

PENSÉES
CANADIENNES

2021 | XIX

Pensées Canadiennes

Volume XIX

2021

The Canadian Undergraduate Journal of Philosophy
La Revue Canadienne du Premier Cycle de Philosophie

The publication of *Pensées Canadiennes* - The Canadian Undergraduate Journal of Philosophy is made possible by the support of the following generous donors.

La publication de Pensées Canadiennes - La revue de philosophie des étudiant-e-s au baccalauréat du Canada est rendue possible grâce au soutien financier des généreux donateurs suivants.

Department of Philosophy | Concordia University

Department of Philosophy | McGill University

Department of Philosophy | University of Toronto

Philosophy Students' Association | McGill University

Students of Philosophy Association (SoPHiA) | Concordia University

ISSN 2561-8660
 2569-8519

Reach us at <http://penseescanadiennes.com/>
Contactez-nous journal@penseescanadiennes.com
 [@penseescanadiennes](https://www.facebook.com/penseescanadiennes)

Fonts Used Cormorand Garamond | Google
Typographie Hiragino Sans | SCREEN

We would like to begin by acknowledging that this journal was created on unceded Indigenous lands. The Kanien'kehá:ka Nation is recognized as the custodians of the lands and waters on which we gather today. Tiohtiá:ke/Montréal is historically known as a gathering place for many First Nations. Today, it is home to a diverse population of Indigenous and other peoples. We respect the continued connections with the past, present and future in our ongoing relationships with Indigenous and other peoples within the Montreal community.

Nous aimerions commencer par reconnaître que ce journal a été produit en territoire autochtone, lequel n'a jamais été cédé. Nous reconnaissons la nation Kanien'kehá: ka comme gardienne des terres et des eaux sur lesquelles nous nous réunissons aujourd'hui. Tiohtiá:ke / Montréal est historiquement connu comme un lieu de rassemblement pour de nombreuses Premières Nations, et aujourd'hui, une population autochtone diversifiée, ainsi que d'autres peuples, y résident. C'est dans le respect des liens avec le passé, le présent et l'avenir que nous reconnaissons les relations continues entre les Peuples Autochtones et autres personnes de la communauté montréalaise.

Introduction

It is with great pleasure that we introduce the nineteenth edition of *Pensées Canadiennes*. Ever since its creation in 2000, *Pensées Canadiennes* has served as a platform for undergraduate students across Canada to explore their philosophical interests with creativity and rigor. As a national bilingual philosophy journal, *Pensées Canadiennes* has been able to engage with excellent philosophical discourse from both French and English speaking universities. The creation of this edition has not been an effortless task. The COVID-19 pandemic prompted us to transition to a fully online format, thereby establishing an editorial procedure that manifested exclusively through virtual correspondences, rather than in-person interactions. In spite of this, we feel that we have brought together an array of editors and authors from across the country to creatively harmonize for the sake of the journal, allowing some deeply insightful essays to come to the fore of philosophical discourse in Canada and prompting the journal to be more collaborative and communal than ever before. The editors and authors alike emerge from various philosophical and academic backgrounds, which allowed for a dialogue that transcended across disciplinary boundaries, allowing us to put together an issue which touches on a variety of philosophical topics. It is thanks to the intellectual diversity of our editorial team that each of the essays were reviewed from differing perspectives, resulting in a final product that has undergone various changes across a multitude of editorial processes. Moreover, it is thanks to our brilliant authors that we are able to publish a short yet insightful edition of the journal. In spite of the disheartening climate of the pandemic, we have managed to put together substantial work, and collaborated with the editors over several months to put a piece of their creative and intellectual work into the world.

We begin the journal with the essay “Perspectives sur la *khôra* platonicienne” by Arnaud Dufour, a philosophy student at Université Laval. His essay explores the notion of the *khôra* as it is presented within Plato’s *Timaeus*. Dufour does an exquisite job breaking down the key concepts of the *khôra*, explaining its threefold perspective — the logical, the physical, and the cosmological. Dufour’s essay is followed by “Apperception and Transcendental Subjectivity: From Hegel to Heidegger” by Frank Li, a German studies and philosophy student at McGill

University. His essay aims to prove that Heidegger's appeal to the Hegelian apperception and transcendental subjectivity is a critique of traditional metaphysics. Li exceptionally examines Heidegger's critique of Hegel's Logic through his skillful exegesis of apperception and transcendental subjectivity as temporality. We then turn to Valérie Roy's essay "Peur, horreur et signification: fondations primitives du sujet chez Kristeva". Roy is an undergraduate student of philosophy at Université du Québec. Her essay seeks to address the intersection between philosophy and fear as a 'non-object' using Kristeva's concept of the abject. Roy unpacks this experience through the phenomenological experience of the abject. Finally, we bring you Kwesi Thomas' essay "Buberian Intersubjectivity and Racist Encounters". Thomas recently graduated as an undergraduate philosophy student at the University of Toronto and is now pursuing his PhD in philosophy at the same institution. Kwesi's essay focuses on the ways in which racist encounters and the other can be understood through German philosopher Martin Buber's dialogical "ontology of the inter-human" in *I and Thou* and *Distance and Relation*. He then expands this analysis of intersubjectivity through critical race theorist Frantz Fanon's work in *Black Skin, White Masks*, in order to establish how Buberian intersubjectivity can contribute to theorizing about racism.

Finally, none of this would be possible without the generosity of our donors. It is such generosity that allows students to come together across the country to pursue meaningful philosophical work. Everyone who contributes to the creation of the journal does so on a volunteer basis. It is because of the hard work of these students that we are able to continue the philosophical legacy of *Pensées Canadiennes* which has led to its nineteenth edition.

Melissa De Angelis , Owen Gongos, & Julian Stuart
Editors-in-Chiefs 2021-2022

Introduction

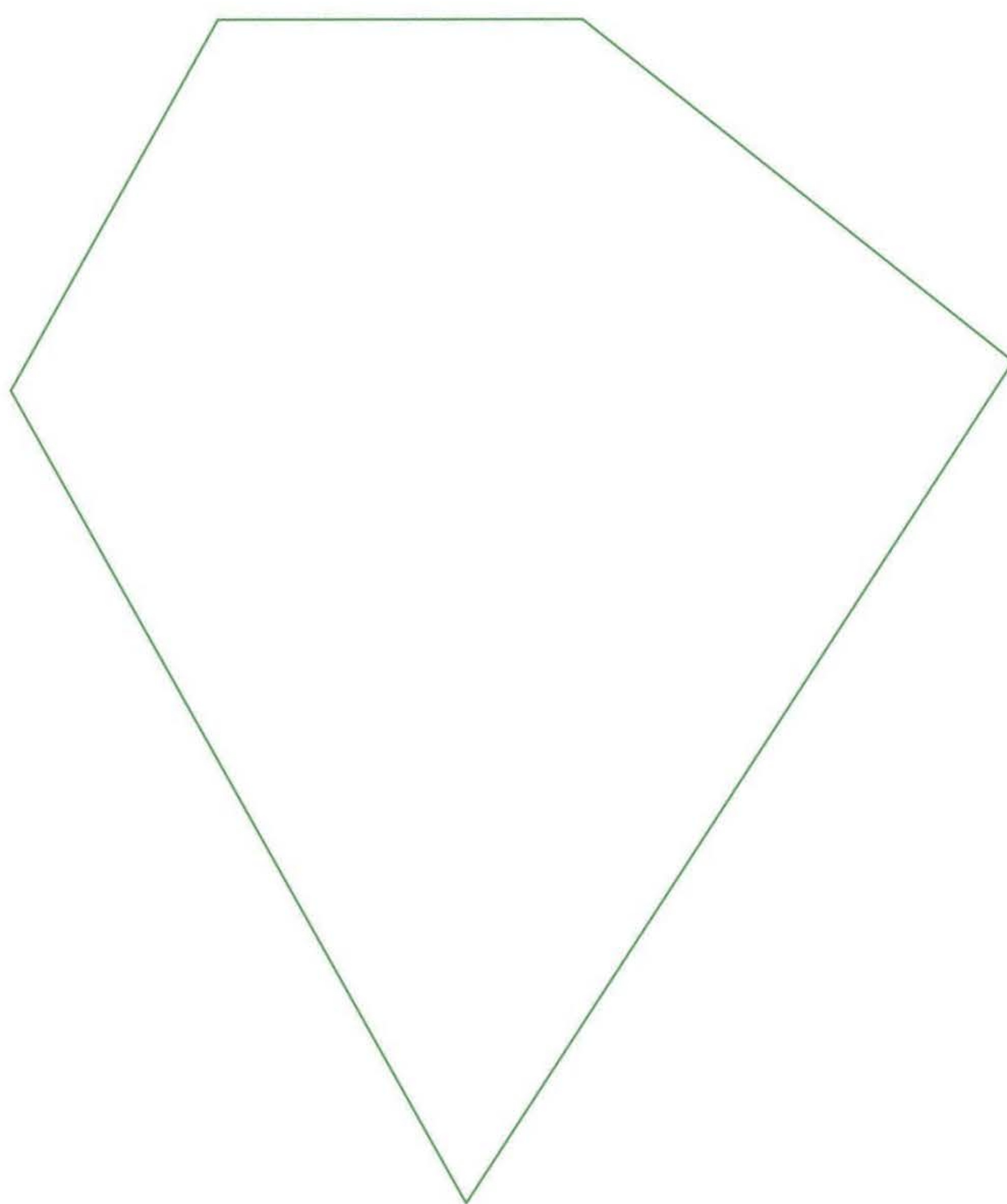
C'est avec grand plaisir que nous vous présentons la XIX^{ème} édition de *Pensées Canadiennes*. Depuis sa création en 2000, *Pensées Canadiennes* a servi de plateforme aux étudiants de premier cycle des universités canadiennes pour explorer leurs intérêts philosophiques avec créativité et rigueur. En tant que revue nationale et bilingue de philosophie, *Pensées Canadiennes* s'engage dans la diffusion de l'excellence des discours philosophiques provenant d'universités francophones et anglophones. La création de cette édition n'a pas été une tâche aisée. La pandémie de COVID-19 nous a incités à passer à un format entièrement digital. Le processus éditorial s'est donc déroulé uniquement à travers des correspondances virtuelles, au lieu d'interactions en personne. Malgré cela, nous avons le sentiment d'avoir réuni un ensemble d'auteurs et d'éditeurs de tout le pays qui ont su harmoniser leurs discours de façon créative. Ces essais se positionnent ainsi à l'avant-plan du discours philosophique au Canada et ont engagé la revue, plus que jamais auparavant, à être collective et collaborative. Les rédacteurs en chef et les auteurs proviennent de divers milieux philosophiques et universitaires, ce qui a permis un dialogue qui transcende les frontières disciplinaires en vue de créer une édition qui aborde une variété de sujets philosophiques. C'est grâce à la diversité intellectuelle de notre équipe éditoriale que chacun des essais a été examiné sous différents angles, produisant un produit final qui a subi diverses modifications au cours d'une multitude de processus éditoriaux. De plus, c'est grâce à nos brillants auteurs que nous sommes en mesure de publier une édition courte mais perspicace. Malgré le climat décourageant de la pandémie, nous avons réussi à rassembler un travail substantiel, et avons collaboré avec les rédacteurs pendant plusieurs mois pour mettre en forme une partie de leur travail créatif et intellectuel.

Nous commençons la revue avec l'essai « Perspectives sur la khôra platonicienne » d'Arnaud Dufour, étudiant en philosophie à l'Université Laval. Son essai examine la notion de khôra telle qu'elle est présentée dans le *Timée* de Platon. Dufour fait un excellent travail en analysant les concepts au cœur de la khôra, expliquant sa triple perspective - logique, physique et cosmologique. L'essai de Dufour est suivi de « Apperception and Transcendental Subjectivity: From Hegel to Heidegger » de Frank Li, étudiant en études allemandes et en philosophie à l'Université McGill. Son essai vise à prouver que l'appel de Heidegger à l'apperception hégélienne

et à la subjectivité transcendantale est une critique de la métaphysique traditionnelle. Li examine avec rigueur la critique de la *Science de la Logique* de Hegel par Heidegger à travers une habile exégèse de l'apperception et de la subjectivité transcendantale comme temporalité. Nous nous tournons ensuite vers l'essai de Valérie Roy intitulé « Peur, horreur et signification : fondations primitives du sujet chez Kristeva ». Roy est étudiante de premier cycle en philosophie à l'Université du Québec à Montréal. Son essai cherche à aborder l'intersection entre la philosophie et la peur en tant que « non-objet » en utilisant le concept d'abjection de Kristeva. Roy décortique ce sentiment à travers l'expérience phénoménologique de l'abjection. Enfin, nous vous proposons l'essai de Kwesi Thomas intitulé « Buberian Intersubjectivity and Racist Encounters », publié à l'origine dans la revue de philosophie de l'université Brown, *A Priori*. Kwesi Thomas a récemment obtenu son diplôme de premier cycle en philosophie à l'Université de Toronto et poursuit actuellement son doctorat en philosophie dans la même institution. L'essai de Thomas se concentre sur les façons dont les rencontres racistes et l'autrui peuvent être comprises à travers « l'ontologie dialogique de l'interhumain » du philosophe allemand Martin Buber dans les ouvrages *I and Thou* et *Distance and Relation*. Il développe ensuite cette analyse de l'intersubjectivité à travers les travaux du théoricien critique de la race Frantz Fanon dans *Peau noire, masques blancs*, afin d'établir comment l'intersubjectivité bubérienne peut contribuer à la théorisation du racisme.

