen des Sinns aber auch erscheinen mag, sie ermöglicht es dem Philosophierenden dennoch nicht, sich in seinem selbstständigen Subjekt-Sein zu erfassen. Letztendlich fungiert sie nämlich als Operation, durch die der Andere erretet, vor seinem eigenen Mangel in Sicherheit gebracht wird: indem nämlich das Subjekt die Leerstelle der Wahrheit auf sich nimmt, d.h., sich an die Stelle der im Bereich des Sinns immer ausstehenden Wahrheit setzt, gibt es gleichzeitig auch vor, jenes zu sein, was dem Anderen des Sinns fehlt. Mit anderen Worten, durch das sinnlose Sein, mit dem es sich identifiziert, verdeckt das Subjekt gleichzeitig den Mangel im Anderen und verhilft ihm so zu seinem uneingeschränkten Status.

Auch in diesem ersten Versuch, sich dem Bodenlosen des Weltbegriffs der Philosophie, des selbstständigen Denkens zu entziehen, kommt also der Philosophierende weder zur Gewißheit über die Wahrheit, der sein Denken verbunden ist, noch zur Gewißheit über sich selbst als Subjekt des selbstständigen Denkens. Was bleibt ihm also noch übrig, wenn er, allen Enttäuschungen zum Trotz, in seinem Begehren, Philosoph zu sein, noch immer nicht nachgelaßen hat, also dem Axiom, in seinem Denken der Wahrheit und nichts anderem als der Wahrheit nachzuhängen, treu geblieben ist? Was kann das Subjekt, das aus der Schule trat, um selbstständig zu denken, noch tun, um sich dem Entzug seines Seins zu entziehen und sich zu subjektivieren, in seinem autonomen Sein zu setzen?

Nehmen wir einfach an, daß sich der Philosophierende zu einem Neubeginn entschließt und auf seine anfängliche Wahl des Denkens auf Kosten des Seins erst einmal vergißt. Er zieht es vor, diesmal mit etwas Gewißem anzufangen. Gewiß ist er sich aber dessen, daß er selbst, ganz einfach, da ist, existiert, auch wenn er in dieser seiner Existenz nicht besonders stark im selbstständigen Denken zu sein schient. Und umgekehrt, daß er da, wo er selbstständig zu denken versucht, gerade nicht ist, nie zu seinem Sein gelangen kann. Diese Situation kann folgendermaßen formalisiert werden:

---

<sup>21</sup> Etwa die Figur seiner Endlichkeit: das Bild von sich selbst als jemandem, der, immer von den empirischen, räumlich-zeitlichen Verhältnissen seiner Existenz beschränkt, obwohl nie vollkommen durch sie bedingt, dieser seiner Endlichkeit wegen nie imstande ist, das Ganze des Sinns, den Sinn in seiner ganzen Konsistenz zu begreifen.



Der Philosophierende ist also wieder vor die Wahl »Sein oder Denken« gestellt, die aber die Form »entweder ich denke nicht (aber ich bin), oder ich bin nicht (aber ich denke)«, »dort, wo ich denke, da bin ich nicht, und dort, wo ich bin, da denke ich nicht« angenommen hat.

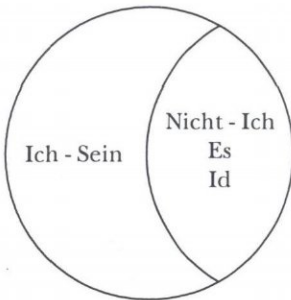
Und der Philosophierende ist aufgrund seiner bisherigen Erfahrungen mit dem selbstständigen Denken überzeugt, daß er diesmal nur das »Ich denke nicht, ich bin«, sein Ich-Sein ohne Denken wählen kann.

Tief in seinem Ich-Sein ist aber, wie gesagt, unser Philosophierende dabei immer noch der Idee, im Rahmen des Weltbegriffs der Philosophie selbstständig zu denken, treu geblieben. Sein Ich-Sein hat sich nicht ganz für die Auswirkungen des außerhalb des Seins verstoßenen Denkens verschlossen. Deshalb ist er auch bereit, zuzugeben, daß die Position des »Ich denke nicht«, in der sein Ich-Sein verankert ist, wie gewiß sie auch sein mag, dennoch nicht etwas in sich Abgerundetes und Abgeschlossenes, kein in sich abgeschlossenes Ganzes ist. Und daß somit auch sein Ich-Sein nicht den Anspruch aufstellen kann, das ganze Sein zu sein. Das wachgebliebene Begehren, Philosoph zu sein, bewirkt also, daß auch bei der zweiten Wahl, bei der sich der Philosophierende für das Sein auf Kosten des Denkens entschieden hat, sein Ich-Sein von einem Mangel-an-Sein befallen ist. Was die Position seines Ich-Seins wieder ungewiß und inkonsistent macht, ist genau die Idee »Ich bin Philosoph«, »Ich bin der Wahrheit verbunden«, der unser angehende Philosoph treu geblieben ist. Und durch seine Erfahrungen belehrt gibt er jetzt in vorhinein zu, daß dieses Ich im »Ich bin Philosoph« eigentlich nicht er selbst, nicht sein Ich ist, daß es sich in Wirklichkeit um ein »Nicht-Ich« handele.

Um die Anwesenheit dieses merkwürdigen »Nicht-Ichs« in seinem Begehren, Philosoph zu sein, zu erklären, kann sich der Philosophierende daran erinnern, wie er den Weg des selbstständigen Philosophierens betreten hat. Er kann sich die überraschende Begegnung mit einem philosophischen Ansatz, mit einer philosophischen Aussage in Erinnerung rufen, die ihn ergriffen und auf den Weg der philosophischen Wahrheit gebracht haben. Ihretwegen war sein »Ich bin Philosoph« anfangs nur in der Form einer »spontanen« Identifikation mit einer bestimmten Philosophie möglich, etwa als Aussage: »Ich bin Phänomenologe, Kritischer Theoretiker,

Lacanianer, Marxist usw.«. Diese anfängliche, das »Ich bin Philosoph« tragende Identifikation kann auch als eine *philosophisch-dogmatische Identifikation* bezeichnet werden. Dogmatisch insofern, als sie dem Philosophierendem gänzlich fremd bleibt, nicht zu ihm selbst gehört. Das »Ich bin entschlossener Phänomenologe, Kritischer Theoretiker, Lacanianer, Marxist«, kurz, »Ich bin ein X« lautet in seiner vollentwickelten Form so : »Ich bin ein X, auch wenn ich damit nicht viel anzufangen weiß, auch wenn ich selbst in diesem X verschwinde, mich in ihm nicht erkennen kann«. Das »Ich bin Philosoph, ein X« ist somit immer der Ort eines »Nicht-Ichs«.

Genau dieser notwendige philosophisch-dogmatischer Charakter seiner anfänglichen Identifikation hat nun den Philosophierenden auch dazu gezwungen, seine ursprüngliche Wahl des Denkens aufzugeben und sich für die Wahl des Seins auf Kosten des Denkens zu entschließen. Es ist nämlich so, daß durch die philosophisch-dogmatische Identifikation der Philosophierende zwar zu einem minimalen philosophischen Sein gelangt, daß aber dieses Sein ein nur erborgtes, streng genommen, ein falsches Sein ist. Es handelt sich um genau jenes Sein, das die Anfangsposition der zweiten Wahl bildet. So stellt es sich heraus, daß der Versuch des Philosophierenden, sein nicht-ganzes Ich-Sein durch sein fortdauerndes Begehren, Philosoph zu sein, zu vervollkommen, genau so viel besagt wie die voll entwickelte Form der philosophische-dogmatischen Identifikation, und zwar: Ich bin dort, wo ich nicht denke, Bestandteil meines Ich-Seins ist auch etwas, was ich mir nicht zuschreiben kann, ein Nicht-Ich, wir können auch sagen, auf Freud zurückgreifend, ein Es, ein Id, das ich mir nie aneignen kann und mir auf immer fremd bleibt. Die beschriebene Lage kann mit folgender Skizze dargestellt werden:



Durch seine Erkenntnisse gestärkt, daß ihn sein selbstständiges Philosophieren sozusagen von selbst zu seiner zweiten Wahl geführt hat, entschließt sich der Philosophierende jetzt, mit dem selbstständigen Denken im Rahmen der Weltphilosophie fortzufahren. Dabei verfährt er so, daß er den Inhalt seines Philosophierens einem zweifachen Prüfungsverfahren unterwirft. Er prüft, erstens, den Wahrheitsanspruch der Aussagen jener Philosophie, die ihn auf den Weg des selbstständigen Denkens gebracht hat. Und er prüft, zweitens, seine eigenen Gedanken, jene Gedanken, für die er voraussetzen muß, daß sie der philosophisch-dogmatischen Identifikation notwendigerweise schon enthalten waren. Wären sie nämlich

nicht darin enthalten, dann würde es sich nicht um eine *philosophische*, d.h., vom selbstständigen Denken geprägte dogmatische Identifikation handeln. Das philosophierende Subjekt prüft also seine Voraussetzung, daß in seiner anfänglichen philosophisch-dogmatischen Identifikation auch wahre Gedanken, wahre philosophische Ideen impliziert waren, mehr noch, daß es gerade diese Gedanken waren, die ihn dazu brachten, in einer bestimmten Philosophie sich selbst als Philosophen zu erkennen. Diese Prüfung stellt es so an, daß es versucht, in einer konsistenten, kohärenten und prinzipiell für Alle verständlichen Weise alle theoretischen Konsequenzen aus seiner ursprünglichen dogmatischen Identifikation zu entwickeln.

Mit dieser kritischen Prüfung schreitet der Philosophierende von der erzwungenen Wahl, der Position eines »Ich denke nicht, ich bin«, über zur ausgeschlossenen Wahl des »Ich bin nicht, ich denke«. Diese ausgeschlossene Wahl kann durch eine letzte Skizze dargestellt werden:



Das »Ich bin nicht, ich denke«, wird hier von jenen wahren Gedanken vertreten, für die der Philosophierende voraussetzt, daß sie, obwohl ohne sein Wissen, in seiner anfänglichen philosophisch-dogmatischen Identifikation anwesend sind. Man kann sie deshalb auch einfach als unbewußte Gedanken bezeichnen. Und das »Ich bin nicht«, das den Philosophierenden mit seinen Gedanken verbindet, bedeutet hier: »Ich bin nicht«, weil diese Gedanken, obwohl sie meine sind, neue Gedanken sind. Und neu können die Gedanken nur als wahre Gedanken sein, als Gedanken also, die der Wahrheit verbunden sind, jenem also, was radikal mit der Ordnung der Meinung, der Ordnung des schon Gewußten unterbricht. Die im »Ich bin nicht, ich denke« implizierten Gedanken sind gleichzeitig auch neu im Verhältnis zur Philosophie, mit der sich der Philosophierende anfänglich identifizierte. In dieser Philosophie sind die unbewußten Gedanken als ihre Leerstellen, als Leerstellen ihrer Wahrheit anwesend, insofern die Wahrheit jeder Philosophie das ist, was sich nie ganz aussprechen läßt. Die Neuheit der Gedanken spricht davon, daß der Philosophierende seine ursprüngliche philosophische Einstellung in ihrer Wahrheit begreifen will, in dem also, was im sich anbietenden Sinn nie in Gänze anwesend ist, was in ihm immer mangelt – für diesen Mangel steht in der obigen Skizze das Symbol  $-\varphi$ , das innerhalb der Lacanschen Theorie die Kastration bezeichnet. Kurz, wenn der Schulbegriff der Philosophie dem zu interpretierendem Text folgt, dann folgt der Weltbegriff der Philosophie

den Leerstellen im Text, den Stellen, an denen der Autor das zu sagen scheint, was er nicht hat sagen wollen.

Die im »Ich bin nicht, ich denke« implizierten wahren Gedanken, die ohne Wissen des Subjekts in seiner anfänglichen Position anwesend sind, können nicht expliziert werden, ohne damit einen Prozeß der Subjektivierung nach sich zu ziehen. Bei diesem Subjektivierungsprozeß geht es darum, daß das »Nicht-Ich« (das Es, das Id), das wir in der erzwungenen Wahl des »Ich denke nicht, ich bin« angetroffen haben, in die ausgeschlossene Wahl des »Ich bin nicht, ich denke« übergeleitet wird. Dabei wird die negative Form des »Ich bin nicht« in die positive Form eines »Ich bin Es« umgewandelt, die besagt: im selbstständigen Denken bin ich genau dieses Nicht-Ich, dieses Es. Ich bin, wenn ich selbstständig denke, dieses Nicht-Ich, dieses Es, weil es im Denken streng genommen gerade darum geht, einen Gedanken, den ich nicht weiß, für den ich aber dennoch annehme, daß er wahr ist, in seinem Anspruch auf Wahrheit auf eine konsistente, koherente und an Alle übertragbare Weise zu entwickeln und zu prüfen.

Die Subjektivierung des selbstständig Denkenden ist also ein Prozeß in dem die Identität des denkenden Subjekts sozusagen sinnentleert wird, sich zu einem inhalts- und bedeutungslosen Nicht-Ich bzw. Es, zu einem Sinn ohne Bedeutung umwandelt. In diesem Moment eines Sinns ohne Bedeutung kommt das denkende Subjekt zu seinem selbstständigen Dasein. Seine selbstständige Existenz hängt nämlich in Gänze von seinem Vermögen ab, das, was es im Nicht-Ich, im Es der philosophische-dogmatischen Identifikation, ohne es zu wissen, als wahr vorausgesetzt hat, jetzt in seiner Wahrhaftigkeit so herauszuarbeiten, das es von Allen nur durch die Anwendung ihrer eigenen Vernunft nachvollziehbar ist. Das »Ich bin Es«, das den abgründigen Grund seines Denkens bildet, ist also ein Singuläres, das unmittelbar unversalisierbar ist. Der Prozeß der Subjektivierung verläuft zwar in der Form der subjektiven Destitution, er ist aber nichtsdestoweniger gleichzeitig auch ein Prozeß der Universalisierung. Diese Universalisierung ist weder durch Konsensus noch durch Intersubjektivität motiviert. Was sie in Gang bringt, ist vielmehr die irreduzible Singularität jenes »Ich bin Es«, jenes Sinns ohne Bedeutung, der den abgündigen Grund des selbstständigen Denkens bildet.