Enfin, le journal ne serait possible sans la générosité de nos donateurs. C'est cette générosité qui permet aux étudiants de se réunir à travers le pays pour poursuivre un travail philosophique considérable. Tous ceux qui contribuent à la création de la revue le font à titre bénévole. C'est grâce au travail acharné de ces étudiants que nous sommes en mesure de poursuivre l'héritage philosophique de *Pensées Canadiennes* dans cette XIX^{ème} édition.

Melissa De Angelis , Owen Gongos, & Julian Stuart
Redacteurs en Chef 2021-2022



Melissa De Angelis

Melissa De Angelis is a fourth year undergraduate student at the University of Toronto currently pursuing a double major in philosophy and political science with a minor in practical french. Her academic interests include postmodernism and ancient philosophy with a keen interest in Plato and the Socratic School of Thought. After graduating, Melissa plans to use her philosophy background to help attain her Juris Doctor, specializing in international humanitarian law.

Owen Gongos

Owen Gongos graduated from McGill University in the spring of 2021 with an Honours BA in Philosophy and a minor in French language and literature. He specializes in ancient philosophy, particularly Aristotle's ethics and metaphysics, with a secondary interest in religious studies and philosophy of religion, especially those of Spinoza and Kierkegaard. Most recently, Owen completed his undergraduate thesis, which aims to reconsider what Aristotle means by the contemplative life (and by extension, the final good) in his ethical works. Owen has been heavily involved in the philosophy community in Montreal. Having served on McGill University's Philosophy Students' Association for two years, Owen has played a prominent role in helping grow the philosophy community in Montreal and is honoured to be involved with *Pensées Canadiennes* this year to continue this ongoing effort.

Julian Stuart

Julian Stuart is currently an MA student at the Centre for Comparative Literature at the University of Toronto. He has recently completed his BA at McGill with a major in Philosophy and minors in European Literature & Culture and German Studies. Prior to becoming co-Editor-in-Chief of the journal for the 2020-2021 issue, he served as an editor at *Pensées* from 2019-2020. In the past he has published in *Vielfalt*, McGill's Journal of German Studies. Furthermore, he has given two presentations at Concordia University's annual Liberal Arts conference. His current research focuses on modernist European literature, phenomenology, and critical theory, with a focus on authors such as Walter Benjamin, Martin Heidegger, Thomas Mann, W.H. Auden, Georges Rodenbach, Elizabeth Bowen, Virginia Woolf, Henri Bergson, Robert Musil, and W.G. Sebald. More specifically, Julian's research prioritizes questions relating to the temporality enclosed in objects and places relating to subjectivity, and the way in which modernization engenders engagement with the faculty of memory in relation to such places and objects on an individual and collective level.

Qu'est-ce que la *khôra* platonicienne ? Quel sens donner à cette imposante notion ? Si l'originalité de ces questions paraît totalement épuisée aujourd'hui, leur intérêt ne l'est pas : le grand soin toujours renouvelé depuis des siècles qu'on porte à l'exégèse de la *khôra* en atteste. Attentifs au débat séculaire sur l'énigme que pose cette notion dans la philosophie de Platon, mais sans prétendre en faire pleinement état – et encore moins le clore –, nous chercherons dans ce travail à argumenter une interprétation de la notion de *khôra* à partir d'une étude du *Timée*, écrit platonicien qui est une cosmologie au sens littéral, soit un discours sur le monde et ses composantes en tant que Tout ordonné. Pour tenter cette interprétation, nous remettrons d'abord la notion de *khôra* dans le contexte du dialogue particulier dans lequel elle apparaît chez Platon afin de réfléchir sur le sens logique et discursif de la *khôra* au sein du *Timée*. Nous examinerons ensuite la *khôra* d'un point de vue physique afin de cibler son rôle concret dans le devenir pour *Timée*, soit être la condition de possibilité du mouvement au sens fort. À terme, il sera possible de relever la signification plus globalement cosmologique de la *khôra* dans le monde, de façon à mieux envisager ce que peut bien vouloir dire pour Platon de penser et de comprendre le cosmos non pas seulement sous le signe du Bien, mais aussi sous le signe de la *khôra*.

I. Logique : Le concept de *khôra* et le discours

C'est dans le *Timée*, écrit jugé tardif, qu'apparaît telle quelle pour la seule fois dans le corpus platonicien la notion de *khôra*¹. Dialogue hors norme à maints égards – entre autres hors de la norme platonicienne, du fait qu'il est davantage un monologue –, inépuisablement riche et parfois très complexe, il est à la mesure de ce dont il traite, le cosmos tout entier, et du but qu'il vise, soit « pénétrer la nature de l'univers », conformément au programme du festin oratoire dicté par Critias dans la scène introductive (27a). Aussi, parce que sonder la nature d'une chose revient au moins en partie à en exposer la naissance, le discours cosmologique de *Timée* se fait aussi cosmogonique : en quelque sorte, on aura dit « notre monde, vivant visible comprenant les vivants visibles, dieu sensible, image d'un dieu intelligible, très grand, très bon, très beau, et très parfait, ciel unique qui est seul de sa race »² (92c) lorsqu'on aura dit son origine. Loin d'être un caprice du jeune philosophe locrien, un discours sur la genèse du ciel est une possibilité qui découle de l'essence même du cosmos, qui est visible et tangible, c'est-à-dire sensible, et donc engendré (28b-c). Pour *Timée*, le fait que le monde soit sujet à la perception est une preuve qu'il s'inscrit le devenir, et que par-là il est né et qu'il est corruptible, contrairement à l'intelligible immuable (28a).

Ainsi, la toute première chose qui est affirmée dans le *Timée* à propos du « ciel dans son ensemble » (28b), c'est sa nature sensible. Le monde, autrement dit, le devenir³ (29e-30a), n'est pas intelligible et éternel, mais plutôt, il naît et se corrompt, il « n'est réellement jamais » (28a) ; en un mot, il est ontologiquement subordonné à la Forme qu'il imite, ou à la main divine qui le fabrique⁴, conformément à la distinction centrale dans la pensée de Platon entre l'être et ce qui participe de l'être, entre le Modèle parfait et la copie imparfaite. D'entrée de jeu, la cosmologie du *Timée* s'ouvre sur l'énonciation de la relative perfection du monde, Platon nous invitant à nous étonner du fait que d'un point de vue ontologique, le monde que nous avons s'incarne dans le devenir, et il n'est donc parfait que *dans la mesure du possible*; or, ce possible est celui qu'autorise sa dimension résolument sensible. *Timée* doit rendre compte d'un monde visible, palpable, par conséquent, de quelque chose de « rebelle à toute explication rationnelle » (28a).

En effet, débutant son allocution par une prière aux dieux (27c), *Timée* est on ne peut plus conscient de la difficulté de la tâche qui lui est impartie, en particulier relativement « au mode d'exposition qui est le [sien] » (48c). Dire la nature première de l'univers, royaume du devenir, n'est pas une mince tâche, d'autant plus que Platon, choisissant l'écriture de dialogues⁵, ne s'est pas contenté de pointer du doigt à la manière d'un Cratyle⁶ les astres mouvants pour confronter les disciples du moment à la complexité inouïe du problème du devenir. Comment donc, dans les limites du discours, rendre compte de la composante proprement *sensible* et réfractaire du devenir? Comment exposer dans l'épaisseur de leur complexité, le monde, la nature et l'homme, pas seulement dans ce qu'ils renferment d'intelligible et de divin, mais aussi dans ce qu'ils renferment de changeant, de corruptible, de *non-être*, en un mot, dans ce qu'ils ont de plus rébarbatif au logos? On l'aura anticipé: au moyen de la *khôra*, un « troisième genre d'être » (48e) dont le concept peut seul nous permettre de penser ce qui est autrement impensable du strict point de vue de l'être.

En effet, rappelons tout d'abord ceci : l'aspect formel sans doute le plus remarquable de l'exposé cosmologique qui compose le *Timée* est qu'il se déploie doublement à partir de deux « perspectives » distinctes par lesquelles la naissance du cosmos est envisagée successivement. D'abord, *Timée* l'envisage du point de vue de la *cause intelligente* (29d), afin de mettre en lumière la préséance de l'être dans le monde et du Bien présidant à toute l'organisation cosmique. *Timée* l'envisage ensuite du point de vue de la *cause errante*, quant à elle aveugle au Bien, afin d'exposer l'influence dans le monde de la nécessité matérielle élémentaire, dynamique causale qui ne peut être que partiellement conditionnée par le démiurge⁷ (48a-69b). C'est précisément au moment d'entamer cette deuxième « version » du récit cosmologique que la *khôra* entre en scène dans le dialogue. Cela n'a rien d'anodin. En effet, dans l'optique de la première perspective, le cosmos est expliqué pour ainsi dire à partir du « haut », soit à partir de ce qui est ontologiquement élevé : les Formes et le démiurge bon. La première partie du discours cherche ainsi à mettre en lumière la perfection du monde et la finalité qui lui incombe ainsi qu'à ces composantes en tant que voulue et attribuée par le démiurge : ceci explique pourquoi *Timée* ne fait alors appel qu'à deux genres ontologiques, l'être et le devenir, et aussi pourquoi le cosmos y est surtout examiné dans la perspective de l'être et de la finalité qu'il recèle. Or, *Timée* ne s'arrête pas là, mais, revenant sur ses pas et prenant sur le même sujet un nouveau point de départ (48a), il refait la cosmologie en l'abordant cette fois depuis le « bas », soit en partant de ces constituants les plus élémentaires, mais aussi ontologiquement subsidiaires, au point qu'ils ne puissent même pas être ramenés aux syllabes de l'univers (48b). Le fait est qu'une telle perspective cosmologique, ayant pour but d'expliquer par un discours l'origine vraisemblable du monde dans d'une sorte de *précosmos* visible⁸ soumis à un mouvement erratique et spontané et dont la vue n'offre que de fugaces « traces » (*ἵχνη*) d'être (53a), rend nécessaire l'introduction d'un nouveau genre logique. Comme *Timée* le laisse entendre, l'enjeu est ici proprement discursif : c'est l'argumentation (*λόγος*, 49a) qui commande la *khôra*.

À ce stade, la question à savoir pourquoi la *khôra* – plus que d'autres concepts platoniciens comme par exemple l'Autre et le non-être⁹ – est nécessaire pour nous permettre de dire des choses vraisemblables à propos de la naissance de l'univers et de son fond sensible. Rivaud, dans son introduction au *Timée*, met le doigt avec précision sur cette problématique première du dialogue : tout porte à croire qu'à l'occasion du *Timée*, il s'agit pour Platon « de transposer en réalités physiques, des notions d'ordre essentiellement logiques ou dialectiques, et de passer de l'ordre idéal à l'ordre sensible¹⁰ ». Comme nous l'avons vu, la base ontologique déployée dans la première partie de l'exposé n'était pas suffisante pour donner une explication tout à fait cohérente de la nature du devenir et du monde incarné, ne serait-ce parce qu'il « faut bien que tout ce qui *est* se trouve en un lieu et occupe une place » (52b) ; tel est le lot des étants, c'est-à-dire des *devenants*, qui existent réellement et sont spatialisés dans le cosmos. En effet, le Tout ordonné suppose une multiplicité de choses elles aussi ordonnées, or, qui dit multiplicité dit distinction et délimitation¹¹ : toutes choses ne peuvent tendre vers leur fin que si elles « peuvent être considérées comme se distinguant les un[e]s des autres¹² », autrement dit, comme occupant un emplacement spatial propre sur le plan physique. Par le concept de *khôra*, Platon, poursuit Rivaud, ne cherche pas simplement à « nous faire concevoir qu'il existe un espace ou une matière », mais plutôt à « montrer comment, de la dispersion logique qui résulte de la

notion de l'Autre, provient à son tour, la dispersion physique, c'est-à-dire l'impossibilité, pour deux objets différents, de coexister en un même lieu¹³». Robin abonde dans ce sens lorsqu'il énonce que si la théorie « classique » des Idées telle qu'on la retrouve exposée dans le *Phédon*¹⁴ est en grande partie conservée dans le *Timée*, ce n'est toutefois pas sans être sérieusement amendée en vue de servir un propos cosmologique : « la doctrine de la participation conduit à des contradictions si on l'entend [...] en ce sens que les idées, essences absolues, sont pourtant présentes (*παρουσία*) dans le relatif, ou dans le sensible, qui en participe¹⁵. » Comme semble l'indiquer Platon en 52c, « en tant que de deux choses l'une est ceci et l'autre est cela, l'une ne peut jamais venir à l'être en l'autre, puisqu'une chose ne peut être en même temps deux choses ». Or, le troisième genre faisant office de réceptacle pour la copie pallie précisément cette difficulté, la *khôra* spatialisant non pas la Forme elle-même, mais « des imitations de réalités éternelles » (50c). Par la *khôra*, « le sensible ne risque plus de retourner à l'intelligible et de s'y fondre¹⁶ », conclusion qui autrement nous mène expressément à l'abus de langage.

En ce sens, dans le *Timée*, on peut dire, avec Albert Rivaud, que Platon expose la version « physicalisée » des conclusions conceptuelle du *Sophiste*¹⁷. Le *Timée* embrasse le devenir d'un point de vue cosmologique, c'est-à-dire d'un point de vue global. Il est irréductible à un strict exercice de dialectique ascendante¹⁸ qui cherche à ramener le multiple à la Forme, et donc qui envisage le Tout du point de vue ce qui est élevé. Au contraire, comme Morrow nous aide à le remarquer, « the greater part of the *Timaeus* is concerned with the analysis of these “works of necessity¹⁹” », tandis que dès 47e, Platon examine le monde à partir ce qu'il a d'éminemment sensible, c'est-à-dire d'ontologiquement secondaire : c'est donc bien plutôt de « descendant²⁰ » qu'il semble falloir qualifier plus justement le mouvement de la plus grande partie du *Timée*, sinon son cœur. La *khôra*, concept certes bâtard, est la notion par laquelle cette descente est conceptuellement possible. La dualité conceptuelle « être » et « devenir » qui suffisait à expliquer le monde d'un point de vue divin est, à elle seule, trop déterminée pour pouvoir énoncer une espèce aussi inintelligible pour la pensée que le *mouvement* auquel correspond une dimension fondamentale du cosmos. Rendre compte de ce qui ne participe que marginalement de l'être est une tâche ardue, voire impossible, et pourtant, c'est celle qu'on s'attribue en cherchant à dire quoi que ce soit de vrai sur la composante purement sensible du devenir. Aussi une telle réalité ne peut-elle être explicitée que par la moins intelligible des notions, la *khôra*, « une réalité qu'on ne peut saisir qu'au terme d'un raisonnement bâtard » (52b), à l'instar du mouvement sensible constitutif du monde qu'elle a pour but d'éclairer.

En bref, d'un point de vue logique, la mobilisation de la notion de *khôra* dans la dialogue s'explique doublement : d'une part, le devenir et le mouvement, ne recelant d'être que minimalement, ne peuvent être pensés que par une notion analogue, d'où le fait que la *khôra* « se laisse très difficilement saisir » (51b) ; d'autre part, dans la mesure où la tâche à accomplir par *Timée* consiste à dire la nature du monde en brossant une cosmologie, et qu'une cosmologie n'est pas autre chose qu'un logos sur le devenir, conséquemment, un tel discours ne peut s'exécuter que par le concours d'une notion telle que celle de *khôra*, par laquelle on peut – seulement le plus fidèlement possible – rendre compte du cosmos. Le point de vue logique, adopté jusqu'ici, nous a donné à saisir la *khôra* comme concept, c'est-à-dire statiquement. Or, dans l'esprit de l'injonction de Socrate au début du dialogue, de même qu'il faut voir la cité

en acte pour « faire apparaître tout ce qu'on attend d'elle » (20b), de même il faut se pencher sur le monde en mouvement pour répondre aux questions suivantes : quel est le répondant de la *khôra* dans le réel et quel rôle doit-elle y jouer concrètement? Pour y voir plus clair, il faut passer du concept aux choses elles-mêmes.

En bref, d'un point de vue logique, la mobilisation de la notion de *khôra* dans la dialogue s'explique doublement : d'une part, le devenir et le mouvement, ne recelant d'être que minimalement, ne peuvent être pensés que par une notion analogue, d'où le fait que la *khôra* « se laisse très difficilement saisir » (51b) ; d'autre part, dans la mesure où la tâche à accomplir par *Timée* consiste à dire la nature du monde en brossant une cosmologie, et qu'une cosmologie n'est pas autre chose qu'un *logos* sur le devenir, conséquemment, un tel discours ne peut s'exécuter que par le concours d'une notion telle que celle de *khôra*, par laquelle on peut – seulement *le plus fidèlement possible* – rendre compte du cosmos. Le point de vue logique, adopté jusqu'ici, nous a donné à saisir la *khôra* comme concept, c'est-à-dire statiquement. Or, dans l'esprit de l'injonction de Socrate au début du dialogue, de même qu'il faut voir la cité en acte pour « faire apparaître tout ce qu'on attend d'elle » (20b), de même il faut se pencher sur le monde en mouvement pour répondre aux questions suivantes : quel est le répondant de la *khôra* dans le réel et quel rôle doit-elle y jouer concrètement? Pour y voir plus clair, il faut passer du concept aux choses elles-mêmes.

II. Physique : La *khôra* et le devenir

a. Le problème de l'origine du mouvement

La cosmologie élaborée dans le *Timée*, nous l'avons dit, s'articule autour de deux points de vue, l'intellect et la nécessité, qui correspondent à autant de facteurs causaux dans l'univers (68e). Cependant, si l'une et l'autre des sections du récit de la naissance du ciel auxquelles ils donnent lieu explicitent des aspects différents de cette naissance et de l'organisation du monde qui en découle, elles ne constituent pas pour autant des hypothèses cosmologiques s'excluant mutuellement. Plutôt, elles se complètent, car, comme *Timée* le rappelle, « notre monde résulta d'un mélange qui réunissait la nécessité et l'intellect » (48a). Aussi les deux parties du discours font-elles état du fait singulier suivant : pour *Timée*, le monde n'est pas une création *ex nihilo*, mais bien la mise en ordre d'un état précosmique chaotique antérieur, autrement dit, un *ordonnement*.

Cela est déjà explicite dès la première partie du discours : on y lit que pour fabriquer le monde, le démiurge divin « prit en main tout ce qu'il y avait de visible » – cet amas visible « n'était point en repos, mais se mouvait sans concert et sans ordre » – et « l'amena du désordre à l'ordre » (εἰς τάξιν [...] ἐκ τῆς ἀταξίας, 30a). Ce fait est d'autant plus explicite dans la seconde partie du récit qu'elle examine la cosmogénèse du point de vue de la nécessité élémentaire. *Timée* se livre alors à la description de la situation cosmique originelle, établissant qu'avant d'exister comme cosmos ordonné, un et parfait dans la mesure du possible, le monde a pour ainsi dire préexisté sous forme d'une entité visible chaotique et désordonnée, « en équilibre sous aucun

rapport [...], soumise de partout à un balancement irrégulier » lui-même « sans proportion ni mesure » (53a). Bref, dans l'une et l'autre des sections qui la composent, la cosmologie exposée dans le *Timée* table on ne peut plus explicitement sur un état précosmique purement désordonné au point de n'être que visible et dont la qualité première est le mouvement brut. Plus étonnamment encore, elle attribue sous un rapport ou sous un autre une antériorité au mouvement visible comme composante première du monde. Qu'est-ce à dire ?

Il faut en effet se demander quelle antériorité peut bien revendiquer le précosmos décrit par *Timée* au tournant de son exposé. Tout indique d'emblée qu'il ne s'agit pas d'une antériorité ontologique, tout simplement parce que cette hypothèse contredit textuellement l'affirmation de *Timée* en amorce de son exposé selon laquelle c'est le démiurge contemplant les Formes qui est « précisément le principe tout à fait premier du devenir » (29e) : de toute façon, on ne saurait pas logiquement concevoir que le Modèle participe de la copie, et non l'inverse. Dans une autre optique, on pourrait être tenté d'avancer que c'est plutôt chronologiquement que le précosmos dépeint par *Timée* est antérieur, en tant que principe constituant de l'univers. Après tout, comme on l'a souligné, le texte indique clairement que c'est à partir de cette « masse visible dépourvue de tout repos » que le démiurge façonna l'univers. À son tour, pourtant, cette lecture est trop hasardeuse pour qu'on puisse la tenir comme donnant le fin mot sur le statut du précosmos dans le *Timée*. Bien plutôt, la temporalité interne du récit cosmologique pourrait n'être que celle que lui confère *ipso facto* le type de discours dont *Timée* se sert pour l'exposer, le mythe. Ainsi que l'a argumenté Johansen, la posture la plus philosophiquement féconde pour saisir la nature de l'univers pourrait consister à tout simplement nier « that there ever was a literal creation of the cosmos²¹ » et par-là, de voir comme obéissant à une contrainte proprement discursive la succession temporelle des étapes de la cosmogonie, lecture en faveur de laquelle nous penchons.

Il nous faut vraisemblablement envisager la question autrement. Comme le veut son genre, le *Timée* est *peri phuseôs* : il aborde le réel du point de vue de la nature, c'est-à-dire de la naissance. On l'a souligné, le *Timée* tout entier est édifié sur cette vérité fondamentale : le monde « a été engendré, car on peut le voir et le toucher et par suite il a un corps » et « tout ce qui est tel est sensible » (28b). Le *Timée* entend discuter du cosmos en tant qu'il est « parfait », unique et bon, certes, mais d'abord et avant tout en tant que sujet au mouvement, celui-ci étant le corrélat le plus intime du devenir, comme Aristote en fera le postulat de base de sa physique. Ainsi, c'est donc *physiquement* que l'état purement visible et mouvant que décrit le passage commençant à 52d est antérieur. Si Platon pose le mouvement brut comme étant la condition originelle de tout devenir, c'est qu'il veut que nous comprenions le cosmos sous le signe de la mise en ordre. Comme nous aide à le saisir la langue grecque, le *cosmos* est chez Platon un *ordre*²², c'est-à-dire un « ordonné » qui présuppose quelque chose qui, à défaut d'une raison ordonnatrice, ne le serait pas. La cadre chrétien, c'est-à-dire créationniste, à partir duquel nous avons l'habitude de réfléchir, voire d'interpréter Platon²³, peut nous faire oublier le fait le plus immanent du cosmos sur lequel insiste le *Timée*, à savoir que l'ordre du monde se détache sur fond de désordre, de chaos et de mobilité. Certes, cette lecture ne doit pas nous amener pour autant à tirer une interprétation littérale du chaos, comme nous met en garde Cornford : « chaos can

only stand for some *factor* in the world as it *exists at all the time*²⁴». Le mouvement originel dont *Timée* brosse le portrait renvoie non pas à un état concret passé du cosmos, mais à une tendance sous-jacente en permanence *actualisée* dans le devenir et qui en est la condition première nécessaire - quoique, bien sûr, non suffisante.

Une réelle compréhension de la nature du monde nécessite donc, pour Platon, une juste compréhension de l'antériorité physique du mouvement précosmique. Or, une juste compréhension de ce dernier implique à son tour que soit éclairée la participation de la *khôra* dans la tenue du mouvement tout court, ainsi que Johansen l'affirme avec justesse : « we need the account of the receptacle before we can understand the composition and motions of the simple bodies in the cosmos [...] how the simple bodies occur and move in space. That is why Timaeus discusses the receptacle first before he explains the composition of the simple bodies²⁵ ». La tradition exégétique retient en général deux sens à la notion de *khôra* : grosso modo, ceux de « matière » et « d'espace »²⁶. Tenter d'expliquer le rôle de la *khôra* dans son rapport au mouvement à partir de ces deux sens généralement retenus a l'avantage de nous fournir des pistes, des « indications formelles » que cautionnent le texte lui-même tout en nous obligeant, par ailleurs, à dégager leur acception précise qui convient à la *khôra* sans se contenter de leur première signification équivoque.

b. La *khôra* comme « sujet » du devenir

Le premier sens dans lequel on est susceptible de reconnaître la *khôra* est celui de matière. Par « matière », on ne doit pas entendre simplement le « bois de construction » du sensible, ce de quoi il est constitué au sens propre²⁷, mais plutôt, comme Broadie en a fait l'heureuse suggestion, le sujet du devenir, son « substrat ». Pour comprendre comment la *khôra* peut se rapporter à un *sujet*²⁸, il faut se tourner vers un passage décisif du *Timée* dans lequel Platon explicite les conditions du devenir, en 49d-50a. Résumons-en le propos : les composantes élémentaires du devenir et toute chose qui soit formée d'elles ne sont jamais des choses parfaitement délimitées et stables dans leur tenue dans l'être ni des unités discrètes soumises à une temporalité plus ou moins longue au cours de laquelle elles demeurent intégralement. Au contraire, avance *Timée*, toutes ces choses se manifestent comme des processus continus, ce qui fait en sorte que dès qu'une chose commence à être, déjà, dans le même élan de sa génération, s'entame le début du processus de sa corruption. Certes, dans le monde issu d'un mélange de nécessité et de raison qui est le nôtre, la mesure que recèle chaque chose leur donne assez de stabilité pour que nous puissions au moins les nommer « eau », « maison », « étoile », etc., et même pour nous amener à penser et à dire qu'elles *sont*, comme l'explique notre passage de teneur héraclitienne. Pourtant, en toute rigueur, on se fourvoie en figeant et en dénaturant ainsi le devenir puisque venir à l'être dans le cosmos, explique *Timée*, n'est jamais plus « qu'apparaître » (49d) momentanément, comme un état limite. Pour bien s'exprimer à propos du devenir, il faut, « de ce que nous voyons prendre tantôt telle forme tantôt telle autre, du feu par exemple, ne pas dire « ceci est du feu », mais toujours « ce qui est chaque fois tel ou tel, c'est du feu » (49d). Ainsi, en reconduisant les éléments à un ensemble de propriétés, Platon « exhibit[s] fire and the others as essentially *qualifications*, the terms for them as essentially

*adjectival*²⁹». Les éléments du devenir se comprennent dès lors moins comme des substances que comme des attributs – embrasé, mouillé, aéré, etc. Or, « once this is accepted, the picture cannot be completed without postulating a subject which they qualify, a fundamental this on which they depend³⁰ ». Il est nécessaire pour soutenir cette interprétation du mécanisme du devenir de postuler un certain sujet, « cela seul qu'on peut désigner par un recours au terme «ceci» et «cela» » (50a). La *khôra* remplit ce rôle de sujet.