\*

Ich möchte abschließend vermittels einer reflektierenden Lektüre der *Kritik der praktischen Vernunft* die Anwesenheit der Figur der Universalisierung als Subjektivierung in der zweiten Kritik nachweisen. Ich gehe dabei vom

Problem des Subjekts des Moralgesetzes aus, eines Subjekts, dessen Grundmerkmal darin liegt, daß es in sich selbst gespalten ist.

Auf rein deskriptiver Ebene können wir die Spaltung des Subjekts auf seine zwei »Bestandteile« zurückleiten. Es ist einerseits ein endliches Vernunftwesen, das durch all das bedingt ist, was dem Register des Pathologischen angehört, der das Subjekt als ein Wesen der Bedürfnisse bestimmt. Andererseits ist es ein reines, nur durch das moralische Gesetz bestimmte und dem Reich des Intelligibilen angehörende Vernunftwesen. Als moralisches Subjekt konstituiert es sich dabei gerade durch die Loslösung, Abtrennung von seinem pathologischen Sein. Solcherart beschrieben ist die Spaltung des Subjekts natürlich noch nicht begriffen. Es ist nun möglich, diese Spaltung auf zwei grundverschieden Weisen zu begreifen.

Man kann, erstens, davon ausgehen, daß das pathologische Sein, das einer fortwährenden Zurückweisung seitens des Subjekts ausgesetzt ist, etwas bloß Gegebenes ist, eine Art Rohstoff, in dem das Individuum seinen Vernunftwillen geltendmacht und sich auf diese Weise subjektiviert. Ein solches Verständnis führt uns zur nichtkantianischen, letztendlich religiösen Gestalt eines Subjektes, daß nie rein ist, sondern sich in einem fortwährendem Reinigungsprozeß befindet. Es führt also die Figur eines Subjektes ein, das alles, was ihm im empirischen Leben teuer ist, auf dem Altar des Anderen, des Gesetzes, einer unerreichbaren und unaussprechbarer Transzendenz aufopfert.

Man kann aber auch, zweitens, davon ausgehen, daß das pathologische Sein innerhalb des Kantschen philosophischen Ansatzes nicht nur auf der Ebene des endlichen Individuums eine Rolle spielt, sondern auch auf für die Ebene des reinen moralischen Subjektes wesentlich ist. Die Spaltung des Subjektes läßt sich also hier nicht mehr als einfache Verneinung der empirisch pathologischen Partikularität des Subjekts verstehen. Ein Fragment des »Pathologischen« verharrt vielmehr inmitten des reinen Subjektes selbst. Mit anderen Worten, die Spaltung ist für das Subjekt selbst konstitutiv. Das gespaltene Subjekt ist nicht einfach auf das pathologische und das reine Subjekt gespalten, es ist vielmehr auf das pathologische und gespaltene Subjekt selbst gespalten. Das reine Subjekt selbst ist nichts anderes als die Spaltung des Subjektes selbst. Deshalb muß es immer etwas »Pathologisch-Partikuläres« geben, das der moralischen Geste des Subjekts, sich unabhängig vom Pathologischen zu bestimmen, widersteht. Es geht hier sozusagen um einen prinzipiellen Widerstand, d.h., um einen Widerstand, der auf dem Prinzip des gespaltenen Seins des Subjekts selbst gründet. Der Grund dafür, daß im Bereich des Moralischen immer etwas »Pathologisches« übrigbleibt oder überschüssig ist, liegt also nicht etwa darin, daß der

unendliche Reichtum des Partikulären sich dem Zugriff des endlichen Subjekts entzieht. Das verharrenden »Pathologische« ist nicht jenes Pathologische, daß vom moralischen Akt des Subjekts fortwährend ausgeschlossen wird. Das »Pathologische« verharret hier, weil es als Voraussetzung und Produkt des Konstitutionsprinzips des gespaltenen Subjekts selbst fungiert. Es der unerreichbare Überschuß/Überrest der Operation, durch die das Subjekt, indem es im Medium des Universellen jede seiner möglichen partikulären Bestimmungen auflöst, gleichzeitig bestätigt, daß das Universelle der Vernunft zu seiner realen Existenz gekommen ist. Das »Pathologische« verharret als reale Präsenz der subjektiven Spaltung, d.h., der Anwesenheit des Universellen des moralischen Gesetzes in der empirischen Welt.

Wir haben es also hier mit einer gleichzeitigen Konstitution des Universellen und des Subjekts zu tun. Bei Kant wird diese Gleichzeitigkeit durch das Konzept des autonomen Subjekts ausgedrückt. Das Subjekt ist autonom insofern es sich ein Gesetz gibt, das unmittelbar auch für Alle anderen gilt. Ich kann mich hier nicht mit den Kritiken dieses Konzeptes befassen, die das gesetzgebende Subjekt entweder als Illusion eines selbstidentischen Subjekts verstehen, oder es als eine Idee ansehen, die das Subjekt dem Anderem, dem transzendenten Gesetz überantwortet. Ich möchte aber hervorheben, daß Kants sich selbst das Gesetz gebende Subjekt nicht etwas schon Gegebenes ist, daß es nicht schon vor der Operation der Selbstgesetzgebung da ist. Das Subjekt der praktischen Vernunft ist meiner Meinung nach nichts anderes als das Vermögen des Vernunftwesens, sich als Subjekt mit dem Moment einer irreduktiblen Singularität, mit dem Moment einer unpräzifizierbaren Gleichheit zusammensetzen, die in dem Augenblick zur Erscheinung kommt, in dem das Vernunftwesen in die Dimension des Universellen eintritt, d.h., sich durch das Wegdenken seiner empirisch-partikulären Bestimmungen als Subjekt herauszubilden sucht. In dieser unpräzifizierbaren Gleichheit kommt gleichzeitig auch das Universelle der Vernunft zu seiner realen Existenz.

Ich gehe bei meinem Verständnis des Subjektautonomie davon aus, daß der Begriff des selbstgesetzgebenden Subjekts eng mit einem anderem Begriff der Kantschen Moralphilosophie, dem Begriff des Faktums des moralischen Gesetzes, verbunden ist. Das »nichtempirische Faktum«, in dem sich die praktische Vernunft manifestiert, ist dabei meiner Meinung nach weder als Gabe des Anderen, einer unerreichbaren Transzendenz zu verstehen, noch als Zeichen eines unerklärlichen Vorherrschaft des Gesetzes, der das Subjekt nur so entsprechen kann, daß es auf die Forderung des Gesetzes auf eine immer unangemeßene Weise antwortet. Die Faktizität des



moralischen Gestzes ist nicht das Merkmal einer ursprünglichen Rezeptivität und Passivität des moralischen Subjektes. Meiner Meinung nach soll uns dieser Konzept eines nichtfaktischen Faktums bloß darauf aufmerksam machen, daß das moralische Subjekt keine Gegebenheit ist, daß es sich vielmehr als Subjekt immer erst herausbildet, nur in der Form einer fortwährenden Subjektivierung existiert. Und es bildet sich so heraus, daß es das Faktum des moralischen Gesetzes als Ort seines Selbst anerkennt.

Deswegen können wir nicht bei der Feststellung stehen zu bleiben, für das Subjekt spiele das Bewußtsein des moralischen Gestzes die Rolle eines Faktums, eines unerklärlichen »Es ist so«. Beim moralischen Subjekt ist das Bewußtsein des moralischen Gestzes gleichzeitig immer auch schon das Bewußtsein vom Faktum, das Bewußtsein vom moralischen Gesetz *als Faktum*. Erts mit diesem »Bewußtsein von« wird das Faktum des moralischen Gesetzes erst wirklich zum Faktum. Das Subjekt subjektiviert sich also so, daß es sich mit dem Faktum der Vernunft zusammensetzt, mit etwas, was der notwendige Konstituens der Vernunft in ihrer universellen Dimension darstellt, gleichzeitig aber nie objektiviert, in das Universum des Sinnes einbeschloßen werden kann. Das Subjekt subjektiviert sich vermittelt eines Moments, das ihm absolut heterogen ist. Dieses Moment ist nicht etwas, was sich in einer fortwährenden Unerklärbarkeit immer wieder dem begrifflichen Zugriff entziehen würde, es ist vielmehr immer in einer daseinenden Abgründigkeit awesend. Die Unerklärbarkeit gründet nicht in der Unterwerfung des Subjekts unter das Gesetz – diese Unterwerfung ist vielmehr immer etwas, was durchaus erklärbar ist, wobei sich das Subjekt entweder als Geisel des Anderen oder als selbsttransparenten Gesetzgeber verstehen kann. Ganz im Gegenteil, die Unterwerfung unter das Gesetz ist nur insofern berechtigt, als das Universelle des moralischen Gesetzes, diese letzte Bedingung des moralischen Handlung, in seiner Unerklärbarkeit, Faktizität verharrt.

Das Subjekt kann sich als Subjekt nur so lange behaupten, als es fähig ist, mit dieser Unerklärbarkeit zu handhaben. Diese Handhabung der Unerklärbarkeit impliziert, daß sich das moralische Subjekt am Ort der Destitution seines identischen Selbst konstituiert. Das unbedingte Gesetz, das von ihm ein angemessenes, moralisches Handeln verlangt, ist ein Wissen, in dem sich das Subjekt nicht erkennen kann. Das Subjekt konsistituiert sich zwar so, daß es diese unsubjektivierte Wissen auf sich nimmt, aber diese Subjektivierung ist gleichzeitig immer schon eine subjektive Destitution, eine Desubjektivierung.

Wir sind dennoch berechtigt, diese subjektive Destitution auch weiterhin als Subjektivierung zu bezeichnen, wenn wir davon ausgehen, daß die Subjektivierung eine minimale Distanz des Subjekts jenem Moment

gegenüber beinhaltet, von dem es destituiert wird. Das Dasein des Subjekts fällt mit seinem Vermögen zusammen, eine nichtige Distanz demgegenüber aufrechtzuerhalten, von dem es destituiert wird. Diese Distanz ist deshalb nichtig, weil das Subjekt seinem Wesen nach nichts anderes als ein fortwährender Destitutionsprozeß seiner verschiedenen partikulären Identitäten ist. Gleichzeitig muß aber auch ein leeres Intervall zwischen dem Subjekt und dem, wovon es desubjektiviert wird, erhalten bleiben. Es muß erhalten bleiben, wenn das Subjekt sein Handeln als unbedingtes, absolut grundlos Handeln denken und verwirklichen will – als »Sinn ohne Bedeutung«, wie ich hier Kants Forderung nach einer Maxime übersetzte, die gleichzeitig auch als universelles Gesetz gelten könnte.

Diese unbedingte Verwirklichung der praktischen Vernunft ist einer einzigen Bedingung unterworfen. Die Bedingung des Unbedingten liegt darin, daß das Subjekt als punktuelle, fragmentäre Stütze der beständigen Verifizierung seiner anfänglichen Äußerung, seine subjektive Maxime gelte für ihn nicht, wenn sie nicht gleichzeitig auch für Alle anderen gelte. Das Subjekt ist autonom deshalb, weil es für sein Handeln keine andere Gewähr, keine andere Gewißheit verlangt als sein eigenes Vermögen, die Maxime, die sein Handeln leitet, zu universalisieren. Wir dürfen also nicht übersehen, daß das Universelle des moralischen Gesetzes nicht als etwas Ansichseiendes besteht. Das Universelle des praktischen Gesetzes besteht nicht unabhängig von der Universalisierung der Maxime. Und bei dieser Universalisierung geht es nicht um eine Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere im Sinne eines: »für jedes X gilt Y«. Das Universelle des moralischen Gesetzes ist bei Kant immer ein konstruiertes, nie ein angewandtes Universelle.

Worin besteht aber diese Konstruktion des Universellen? Ich meine, daß sie als Äußerungsakt des Subjektes verstanden werden muß, durch den das Subjekt festsetzt, daß etwas »der Fall des universellen Gesetzes« sei. Dieser »Fall des Universellen« kann so manches sein, eine Äußerung, eine Ereignis, ein Vorhaben, wesentlich ist, daß es in der Ordnung des sinnlich Bedingten, in einer empirischen Situation also, als eine paradoxe, jeder Partikularität entledigte Partikularität, als etwas Singuläres wirkt. Damit aber der »Fall des Universellen« als eine solche Singularität wirken kann, sind zwei Bedingungen erfordert. Erstens, die Existenz des »Falles« hängt von der Existenz eines Subjekts ab, das sich selbst das Gesetz gibt, d.h., eines Subjektes, das sich durch seine Äußerung konstituiert, daß es einen »Fall des Universellen« gebe. Und zweitens, die Existenz des »Falles« muß etwas sein, was im Prinzip an Alle adressiert ist und an Alle übertragbar ist.

Autonom ist also ein Subjekt, das die materiellen Auswirkungen seiner »Reinheit«, d.h., seiner konstitutiven Spaltung auf sich genommen hat. Es

handelt sich um ein Subjekt, daß das Faktum des moralischen Gesetzes auf sich genommen hat – das bedeutet, die Existenz des Universellen in Form eines Singulären, eines unerklärbaren und unbedingten »Falles«. Die Unbedingtheit und Unerklärbarkeit des »Falls des Universellen« und die Autonomie des Subjektes bedingen sich wechselseitig. Der »Fall des Universellen« ist unerklärbar und unbedingt, insofern er nur in der subjektiven Deklaration begründet ist, einer Deklaration, die selbst nur in der Deklarationsäußerung begründet ist. Und das Subjekt ist autonom, insofern es sich als Vermögen konstituiert, auf eine konsistente und koheränte Weise den singulären »Fall des Universellen« als etwas zu verifizieren, was sich an Alle wendet, was universel gilt.