Sur la base de cette interprétation, *Timée* peut dès lors affirmer plus loin que « ce que chaque fois on observe comme étant du feu, c'est la portion du réceptacle qui est enflammée ; de l'eau, la portion liquéfiée » (51b), etc. Le passage permet donc de voir que le devenir dans le *Timée* se rapporte à un procédé dynamique³¹, mais surtout qu'il dépend de la *khôra* en tant que substrat stable qui n'arbore aucune caractéristique positive (50d-e) et qui par-là joue le rôle d'une sorte de « matrice » servant de support à l'expression des qualités des éléments. En d'autres mots, la *khôra* est le « sujet » par lequel les éléments et toutes choses sensibles peuvent « être », ou autrement dit, *manifester temporairement leurs propriétés énergétiques*, le feu dans la *khôra* embrasée, l'eau dans de la *khôra* mouillée, etc.

Il nous semble que c'est précisément ce trait essentiel de la *khôra* que *Timée* cherche à évoquer dans le passage fameux de la description du précosmos :

A) Alors, la nourrice du devenir, qui était mouillée, qui était embrasée et qui recevait les formes aussi bien celle de la terre que celle de l'air, qui était soumise à toutes les affections que ces éléments amènent avec eux, la nourrice du devenir, qui offrait à la vue une apparence infiniment diversifiée, ne se trouvait en équilibre sous aucun rapport étant donné qu'elle était remplie de propriétés qui n'étaient ni semblables ni équilibrées, et que, soumise de partout à un balancement irrégulier, elle se trouvait elle-même secouée par les éléments, que secouait à son tour la nourrice du devenir, en leur transmettant le mouvement qui l'animait. B) Or les éléments, ainsi mis en mouvement, étaient toujours portés d'un côté et de l'autre et se séparaient, de la même façon que, secouées et vannées sous l'action de cribles et d'autres instrument qui servent à nettoyer le blé, les parties denses et lourdes vont s'immobiliser d'un côté alors que les parties dont la densité est faible et qui sont légères vont s'immobiliser d'un autre côté et s'établissent en ce lieu. C'est de la même façon que, à ce moment-là, les quatre éléments, secoués par cette réalité qui les avait reçus, laquelle animée d'un mouvement à la façon d'un crible qui produit une secousse, séparait le plus possible les éléments les plus dissemblables les uns des autres et rapprochait le plus possible en un même ensemble les plus semblables, en sorte que les uns ont occupé un emplacement et les autres un autre, et cela avant même que prenne naissance l'univers mis en ordre à partir d'eux. C) Avant l'établissement de cet ordre, tous ces éléments se trouvaient sans proportion ni mesure ; et lorsque fut entrepris l'arrangement de l'univers, même si le feu d'abord puis l'eau et la terre et l'air possédaient bien quelque trace de leurs propriétés, ils se trouvaient néanmoins tout à fait dans l'état dans lequel on peut s'attendre à trouver absolument toute chose quand dieu en est absent. (52e-53a).

Tout d'abord, en A)³², *Timée* mentionne que la *khôra* – ici désignée comme la « nourrice du devenir », expression sur laquelle nous reviendrons – « recevait les formes » des éléments, qu'elle « était soumise à toutes les affections que ces éléments amènent avec eux » et qu'elle « ne se trouvait en équilibre sous aucun rapport étant donné qu'elle était remplie de propriétés qui n'étaient ni semblables ni équilibrées » ce qui fait qu'elle « se trouvait elle-même secouée par les éléments » qu'elle secouait à son tour, « leur transmettant le mouvement qui l'animait ». Le passage explicite la relation entre la *khôra* et les éléments, à un stade – non pas chronologique, mais « ontologique » – où absolument aucun ordre ne préside à la dynamique du visible. Aussi ce passage doit-il être lu en parallèle à celui reprenant à C), qui renchérit sur l'état dans lequel on doit trouver toute chose « quand dieu en est absent », autrement dit, quand le mouvant, absolument *autonome*, n'a pas encore été organisé par le démiurge. La contemplation de quelque ordre que ce soit au fondement de la nécessité ne peut absolument pas avoir lieu au stade précosmique, justement car les choses n'y « participaient en rien de la proportion et de la commune mesure » (69b), comme le formulera plus loin *Timée* : au mieux les « prééléments », sorte de pures effusions énergétiques, y sont là sujets à une fumeuse perception, tandis qu'au sein de la *khôra* ils offraient à la vue « une apparence infiniment diversifiée ».

Or, qu'en est-il du passage médian B) ? Il semble révéler clairement la participation de la *khôra* au sein du devenir, à savoir celle de *secouer* les éléments et d'induire concrètement leur séparation, à la manière d'une entité diabolique – littéralement, qui « jette en travers³³ ». En cela, il n'est pas surprenant que ce passage ait pu nourrir les interprétations les plus diverses sur la *khôra* comme « principe actif de désordre³⁴ ». Cependant, à l'examiner de près, quelque chose indique que ce passage B) ne peut pas être lu tout à fait au même niveau que les deux passages A) et C) qui le délimitent. La raison en est que le passage B) fait tout simplement état d'un degré d'ordonnement du précosmos plus poussé et sans commune mesure avec A) et C). En effet, en B), *Timée* avance que les éléments, secoués dans la *khôra* à la manière des grains dans le crible du vanneur, « étaient toujours portés d'un côté et de l'autre et se séparaient » suivant un certain agencement, les grains « lourds » s'amoncelant ensemble d'un côté et les grains « légers » de l'autre. Si les éléments peuvent ainsi être séparés ou rapprochés en fonction de leurs propriétés, s'ils peuvent seulement être prédiqués de « semblables » ou de « dissemblables », c'est nécessairement parce qu'ils ont assez d'unité et de stabilité pour *durer* et être au moins momentanément *semblables à eux-mêmes*. Or, la stabilité est un trait propre de l'ordre, et dans le cas particulier du récit de *Timée*, de l'introduction dans ce qui n'était jusqu'alors purement visible³⁵ d'un certain rapport de proportion par le démiurge. Aussi, si ne serait-ce que des *traces* de terre, d'air, ou de quoi que ce soit d'autre, peuvent afficher la tendance à occuper un emplacement spécifique et propre en vertu de leurs caractéristiques, cela ne peut être que parce qu'ils sont au moins minimalement ce qu'ils sont, et cela, en raison d'un principe d'ordre – ou pour le dire d'après une hypothèse mathématique vraisemblable, en raison d'une certaine configuration de triangles.

Encore une fois, pour bien comprendre de quoi il retourne et ce que nous cherchons à illustrer, il faut dépasser la teneur mythique et allégorique des propos de *Timée* ici commentés pour cibler ce que, par eux, Platon a véritablement voulu exprimer du réel. La division des

différents états du précosmos que nous venons de suggérer, faut-il le rappeler, ne renvoie pas à des états actualisés du cosmos. Plutôt, elle permet d'illustrer l'idée suivante : plus on peut expliquer avec précision la dynamique causale qui régule le sensible – par exemple, en révélant sa structure géométrique –, plus on peut apprécier l'ordre qu'il recèle. C'est ce que Johansen veut dire lorsqu'il affirme que « if you don't understand the mathematics you might as well be living in the pre-cosmos³⁶ ». Il importe alors peu de savoir si un démiurge a réellement organisé le précosmos « à l'aide des formes et des nombres » (53b), comme le rapportent les développements du *Timée* s'étendant de 53c à 69b. Ceux-ci permettent au premier chef de saisir que le mécanisme de la nécessité se dévoile à condition de se prévaloir d'une juste hypothèse vraisemblable, d'un certain étalon de « mesure qui permet [d'évaluer toutes choses] quantitativement et de les comparer sur ce plan les unes avec les autres » (69b), pour autant qu'on en ait le loisir³⁷. Si *Timée* peint donc la situation d'un précosmos, autrement dit, s'il imagine ce à quoi ressemblerait le cosmos si on faisait abstraction de son ordre, c'est pour insister sur une dimension spécifique du devenir et la moins mathématisable de ses composantes : le mouvement – non pas le mouvement de tel ou tel corps, mais le mouvement *en soi*.

Une lecture plus avisée du passage cité plus haut doit nous rendre attentifs au fait que la dynamique élémentaire est induite par la nature des éléments eux-mêmes, et non directement par la *khôra*. Le mécanisme du flux phénoménal constituant le devenir est régulé par les propriétés qui se livrent une inexorable guerre. Ce sont les qualités énergétiques propres aux éléments, ce que Mohr nomme leur *tendance naturelle*³⁸ – l'acuité du feu, la lourdeur de la terre, la fluidité de l'eau, etc., – qui conditionnent au plus haut point la cinématique du devenir, comme l'établit la seconde partie du discours de *Timée* tournée vers la nécessité. En effet, c'est parce que le feu est *chaud* qu'il fait fondre la glace – ou par hypothèse vraisemblable, c'est parce sa configuration géométrique est coupante qu'il la désagrège (58e). En un mot, ce sont les qualités propres des éléments qui les amènent à s'associer ou à se dissocier les uns des autres. La dynamique élémentaire de la nécessité n'a donc pas pour cause directe quelque chose de telle qu'une *khôra* motrice et séparatrice. C'est ce qui fait en sorte que l'action de crible de la *khôra* que lui a donnée *Timée* par analogie n'est pas à prendre littéralement. En effet, le crible du vanneur n'est pas à proprement parler la cause directe de la séparation des grains lourds des grains légers, puisqu'il ne fait qu'encourager la tendance naturelle et inhérente aux grains à se séparer eux-mêmes en vertu de leurs qualités propres³⁹ ; il n'est qu'une « circonstance favorable » à la séparation dont la véritable cause est l'affinité de nature des différents corps.

Une telle précision nous éclaire quant à la conception du mouvement que fait prévaloir la cosmologie du *Timée*. Prise comme « sujet », la *khôra* apparaît constituer une « circonstance favorable » à l'expression du devenir, mais on peut encore se demander en quoi postuler la *khôra* a semblé nécessaire à Platon pour expliquer le devenir d'un point de vue physique, dans la mesure où le flux des éléments apparaît tout à fait autogène, comme nous venons de l'exposer. Pour tisser un lien plus satisfaisant entre la *khôra* et le mouvement, il nous faut aller voir du côté de notre seconde indication formelle, soit la *khôra* comprise comme « espace ».

c. La *khôra* comme espace du devenir

L'acception spatiale de la *khôra*, celle qu'on admet le plus communément pour elle, lui est suggérée dans la mention par *Timée* de la toute première propriété (*δύναμιν*) que doit présenter une telle réalité : celle d'un *réceptacle* (*ὑποδοχή*) (49a). C'est aussi la connotation que renferme le terme par lequel nous désignons cette notion depuis le début de ce travail, *khôra* (*χώρα*, lieu, emplacement), mais que nous avons cru bon jusqu'ici de passer sous silence. Car, en effet, le sens d'espace ne lui va pas autant de soi qu'on peut le dire de prime abord: la question de savoir pourquoi Platon alourdit sa cosmologie d'un milieu spatial pour le devenir, d'un « ce en quoi » ce qui naît peut advenir, reste entière. Une fois de plus, Broadie pose sagacement le problème : « why should one suppose that the transformation has to take place in anything? Why should it not just take place? Or why not (in somewhat Aristotelician style) locate the metamorphosis of a given portion of air in the place where the particular fire was or the air now appears ⁴⁰»? Lorsqu'au livre IV de la *Physique*, Aristote expose sa théorie du lieu en recourant à l'image la cruche⁴¹, il explique la permutation des corps qui correspond au type de mouvement associé à la catégorie de la spatialité, le *transport* (celui de l'eau, de l'air, du bateau sur le fleuve, etc.). Pour Aristote, le mouvement des corps, par exemple, celui de l'air transformé en feu, s'explique d'un certain point de vue par la privation contenue dans la portion d'air qui, nouvellement devenue feu, est privée de son lieu naturel et se mouvra vers celui-ci pour actualiser sa nature.