Und nur in diesem subjektiven Vermögen, eine irreduktible Singularität, etwas also, was innerhalb der empirischen Ordnung des Sinns für diese Ordnung ihr Unmögliches ist, als das nachzuweisen und zu verifizieren, was an Alle übertragbar ist, kann meiner Meinung nach heute die Gewißheit des Subjekts gründen. Insofern ließe sich sagen, daß aus dem Kantschen Weltbegriff der Philosophie die Lehre gezogen werden kann, daß sich Gewißheit heute als Prinzip der Hoffnung anbietet.



Yannis Stavrakakis  
*Beyond the Certainty Principle: Towards a Political  
Reading of the Modern Experience* \*

*The crisis of certainty*

An avalanche of recent events has made us realize that the world in which we live is not as safe as we have been used to believe. The image of modern societies as societies which, armored with an absolute certainty guaranteed by scientific discourse, are in a position to control the totality of the real is suffering severe dislocations – which does not necessarily mean, of course, that the hegemony and the importance of science in modern culture is totally undermined. So, what is wrong? What happened to the unqualified optimism promising an unlimited human domination on the totality of the real? Instead of this picture, what is now emerging is the surfacing of an element which, up to now, had been repressed from our perception of reality, a perception which was previously thought to be objective and is now suddenly revealed to be the result of a contingent process of social construction. What can this element be? The most plausible answer seems to be the following: it is the element of uncertainty which now returns to haunt our certainties; it is an element of negativity which returns to dislocate our constructions of social positivity. In other words, what was thought to be impossible is happening in front our very eyes. In Lacanian terms, we seem to be encountering the real in a way which is perhaps unprecedented. Consider, for example, the ‘mad cow disease’ issue. What is revealed now is that the certainties which supported our way of life, which made our way of life possible – an integral part of that way of life was the consumption of meat – were not privileged and undeniable truths – as almost everyone was led to believe – but social constructions with limited duration and validity. In today’s risk society – here Ulrich Beck’s work is of prime importance – every certainty is increasingly being revealed as a social construction which can never neutralize and domesticate the real – with all its Lacanian connotations.

But what exactly do we mean when we say that the certainties supporting our way of life are nothing but social constructions? Obviously, the no-

---

\* Some of the material included in this text comes from my forthcoming book *Lacan and the Political*, London: Routledge, 1999.

tion of construction does not entail any accusations of conscious deception. What it implies is something deeper and constitutive: humans cannot live their lives and develop a knowledge regarding their environment, natural and social, without representing it, without constructing it at the symbolic and the imaginary level; without attributing to it logical coherence and predictability. This 'logical' veil which covers over the heterogeneous domains of the real is a phenomenon so massive and systematic that it is impossible to conceive it as a conscious deception (Pecheux 1988: 638). In other words, humans are, in a certain sense, 'obliged' to construct their reality due to their constitutive inability of knowing and mastering the real, due to their attachment to language – humans inhabit language and are inhabited by language and thus have to approach the real indirectly and never in a definitive way.

The problem here is that in spite of this human deficiency – or rather because of it – all human action has to be supported by an illusory social construction purporting to master the impossible real – what is illusory, of course, is not that this is a social construction but the fact that it promises an absolute mastery of the real. Let me briefly clarify this statement. No doubt, humans are required to 'act' and indeed 'act' all the time, transforming their human and non-human environment, in order to follow the path of their desires and develop their civilization. All these actions presuppose some kind of a priori safety net, a net offered by the field of social construction (scientific assumptions, political calculations and institutions, personal plans, insurance policies, the welfare state etc.). What is usually neglected, however, is the relative and transitory character of all these constructions and of the safety they can provide. We demand from science and from our political system complete safety and this is something we are usually promised. What we are not offered is the knowledge – this would be a *savoir* and not a *connaissance* – that this supposed safety, even when it is consistent with the results of scientific research in a particular field, is never omnipotent, since science, as all discursive constructions, is not guaranteed a privileged direct access to the deep essence of things. This was clearly the dominant modern view, a view which accepted that scientists – especially natural scientists – were in a privileged position to arrive at safe, 'objective' descriptions of nature – of the deep 'essence' of nature – and thus to eliminate any uncertainty and risk entailed in human action. Contemporary epistemology and history of science clearly undermine these assumptions. In other words, what is emerging today is the dislocation of scientific objectivism and essentialism. Certainty is not the same as it was.

*Certainty and modernity: a constitutive tension?*

But surely this is not something new within our modern context. In fact, modernity is primarily associated with the dislocation of certainty, of the certainties characterizing pre-modern societies. With modernity, the unexpected and doubt – elements which were foreclosed by traditional forms of reason – resurface in the horizon and are inscribed, perhaps for the first time with such force, in scientific and philosophical discourse and political imagination. Descartes' example is revealing since his whole enterprise is based on the recognition of the constitutive nature of doubt. But this position is not eliminating the traumatic character of uncertainty. It was understandable for people who were used to seek the support for their way of life in absolute certainties to continue to need them within the modern universe of meaning. This is why modern science 'reoccupied' the field of pre-modern certainties. One should not forget that even in Descartes's argument the constitutivity of doubt is acknowledged only to be eliminated, in a second move, by the emergence of absolute certainty. Thus, the recognition of doubt causes new anti-modern outbreaks that attempt to eliminate doubt anew and create new certainties that would put an end to the continuous questioning modernity entails in its critical dimension (Beck 1996a: 183).

Simply put, although modern science is founded on the critique of pre-modern certainties, of 'objective' reason in Horkheimer's vocabulary, it did not manage to 'abandon the idea of a harmony between thought and the world, but just replaced the medieval idea that this harmony was preordained with the notion that thought and world could be brought into harmony with the use of a »neutral« and »objective« scientific discourse'. The aim is, in both cases, to eliminate the distance between the real – what is impossible to represent – and reality – the field of imaginary and symbolic representation; to articulate privileged representations of the world with a universal validity independent of any social, cultural or discursive context (Szerszynski 1996: 107-108). Thus, modernity identified itself with the emergence of new absolute certainties in the place of the dislocated pre-modern ones. The problem here is that seeking final and objective answers and failing to recognize that every answer of this kind is finite, articulated within a particular historical and social context, signals a return to the pre-modern world (Douglas and Wildavsky 1982: 30). Negating its own founding moment, the moment of doubt and critique, Enlightenment, becomes trapped in the pre-modern urge to master the totality of the real, to reach absolute certainty. This is the project of a royal science:

The project of a knowledge that would unify this multiplicity of »things to be known« into a homogeneous representable structure, the idea of a possible *science of the structure* of the real, capable of making it explicit, outside of any false semblance, and of assuring the control over this real without the risks of interpretation (therefore a scientific self-reading of the real, without faults or lack) – this project obviously corresponds to an urgency so vivid, so universally »human«, tied (knotted) so well (around the same stake of domination/resistance) to the interests of successive masters of this world, as well as to those of the wretched of the earth, that the phantasm of such an effective, manageable, and transmissible knowledge could not fail historically to use any means to make itself materialize.

The promise of a royal science as conceptually rigorous as mathematics, as concretely effective as material technologies, as omnipresent as philosophy and politics – how could humanity resist such a godsend? (Pecheux 1988: 640)

As Jacques Lacan has put it, through this fantasy modern society returns to a state of myth: 'How is one to return, if not on the basis of a peculiar (special) discourse, to a prediscursive reality? That is the dream – the dream behind every conception (idea) of knowledge. But it is also what must be considered mythical. There's no such thing as a prediscursive reality. Every reality is founded and defined by a discourse' (Lacan 1998: 32).

### *The legitimacy of modernity*

Given this whole context, modernity is revealed as a deeply ambiguous project. This ambiguity of modernity is directly related to the question of the so-called legitimacy of modernity. Our reference to the concept of re-occupation in the previous section of this text could serve as an introduction to this problematic. The basic issue here is reflected in the following question, 'Is modernity enough modern?' K. Lowith, in his seminal *Meaning in History*, written in 1949, presents an argument according to which modernity and the modern conception of history have inherited many of their features from Christian eschatology. For Lowith, for example, the modern conception of time and temporality is clearly Christian: 'even the articulation of all historical time into past, present and future reflects the temporal structure of the history of salvation. It is only because of our habit of thinking in terms of the Christian tradition that the formal division of all historical time into past, present and future times seems so entirely natural and self-evident' (Lowith 1949: 185). Besides this conception of temporality



ty, the whole conception of history, the revelatory character of modern historical and emancipatory narratives, the ultimate goal of a reconciled society and the idea of progress itself are derived from Christian eschatology. One could continue this line of argumentation *ad infinitum*. In fact isn't the scholastic *veritas est adequatio rei et intellectus* the first symptom of modern representationalism and of the modern claim for a total representability of the world? (Yannaras 1988: 129). The modern world is in fact irreligious, but on the other hand, depends on Christianity from which it is emancipated (Lowith 1949: 201). However, one must not think that modernity is just a mere consequence of Christianity. The secularization thesis elaborated by Lowith does not imply that. What Lowith argues is that modern historical consciousness is Christian by derivation and not by consequence.

At the seventh German philosophy congress in 1962, Hans Blumenberg criticized Lowith's secularization category. Furthermore, in his book *The Legitimacy of the Modern Age*, he elaborated a new theory on how Christianity influenced the emergence of modernity (Blumenberg 1986). Trying to prove unintelligible the secularization thesis, he argues that the continuity characterizing Christianity and modernity is not a continuity of solutions, but a continuity of problems or questions. We are not faced with the transformation of something that was originally Christian but with a *reoccupation*, a process that is present in every historical age. In our case a reoccupation occurs when modern historical forms are led to answer questions belonging to a pre-modern period instead of abandoning them altogether. The English translator of Blumenberg's book argues in relation to this particular point:

Christianity, he (Blumenberg) says, through its claim to be able to account for the overall pattern of world history in terms of the poles of creation and eschatology, had put in place a new question, one that had been (as Lowith so forcefully insists) unknown to the Greeks: the question of the meaning and pattern of world history as a whole. When modern thinkers abandoned the Christian »answers« they still felt an obligation to answer the questions that went with them – to show that modern thought was equal to any challenge, as it were. It was this compulsion to »reoccupy« the »position« of the medieval Christian schema of creation and eschatology – rather than leave it empty, as a rationality that was aware of its own limits might have done – that led to the grandiose constructions of the philosophy of history. (Blumenberg 1986: xx-xxi)

As Ernesto Laclau has pointed out, modernity should be viewed as a result of the conflation of the notions of reason – an Ancient Greek concept – and the Christian notion of an eschatological representation of the

totality of the real (Laclau 1991: 56). Thus history and society are referred to a single ground of human rationality. This strategy however is not unproblematic. The problem is that modernity denotes a demand 'for external guarantee [a 'reoccupation' of a Christian ground for Blumenberg or a 're-appropriation' in Vattimo's vocabulary] inside a culture that has erased the ontological preconditions for them' (Connolly 1988:11). As mentioned above, the result of this play can only be an irreducible tension.

*The political ontology of social construction*

Today that these modern reoccupations are being slowly dislocated, certainty is reduced to a human construction. The main point here is the following: if, in the past, it was thought possible to acquire an objective representation or symbolization of reality, even of the deep essence of things, constructionism argues that the failure of all these attempts, of all these reoccupations, the historical and social relativity of human representations of reality, show that this reality is always the result of a process of social construction. What we accept as (objective) reality is nothing but a social construction with limited duration. Reality is always constructed at the level of meaning and discourse. Lacan, for example, although he is not the paradigmatic case of a constructionist theorist, suggests that social reality is not a stable referent, a depository of identity, but a semblance created by the play of symbolization and fantasmatic coherence. Reality is lacking and, at the same time, attempting to hide this lack through the symbolic and imaginary means at its disposal – this is, in fact, the aim of all modern reoccupations.

Although Lacan is not a traditional constructionist – and we will see why in a minute – his argument includes certain constructionist assumptions. For Lacan, reality is always discursively constructed. In his unpublished seminar on the *Crucial Problems for Psychoanalysis*, he points out that any reference to reality, to reality as an objective whole, should generate a certain mistrust (seminar of 24 February 1965); elsewhere he refers to the myth of reality. And, in *Encore*, he concludes: 'There isn't the slightest prediscursive reality, for the very fine reason that what constitutes a collectivity – what I called men, women, and children – means nothing *qua* prediscursive reality. Men, women, and children are but signifiers' (Lacan 1998: 33). Existence depends on linguistic representation; what cannot be articulated in language, strictly speaking, does not exist. In short, reality 'is upheld, woven through, constituted, by a tress of signifiers'; reality, in other words, 'implies the subject's

integration into a particular play of signifiers' (Lacan 1993: 249). It is the signifier that produces reality:

Day and night, man and woman, peace and war – I could enumerate more oppositions that don't emerge out of the real world but give it its framework, its axes, its structure, that organize it, that bring it about that there is in effect a reality for man, and that he can find his bearings therein. The notion of reality that we bring to bear in analysis presupposes this web, this mesh of signifiers. (Lacan 1993: 199)

Furthermore, this whole symbolic production of reality is always supported by a whole fantasy construction. The construction of reality, the illusion of the world as a well-structured whole, would not be possible without the intervention of this element of fantasy. In Lacan's view, 'everything we are allowed to approach by way of reality remains rooted in fantasy' (Lacan 1998: 95). As Jacques-Alain Miller has put it with a touch of exaggeration, 'reality is fantasy' (Miller 1995: 12).

Lacan's position, however, cannot be reduced to the standard argumentation of social constructionism. While standard constructionism remains trapped within the level of construction – since it does not take into account anything beyond this level – Lacan, on the contrary, centers the last part of his teaching around the concept of the real, of what is impossible to construct, of what escapes representation at the imaginary and the symbolic level. From a Lacanian point of view construction can make sense only against a background of real impossibility.

The field of social construction is the field in which the symbolization of this real is attempted. Chaitin is correct when asserting that 'symbolization has the creative power to produce cultural identities, but at a price, the cost of covering over the fundamental nothingness that forms its foundation ... it is culture, not nature, that abhors a vacuum, above all that of its own contingency' (Chaitin 1996: 4-5), of its ultimate inability to master the real, of the irreducible impossibility of symbolizing this real: 'there is a structural lack in the symbolic, which means that certain points of the real can't be symbolized in a definite manner. ... the unmitigated real provokes anxiety, and this in turn gives rise to never-ending, defensive, imaginary constructs' (Verhaeghe 1994: 60). Simply put, 'all human productions ['Society itself, culture, religion, science'] ... can be understood in the light of that structural failure of the symbolic in relationship to the real' (Verhaeghe 1994: 61).

What is most important, however, is that the problematic of the real introduces a certain political element to our discussion. When the excluded real resurfaces within the field of our constructions these constructions

can enter into a period of crisis revealing their ultimate political grounding; what is realized is that they were not privileged representations of the real but sedimented forms of a political institution. Every dislocation, every encounter with the real, signals the resurfacing of the political since dislocation can only be (partially) symbolized through a decision taken within the context of a hegemonic play. As soon as this decision is taken, as soon as we have a new (temporary) symbolization which hegemonizes the social, the political is again forgotten. In other words, social construction, the imaginary and symbolic sedimentation of the social, presupposes a certain repression of the constitutivity of the political. It entails an impossible attempt to erase the political ontology of the social. When we limit our scope within socially constructed reality we are attempting a certain domestication/spatialization of the political, we move our attention from the political *per se* (as the moment of the disruption and the undecidability governing the reconstruction of social objectivity and certainty) to the social (as the locus of this construction itself, of the sedimented forms of objectivity and certainty) (Laclau 1990: 35). This sedimentation of social reality requires a forgetting of origins, of the contingent force of dislocation which stands at its foundation; it requires the symbolic and fantasmatic reduction of the political as an encounter with the real. Let me further illustrate this point in relation to the particular status of modernity by returning to the Cartesian argument.

### *Descartes and the political*

As I have pointed out earlier, it is doubt that, in Descartes' conception, functions as the point of departure in order to reach absolute and certain knowledge. In doubt Descartes finds the absolute certainty of existence. Let me briefly demonstrate how this certainty is produced. The first point of his argument is the affirmation of the uncertainty of the world. For Descartes supposes that our sense and our memory, in fact our own mind or a superficial deceiver are indeed deceiving us. 'What then shall be considered true? Perhaps only this, that there is nothing certain in the world' (Descartes 1968: 102). However, he does not stop here, as the sceptics and Montaigne did earlier (Sutcliffe in Descartes 1968: 18). He is going to transform this problem into the only basis for his argument. We know, by now, that we can doubt everything. But then we have to accept that we cannot doubt the fact that we can doubt. Thus, we now positively know that we can doubt. As a result, if doubt is an intellectual function, an act of thought, then we know positively that we are thinking. However, in order to be able to think, one

has first to exist. Hence, if I think therefore I am, I exist: 'I am, I exist, is necessarily true, every time I express it or conceive it in my mind' (Descartes 1968: 103).

In Descartes' argument we can easily distinguish two distinct moments: the moment of doubt and that of certainty. These two moments do not exist separately as the supposedly dual nature of the human world. On the contrary, the first moment, that of doubt and uncertainty, is affirmed only to be used as a foundation in order to elaborate its own negation, that is to say, absolute truth, objectivity and transparency; in order to found certainty. In this sense, the moment of doubt is considered as an object of thought only to be forgotten later, eliminated as it is by its own consequence. What is of prime interest here is that this mastery of the uncertainty of our world by absolute truth (individual thought) is not merely a matter of academic philosophical interest. I shall try to show that it is rather a political issue and thus I will try to articulate a certain political reading of Descartes which is directly relevant for our discussion up to now.

In fact, Descartes himself admits that his problem is not doubt itself. The problem is that we have to make decisions without being certain of their outcome and success – which links the Cartesian argument to the problematic developed in the opening statements of this text. In other words, there is a gap between 'the power' we 'have of knowing things' and the power of choice, or free will, that is to say between our 'understanding' and our 'will' (Descartes 1968:135). Man is free and freedom means that it is possible for him to misjudge, to make mistakes; it means that he is exposed to certain deficiencies. Descartes cannot stand this open, contingent, undecidable, deeply uncertain and political character of human action. He wants to eliminate it. He attempts to master the political (as an encounter with the real, as opening a non-algorithmic field of decision) by basing decision on a certain, undoubtful, absolute knowledge (although this move empties decision from every possible meaning in terms of human will). For Descartes, human will is more extensive than human understanding, but in order not to misuse free will, the knowledge of understanding must always precede the determination of the will (Descartes 1968:139). This royal knowledge of understanding is now possible due to his own argument: 'I have not only learnt today what I must avoid in order to escape error, but also what I must do in order to arrive at knowledge of the truth' (Descartes 1968:141).

To sum up, what is revealed in our reading of Descartes is the strategy through which scepticism – a reaction to the first signs of the 'Death of God' and the dislocation of traditional systems of meaning – gives its place to certainty; to the creation of a new foundation through rational methods. This

is what one could call the ideotypical modern strategy of reoccupation. Here the traces of the contingency of the emerging certainty are always blurred. The modern drama, however, is that these traces are persistently re-emerging, leading modernity to various crises and to a further proliferation of defensive rationalist strategies up to Habermasian rationalism. This is evident even in Descartes' own writings. Ironically the tragical and ambiguous nature of our brave new world, the constitutive lack around which it is always structured, is depicted in the last sentence of Descartes' *Meditations* where the most grandiose attempt towards total certainty seems to refute and contradict itself, in the following way:

But because the necessities of action often oblige us to make a decision before we have had the leisure to examine things so carefully, it must be admitted that the life of man is very often subject to error, in particular cases; and we must, in conclusion, recognize the infirmity and weakness of our nature. (Descartes 1968: 168-169)

This is the place from which a political deconstruction of the Cartesian argument could start, the place where the political dislocates certainty and construction is revealed as the limit of human knowledge.

### *Creating a political modernity*

It seems that today we are moving closer to this last Cartesian statement than to the modern reoccupations of pre-modern certainties. Today's societies are faced with the return of uncertainty, with the resurfacing of the inability to master the real (Beck 1996a: 84). We are forced, so to speak, to acknowledge the ambiguity of our experience and to approach self-critically our abilities vis a vis controlling the real (Beck 1996a: 88). From a past characterized by the quest for scientific, ethical and social certainties we turn to a present where the possibility of reaching certainty itself is questioned. We might be witnessing the end of a type of rationality which is now proven untenable for our societies (Gulbenkian commission 1998: 61), the end of reoccupation in our vocabulary.

This creates the chance to return to the founding moment of modernity or to reconstruct it anew. Such a move entails recognizing the irreducible character of impossibility, the constitutivity of the real as expressed primarily in the failure of our discursive world and its continuous rearticulation through acts of identification (this is the form decision takes). It presupposes a reorientation of science and knowledge. Recognizing the constitutivity of the real does not mean that we stop symbolizing; it means that

we start trying to incorporate this recognition within the symbolic itself, in fact it means that since the symbolic entails lack as such we abstain from covering it over with fantasmatic constructs. The guiding principle in this kind of approach is to move beyond the fantasy of certainty towards a self-critical symbolic gesture acknowledging the contingent and transient character of every symbolic construct, acknowledging the political ontology of the social.

This can be the basis for a scientific discourse different from the reified science of standard modernity. In his text 'Science and Truth' (it is the opening lecture of his 1965-66 seminar on *The Object of Psychoanalysis*) Jacques Lacan stages a critique of modern science as it has been articulated up to now, that is to say as a discourse that identifies the knowledge it produces with the truth of the real. If the constitutive, non-reducible character of the real introduces a lack into human reality, to our scientific constructions of reality for example, science usually attempts to suture and eliminate this gap. Lacan, for his part, stresses the importance of that which puts in danger this self-fulfilling nature of scientific axioms: the importance of the real, of the element which is not developing according to what we think about it. In that sense, Lacan's science entails the recognition of the structural causality of the real as the element which interrupts the smooth flow of our fantasmatic and symbolic representations of reality. Within such a context, this real, the obstacle encountered by standard science, is not bypassed discretely but introduced within the theory which it can destabilize. Truth, as the encounter with the real, is 'encountered' face to face (Fink 1995: 140-141). It is in this sense that psychoanalysis can be described as a science of the impossible, a science that does not foreclose or repress the impossible real. For Lacan, what is involved in the structuration of the discourse of science is a certain *Verwerfung* of the Thing which is presupposed by the ideal of absolute knowledge, an ideal which 'as everybody knows ... was historically proved in the end to be a failure' (Lacan 1992: 131). In other words, we cannot be certain that definite knowledge is attainable. In fact, for Lacan, certainty is not something we should attribute to our knowledge of things. Certainty is a defining characteristic of psychosis. For Lacan, it constitutes its elementary phenomenon, the basis of delusional belief (Lacan 1993: 75).

Given this context, opening up our symbolic resources to uncertainty seems to be the only prudent move we have left. What we can know has to be expressed within the structure of language but this structure has to incorporate a recognition of its own limits. This is not a development which should cause unease; as Nancy has put it 'What will become of our world is something we cannot know, and we can no longer believe in being able to

predict or command it. But we can act in such a way that this world is a world able to open itself up to its own uncertainty as such ... Invention is always without a model and without warranty. But indeed that implies facing up to turmoil, anxiety, even disarray. Where certainties come apart, there too gathers the strength that no certainty can match' (Nancy in Lacoue-Labarthe and Nancy 1997: 157-158).

These brief remarks on science and knowledge initiate a whole new understanding and structuration of the social. What could be some of the parameters of this new organization of the social in our late modern terrain? Beck's theory seems to be relevant in this respect. According to our reading of Beck's schema, contemporary societies are faced with the return of uncertainty, a return of the repressed without doubt, and the increasing inability of mastering the totality of the real. We are forced thus to recognize the ambiguity of our experience and to articulate a self-critical position towards our ability to master the real. It is now revealed that although repressing doubt and uncertainty can provide temporary safety of meaning, it is nevertheless a dangerous strategy, a strategy that depends on a fantasmatic illusion. This realization, contrary to any nihilistic reaction, can become the starting point for a new form of society which is emerging around us, together of course with the reactionary attempts to reinstate an aging modernity: 'Perhaps the decline of the lodestars of primary Enlightenment, the individual, identity, truth, reality, science, technology, and so on, is the prerequisite for the start of an alternative Enlightenment, one which does not fear doubt, but instead makes it the element of its life and survival' (Beck 1997a: 161). Beck argues that such an openness towards doubt can be learnt from Socrates, Montaigne, and others; it might be possible to add Lacan to this list.

Within this context, doubt, which threatens our false-certainties, can become the nodal point for another modernity that will respect the right to err: scepticism 'contrary to a widespread error, makes everything possible again: questions and dialogue of course, as well as faith, science, knowledge, criticism, morality, society, only differently ... things unsuspected and incongruous, with the tolerance based and rooted in the ultimate certainty of error' (Beck 1997a: 163). Doubts liberate; they make things possible. First of all the possibility of a new vision for society. An anti-utopian vision founded on the principle '*Dubio ergo sum*' (Beck 1997a: 162) more close to the subversive doubtfulness of Montaigne than to the deceptive scepticism of Descartes. Although Lacan thought that in Montaigne scepticism had not acquired the form of an ethic, he nevertheless pointed out that 'Montaigne is truly the one who has centered himself, not around scepticism but around



the living moment of the *aphanisis* of the subject. And it is in this that he is fruitful, that he is an eternal guide, who goes beyond whatever may be represented of the moment to be defined as a historical turning-point' (Lacan 1998: 223-4).

This is a standpoint which is both critical and self-critical: there is no foundation 'of such a scope and elasticity for a critical theory of society (which would then automatically be a self-critical) as doubt' (Beck 1996: 173). Doubt, the invigorating champagne of thinking, points to a new modernity 'more modern than the old, industrial modernity that we know, The latter after all, is based on certainty, on repelling and suppressing doubt' (Beck 1997a: 173). Beck asks us to fight for 'a modernity which is beginning to doubt itself, which, if things go well, will make doubt the measure and architect of its self-limitation and self-modification' (Beck 1997a: 163). He asks us, to use Celan's phrase to 'build on inconsistencies'. This will be a modernity instituting a new politics, a politics recognizing the uncertainty of the moment of the political. It will be a modernity recognizing the constitutivity of the real in the social. A truly political modernity (Beck 1997a: 5).

In fact, the elimination of uncertainty from our life on top of being impossible, is also undesirable. Only when there is uncertainty there is room for responsibility and ethics. Without uncertainty, in a totally certain world, humans would be reduced to predetermined automata. A world without uncertainty would be a world without freedom. Thus we are led again to the political dimension of our discussion. Uncertainty is not only an ethical but also a deeply political issue. The only thing that still remains certain is that we will continue to take decisions within an undecidable terrain, within a terrain of uncertainty; no support for these decisions can be found in constructing fantasmatic symbolizations/reoccupations of certainty. Once this is granted what is also opened is the question of the legitimization of these decisions. The fact that they can no longer be legitimized by recourse to an illusory certainty guaranteed by a supposed direct access to the real offers the opportunity to enhance the potential of modern democracy. The trust in the decision making process can only depend on the open character of this process.

This is then our closing statement: the revelation of the constructed character of every certainty, the recognition of the constitutive character of uncertainty in human experience, makes necessary the open political administration of this uncertainty, an administration through democratic procedures. What is thus emerging is the profile of a society which discusses the consequences of its decisions before these are taken by someone else (an 'omnipotent' scientist, technocrat or politician). In this form of civil socie-

ty decisions which were previously taken behind closed doors, through supposedly de-politicized 'objective' procedures, are politicized again (Grove-White 1997: 119). Since none can master a certainty permitting him to decide in a totally safe way on our behalf, it becomes more prudent to decide democratically. Although this way it seems as if we are assuming a higher risk, this is only an illusion: the risk is not different. The only difference is that it is assumed by all of us instead of being administered by 'someone else' (a supposedly full Other): we are all called to accept the responsibility for the political nature of human culture. In that sense, recognizing uncertainty becomes one of the most important democratic challenges of our age, a difficult task but a task that has to be assumed urgently.