Si les considérations d'Aristote sur le lieu innovent sans conteste en ce qui a trait à leur mode d'exposition, les grandes lignes de sa doctrine ne sont pourtant rien que les développements du *Timée* n'anticipent déjà, voire expliquent clairement, dans ses considérations de 57d-58c. Dans des remarques sur le mouvement en général et la dynamique cosmique, *Timée* affirme que le « mouvement est passage de l'uniformité à l'absence d'uniformité » (58a), autrement dit que le mouvement a son principe dans la rupture d'unité, dans la *privation* d'unité. Ensuite, *Timée* brosse le portrait du mécanisme qui explique la cinétique générale des éléments et de tout ce qui devient. Il postule d'abord une rotation cosmique telle qu'aucun vide ne soit possible dans le monde (58a), les corps étant par la rotation du tout inexorablement compressés les uns contre les autres. Ainsi mélangés, les corps de différentes tailles se rencontrent, se dissolvent et se reconstituent les uns les autres en fonction de leur arrangement géométrique – ou ce qui revient au même, de leurs propriétés énergétiques. Sous l'effet de la compression cosmique, les plus petits corps, de composition *dense*, assaillent pour les intégrer les gros qui eux sont de composition *rare*, étant donné que ces derniers laissent subsister dans leur assemblage les plus gros « interstices⁴² » (58b). Sans cesse métamorphosés, les corps tendent tout de même à se rassembler entre semblables, ou pour le dire de façon aristotélicienne, à regagner leur lieu naturel, car « chacun, en changeant de taille, est amené à changer aussi de place » (58c). Mais ce faisant, à nouveau la compression des corps entraîne leur choc mutuel, ce qui induit pour toujours de nouvelles métamorphoses. Pour résumer, « the natural buoyancy of the primary particles *directly* causes different types of particles to separate according to kinds, but as a result of the properties of Space⁴³ and the primary particles, it *indirectly* causes the particles to be thrust back together again, and so the flux of the phenomena is caused and maintained⁴⁴ ».

Ce passage met bien en lumière qu'autant chez Aristote que chez Platon, le mécanisme du mouvement spatial des corps ou « transport » prend sa source dans la nature des corps qui se meuvent. Comme *Timée* l'expose, n'importe quel mouvement au sein du devenir sensible – par exemple, celui qui doit résulter du contact du brouillard et d'une flamme – peut s'expliquer tout simplement par le jeu de permutation des assemblages de « triangles⁴⁵ » dont la cause est une hétérogénéité fondamentale impartie à la nature même des éléments de « densité » différente. Aussi sommes-nous conduits à l'objection faite par Broadie : en quoi alors la *khôra* est jugée nécessaire par Platon pour expliquer en bout de ligne le mécanisme du devenir, tandis que la section tout juste commentée y parvient sans en faire la moindre mention? La *khôra* ne serait-elle qu'une appellation métaphorique pour désigner l'inéluctable *hétérogénéité* qui rend perpétuel le mouvement des éléments dans le devenir? Cela est plausible. Or, puisque Platon ne s'en est pas tenu aux développements de 57c-58b sur le mécanisme du mouvement, mais qu'il a par ailleurs mis en scène une « nourrice du devenir » au sein d'un précosmos en mouvement chaotique, on ne peut évidemment pas faire fi du sens métaphorique de la *khôra* dans son rapport au devenir, comme le fait pourtant la section de 57c-58b.

Revenons donc à la toute première image employée par *Timée* pour évoquer le sens de la *khôra*, justement, celle de « nourrice du devenir ». *Timée* propose que la *khôra* a les propriétés d'un « réceptacle » (49a) au sens où on peut dire qu'une *nourrice* a les propriétés d'un réceptacle ; autrement dit, non pas comme quelque chose qui ne fait que contenir, comme le lieu contient un corps, une cruche du vin, etc., mais comme quelque chose qui, en la recevant, procure les conditions de survie à une entité qui en dépend au plus haut point⁴⁶. Reynolds : « a wetnurse herself is a *ὑποδοχή* not because she simply takes in or holds an infant (and not because she is a containing vessel), but because she offers a newborn child a place to obtain the sustenance and support that it needs to survive⁴⁷ ». Ainsi, un pur « contenant », un « emplacement » pour ce qui devient, bref, de l'espace au sens strict est certes une condition nécessaire au devenir, mais pas suffisante, comme l'énonçait Cherniss⁴⁸.

Il faut donc répondre ainsi à Broadie : la *khôra* n'est pas *stricto sensu* « l'espace » des corps, le lieu de leur manifestation ou encore la place qu'ils occupent concrètement. En effet, cela correspond plutôt à la définition aristotélicienne du *topos*. Pour Aristote, le lieu est une limite qui se pense toujours sur fond de l'être qu'il délimite, autrement dit, l'unité du contenant d'après l'unité du contenu. La notion de *topos* pour Aristote dérive en somme de la composante stable du devenir : le lieu est lieu de ce qui *est*. Or, dans le *Timée*, Platon pense au contraire la composante éphémère du devenir, il s'y intéresse, nous l'avons, comme un processus hautement dynamique⁴⁹. Aussi, la *khôra* est l'espace non pas de ce qui est et séjourne dans l'être, mais de ce qui *devient*. Elle est *ce en quoi ce qui devient devient* (*τὸ ἐν ᾧ γίγνεται*), bref, elle est l'espace du *mouvement* en tant que tel. En d'autres termes, la *khôra* platonicienne est au mouvement ce que le *topos* aristotélicien est à l'être.

Aussi subtile soit-elle, une telle nuance permet seule de se mouvoir vers une compréhension de ce qui, philosophiquement, ne va pas de soi, à savoir un monde de devenir. Le recours à la notion de *khôra* n'aurait été qu'un pur embarras si Platon n'avait voulu que rendre compte de

la série causale du mouvement qui en induit le mécanisme. À ce genre de questionnement, une hypothèse mathématique savante comme celle qui trône dans les explications de 57c-58b – et en général, dans toute la longueur de « l'exposé insolite » (53c) détaillant de manière vraisemblable différents mécanismes de la nécessité (53c-68d) – suffit parfaitement, sans que soit nécessaire de recourir à une notion telle que la *khôra*. Celle-ci aurait été un plus gros embarras encore si Platon n'avait voulu que décrire en grosses lettres le phénomène du devenir, c'est-à-dire ce qui apparaît déjà à la vue de chacun, pour peu qu'il ouvre les yeux. La *khôra* correspond plutôt à ce qui se cache derrière le devenir apparent et en constitue la condition la plus fondamentale, condition dont dépend l'existence même d'un monde physique. Ainsi, plus qu'un facteur cinétique parmi d'autres, la *khôra* est ce par quoi la *phusis* peut s'actualiser comme telle, c'est-à-dire au premier chef dans le mouvement. Elle n'est pas l'espace concret du mouvement, mais l'espace hypothétique qui doit nécessairement être pour que l'attraction du semblable par le semblable puisse seulement avoir lieu ; or, l'expérience nous montre qu'il a bien lieu. En d'autres mots, la *khôra* se rapporte au *vacui* fondamental par lequel un flux dynamique est possible dans un monde pourtant plein (58b). Nos analyses nous auront permis de saisir qu'elle n'est pas du « vide » au sens physique du terme, ce vide abhorré par Aristote et prouvé empiriquement par Pascal, pas plus qu'elle n'est réductible aux « interstices » qu'une représentation géométrique des corps donne à se représenter. Elle est en revanche la composante absolument amorphe (donc inintelligible) et invisible (donc non perceptible) qui remplit paradoxalement le monde de possibilités dynamiques. Sans *khôra*, aucun devenir n'est possible et l'idée même du cosmos au sens où l'entend Platon est réduite à néant. Une telle chose doit donc participer au devenir, puisque le monde ne se tient pas, comme l'Être parménidien, à la manière d'une « sphère bien arrondie » en tout point égale à elle-même⁵⁰. Le monde platonicien est achevé, complet, clos sur lui-même; pourtant, cette finitude renferme une certaine béance, un « trou », la *khôra* : il le faut, car le monde, aussi ordonné soit-il, est un monde de devenir. Ainsi, « le fini, s'il veut être un tout complet, doit loger en lui l'écart ou la séparation qui permet l'accueil du possible, la venue de l'imprévu, l'espace du mouvement⁵¹ ». Du devenir, la *khôra* en est donc non seulement la nourrice, mais aussi la mère (51a) au sens fort: ce de quoi le cosmos tient son existence⁵².

En somme, la *khôra* est nécessaire pour s'essayer à un discours vraisemblable sur le cosmos en tant que devenir, parce que dans le *Timée*, Platon ne demande pas seulement *comment* le mouvement se produit, mais *pourquoi* le mouvement se produit. Ce n'est que par la deuxième question qu'on se met vraiment en quête d'élucider la racine fondamentale du devenir et de produire une cosmologie qui n'ignore pas ni ne banalise le fait étonnant qu'il y a du mouvement, mais qui fait de cette réalité sa vérité la plus fondamentale.

III. Cosmologique : la *khôra* dans le monde

Avant de conclure ce travail, il faut encore mettre en relief le sens cosmologique de la *khôra*, qui est à la fois son premier et son ultime sens. Quel problème de fond la *khôra* permet-elle à Platon de solutionner dans le *Timée*? Si ce dernier est, comme nous l'avons suggéré, d'abord et avant tout une cosmologie, et que la recherche cosmologique implique la recherche des

causes qui induisent toutes choses, alors c'est en rapport aux causes qu'on doit possiblement comprendre au plus haut point la *khôra*. Ainsi que le rappelle *Timée*, « ce qui est engendré, c'est, disons-nous, nécessairement par l'action d'une cause » (28c). Quant à elle, la *khôra* fait son entrée dans l'explication cosmologique de *Timée* au moment où celui-ci cherche à relever « ce qui vient à l'être sous l'effet de la nécessité » (47e). La *khôra* doit donc permettre d'expliquer la nature et le sens du fondement nécessaire du monde, en tant que ce fondement de nécessité y participe en tant que cause. Voyons comment.

À proprement parler, le cosmos dont le *Timée* présente la genèse n'a qu'une seule et véritable cause (*αἰτία*) au sens propre : la cause intelligente⁵³. En effet, la nécessité se rapporte au mieux à une cause auxiliaire (*συναίτια*, 46c), qui, par ailleurs, correspond aussi à un facteur de désordre, à la manière d'une cause errante (*πλανωμένη αἰτία*, 48a)⁵⁴. Le fait est que ces deux aspects de la nécessité coexistent l'un avec l'autre : la nécessité est servante de la cause divine *en même temps* qu'elle dispose le sensible à l'errance. La nécessité n'est pas errante et perturbatrice comme tend à l'être la matière plotinienne, c'est-à-dire comme un principe positif de désordre, une « source permanente de corruption⁵⁵ ». Plus précisément, la nécessité du *Timée* est « errante » pour autant qu'on la considère isolément comme l'ensemble des facteurs cosmologiques qui résultent du fait de l'existence du sensible *en tant que sensible*. Le trait le plus caractéristique de la nécessité envisagée d'un tel point de vue est qu'elle constitue un régime causal qui ne peut absolument rien viser à proprement parler⁵⁶ : elle ne fait qu'actualiser spontanément et mécaniquement sa propre détermination matérielle, et elle ressortit donc simplement « à ce qui reçoit son mouvement d'autres êtres déjà en mouvement, et qui, en obéissant à la nécessité, transmet ce mouvement à d'autres » (46d-e). Autrement dit, la nécessité comme cause errante se traduit en un registre causal parfaitement déterminé et autonome, mais par le fait même, qui n'a d'autre fin que celle de s'accomplir lui-même, le feu ne tendant que vers son semblable, l'air vers le sien, etc., conformément à la dynamique élémentaire décrite plus haut. Les mouvements de la nécessité sont pour cette raison dits « errants », non pas puisqu'ils ne peuvent jamais aboutir à de bons résultats, mais plutôt parce que la visée et l'atteinte de ces résultats ne dépendent absolument pas d'eux.

Cela dit, force est de constater qu'on ne saurait se faire une idée juste de la cause errante sans la notion de *khôra* qui, comme on l'a dit, doit servir à l'élucider : de même que la cause intelligible n'a aucun sens si on fait abstraction de son rapport au Bien, de même la nécessité n'en a guère plus si on fait abstraction, pour en rendre compte, de la *khôra*. Tout d'abord, c'est la *khôra* qui rend la nécessité « errante », puisqu'elle lui dispense son ressort premier, en gros, l'attraction du semblable par le semblable, en lui fournissant « l'espace » de cette actualisation du devenir. Par-là, la *khôra* se fait ni plus ni moins que la condition de possibilité de la nécessité, comme nous l'avons montré dans la partie médiane de ce travail, en plus de donner au sensible sa spécificité par laquelle on peut le distinguer de l'intelligible. En cela, il est évident que la *khôra* ne répond pas à un problème strictement physique, et encore moins à un problème de nature logique, mais au plus haut point, à un problème cosmologique. Cela apparaît plus nettement lorsqu'on met en relation la *khôra* cette fois avec la nécessité prise comme cause auxiliaire.