### *Bibliography*

- Beck, Ulrich, 'The Naturalistic Misunderstanding of the Green Movement: Environmental Critique as Social Critique' in Beck, Ulrich, *Ecological Politics in an Age of Risk*, Cambridge: Polity, 1995.
- Beck, Ulrich, *The Reinvention of Politics*, Athens: Livanis, 1996a (in Greek).
- Beck, Ulrich, 'Environment, Knowledge, and Indeterminacy: Beyond Modernist Ecology?' in Lash, Scott, Szerszynski, Bronislaw and Wynne, Brian (eds) *Risk, Environment and Modernity*, London: Sage, 1996b.
- Beck, Ulrich, *The Reinvention of Politics*, Cambridge: Polity, 1997a.
- Beck, Ulrich, 'Global Risk Politics' in Jacobs, M. (ed.) *Greening the Millennium?*, London: Blackwell/The Political Quarterly, 1997b.
- Berger, John and Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality*, London: Allen Lane, 1967.
- Blumenberg, Hans, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Mass: MIT Press, 1986.
- Burr, Vivien, *An Introduction to Social Constructionism*, London: Routledge, 1995.
- Chaitin, G., *Rhetoric and Culture in Lacan*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996,
- Connolly, William, *Political Theory and Modernity*, Oxford: Blackwell, 1988.
- Cohen, Anthony, *The Symbolic Construction of Community*, London: Routledge, 1989.
- Delanty, Gerard, *Social Science*, Buckingham: Open University, 1997.
- Descartes, Rene, *Discourse on Method and the Meditations*, London: Penguin, 1968.

- Douglas, Mary, and Wildavsky, Aaron, *Risk and Culture*, Berkeley: University of California Press, 1982.
- Fink, Bruce, *The Lacanian Subject*, New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Grove-White, Robin, 'Environment, Risk and Democracy' in Jacobs, M. (ed.) *Greening the Millennium?*, London: Blackwell/The Political Quarterly, 1997.
- Gulbenkian commission, *Open the Social Sciences*, Athens: EKKE, 1998.
- Holzner, Burkhardt, *Reality Construction in Society*, Cambridge Mass: Shenkman, 1968.
- Lacan, Jacques, *The Seminar. Book III. The Psychoses, 1955-56*, ed. J.-A. Miller, trans. R. Grigg, London: Routledge, 1993.
- Lacan, Jacques, *The Seminar. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis, 1959-60*, ed. J.-A. Miller, trans. D. Porter, London: Routledge, 1992.
- Lacan, Jacques, *The Seminar. Book XX. Encore, On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge, 1972-3*, ed. J.-A. Miller, trans. B. Fink, New York: Norton, 1998.
- Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso, 1985.
- Laclau, Ernesto, *New Reflections on the Revolution of our Time*, London: Verso 1990.
- Laclau, Ernesto, 'God only Knows' in *Marxism Today*, December, 1991.
- Laclau, Ernesto, 'Introduction' in Laclau, Ernesto (ed.) *The Making of Political Identities*, London: Verso, 1994.
- Lacoue-Labarthe, Philippe and Nancy, Jean-Luc, *Retreating the Political*, London: Routledge, 1997.
- Lowith, Karl, *Meaning in History*, Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- Miller, Jacques-Alain, 'Context and Concepts' in Feldstein, Richard, Fink, Bruce and Jaanus, Maare, *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Albany: SUNY Press, 1995.
- Pecheux, Michel, 'Discourse: Structure or Event?' in Nelson, Cary and Grossberg, Lawrence, *Marxism and the Interpretation of Culture*, London: Macmillan, 1988.
- Royal Society, The, *Risk: Analysis, Perception and Management, Report of a Royal Society Study Group*, London: The Royal Society, 1992.
- Szerszynski, Bronislaw, 'On Knowing What to Do: Environmentalism and the Modern Problematic' in Lash, Scott, Szerszynski, Bronislaw and Wynne, Brian (eds) *Risk, Environment and Modernity*, London: Sage, 1996.
- Verhaeghe, Paul, 'Psychotherapy, Psychoanalysis and Hysteria' in *The Letter*, no. 2, 1994.

Widerman, Stephen, 'What do we need to Know?' in Tzyrna, Thadeus (ed.)  
*A Sustainable World*, London: Earthscan, 1995.

Yannaras, Christos, *Sketch of an Introduction to Philosophy*, Athens: Domos, 1988  
(in Greek).

Alenka Zupančič  
*Mélancolie et certitude*

Lorsque Freud compare le deuil et la mélancolie, il constate qu'il s'agit dans les deux cas de la réaction à une perte qui entraîne une dépression profondément douloureuse, une suspension de l'intérêt pour le monde extérieur, la perte de la capacité d'aimer et l'inhibition de toute activité. Et pourtant, ajoute Freud, il est très remarquable qu'il ne nous vienne jamais à l'idée de considérer le deuil comme un état pathologique et d'en confier le traitement à un médecin. Au lieu de cela, »nous comptons bien qu'il sera surmonté après un certain laps de temps«<sup>1</sup>. En d'autres termes, ce qui distingue la mélancolie du deuil, c'est d'abord sa durée. A l'opposé du deuil, la mélancolie ne s'arrête pas, elle se présente comme un deuil (potentiellement) infini. Cela constitue un premier niveau d'observation. A un deuxième niveau apparaissent encore d'autres traits distinctifs de la mélancolie qui conduisent Freud à une conclusion plus radicale concernant la différence entre le deuil et la mélancolie. Cette différence porte sur la nature de l'objet perdu: l'objet perdu du mélancolique, c'est le moi lui-même.

Or, même si la première observation (celle qui concerne la durée) semble plutôt superficielle et descriptive, elle peut donner lieu à une conceptualisation qui permettrait de jeter une lumière nouvelle sur la question de la mélancolie.

Nous dirons donc que la mélancolie est un travail de deuil *qui manque le moment de conclure* (ou bien un travail de deuil dans lequel le moment de conclure fait défaut). Cette manière d'exprimer les choses ouvre aux recherches sur la mélancolie une voie qui passe par la problématique de »l'assertion de certitude anticipée«. Ici, je me réfère à l'écrit de Lacan intitulé »Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée«, dans lequel la notion de *moment de conclure* joue un rôle important, étant une dimension temporelle essentielle à la subjectivation.

Rappelons brièvement le problème logique que Lacan prend pour point de départ<sup>2</sup>:

---

<sup>1</sup> Cf. Sigmund Freud, »Deuil et mélancolie«, *Métopsychoanalyse*, Gallimard, Paris 1968, p. 146.

<sup>2</sup> Cf. Jacques Lacan, »Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée«, *Écrits*, Paris 1966.

Le directeur de la prison fait comparaître trois détenus en leur expliquant qu'il doit libérer l'un d'entre eux. Pour décider lequel, il a décidé de les soumettre à une épreuve de logique. Il leur explique que chacun portera un disque fixé sur son dos (c'est-à-dire hors de la portée de son propre regard). Parmi les cinq disques qui attendent sur son bureau, trois sont blancs et deux noirs. Les prisonniers pourront donc voir les couleurs que portent les autres, mais non la couleur de leur propre disque. Le premier à pouvoir en conclure sa propre couleur, ce qu'il signalera par l'acte de quitter la pièce, sera libéré.

Comme le démontre Lacan, trois situations sont possibles:

1) Dans le cas d'un prisonnier »blanc« face à deux »noirs«, le premier peut *voir* immédiatement qu'il est »blanc«, sachant qu'il n'y a que deux disques noirs en jeu. Ici, la valeur de l'évidence est *instantanée* (elle n'implique aucun laps de temps). Lacan appelle la modalité temporelle à l'oeuvre dans cette situation *l'instant du regard*.

2) A supposer que deux prisonniers soient »blancs« et le troisième »noir«, les deux »blancs« vont raisonner ainsi: »Je vois un blanc et un noir, donc je peux être soit noir, soit blanc. Or, si j'étais noir, le blanc verrait deux noirs et en conclurait immédiatement qu'il est blanc. Comme il ne l'a pas fait, je suis blanc. Ici, un certain temps s'est écoulé: *le temps pour comprendre*. Je me transpose dans le raisonnement de l'autre et j'arrive à ma conclusion sur la base du fait que l'autre n'a pas agi.

3) La troisième possibilité (trois disques blancs) est la plus complexe, et c'est celle que le directeur de la prison choisit pour les trois prisonniers. Ici, on raisonne de la manière suivante: »Je vois deux blancs, donc je peux être soit noir, soit blanc. Si j'étais noir, alors les deux autres raisonneraient ainsi: 'Je vois un blanc et un noir, donc je peux être soit noir, soit blanc. Or, si j'étais noir, le blanc verrait deux noirs et en conclurait immédiatement qu'il est blanc. Comme il ne l'a pas fait, je suis blanc. Donc je quitte la pièce'. Or, aucun d'eux n'a quitté la pièce, je suis donc, moi aussi, un blanc.«

Ici, Lacan remarque que cette solution demande un double temps d'arrêt et un geste interrompu: si les trois prisonniers sont d'intelligence égale, après le premier arrêt (i.e. après le temps pour comprendre au cours duquel ils prennent en compte les implications du fait que personne ne bouge), ils vont tous se diriger vers la porte au même moment. Mais ils vont aussi tous s'arrêter sur le coup, perplexes, ne sachant quel sens donner au mouvement des autres (chacun se demandant si les autres se sont dirigés vers la porte pour la même raison que lui ou bien parce qu'ils voient sur lui un disque noir; chacun se demandant, en d'autres termes, s'il a correctement saisi le moment de conclure). Cependant, le fait même que tous partagent

ce moment d'hésitation, peut les mener à la conclusion définitive. A ce moment précis, l'hésitation se transforme en précipitation, chacun se précipitant vers la porte de peur que les autres ne le dépassent. Lacan donne le nom de *moment de conclure* à cette transformation de l'hésitation en hâte qui mène à »l'assertion de certitude anticipée«, à une identification précipitée (»je suis blanc!«).

A partir de cet exemple, Lacan développe trois types de sujet différents, dont chacun correspond à l'une des trois situations décrites ci-dessus. Dans un premier temps (l'instant du regard), nous avons le sujet impersonnel qui s'exprime dans le »on« de l'»on sait que... (face aux deux noirs, on est blanc)« et donne la forme générale du sujet noétique. Lacan remarque que celui-ci peut être aussi bien dieu, table ou cuvette. Dans un second temps (le temps pour comprendre), nous avons affaire à l'intersubjectivité pure qui produit des sujets »indéfinis sauf par leur réciprocité«<sup>3</sup>. Le sujet en question se transpose dans le raisonnement de l'autre; il s'agit du rapport de miroir entre le sujet et l'autre qui – ici – n'est pas ici encore le »grand Autre«. Ce n'est qu'au troisième temps, c'est-à-dire avec le moment de conclure, que nous arrivons au sujet au sens stricte du terme, aussi bien qu'à la dimension du grand Autre. Qu'implique cette dernière forme de la subjectivité? Lacan souligne que nous n'y accédons qu'à la condition que le sujet saisisse le moment de conclure qu'il est blanc *sous l'évidence subjective* d'un temps de retard (i.e. du temps d'hésitation). Si le sujet était arrivé à sa conclusion sous l'évidence *objective* du départ des autres et non pas sous l'évidence de leur hésitation dont il a fait lui-même l'expérience subjective, alors outre qu'il aurait été (faussement) persuadé d'être noir, il aurait tout simplement manqué le moment de conclure et, avec lui, l'acte même de subjectivation. C'est-à-dire qu'il serait resté accroché à cette position du sujet indéfini réciproque dont l'identité dépend entièrement des faits et gestes des autres. En d'autres termes, il s'agirait là du sujet qui passe son temps à se situer par rapport aux autres et à se demander »que suis-je pour les autres?«. Il ne faut pas mésestimer l'insistance de Lacan à propos de l'évidence subjective: il ne s'agit nullement de jouer le subjectif contre l'objectif. Comme le démontre bien l'exemple discuté, c'est précisément l'évidence subjective qui fait que le moment de conclure s'objective enfin. Le sujet peut maintenant exprimer sa certitude par la *vérification désobjectivée*, qu'il fait en ces termes: »On doit savoir qu'on est blanc quand les autres ont hésité deux fois à sortir«. Au contraire, l'attente d'une évidence objective ramène le sujet au stade où, justement, tout est »subjectif« (ou bien »intersubjectif«, relationnel, suivant la logique du miroitement d'un sujet dans l'autre). En d'autres termes,

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 206.

l'insistance de Lacan à propos de l'évidence subjective vise très précisément la dimension «objectale» du sujet, i.e. ce qu'on appelle l'objet *a*. Voilà qui est bien indiqué par la forme que prend l'assertion de certitude anticipée au moment de conclure: »Je suis ça!«. Le terme d'«évidence subjective» désigne précisément un acte qui *n'est pas* »couvert« par la garantie préétablie de l'Autre. Là réside tout le sens du mot subjectif. Il marque quelque chose qui n'appartient, ni au sujet ni à l'Autre, mais dont le sujet s'empare pour se tirer de l'indécision radicale qui plane quant à son identité. Cela nous ramène au coeur du rapport paradoxal qui existe entre le sujet et l'Autre, et que décrit de façon très concise Slavoj Žižek<sup>4</sup>: Ce n'est que lorsque je me reconnais dans mon identité-mandat symbolique par un geste d'identification précipitée, acte que ne couvre pas la garantie de l'Autre, que la dimension de l'Autre devient opératoire. L'Autre, poursuit Žižek, n'est pas »toujours-déjà là«, prêt à couvrir ma décision: je ne fais pas que remplir, occuper la place qui m'est d'avance assignée dans la structure symbolique, c'est au contraire l'acte même de reconnaissance symbolique qui, par son caractère précipité, *instaure* l'Autre en tant qu'ordre structural synchronique atemporel.