Pour *Timée*, la nécessité se comprend aussi – et surtout – comme cause auxiliaire, autrement dit, comme l'ensemble des « lois fixes de la nature⁵⁷ » sans lesquelles il serait non seulement impossible d'appréhender la cause intelligible (69a), mais sans lesquelles la cause intelligente ne pourrait tout simplement jamais être cause, pour le dire à la façon du *Phédon*⁵⁸. Le propre de la nécessité envisagée comme « servante » (68e) de l'intellect est que tout en étant indéterminée en elle-même, elle présente suffisamment de régularité dans son mécanisme pour servir de façon fiable la cause intelligente. C'est en cela qu'elle est sujette à une sage persuasion (48a), comme l'énonce bien Morrow : « intelligence is responsible, not for the specific effects of any given power or set of powers » c'est-à-dire, ceux de la nécessité, « but for bringing together these specific powers into such juxtapositions and collocations that their joint natural effects are good, or at least better than would have been the isolated effects of the powers working in separation from one another.⁵⁹ » En tant que sa contrainte n'est pas totale et qu'elle peut en cela collaborer aux œuvres du Bien par le truchement d'une intention rationnelle extrinsèque à elle, la nécessité peut alors être décrite comme une cause auxiliaire, ce qu'illustre abondamment la dernière partie du *Timée*, de 69b jusqu'à la fin⁶⁰. Ici, on peut donc bien voir que la participation de la nécessité comme cause auxiliaire dépend fortement de la régularité et de la constance de ses processus mécaniques, d'où que « we should not take the designation “wandering” in a way that deprives necessity of this potential⁶¹ ».

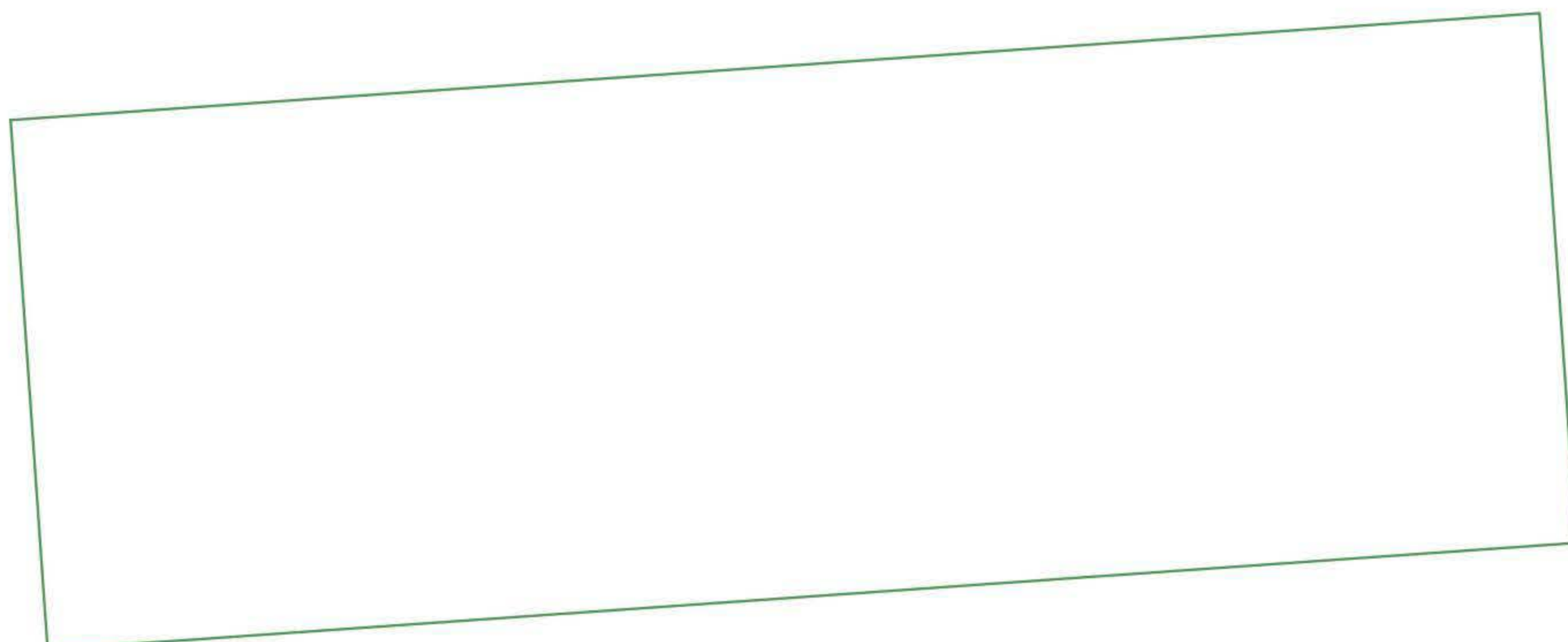
Si la nécessité inhérente au monde sensible peut servir de support aux choses ordonnées, c'est parce que son « errance », la dynamique inexorable qui en quelque sorte constitue les lois fixes de la nature *va aussi de pair* avec une disposition à être ordonnée, voire elle est rendue possible pour la même raison. Errance et auxiliariat ont ainsi le même dénominateur commun : la *khôra*. Pour être tel qu'il est, le devenir doit souffrir d'une lacune par rapport à la Forme. Mais c'est donc dire que cette lacune renferme aussi en elle-même la possibilité de toute détermination dans le sensible qu'elle conditionne. Ainsi, en même temps de l'actualiser, la *khôra* permet au devenir, par le fait même de l'actualiser, de l'inscrire dans un processus dont le terme peut être le Bien. Autant la *khôra* est-elle la marque du défaut du cosmos comme monde de devenir, autant est-elle la condition de possibilité de son ordonnancement, le manque qui active sa tension vers la Forme, la privation qui le rend candidat à la mise en ordre. En ce sens, « the Receptacle-postulate is foundational to the cosmology because it shows [...] how the separative movement of the corporeal elements is compatible with their capacity for constituting stables organised structures⁶² ». Par la notion unique de *khôra*, Platon peut alors à la fois rendre compte autant de la spécificité sensible du devenir que de sa disposition à être orienté vers le Bien. Cette double nature, cette posture conflictuelle entre l'amorphe et la forme constitue la spécificité du Tout cosmique, et de chacune de ses parties.

Sous-jacente au monde, invisible et à peine intelligible, la *khôra* est une dimension du cosmos qui, pour ces raisons, demeure le plus souvent impensée. Si *Timée* voit juste quand il énonce que pour la plupart des gens, la nécessité matérielle n'est pas une cause accessoire, mais l'unique cause de toutes choses (46c-d), il reste que les limites et les principes de cette nécessité qui sous-tend effectivement le monde semblent pourtant devoir demeurer obscurs à quiconque ne les problématise pas. C'est bien ce que par le *Timée*, en particulier par la notion de *khôra*,

Platon réussit à faire, soit expliquer le réel – au moyen d'un mythe vraisemblable – afin de le dépeindre dans la variété de ses faces, y compris la plus mauvaise et laide, celle qui est la plus étrangère à la mesure et à l'ordre. Cosmologiquement, la *khôra* se comprend donc moins comme genre ontologique ou comme principe physique que comme le pendant pur et simple du Bien. En cela, elle se comprend comme le fond à partir duquel la notion d'ordre s'envisage, comme l'horizon de possibilité de toute saisie du Bien dans un monde pourtant sensible. En définitive, la *khôra* est la réponse de Platon à l'énigme que pose l'existence d'un *cosmos sensible*. Sans elle, il est vain de chercher à comprendre comment le monde, le plus souvent hostile, rempli de guerres (25b) et de cataclysmes de toute sorte (22c), est néanmoins tel qu'on ne puisse en imaginer un meilleur.

Conclusion

Au cours de ce travail, nous avons cherché à montrer que la notion de *khôra* figure dans le *Timée* comme une possibilité de la pensée pour saisir logiquement comment se tient le sensible. Nous avons tâché de montrer qu'elle ne peut toutefois l'être qu'à la manière d'un concept limite, pour la simple et bonne raison que ce qu'elle conceptualise est une *réalité limite* qui n'est ni intelligible ni sensible, soit l'espace du mouvement en tant que mouvant. À terme, on a mieux pu prendre la mesure du sens que prend la *khôra* dans la cosmologie de Platon, c'est-à-dire à titre de clé de voûte venant donner son principe mouvant au devenir, tout en le disposant, à la façon d'une privation, à être informé par l'être et le Bien. C'est donc dire que la *khôra* rend possible l'idée même de *cosmos*, étant la composante présupposée dans tout acte de mise en ordre, et elle rend possible pour la même raison l'élaboration d'une cosmologie *réaliste*. En somme, l'examen de la *khôra* nous expose à des questions cosmologiques fondamentales que n'a pas voulu taire Platon, en particulier celle des limites positives et négatives du Bien dans le monde. Un arrêt dans le *Timée*, en particulier une confrontation avec la *khôra* elle-même comme nous nous y sommes essayés dans ce travail, nous aide à mieux penser la réalité du monde dans la variété de ses aspects. Cela est sans doute le caractère le plus remarquable du *Timée*, et des Dialogues de Platon en général. Leur succès à nous confronter aux plus grandes questions dépend ainsi du fait que les Dialogues, à l'image du cosmos, renferment *tout*, y compris le vide conceptuel, la béance physique, l'absence de Bien, la *khôra* : « la part de l'occasionnel et du fortuit qui est grande en nous-mêmes, se retrouve aussi dans les discours » (34b).



1. À ce stade, il importe de maintenir l'ambiguïté de ce qui est désigné précisément par le terme « *khôra* ». Pour l'instant, nous entendons par « *khôra* » la notion tout à fait singulière qui occupe en particulier les développements en 48a-52d du *Timée*. Enfin, nous avons choisi parmi d'autres expressions le terme « *khôra* », mais on se gardera, pour l'instant du moins, de lui prêter son sens étymologique, qui renvoie au spatial.
2. À moins d'indication contraire, la traduction citée est systématiquement celle de Luc Brisson.
3. « Monde » (*κόσμος*) et « devenir » (*γένεσις*) sont synonymes dans le *Timée*.
4. Dans le cadre de ce travail, on peut laisser de côté la tâche d'éclairer avec précision le statut ontologique du démiurge. Il suffit de dire que dans le cadre du mythe vraisemblable de *Timée*, il est un être suprasensible de statut ontologique supérieur au monde visible qu'il façonne. Pour aller plus loin, cf. l'étude de LAROSE, Daniel, « Le démiurge du *Timée* de Platon ou la représentation mythique de la causalité paradigmatique de la forme du dieu », dans *Méthodos. Savoirs et textes*, Lille, Les Presses Universitaires du Septentrion, vol. 16, 2016, 24 p.
5. Ce thème important de la philosophie de Platon, selon lequel la philosophie se bute à l'indicible, traverse de part en part le *Timée*. Aussi, par exemple, « trouver le père et le fabricant de l'univers exige un effort et, lorsqu'on l'a trouvé, il n'est pas possible d'en parler à tout le monde » (28c). Cf. *Lettre VII*, 341d-c.
6. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, I, V, 1010a10.
7. Ces remarques seront développées dans la troisième partie de ce travail.
8. *όρατός*. C'est ainsi qu'il faut en première instance qualifier le désordre précosmique : il est désordonné au point de n'être même pas digne de l'attribut « sensible », qu'on réserve pour qualifier le devenir qui lui implique de l'ordre.
9. Cf. *Sophiste*.
10. RIVAUD, p. 68.
11. FESTUGIÈRE, p. 115.
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*, p. 68.
14. Cf. *Phédon*, 78c-79d.
15. ROBIN, p. 253-254.
16. *Ibid.*, p. 254.
17. RIVAUD, p. 65. Ce problème particulier sera repris à bras-le-corps dans la section II, b de notre travail.
18. Par exemple, ce mouvement d'ascendance est structurel des livres VI et VII la *République*, et en particulier de l'image sans conteste la plus forte de toute l'œuvre de Platon, celle de la caverne (514a sqq).
19. MORROW, p. 153.
20. BRAGUE, p. 68.
21. JOHANSEN, p. 87.
22. Dans le *Timée*, rendu tantôt par *κόσμος*, tantôt par *τάξις*.
23. NARBONNE, p. 258.
24. CORNFORD, p. 176. Je souligne.
25. JOHANSEN, p. 97.
26. *Ibid.*, p. 118. Certes, la *khôra* n'est jamais désigné par le terme classique pour matière (*ύλη*), mais elle « se marque aussi aux comparaisons qu'on est obligé d'instituer » pour elle, rappelle Festugière, et qui font penser à la matière : de l'or (50a), les liquides qui doivent recevoir les parfums (50e) ou encore « quelque substance molle » (50e). Cf. FESTUGIÈRE, p. 114.
27. Cf. Buckels, Christopher, « Making Room for Particulars: Plato's Receptacle as Space, Not Substratum », dans *Apeiron*, Berlin, De Gruyter, vol. 49, 2016, pp. 307-311.
28. « *subject* ». Cf. BROADIE, p. 190.
29. BROADIE, p. 188. Je souligne.
30. *Ibid.*
31. JOHANSEN, p.119-20.

32. Cette division du texte, permettant d'illustrer le point capital qui doit suivre, s'inspire de celle faite par Johansen. Cf. JOHANSEN, p. 123.
33. Du grec *διαβάλλω*.
34. Pour un condensé de cette interprétation, cf. FESTUGIÈRE, pp. 117-120.
35. C'est-à-dire qui, au mieux, rappelons-le, était susceptible de s'offrir à une perception primitive de la vue, sous une « apparence infiniment diversifiée » (52e).
36. JOHANSEN, p.124.
37. *Timée* anticipe ici magnifiquement l'activité des sciences naturelles modernes, soit, pour le dire simplement, « traduire » en langage mathématique la totalité des chaînes de causalité qui ont lieu dans l'univers matériel. Pour *Timée*, cette activité correspond à une « récréation modérée et raisonnable » qui n'est pas honteuse en soi, mais qui ne doit pas sacrifier la pratique de la philosophie, qui concerne « les réalités qui sont toujours ». Cf. 59c-d. Pour une discussion de l'élément proprement moderne de la « physique » élaborée par *Timée* dans son explication de la nécessité, cf. Heisenberg, Werner, *Physique et philosophie*, Paris, Albin Michel, 1961, pp. 66-74.
38. « buoyancy ». MOHR, p. 97.
39. MOHR, p. 101.
40. BROADIE, p. 188.
41. Cf. ARISTOTE, *Physique*, IV, 4.
42. *τὰ διάκενα* (58b). Rivaud traduit cette expression par « vide », ce qui peut porter à confusion, Platon ayant tout juste récusé l'existence du vide au sens physique et moderne du terme (58a-b). Nous proposons que dans ce passage, la notion « d'interstice » dans les corps renvoie aux catégories de la densité et de la rareté, ou encore à celles de lourdeur et de légèreté rencontrées plus haut.
43. Il faut entendre ici « espace » au sens où les « interstices » des corps en sont : les corps de faible densité constituent à l'égard des corps denses de l'espace disponible. Platon élabore ici en quelque sorte une hydrodynamique avant le mot.
44. MOHR, p. 109.
45. JOHANSEN, p.125.
46. REYNOLDS, p. 89. Sur le sens de « réception » contenu dans le terme *ὑποδοχή* et l'usage de ce terme dans la littérature grecque, en particulier dans d'autres dialogues de Platon (*Lois*, *Philèbe*), cf. pp. 89-92.
47. *Ibid.*, p. 92.
48. CHERNISS, pp. 448-49. Défendant une vision psychocinétique du mouvement, il l'énonçait, du reste, pour des raisons autres que celles que nous avançons.
49. Comme je l'ai soulevé en II. b.
50. On retrouve cette comparaison de l'être à une sphère parfaite dans le fameux poème de Parménide.
51. MAKOWSKI, p. 124.
52. Son être lui vient de son « père », la Forme intelligible (50d).
53. BRISSON, p. 130.
54. Cela fait qu'en bout de ligne, on peut dégager « strictly speaking three causal players in Timaeus' account: 1) the *aitia*, 2) necessity in so far as it works for an *aitia*, 3) necessity in so far as it does not work for an *aitia* ». JOHANSEN, p. 95.
55. NARBONNE, pp. 255-256.
56. « One implication of the Greek verb *planomai*, as of the English "to wander", is to be aimless ». JOHANSEN, p. 93.
57. MASON, p. 290.
58. Cf. *Phédon*, 99b.
59. MORROW, p. 157.
60. Pour un bon exemple d'emploi de la nécessité comme cause auxiliaire – et du compromis qu'il implique inévitablement, cf. la fabrication de la tête, 75a-c : pour être l'organe le plus apte à recevoir des sensations, la tête doit nécessairement être aussi le plus fragile.
61. JOHANSEN, p.95.
62. BROADIE, p. 236. Je souligne.

I. Introduction

Heidegger's critique of Husserl (or at least the canonically-received Husserl), along with his quintessential characterization of Dasein as *thrownness* and Being-in-the world, is at times read as a radical departure from anything like a subject, least to say the transcendental subjectivity¹— a theme that is also believed by many as prefiguring post-Heideggerian European philosophy. My suggestion is nonetheless the contrary: Heidegger himself is by no means antagonistic towards consciousness, subjectivity, or at least a certain kind of selfhood. (Otherwise, how is the formulation of Dasein possible, who has the Being of it-self as its question?) In fact, and as I attempt to show, transcendental subjectivity for Heidegger has “a peculiar character of resistance [Widerstand]” and as such constitutes the *a priori* ground of the “objectness” of objects [Gegenstand] in general – in other words, a certain kind of selfhood and mine-ness constitutes the ontological ground of the determinate beings [Seiende] which we encounter as *against* [gegen] us.²

Heidegger's critique of Husserlian eidetic approach, his self-professed "turn" from the analytic of Dasein, and his formulation of "Ereignis" as a certain happening or emergence of Being – they all indicate a clear tendency of *de-subjectivation*: that is, the meaning of our lived experience cannot be reduced to a transcendental theory of subjectivity.¹ In this paper, I argue that this tendency of de-subjectivation in Heidegger's fundamental ontology can be reflected by his critique of Hegel. But first: who is Hegel, and who is Hegel for Heidegger? Much of what has been done in the Anglophone Hegel scholarship is to show that Hegel does not forsake Kant's critical philosophy by relapsing to some cosmological metaphysics; instead, Hegel completes Kant's project by realizing the full extent of conceptual determinacy, by clearing any residue of skepticism, and by thus dispelling "the myth of the given" *in toto*.² I argue that this is indeed the reading of Hegel that Heidegger has either implicitly or explicitly committed to, and it is only for this reason that his critique of Hegel is also a process of de-subjectivation, i.e. of disclosing the inadequacy of an idealist theory that grounds the intelligibility of beings in subjectivity.

I will present my argument in three sections. Section 1 is a reconstruction of Hegel's idealism, which I take to be developing Kant's half-baked suggestions on apperception: that it (1) is pre-reflective, (2) conditions intuition, and (3) gives rise to the categories. I show that Hegel's crucial step is to reveal the structure of apperception as the *identity* of consciousness and self-consciousness and to thereby make apperception the ground for intelligibility. In Section 2, I argue that Heidegger in his 1927/28 Kant-lecture is committed to a reading of apperception that is remarkably similar to Hegel's, in that it develops the same suggestions made by Kant and explicitly takes apperception to be the ground for "objectness in general." I suggest, however, that Heidegger's hesitance in the text to identify apperception with "pre-cognition" in the threefold synthesis indicates the irreducibility of the time-horizon of Being ("Temporalität") to the ecstasis of the subject ("Zeitlichkeit"), hence his implicit critique of Hegel that apperception cannot fully explain the meaning of Being. Finally, in Section 3, I show that this implicit critique above gives its full expression in *The Onto-Theo-Logical Constitution of Metaphysics*, where Heidegger explicitly charges Hegel's idealism as an onto-theology that cannot think its own onto-theological difference: that is, inasmuch as apperception (or *thinking as such*) grounds intelligibility, it cannot explain how it comes to *be* the ground in the first place. There is thus an inherent lack in Hegel's system, for which reason the question of Being remains *unthought*.

I. Apperception from Kant to Hegel

1.1 Kant

Kant brings up the "transcendental unity of apperception" in arguably the single most important section of his first *Critique*, namely the Transcendental Deduction, where he endeavors to establish the "object-relatedness" of the categories: since the categories are discovered merely with the "clue" of the Table of Judgments, and since the Table of Judgments contains only the logical functions that belong to the contentless *logic in general*, i.e. to the faculty of Under-

standing *alone* as distinguished from Sensibility, it must be shown how the categories can be related to the given intuitions and thereby have any “objective validity.” In the B-Deduction, Kant’s strategy is to show, first, that the cognition of any object must be “accompanied” by the self-identical “I think,” or the “transcendental unity of self-consciousness” in apperception (B131-2); in fact, without such a *transcendental* unity, as perhaps in a Humean associationism that attributes self-consciousness to *empirical* perceptions, there would be as many “multicolored” I’s as there are contingent ways of associating perceptions. Thus disclosing the necessity of apperceptive self-consciousness, Kant goes on and identifies it with the act of judgment by the faculty of Understanding (“a judgement is nothing other than the way to bring given cognitions to the objective unity of apperception [B141].”), thereby showing that the categories must be applied in every case of cognizing an object, hence of objective validity.³

A closer reading of this argument shows, however, that Kant’s sporadic suggestions on the nature of apperceptive self-consciousness are programmatic at best: while provocative, they are neither developed in detail nor brought under any overarching thesis. Here we note three. (1) By calling apperception the “thoroughgoing identity of self-consciousness” and then by speaking of some second-order being “conscious of the identical self (B149),” Kant seems to suggest that apperception involves certain *pre-reflective* reflexivity, i.e. a kind of self-consciousness before one’s reflecting on oneself as an object. (2) In another often-quoted passage, Kant asserts that “the conditions [apperception] of the possibility of experience are at the same time the conditions of the possibility of *objects* of experience (A158/B179),” which leads many to believe that apperception conditions not only our intelligible cognition of an object (which always involves conceptual mediation), but also the immediate *givenness* of objects themselves (a topic that belongs rather to the Transcendental Aesthetics).⁴ (3) Equally perplexing is the claim that “the synthetic unity of apperception is the highest point to which one must fix *all use of the understanding, even the whole of logic*, and after it, transcendental philosophy (B134n; emphasis mine),” which leaves the impression that apperception takes the role of not only *connecting* the categories to intuitions, but also *giving rise to* the categories in the first place.⁵

I take it that the movement of German Idealism, specifically the strand from Fichte to Hegel, is an attempt to further develop these various suggestions on the nature of apperception.

1.2 Fichte

Fichte’s early proposal of the “pure-I” can be read as confirming Kant’s suggestion (1) that apperception must be pre-reflective. At issue is circularity: if a subject’s consciousness of an object must be “accompanied” by the apperceptive self-consciousness, and if the apperceptive self-consciousness also takes the form of a subject-I being conscious of an object-I, that it is reflective, then this latter self-consciousness must be accompanied by yet another apperceptive self-consciousness, *ad infinitum*.⁶ For this reason, Fichte insists that this pure-I is “the *immediate* unity of being and seeing,” rather than the unity of the mutually distinguished seeing-I and being-I.⁷ Meanwhile, however, Fichte maintains that pure-I is a *separate* act from our concrete consciousness of objects: to say the least, this pure-I is a state, or more precisely a *Tathandlung*,

that one is able to attain and experience in its own by following the instructions laid out in the *Wissenschaftlehre*. This raises the crucial question of how pure-I, which should ground our consciousness of objects, is related to the latter in the first place. In other words, Fichte's insistence on pure-I as a self-standing separate act creates a gulf between the apperceptive self-consciousness on the one hand and consciousness of objects on the other. Unfortunately, Fichte's attempt to bridge this gulf yields no convincing result, culminating only in Kant's public repudiation (1799) that his pure-I amounts to nothing but an irrelevant conceptual play.⁸ Eventually, in his massively revised 1804 *Wissenschaftlehre*, Fichte has to appeal to certain "Light," which is supposed to bridge the *multiplicity* of apperceptive subjectivity and (consciousness of) objects as the mysterious "One" and the source of intelligibility; such an attempt, however, only risks relapsing to a pre-Critical Spinozism/monism.⁹

1.3 Hegel

It is Hegel who manages to bridge this gulf, or more precisely, to show that there is no such gulf in the first place. Following Kant and Fichte, Hegel recognizes that apperception conditions our knowledge of objects, which is confirmed by his claim in the *Logic* that "it is one of the profoundest and truest insights to be found in the Critique of Reason that the *unity* which constitutes the *essence of the concept* is recognized as the *original synthetic unity of apperception*. (SL 12.17-18)" But unlike Kant who prevaricates on how apperception "accompanied" object-cognition, and unlike Fichte who insists that the pre-reflective apperception can be abstracted from our concrete consciousness of objects, Hegel shows that the apperceptive self-consciousness and consciousness of objects are *one and the same act*;¹⁰ in his own crypted language, "thus what seems to happen outside of it [Substance], to be an activity [apperceptive Subject] directed against it, is really its own doing, and Substance shows itself to be essentially Subject. (PS 21)" As a result, subjectivity is always already actualized in reality, i.e. in our knowledge of the concrete objects in the world. In other words, we never come to the first-person self-awareness by means of some introspective contemplation (as for early Fichte), but only in our knowledge about the actual, external world. Our focus now is not *how* Hegel manages to show that: simply put, he presents a historical narrative, i.e. *Phenomenology of Spirit* (henceforth PS), which leads its readers to their own realization that subjectivity has *always already* been there in our lived experience of nature.¹¹ Of interest to us is rather the implications of Hegel's insight. For one, and here Hegel agrees with Fichte, the fact that self-consciousness is the same act of – is *at once* – consciousness means that the former does not take a second-order reflection; as Hegel puts it, "this deed should no longer be called consciousness; for consciousness holds within itself the *opposition* of 'I' and its intended object. (SL 21.47)" But more importantly, apperception as the inherent reflexivity in consciousness of objects functions as the *ground* for a specific kind of intelligibility, in which I cannot simply take ("nehmen") something *just* as it is in itself; instead, I must *myself* take whatever an object is *as such*, or as it truly is ("wahrnehmen"). In other words, my consciousness of *p*, insofar as I *myself* take *p* as true, must be *at once* my commitment to whatever reason with which I can justify my taking *p* as true; in asserting that "this apple is red," for example, I must also commit myself to whatever reason with which I can be responsive to questions such as why this apple

is red, not otherwise. As Pippin puts it, “their [consciousness of objects] all being undertaken self-consciously means no one could be said to “just” assert, or just believe, or just act. Any such undertaking, if self-conscious, must be potentially responsive to the question of “Why”; that is, to reasons.¹²