En d'autres termes, lorsqu'il agit sous l'évidence subjective, le sujet, loin de rompre avec le modus objectif, instaure l'objectivité même à laquelle il se réfère dans son acte d'identification précipitée (i.e. l'assertion de certitude anticipée). Il s'agit là d'un acte au sens emphatique du terme; cela est clairement attesté par le fait que cette logique d'un geste qui, pour être accompli, présuppose cela même qu'il instaure dans son accomplissement, est également à l'oeuvre dans la définition kantienne de l'acte éthique: pour que puisse exister la législation (pratique), Kant affirme en effet que la règle doit se présupposer elle-même.

Voilà qui a quelques implications importantes pour la notion de certitude aussi bien que pour la question de la mélancolie.

On pourrait dire d'abord que la notion de certitude est intrinsèquement liée à l'*absence* du »garant de la certitude«. Au fond, la certitude est toujours un geste subjective d'identification précipité qui constitue l'«horizon de certitude» en même temps qu'il s'y réfère. La certitude, au sens emphatique du terme, n'est pas fondée sur une garantie préétablie concernant les pensées et les actes du sujet. Elle est essentiellement *acte* – l'acte d'anticipation que le sujet accomplit au moment même où ladite garantie fait défaut. Cela est déjà bien visible dans Descartes: le »donc je suis« surgit au moment précis où toute certitude concernant nos pensées et nos

<sup>4</sup> Cf. Slavoj Žižek, *Essai sur Schelling. Le reste qui n'éclôt jamais*, L'Harmattan, Paris 1996, p. 187.



actes est ébranlée par l'hypothèse du mauvais génie. En d'autres termes, la certitude est corrélative au manque dans l'Autre (i.e. au caractère non-conclusif de la chaîne causale), et non à sa plénitude. Si nous avons affaire à un Autre »plein«, i.e. à un Autre (l'ordre symbolique) où toutes nos actions et leurs résultats seraient déterminables à l'avance, il n'y aurait aucune place pour le sujet (ce dernier étant alors réductible sans reste à la structure). Ce qui implique qu'il n'y aurait aucune place pour la certitude, puisque cette dernière est une figure subjective. Plus précisément, la certitude est une figure subjective surgissant dans le vide qui s'ouvre avec chaque (re)subjectivation, c'est-à-dire à chaque fois que le sujet perd pied (à cause, par exemple, de la perte d'un être aimé) et se trouve devant la nécessité de »se tirer par les cheveux« de ce vide, comme sujet nouveau/autre. La certitude est donc la figure subjective qui surgit dans l'intervalle qu'il y a entre deux sujets (i.e. deux types différents de la subjectivation d'*une* »personne«), et qui rend possible le passage de l'un à autre.

Nous pouvons maintenant proposer une hypothèse concernant la mélancolie dans son rapport avec le deuil ou, plus exactement, deux hypothèses se recouvrant en partie.

Selon la première hypothèse, la mélancolie a le plus de chances de se produire lorsque le sujet perd, en la personne aimée, ce qui le touche au plus intime de son être. La perte susceptible d'entraîner la mélancolie n'est pas la perte de ce qu'on a (eu), mais la perte de ce qu'on *est*, la perte de ce qui constituait le noyau même de notre être, perte qui nécessite donc une *resubjectivation*. Toutes les pertes, aussi graves qu'elles puissent être, ne sont pas nécessairement de cet ordre.

La seconde hypothèse veut que, dans la mélancolie, le sujet ne parvienne pas à passer à l'acte d'une nouvelle identification. Il préfère en quelque sorte continuer à maintenir un rapport à l'objet perdu (ou bien à l'objet en tant qu'il est perdu), puisque la douleur qu'il ressent en maintenant ce rapport constitue *le dernier support* de son être qui menace de disparaître entièrement. Proust, dans *Un amour de Swan*, en fournit un exemple excellent. Le héros est éperdument amoureux d'Odette qui, elle, ne l'aime plus. Il en souffre terriblement et pense tout d'abord qu'il veut cesser d'être amoureux d'elle pour pouvoir sortir de cette souffrance, de ce *pathos*. A la réflexion, il s'aperçoit cependant que ce n'est pas exactement ce qu'il veut. Il veut que sa souffrance cesse, mais pas son amour; il veut que sa souffrance cesse tout en étant encore amoureux, puisque c'est la condition pour qu'il éprouve du plaisir. Il sait que sa souffrance expirerait s'il cessait d'être amoureux d'Odette, s'il était »guéri« de cet amour – et c'est précisément ce qu'il ne veut pas, puisque »*du sein de son état morbide, à vrai*

dire, il redoutait à l'égal de la mort une telle guérison, qui eût été en effet la mort de tout ce qu'il était actuellement<sup>5</sup>. »Guéri«, il ne serait donc plus le même sujet, il ne trouverait plus aucun plaisir dans l'amour d'Odette ni aucune douleur dans son indifférence.

Comme le remarque Freud, dans l'état de mélancolie, l'existence de l'objet perdu se poursuit psychiquement. Elle se poursuit sous une forme spectrale, fantomatique (nous donnerons à ces mots un sens plus précis par la suite), qui implique une temporalité spécifique.

Le mélancolique, donc, n'arrive pas à subjectiver la perte. Cette constatation d'apparence assez banale, comporte cependant une implication moins évidente. Le problème n'est pas que le sujet »n'accepte pas« la perte et refuse de l'assumer. Bien au contraire, on pourrait dire qu'il ne l'accepte que trop volontiers, effaçant la différence entre la perte et le manque (comme constitutif du désir)<sup>6</sup>. La perte donne au sujet le sentiment que l'objet perdu est désormais celui qu'il désirait vraiment; ce faisant, elle commence à »incarner« l'objet manquant lui-même, l'objet *a*. Elle comble ainsi le manque et obture sa fonction, fondatrice du désir. Le mélancolique possède l'objet de par sa perte, et cette possession étouffe tout désir. On pourrait donc maintenir qu'au lieu de subjectiver la perte, le mélancolique l'objective, i.e. en fait la positivation de l'objet manquant, le manque se »subjectivise«, par voie de conséquence. On a discerné le même mouvement dans la discussion des trois dimensions temporelles que doivent traverser les prisonniers dans l'exemple de Lacan. Si le sujet ne saisit pas subjectivement le moment de conclure, il prendra le départ des autres comme une preuve positive (ou bien »objective«) de ce qu'il est noir. Il pensera que les autres se sont dirigés vers la porte sur la base de ce qu'ils voient (le disque noir sur son dos), alors qu'en effet leur mouvement résulte de ce qu'ils ont trouvé positivement de *ce qu'ils ne voient pas*. Ne pas saisir subjectivement le moment de conclure (ou bien: ne pas subjectiver la perte) veut donc dire échouer à »positiver« (i.e. objectiver) le manque.

De l'autre côté, »subjectiver la perte« veut dire opérer une séparation entre la perte et le manque, entre l'objet perdu et l'objet manquant, ce qui »objective« le manque. Cela nécessite une identification symbolique: le sujet ne s'identifie alors pas (ou plus) à l'objet perdu, mais passe à ce qu'on pourrait appeler une »identification médiée« au manque – identification qui passe par le signifiant  $S_1$ . C'est ce qui se produit lorsque les prisonniers sortent de la pièce, chacun disant »Je suis un blanc«. On voit bien que, dans

<sup>5</sup> Marcel Proust, *Du côté de chez Swan*, Paris, Gallimard, 1954, p. 354.

<sup>6</sup> Je m'appuie ici sur l'article de Brigitte Balbure »Mélancolie«, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Larousse 1995, p. 187.

la configuration donnée, le »je suis noir« présume un autre *genre* d'identification que le »je suis blanc«. Le »je suis noir« veut dire »je suis celui que les autres voient comme étant noir« ou bien »je vois que pour les autres je suis noir, donc je suis noir«. Il s'agit donc d'une identification imaginaire dans laquelle le manque du sujet (qu'exprime la question »que suis-je?«) est comblé par une réponse qui vient de l'Autre. Le »je suis blanc« présume au contraire une identification qui s'accomplit au moment où le manque subjectif, au lieu de trouver une réponse dans l'Autre, se trouve redoublé par le manque dans l'Autre:

1) le sujet ne voit pas ce qu'il est pour les autres (puisque tous hésitent), ce qui lui permet de

2) voir que les autres sont dans le même cas, i.e. qu'eux aussi attendent de lui la réponse à la question qu'ils se posent quant à leur propre identité et que leur identité à eux dépend de ce qu'il va saisir subjectivement comme sa propre identité.

L'expérience subjective du moment de conclure dont parle Lacan est donc essentiellement l'expérience du manque dans l'Autre qui permet au sujet de se »ressaisir« dans un acte d'identification précipitée: *me voici, je suis monsieur Un tel.*

Cela nous ramène à la littérature et à cette scène bouleversante et énigmatique d'*Hamlet* dans laquelle le héros, débarqué en catastrophe grâce aux pirates qui l'ont sauvé de l'attentat, ignorant ce qui est arrivé pendant son absence, tombe sur l'enterrement d'Ophélie. En voyant Laërtes envahi par la douleur et embrassant le corps de sa soeur, il s'écrie:

*»Quel est celui dont la douleur s'exprime avec tant d'emphase? Qui prend à témoin de son deuil et pense arrêter dans leur course les astres stupéfaits de l'entendre? Me voici, moi, Hamlet le Danois (This is I, Hamlet the Dane)!«<sup>7</sup>*

Sur quoi il saute dans la tombe.

Il en sort littéralement autre. Après cet épisode, les choses prennent le cours d'une »véritable fuite en avant« qui renverse complètement le rythme de la pièce, modifiant le comportement du héros qui, finalement, parvient à accomplir son acte. Comme on le sait, il a été dans l'incapacité d'agir pendant quatre actes. Son désir est éteint. Son »état d'âme« correspond trait pour trait à ce que Freud décrit sous le terme de mélancolie: une dépression profondément douloureuse, une suspension de l'intérêt pour le monde extérieur, la perte de la capacité d'aimer, l'inhibition de toute activité ainsi que la diminution du sentiment d'estime de soi qui se manifeste par des reproches, des injures, adressés à soi-même. Comme on peut le lire

<sup>7</sup> W. Shakespeare, *Hamlet*, trad. André Gide, Ides et calendes, Paris & Neuchâtel, p. 159.

dans la pièce elle-même: »Il y a je ne sais quel oeuf, dans son âme, que couve sa mélancolie«. Pourtant, comme le remarque Lacan, Hamlet n'est pas un cas clinique, mais le protagoniste d'un drame, un drame du désir. Nous le prendrons comme tel – comme une figure qui met en scène l'extinction du désir et les conditions de sa renaissance. Ce qui nous intéresse particulièrement, c'est la façon dont Hamlet ressaisit finalement le »moment de conclure«, ce qui le projette dans une action accélérée.

Le cri d'Hamlet qui exprime ce moment de conclure (»Me voici, moi, Hamlet le Danois!«) est en effet quelque chose de tout à fait extraordinaire; non pas seulement à cause du ton d'affirmation de soi que prend tout à coup son discours, mais aussi par ce qui ressemble ici à une »identification nationale«. Comme le remarque Lacan, »jamais on ne lui a entendu dire qu'il est danois, il les vomit les Danois«<sup>8</sup>. Il faut cependant souligner qu'on peut aussi lire »le Danois« dans une autre perspective, à savoir comme l'un des noms du père. Lors de sa rencontre avec le spectre de son père (qui, lui aussi, s'appelait Hamlet), le jeune Hamlet s'adresse à lui en ces mots:

*»Esprit de lumière ou goblin damné, brise du ciel ou souffle de l'enfer, que tes intentions soient perverses ou charitables, tu te présentes sous une forme qui m'invite à te parler: je te donne le nom de roi, de père. Hamlet, ô Danois royal, réponds-moi! (... I'll call thee Hamlet, King, father, royal Dane: O, answer me!)«<sup>9</sup>*

Il serait difficile de ne pas repérer l'écho que trouvent ces mots dans l'exclamation: »Me voici, moi, Hamlet le Danois!« – exclamation qui, dans cette perspective, prend le sens d'une identification avec le nom du père.

La »phase mélancolique« d'Hamlet se situe entre ces deux scènes, entre la rencontre avec le spectre de son père qui change, pour ainsi dire, le cours de son travail de deuil, et le moment où il se jette dans le trou de la tombe, en un geste d'identification précipitée, de certitude anticipée. C'est après avoir vu le spectre qu'Hamlet perd désir et intérêt pour Ophélie. La première personne sur qui il tombe après sa rencontre avec le spectre est justement Ophélie, et on sait quelle description elle donne de son état: *»J'étais occupée à coudre, dans ma chambre, lorsque le seigneur Hamlet est entré, nu-tête, pourpoint dégrafé, sans jarretières et ses bas fripés encerclant ses chevilles, claquant des genoux, blanc comme son linge, d'aspect si pitoyable qu'on l'eût dit échappé de l'enfer pour en raconter les terreurs...«<sup>10</sup>* C'est sa manière de dire: Hamlet avait l'air très étrange, on aurait dit qu'il avait vu un spectre!

<sup>8</sup> Jacques Lacan, »Hamlet«, dans: *Ornicar?* n° 24, p. 31.

<sup>9</sup> *Hamlet*, op. cit., p. 24.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 49.

Après cet épisode, Ophélie se trouve complètement dissoute en tant qu'objet d'amour d'Hamlet et n'est reconstituée en tant qu'objet d'amour que dans la scène du cimetière. Que se passe-t'il pour Hamlet dans l'intervalle? Cette question nous intéresse plus du point de vue formel que »psychologique«.

Hamlet rencontre le spectre de son père qui lui fait connaître l'existence de cet endroit »entre-deux-morts« où le sujet, dépourvu de son nom et de tous les repères symboliques, continue à vivre. Après cette rencontre, Hamlet prononce les mots fameux: *The time is out of joint. – O cursed spite, / That ever I was born to set it right!*

»Le temps est disloqué«: en effet, ce qui se produit au cours de cette rencontre touche au plus profond de la question du temps. L'image qu'utilise Hamlet pour l'exprimer est en soit assez éloquente: le temps s'écoule, puis il atteint un point à partir duquel il ne peut plus avancer parce que la suite est »disloquée« par rapport à ce qui précédait. Le temps est clivé entre deux espaces, cassé en deux; de cela résulte l'impossibilité de passer d'un moment à l'autre: le moment suivant se trouve ailleurs – ailleurs dans l'espace – et le sujet reste bloqué, captif d'un temps qui n'avance plus et qui tourne à vide. Le père d'Hamlet est pris dans ce temps infernal, et il s'y trouve puisque son meurtrier l'a surpris<sup>11</sup>, de sorte qu'il n'a pas pu comprendre le moment de conclure. Or, comme le souligne Lacan dans son écrit sur le temps logique, »*passé le temps pour comprendre le moment de conclure, c'est le moment de conclure le temps pour comprendre*«<sup>12</sup>. On aurait du mal à trouver un »diagnostic« qui convienne mieux à l'état dans lequel se trouve l'ancien roi. Etant donné qu'il n'a pas compris qu'il était en train de conclure sa vie (rappelons-nous que le poison a été introduit dans son oreille *pendant qu'il dormait*), il a maintenant toute l'éternité de cette conclusion (sa mort) pour essayer de comprendre (ce qu'il était).

Le Spectre raconte à Hamlet les circonstances de sa mort, il nomme le coupable et demande vengeance. Ce faisant, il accélère l'achèvement, pour Hamlet, du temps pour comprendre: celui-ci n'a plus qu'à passer au moment de conclure et à accomplir son acte. Or, il n'agit pas. Il réfléchit, se pose des questions sur la vie et la mort, s'accuse d'un tas de choses et semble vivre lui même dans cette dimension temporelle paradoxale qu'habite le spectre de son père. Il s'identifie, non pas à son père, mais au spectre de celui-ci,

---

<sup>11</sup> On connaît les fameux vers: »Voici comment la main d'un frère m'a ravi, pendant mon sommeil, ma vie, ma couronne et ma reine; sapé en pleine floraison de péché, sans sacrement ni confession, désappointé, sans m'être mis en règle, il m'a jeté devant mon Juge avec le faix de mes imperfections.« *Hamlet, op. cit.*, p. 39.

<sup>12</sup> J. Lacan, »Le temps logique et l'assertion de certitude anticipé«, *op. cit.*, p. 206.

i.e. à son existence fantomatique »posthume«. *Il s'identifie au spectre de l'objet perdu*, ce qu'on peut prendre comme définition possible de la mélancolie. C'est là aussi qu'on peut situer la »dimension du fantastique« dont parle Lacan:

»La dimension du fantastique surgit quand quelque chose de la structure imaginaire du fantasme se trouve communiquer avec ce qui parvient normalement au niveau du message, à savoir l'image de l'autre, en tant qu'elle est mon propre moi.«<sup>13</sup>

A partir de là, Hamlet s'empêtre dans le jeu des bons et des mauvais fantômes (qui correspond point par point au jeu des disques noirs et blancs), ne sachant plus qui est qui; au lieu de s'en tirer par l'acte de certitude anticipée, il attend »des preuves plus précises«:

»Le spectre qui m'apparut peut bien être le diable – car le diable revêt parfois d'agréables dehors –; et, peut-être, fort de ma faiblesse et de ma mélancolie, abusant de son pouvoir sur les fantômes, me leurre-t-il afin de me damner. J'attends des preuves plus précises. Ce spectacle sera le traquenard où prendre la conscience du roi.«<sup>14</sup>

Nous voilà donc juste avant la *play scene* qu'annoncent par les derniers mots d'Hamlet. Dans le passage cité, Hamlet se demande s'il a vu le spectre parce qu'il est malade ou bien s'il est malade parce qu'il a vu le spectre. En se prenant soi-même pour un fantôme, il cherche à se situer vis-à-vis de l'ancien et du nouveau roi. Il veut savoir si le spectre de son père est un spectre honnête, *an honest ghost*. Si c'est un spectre honnête, alors le nouveau roi réagira en voyant la scène du meurtre joué devant lui. C'est précisément ce qui se passe: le roi quitte la pièce, un peu comme dans le jeu des trois prisonniers. Le roi se reconnaît pour ce qu'il est (un meurtrier) et se précipite vers sa chambre. Mais, cela ne fait pas avancer pour autant Hamlet qui, immédiatement après le départ du roi, tient ce discours fort bizarre:

Laissons le cerf blessé gémir  
Et fuir la biche vagabonde:  
tel doit veiller; tel peut dormir.  
*Ainsi va le monde.*

On voit bien que ce ne sont pas des »preuves plus précises« qui permettront à Hamlet de passer à l'acte et de (re)trouver la certitude. Ce qui lui permet, en revanche, de passer finalement à l'acte, c'est l'identification à ce »Hamlet le Danois« qui se »déspectralise« pour

---

<sup>13</sup> J. Lacan, »Hamlet«, *Ornicar?* n° 26-27, p. 17.

<sup>14</sup> *Hamlet*, op. cit. 75.

(re) devenir le nom du père. Hamlet parvient à cette identification au bord de la fosse dans laquelle on a mis l'ancien objet de son amour, Ophélie. Il y parvient par le biais d'une autre identification qui passe elle-même par une rivalité concernant l'amour pour Ophélie. C'est l'identification avec Laërtes, absorbé par le deuil. Hamlet assume ce deuil, et il l'assume »dans un rapport homologue au rapport narcissique du moi et de l'image de l'autre, au moment où lui est représenté dans un autre le rapport passionné d'un sujet avec un objet qu'on ne voit pas«<sup>15</sup>. C'est en voyant Laërtes se déchirer la poitrine et bondir dans le trou pour étreindre une dernière fois le cadavre de sa soeur, qu'Hamlet pousse ce cri: »Quel est celui dont la douleur s'exprime avec tant d'emphase? Qui prend à témoin de son deuil et pense arrêter dans leur course les astres stupéfaits de l'entendre? Me voici, moi, Hamlet le Danois!« On distingue dans cette tirade le mouvement qui passe par une identification »en miroir« (avec Laërtes) et s'avance vers l'identification symbolique, vers l'assertion d'une certitude anticipée quant à son mandat symbolique. C'est là que cesse son identification mortifiante avec le spectre (de son père) et qu'a lieu l'identification avec »le signifiant sans signifié«, avec ce signifiant du manque qu'est le nom du père.

Revenons encore une fois à la *play scene*. Il faut souligner qu'obtenir des »preuves plus précises« n'était pas son seul objectif. Lorsque Hamlet annonce la *play scene* en disant: *Ce spectacle sera le traquenard où prendre la conscience du roi*, il se réfère, au-delà de la conscience de Claudius, à la conscience de l'autre roi qui, justement, n'était pas conscient au moment de son meurtre. Puisque ceci constitue la cause principale de la dislocation du temps, la *play scene* est le premier pas vers sa remise en ordre. On joue, on présente ce qui a été exclu de l'univers symbolique, restreint au registre du réel, i.e. ce qui n'existe que dans la (mauvaise) conscience de Claudius. La visée de la *play scene* est de faire »objectiver« cette conscience et en faire la proie de ce traquenard, *moustrap*, qu'est le spectacle, là, sur scène, à la vue de tous. Mais c'est aussi bien le moyen pour faire s'introduire dans la scène du meurtre la conscience de l'ancien roi qui en a été la victime.

L'inscription dans le symbolique du savoir sur le crime est une obsession d'Hamlet – une obsession qui resurgit au moment de sa propre mort. Lorsque son ami Horatio, le voyant mourant, veut se suicider lui-même, Hamlet l'implore d'attendre: *O, good Horatio, what a wounded name/ Things standing thus unknown, shall live behind me!* – Ce qui donne, traduit littéralement: *Quel nom blessé, si les choses demeurent ainsi »insues«, vivra derrière moi!* Si le savoir sur le crime reste un »savoir insu«, un »savoir qui ne se sait pas«, alors quelque chose de blessé, flétri et détrôné symboliquement continuera

<sup>15</sup> J. Lacan, »Hamlet«, *Ornicar?* n° 25, p. 24.

à vivre après la mort d'Hamlet. En d'autres termes, Hamlet ne veut pas finir comme son père, en spectre errant qui tente de faire connaître son histoire aux vivants. *Si jamais je fus cher à ton cœur, dit-il à Horatio, diffère encore l'instant de ta béatitude, et, dans ce monde affreux, réserve avec douleur ton souffle afin de raconter mon histoire.*

C'est là que s'ouvre pour Hamlet la possibilité du *not to be*, sans qu'il ait à craindre les rêves affreux qui peuvent lui venir dans ce sommeil du trépas.

L'autre chose importante qui a lieu dans la dernière scène de la tragédie touche au plus près à la question du »temps disloqué«, ce temps cassé en deux, en un *présent* qui tourne à vide et en un *plus tard* impossible à atteindre. Juste avant le combat avec Laërtes, Hamlet accepte la possibilité d'en sortir »les pieds en avant« par ces mots:

*»Si c'est à présent, ce n'est plus à venir; si ce n'est pas pour plus tard, c'est pour à présent; si ce n'est pas pour à présent, c'est pour plus tard; le tout est de se tenir prêt. Et puisque l'homme ignore ce qu'il quitte, qu'importe de quitter cela plus ou moins tôt? Ainsi soit-il.«<sup>16</sup>*

Hamlet trouve finalement le moyen de faire se rejoindre le présent et le »plus tard«, en reconnaissant le »plus tard« comme dimension immanente au présent. Le »plus tard« n'est rien d'autre que l'inconnu du présent. Dans son fameux monologue qui commence par »Etre ou ne pas être«, Hamlet avance que c'est la crainte de l'inconnu (de quelque chose de mystérieux après la mort) »qui nous engage à supporter les maux présents, plutôt que de nous en échapper vers ces autres dont nous ne connaissons rien«<sup>17</sup>. On voit bien comment la perspective change dans le passage cité ci-dessus. Ce n'est plus le »plus tard« que nous ignorons, c'est le présent lui-même: *l'homme ignore ce qu'il quitte*, dit maintenant Hamlet. Ce n'est qu'en acceptant l'inconnu du présent qu'on peut avancer, au lieu de rester sous la prise mortifiante d'une recherche infinie portant sur les déterminants du présent. Ce n'est qu'en s'appuyant sur une incertitude fondamentale qu'on peut passer ailleurs, dans un acte de certitude anticipée – la certitude qui surgit là où on n'est plus sûr de rien.

---

<sup>16</sup> *Hamlet, op. cit.*, p. 171.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 81.



## NOTES ON CONTRIBUTORS

---

MARIO CASTELLANA, professeur de logique et épistémologie chez l'Université de Lecce (Italie), a publié: *Il surrazionalismo di Gaston Bachelard*, 1974; *G. Bachelard: bilancio critico di una epistemologia*, 1984; *Epistemologia debole*, 1985; *Alle origini della 'nuova epistemologia'. Il Congrès Descartes del 1937*, 1992. Plusieurs sont ses articles sur A. Lautman, J. Cavaillès, F. Gonseth, Suzanne Bachelard. Ses intérêts actuels de recherche concernent la 'philosophie implicite des savants', leur 'épistémologie germinale' (K. Gödel et H. Weyl dans la philosophie des mathématiques française).

JEAN-PIERRE MARCOS, Normalien, Agrégé de Philosophie, Docteur en philosophie est Maître de Conférences à l'Institut d'Études Politiques de Paris et au département de Philosophie de l'Université de Paris VIII. Domaines de travail: philosophie politique et métaphysique classiques. Psychanalyse. Dernières publications consacrés à Descartes: »Conscience de soi et réflexion: l'aporie de la représentation de soi« (*l'Enseignement philosophique*, Juillet-Août 1994), »Gouvernement de soi et contentement« (*Études philosophiques* Janvier-Juin 1996), »Le Sujet supposé vouloir. Lecture cartésienne« (in *Le moment cartésien de la psychanalyse*, Arcanes, 1996), »La pensée en Je. La limite du doute, l'ultime abus. Variation cartésienne«, (*Rue Descartes*, no 22, hiver 1998)

PETER McCORMICK, is Professor of philosophy at the University of Ottawa. He is a Fellow of the Royal Society of Canada, and has held fellowships from the Fulbright Commission, the Alexander von Humboldt Stiftung, and the Killiam Program of the Canada Council. He is interested in philosophical issues that may arise in the course of our various dealings with artworks. He is the author of *Heidegger and the Language of the World* (Ottawa, 1976), *Fictions, Philosophies, and the Problems of Poetics* (Cornell, 1988), *Modernity, Aesthetics, and the Bounds of Art* (Cornell, 1990). He has also edited or co-edited a number of volumes, including: *Husserl: Exposition and Appraisals* (Notre Dame, 1977), *Husserl: Shorter Works* (Notre Dame, 1981), *The Reasons of Art* (Ottawa, 1985), *Roman Ingarden: Selected Papers in Aesthetics* (Munich, 1986), *The Aesthetics of Roman Ingarden* (The Hague, 1989), and *Starmaking: Realism, Anti-realism, and Irrealism* (MIT Press, 1996).

MAJA MILČINSKI has held teaching and research positions at various universities in Asia, Europe and Canada. Currently she is Associate professor of Asian philosophies and religions at the Department of Philosophy and Theological Faculty of Ljubljana University. She has translated nine books from classical Chinese and Japanese and is author of *Chinese and Japanese*

Wisdom (1999), *China nad Japan Between Religion and Philosophy* (1995) and *The Way into Voidness and Silence* (1992) and numerous articles and book chapters published in Europe, USA, China and Japan.

WOLFGANG MÜLLER-FUNK, Studium der Germanistik, Philosophie, Geschichte und Sozialwissenschaften in München, in den vergangenen Jahren Lehrtätigkeit an den Universitäten München, Wien und Klagenfurt, 1998 Gastprofessur am Interuniversitären Institut für interdisziplinäre Forschung und Fortbildung (IFF) und an der Universität Birmingham. Neure Buchpublikationen *Der Intellektuelle als Souverän*, Wien 1995 (Deuticke), *Kulturwissenschaft(en). Eine europäische Chance für Österreich*, Feasability-Studie, Wien 1997 (IFF), Junos Pfau. Zur Anthropologie des inszenierten Menschen, Wien 1998 (Wiener Universitäts-Verlag). Zahlreiche Aufsätze in diversen literaturwissenschaftlichen, literarischen und philosophischen Zeitschriften über die österreichische Literatur der klassischen Moderne, Romantik, Autobiographie und Essayistik, Neue Medien, Kulturtheorie.

FRANCESCO NUZZACI teaches epistemology at the University of Lecce. His publications include: *The Neo-rationalism of Ludovico Geymonat* (Naples 1971), *Karl Popper. A fallibilist epistemologist* (Naples 1975), *The Importance of Reason. Claude Bernard and Science* (1982), *Claude Bernard and Gaston Bachelard. On The Obstacles to Scientific Knowledge* (1984), *For a Civil Commitment of Science. A Conversation with Ten Nobels on The Future of Humanity* (1993).

COSIMO PACCIOLLA, graduate in philosophy (specializing in epistemology), has worked for some years with the chair in Logic in the Faculty of Philosophy at the University of Lecce. His research into the theme of the construction of subjectivity has led him towards a re-reading of the work of Feyerabend. He has published an essay entitled: *La scientificità della Scienza. Saggio sull'epistemologia negativa di P.K. Feyerabend*, Levante, Bari 1998.

RADO RIHA is Head of the Institute of Philosophy in the Centre for Scientific Research, SASA, Ljubljana. The field of his specialisation encompasses contemporary political philosophy, Kant's philosophy and psychoanalysis. He is the author of *Philosophy in Science* (Ljubljana, 1982), *Reale Geschehnisse der Freiheit. Zur Kritik der Urteilskraft in Lacanischer Absicht* (Kant & Thuria Verlag, Vienna 1993), *Law and Judgement* (Ljubljana 1994)

with Jelica Šumič-Riha, and co-author of *Politik der Wahrheit* (Kant & Thuria Verlag, Vienna 1997).

YANNIS STAVRAKAKIS is a teaching fellow at the Department of Government of the University of Essex where he is directing, for the 1998-99 academic year, the MA programme in Ideology and Discourse Analysis. He is the editor of *Nature, Society and Politics*, Athens: Nisos, 1998, and co-editor of *Discourse Theory and Political Analysis*, Manchester: Manchester University Press, forthcoming, and of *Lacan and Science*, London: Rebus Press, forthcoming. He has also published various articles on political theory and psychoanalysis in English, Greek and German.

ALENKA ZUPANČIČ is Research Fellow at the Institute of Philosophy, Center for Scientific Research of the Slovenian Academy of Sciences and Arts. She has published extensively on Kant, contemporary French philosophy and psychoanalysis. Her publications include *Die Ethik des Realen. Kant, Lacan* (Vienna 1995), »Die Logik des Erhabenen,« in *Kant und das Unbewusste* (Vienna 1994), »Kant with Don Juan and Sade,« in *Radical Evil* (London & New York 1996), »The Subject of the Law,« in *Cogito and the Unconscious* (Durham & London 1998) and numerous articles in *Filozofski vestnik*, *Problemi*, *New Formations*, *American Journal of Semiotics* and other journals.

# Social Theory and Practice



An International and Interdisciplinary Journal of Social Philosophy

*Social Theory and Practice* publishes discussions of important and controversial issues in social, political, legal, economic, educational, and moral philosophy, including critical studies of classical and contemporary social philosophers. We feature original philosophical work by authors from all relevant disciplines, including the humanities, the social sciences, and the natural sciences.

## Highlights from Vol. 23 (1997)

Samantha Brennan & Robert Noggle	The Moral Status of Children: Children's Rights, Parents' Rights, and Family Justice
Fred M. Frohock	Conceptions of Persons
Christopher Wellman	Associative Allegiances and Political Obligations
Robert F. Ladenson	Is the Right of Free Speech Special?
David Boonin-Vail	Death Comes for the Violinist: On Two Objections to Thomson's "Defense of Abortion"

## Forthcoming in 1998

Andrew Brien	Mercy Within Legal Justice
David Phillips	Contractualism and Moral Status
Pauline Kleingeld	Just Love? Marriage and the Question of Justice
A. John Simmons	'Denisons' and 'Aliens': Locke's Problem of Political Consent
David Benatar	Corporal Punishment

**Special Offer!** Purchase a two-year (1998-99) subscription now and receive all 1997 issues of *STP* free of charge (while supplies last).

**Enter my subscription!**  One year (no special offer)  Two years (1997 issues free)

Name \_\_\_\_\_ *Payment Options:*  
Address \_\_\_\_\_  Check/Money Order  Visa/MC  
\_\_\_\_\_ Card No. \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_ Exp. Date \_\_\_\_\_  
Phone ( ) \_\_\_\_\_ Signature \_\_\_\_\_

Subscriptions (3 issues/yr): Individuals \$15; Institutions \$36; Foreign orders add \$4 postage per year.  
**Copy and mail to:** *STP*, Department of Philosophy, Florida State University, Tallahassee, FL 32306-1500  
**or contact us:** Phone (850) 644-0220; Fax (850) 644-3832; E-mail: journals@mailers.fsu.edu

## ABSTRACTS

---

Mario Castellana

*Federigo Enriques et le nouveau statut épistémique de la certitude*

F. Enriques (1871-1946), scientist, philosopher and historian of the science, he has given in the first years of the 20th century us a run of epistemological search directed to protect the objectivity and the knowledge dimension of the science; in this run, he is been found to face the problem of the certainty after their convulsions and he has elaborated a theoretical strategy founded upon a historical consideration of the scientific rationality.

Enriques has freed the notion of the certainty from the antological renderings of the traditional gnoseology and he has furnished a epistemic statute founded on the own historicity of it of the sciences, favors to the elaboration of distinctive ermeneutical categories (correzione, attualizzazione progressiva, modificazioni successive, razionalismo sperimentale).

Jean-Pierre Marcos

*Certitude de l'ego, science de sa cause - Lecture de la Méditation troisième (AT VII, 34-36; IX, 27-29) de Descartes*

Une lecture suivie du début de la *Meditatio* III de Descartes, laisse apparaître dans toute sa dimension, la question de la fondation théologique de la certitude en vérité puisqu'elle implique la validation du *cogito* lui-même.

A ce titre, la *regula generalis* voit sa portée non seulement limitée, mais également annulée. Ce qui n'est pas sans poser le problème majeur des conséquences philosophiques d'une puissance absolue du Dieu trompeur. Peut-il me faire croire que je suis sans que je sois effectivement?

Descartes inaugure ainsi une certaine époque de la théorie de la subjectivité dans la mesure où la certitude subjective devient un principe d'orientation pour la pensée, mais requiert néanmoins, pour être pleinement établie, la position d'une altérité fondatrice.

Maja Milčinski

*Certainty in Daoism and in Japanese Buddhism*

The article deals with the problem of death and certainty as reflected in Daoism and Japanese Buddhist philosophy. In the Buddhist context, the Japanese Pure Land theory is discussed. The Buddhist theories are illustrated with the quotations of Daoist philosophers, Zhuang Zi and Lao Zi (*Dao de jing*), which illuminate the problem of certainty related to the theory of body and its transformations through the mental and physical techniques used in visualizations that were used on the Buddhist path to truth and certainty.

Wolfgang Müller-Funk

*Die Gewißheit des Zweifels. Überlegungen zu einer Paradoxie*

The philosophical concept of certainty is embedded in the main stream of traditional occidental epistemology. Certainty has to do with the (christian) metaphysical belief that there is a type of sentences, which are evident and true under all historical and cultural conditions. In his book about certainty John Dewey argues that certainty has produced a feeling of sureness in a world of danger and radical change.

On the other hand there is a specific medium and method of European thinking, which has focussed the problem of certainty in a sceptical approach. Following Robert Musils *Mann ohne Eigenschaften* I call this type of thinking, starting with Montaignes *Essais* »Essayism«. Michel de Montaigne rediscovering the Pyrrhonian scepticism has formulated a critical concept vis à vis

traditional concepts of certainty. The only reference on certainty in a ocean of uncertainties is the sceptical subject itself. But this subject is a result of a process of writing and a product of language.

Wittgenstein's concept of »Sprachspiele« is helpful insofar one can show that certainty is part of a specific discourse, which can be described as the common sense of a culture, a discourse in which scepticism and contextualism are excluded. Every kind of society needs such a type of common sense. The »Sprachspiel« of modern philosophy however differs from the »Sprachspiel« of common sense principally. So modern philosophy no longer is grounded on certainty and is not able to found new certainties.

Francesco Nuzzaci

*The Human and Historical Dimensions of Certainty*

The current crisis of certainty seems to us to be further evidence of its intrinsic human and historic dimension, and an implicit defeat of certainty of any absolute and definitive kind. We believe, therefore, that the question must be tackled with greater serenity, and that one must be accept that it is healthy for certainties to change: it is unnecessary to take the road that leads to scepticism, irrationalism or nihilism. The assumption of fallibilism is thus essential for an approach to the problem of certainty, which has its biological and cultural roots in man's own existence.

We have distinct forms and different degrees of certainty, from those of the common man, the philosopher and the scientist, to those of the logical-mathematical and natural sciences, and certainties of a moral and human kind; they all, however, appear to have in common a human and historic character. Their acquisition and the consequent overcoming of the various prejudices and obstacles, therefore, we believe depends essentially on a scientific attitude, founded on a careful and unprejudiced critical examination of every issue.

We hold, finally, that this attitude, together with a profound sense of humanity, can lead to a substantial improvement of individual and social life.

Cosimo Pacciolla

*Feyerabend, Rorty, Putnam: Relativism and the Construction of Subjectivity*

We were interested in the possibility of arriving at a kind of subjectivity characterized as much by the relativity of its own certainties, as by the rejection of subjectivism. We did not wish to get involved in elaborate descriptions of such subjectivity; we did not intend, that is, to provide alternative models for the individuals or communities that populate our world. Our aim was simply to find a »ford«, an opening that would allow us to consider the relations between the individual and the community to which he/she belongs, and between different individuals and cultures, without wishing to reduce their wealth and variety to some stifling formula – a »concept«. This is supplied by Feyerabend's relativism with its notion of *responsible subjectivity*. We believe it necessary, however, to tackle some important objections, in particular deriving from two other equally interesting and original writers, Putnam and Rorty, whose respective positions are in many respects close to Feyerabend's while retaining substantial differences. Since our only purpose here is to establish the plausibility of Feyerabend's point of view, we do not to intend to carry out an exhaustive comparison of the three writers, or indeed to resolve any polemic between them.

Rado Riha

*Die Gewißheit des Philosophierens*

Der Artikel befaßt sich mit der Frage, was uns, wenn wir uns nach der Gewißheit des eigenen Philosophierens fragen, der Kantsche Weltbegriff der Philosophie lehren kann. Der erste Teil des Aufsatzes versucht dabei, den im Weltbegriff der Philosophie wirkenden spezifischen Verbindungs-

modus von selbstständigem Philosophieren und Gewißheit herauszuarbeiten und in der Denkfigur der »Universalisierung als Subjektivierung« festzumachen. Die Aufgabe des zweiten Teils ist es, durch den Vorschlag einer »reflektierenden« Lektüre des Kantschen moralischen Gesetzes die Denkfigur der »Universalisierung als Subjektivierung« etwas näher zu bestimmen. Gezeigt soll werden, daß in ihr drei Instanzen zu einem unauflösbaren Knoten verbunden sind: ein Universelles, das für Niemanden gilt, wenn es nicht für Alle gelten kann, ein Singuläres, das dem Universellen immer äußerlich bleibt, es aber gerade durch diese seine irreduktible Äußerlichkeit ermöglicht, und ein Subjekt, das sich als die in sich nichtige, aber unüberschreitbare Distanz des Universellen vom Singulären behauptet.

Yannis Stavrakakis

*Beyond the Certainty Principle: Towards a Political Reading of the Modern Experience*

It could be argued that today we are witnessing the dislocation of the dominant image in which modern society identifies itself. This image – the positive picture of a society which is founded on absolute certainties guaranteed by a scientific discourse which can master and control the totality of the real – is put into question by the resurfacing of uncertainty and negativity (empirically present in phenomena such as the Mad Cow disease scare, environmental crisis, the dangers of nuclear power and nuclear terrorism etc.). Certainty is revealed as a social construction which attempts to do the impossible, namely to fully symbolize and neutralize the real in the Lacanian sense of the word. With reference to the discussion on the legitimacy of modernity (Lowith, Blumenberg), the sociology of risk (Beck), and social constructionism, and within a broader Lacanian framework, I try to articulate a political reading of the inconsistencies of the modern project and introduce an alternative formulation of a modernity open to the constitutive nature of uncertainty.

Alenka Zupančič

*Mélancolie et certitude*

Dans son écrit »Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée« Jacques Lacan distingue trois temps différents de la certitude, aussi bien que trois types de sujet qui s'y rattachent. A partir de cet écrit et sur la base d'une recherche sur la temporalité spécifique de la mélancolie le texte cherche à établir la logique du jeu de la certitude et de son absence qui opère dans la mélancolie. Les arguments sont ensuite mis en relief à travers l'exemple de Hamlet.













ISSN 0353-4510



9 770353 451019