This is already the theme in the first three sections of PS, where Hegel shows how an object must be known, if known by a *self-conscious* subject. In *Sense-Certainty*, we learn that even our simplest designating something as a supposedly atomist “*this*” (equally “*here*” or “*now*”) must already be mediated by an *other*. The reason is that the term “*this*” is a *universal* (it could be applied to anything), and if the designated “*this*” were not distinguished against, or *negatively* determined by, what is other than it (in what Brandom calls “modally robust exclusion”), we would lose grip of whatever singular object we are trying to designate.¹³ In *Perception*, we learn that the contradistinctive properties, aspects, or specific determinations of an object must somehow cohere together; while there are self-standing properties, such as *p*, *q*, *r*, that are different from and in this sense repel each other (each as “*One*”), we must be able to *infer*, from “A is *p*,” that “A is *q*” and “A is *r*” (each as “*Also*”).¹⁴ Finally, in “Understanding,” we explicitly learn about our subjective contribution to the determinacy of the objective world, that it is indeed the conceptual rules (Kant’s categories, or what Hegel generally calls the universals) that distinguish one object from its *other* and hold together the inferential relations among its contradistinctive properties. It is these rules to which we must commit ourselves (take them as *a priori*) and with which we can explain *why* an object is *as such*. Considering these three sections together, we can see how Hegel can be said to develop Kant’s suggestion (2) that apperception conditions intuition. For what Hegel has established is that even the immediate givenness of an object, as nothing more than a “*this*” in sense-certainty, already involve conceptual mediations in order to be intelligible at all (i.e. “immediate mediation”); that is, the *givenness* of an object in intuition is only made possible within a intelligible space of concepts. And the ground for this specific kind of intelligibility, if we are reminded, is precisely *apperception*, that our consciousness is *at once* self-conscious.¹⁵

By thus disclosing the inherent conceptual content of intuition, Hegel manages to replace, in his own words, Kant’s “mechanical” opposition between spontaneous Understanding and receptive Sensibility with an “organic” one.¹⁶ While the distinction between mediating concept and immediate intuition remains crucial in our lived experience (we certainly do not come across *any* object with an explicit conceptual articulation), Understanding and Sensibility are not two rigidly distinguished faculties, categorially independent from though necessarily co-operative with each other. Instead, the explicit intuition of an object is *eo ipso* expressive of its implicit conceptual determination, hence only a moment (“*das Moment*”) of the organic unity of immediacy and mediacy.¹⁷ This, however, creates for Hegel an issue concerning the normativity, or the objective binding power, of the concepts. Unlike Kant, Hegel can no longer appeal to the purely receptive “forms of intuition” in order to establish the objective validity of the categories; that is, the categories can no longer be *transcendentally* instituted, even *before* our apperceptive knowledge about the actual world.¹⁸ Hegel’s solution, as evinced by the transition of PS from *Consciousness* to *Self-Consciousness*, is to consider the intersub-

jective dimension of recognition. Accordingly, a set of concepts can acquire their normative authority only within a community, wherein each member as apperceptive self-consciousness acknowledges them *as* authoritative. This demands, on the one hand, that whatever concepts I have explicitly or implicitly committed to must be recognized by other self-consciousnesses; it means, on the other hand, that whatever conceptual rules others have committed to, even if they have been enforced on me as necessary, ultimately depends for their validity on my own explicit or implicit recognition. Within such a framework, we can at least imagine how the relation of mutual recognition could fail and how a normative structure could thus become unstable, collapse, and eventually lead to a new norm, which is indeed the driving force of Hegel's narrative in PS.¹⁹ For Hegel, then, concepts only arise from the apperceptively knowing subjects who thus rely on normatively binding rules and demand recognition from other apperceptive subjects: the categories are historically contingent and subject to change, depending on the degree of inter-*subjective* recognition. In this way, Hegel is really developing Kant's suggestion (3) that apperception *gives rise* to the categories.

This point brings us, eventually, to the issue of freedom. For Kant (and long story short), freedom lies in our autonomously applying the pre-instituted rules (theoretical or practical) and thereby bringing out an objective or moral world. This presupposes both a norm-less realm of mere immediacy and an autonomous self about which we can only have practical faith. But Hegel denies any norm-less, unmediated immediacy, whereby he also renders moot a noumenal self that, as McDowell puts it, “brings norms into existence out of a normative void.”²⁰ We are all *born* into a norm the moment we come to any immediate experience of the world, of which we nonetheless have no choice. Yet, the source of any conceptual norm is the apperceptive subjectivity, which means even the norm experienced by us as *necessary* must already depend on our implicit recognition of it: just as the bondsman, who is *bound* by his lord to the discourse of production, eventually realizes that the binding power of such discourse already rests on his own recognition of it.²¹ Hence, the more we can see our own recognition of a given norm, and the more we can understand any binding as *self-binding*, the more likely we can realize ourselves as free. This point lends us a convenient transition to Heidegger's interpretation of apperception.

II. Apperception in Heidegger's Kant Interpretation

2.1 Apperception and Resistance

Heidegger's detailed engagement with Kantian apperception can be found in §24-§26 of his 1927/28 Kant-lecture, published as *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason* (henceforth PIK).²² In §24-(e), Heidegger gives a perplexing account of freedom: “*Thus in and for the subject itself and for its a priori activities as such, there is a binding which has nothing to do with physical coercion but instead is rooted in the very core of the subject, in its spontaneity – a binding which is essentially freedom.* (PIK 250)” Perplexing about this formulation is its apparent paradox, that freedom is essentially a binding. Yet, this paradox makes perfect sense if considered within a Hegelian framework: freedom lies precisely in our realizing that

the normatively binding rules, which we experience as necessary, depend on our own recognition, i.e. on our having recognized and *spontaneously* committed ourselves to these rules. In fact, as I attempt to show, Heidegger's interpretation of apperception in subsection (e)-(f) of §24 is perfectly compatible with Hegel's, and Heidegger's often crypted text can be read as also developing Kant's three suggestions on the nature of apperception, just as Hegel does.

Regarding suggestion (1) that apperception is pre-reflective, Heidegger claims that apperception "cannot refer to a special and complete act of knowledge"; instead, it is a kind of "grasping along with," which "does not mean intuiting something extant but a grasping of activities. (PIK 254)" That is to say, apperception does not rely on an overt reflection in which a subject knows herself as an object, i.e. an extant. Meanwhile, Heidegger quite explicitly agrees with Hegel that "the 'ad' in *ad-percipere* ('apperception') is not saying that something *will be added*. (Ibid.)" In other words, the apperceptive self-consciousness is not a separate act to be added unto consciousness of objects, "as if we were simply outside ourselves before (Ibid.)"; they are, instead, *one and the same act*.

Heidegger develops Kant's suggestion (2) and (3), respectively that apperception conditions intuition and gives rise to the categories, when he examines the "ontological objectness" of objects, i.e. the kind of intelligibility or determinateness that a determinate ontic object must possess. Heidegger's insight is that object [*Gegenstand*], as "standing over against [*Gegenstehen*]," possesses an "*a priori* resistance [*Widerstand*]. (PIK 249-250)" This has a twofold meaning. First, it means that object resists "an arbitrary, unattached, chaotic way of taking representations together (PIK 250)," which further implies that object must always already be brought under rules, i.e. categories or universals, so as to be determined:

"Object" means what offers an advance *a priori* regulating of all empirical knowledge. This *a priori* binding of all empirical determinations to *a priori* rules of determinedness as such is in itself simultaneously in *a priori* unification of all possible empirical knowledge of certain rules. (Ibid.)

Meanwhile, it is only in such resistance against arbitrariness that a thus determined object can resist, i.e. "stand over against," a subject in intuition. In other words, an object can only be given to a subject, if a subject has already committed herself to the conceptual rules and regulations. The *a priori* resistance thus also means "a resistance *which the subject gives to itself*. (Ibid.)" What, then, is the ground for this specific kind of intelligibility or "objectness? Put otherwise, what is the ground for the object's *a priori* resistance so that it resists arbitrariness with conceptual rules on the one hand so as to resist an knowing subject in its givenness on the other? Heidegger grants that "the *a priori* ground for the possibility of experience concentrates on the subjectivity of the subject, that is, [...] transcendental apperception," and it is indeed the apperceptive subjectivity that "makes possible something like a regulating, binding resistance, indeed in such a way that this resistance constitutes 'standing over against something.' (PIK 252-253)" In this way, Heidegger confirms Kant's suggestion (2) and (3) that apperception conditions intuition and gives rise to the categories.

Thus far, everything Heidegger has said can be transcribed into Hegelian language. Heidegger's twofold ontological resistance, for one, is just re-articulating Hegel's organic unity of immediacy and mediacy, that it is only in conceptual mediation (resisting arbitrariness) that something can be intelligibly given in immediacy (resisting a subject). Furthermore, Heidegger's taking apperception as the ground for such ontological resistance is just paraphrasing the Hegelian tenet we uncovered before: insofar as our consciousness of object is *at once* self-conscious, we must take an object *as it is* along with rules and explanations. It should therefore come as no surprise when Heidegger arrives at a largely Hegelian formulation of freedom as self-binding, or indeed when he comments in the same subsection that "German Idealism understood these thoughts; and they find their most extreme expression in Hegel. (PIK 251)"

2.2 Apperception, Pre-Cognition, and Temporality

In the same subsection, however, we observe a remark that reveals Heidegger's potential departure from Hegel:

Then the subject, in its most inner being as activity, must accomplish this primordial activity [apperception] as giving the horizon of unity in advance. But this primordial activity as *giving the horizon of unity in advance* is again nothing other than *a priori* enabling *something belonging to an I*. [...] *All categories* [...] are grounded in a project which anticipates the unified horizon of resistance a priori. (PIK 255)

Peculiar to this remark is not how Heidegger refers to apperception as "primordial," which we can comfortably substitute with the Kantian-Hegelian language of "transcendental." The real peculiarity lies rather in the implicit temporal – indeed futural – character of apperception, that it "anticipates" and gives a horizon "in advance." And needless to say, the term "horizon" is already a non-existent in the Kantian-Hegelian lexicon, which therefore invokes explanation.²³

In fact, before Heidegger thematically investigates apperception in §24-(e) through §26, he already presents, in §24-(a) to (d), a detailed discussion about the *horizontal* structure of time, which he takes to be the real meaning behind Kant's "threefold synthesis" of imagination in the A-Deduction.²⁴ Unlike in the B-Deduction, where Kant straightforwardly proves the objective validity of the categories by showing that apperception must "accompany" all representations of objects, Kant in the A-deduction attempts to deduce the necessary use of concepts from a careful examination of the "threefold synthesis" that is "necessarily found in all cognition (A97)": apprehension, reproduction, recognition. When examining each mode of this synthesis, Kant starts with its empirical form (e.g. empirical apprehension) and moves on to its pure form (e.g. pure apprehension), revealing the latter as the transcendental condition of the former. Heidegger in PIK follows the same strategy, but what he does in addition is to highlight the time-horizon underlying each mode of the threefold synthesis.

Underlying apprehension is the now-horizon. Following Kant's claim that "manifold would not be represented [in apprehension] as such if the mind did not in the sequence of impres-

sions following one another *distinguish time* (A99; emphasis mine),” Heidegger argues that we can only apprehend an immediate impression, if we distinguish each impression at a now-time: when apprehending a series of impressions, we therefore also pronounce to ourselves “now—now—now.” The term “distinguish” is the key. In a move quite like Hegel’s in *Sense-Certainty*, Heidegger argues that we can only distinguish a now *as now* in its contrast with not-nows, e.g. no-longer-now or not-yet-now. Apprehension is therefore already a synthesis. What enables this now-distinguishment, however, is not the empirical content of each impression at each now. Husserl’s example of monotonous melody helps illustrate the point.²⁵ When we perceive a monotonous melody such as C—C—C—C in a time-sequence, we must be able to distinguish one note from another, even though these notes are identical to each other in content. What is needed is therefore the *pure* synthesis of apprehension, in which each now holds an inherent relation to not-nows, regardless of its corresponding content: each now, in other words, has an inherent *now-horizon* that opens up both to the past and to the future. As Heidegger himself concludes:

Thus we see that orientation to a now which in itself is a just-now and a right-now, offers the possibility of originally comprehending, in the unity of a now, a just-now-no-longer and a right-now-not-yet – in such a way that right-now and just-now are always related to an actual now. (PIK 234)

That the now-horizon in pure apprehension opens to the past already brings to light the pure synthesis of reproduction and along with it the past-horizon.²⁶ Following the strategy laid out by Kant, Heidegger nonetheless starts with an examination of the empirical reproduction. To use his own example: in order to know the auditorium, we must apprehend each individual object within it – chalkboard, lamp, chalk. But it is quite likely that we cannot apprehend these objects all at once; we have to, instead, *first* apprehend the chalkboard, *then* apprehend the lamp, and *finally* apprehend the chalk, each at a distinguished now-time. In order to know the auditorium as a whole, however, a later now must possess certain retainability of its previous now, or else the previous now would “irretrievably sink back into the past. (PIK 244)” When apprehending the chalk at a now-time, for example, we must have somehow reproduced and retained the chalkboard and the lamp that we apprehended in the past. To achieve this, “I must have an open horizon of the past at my disposal. (PIK 238)” And it is indeed in the pure synthesis of reproduction that we possess this past-horizon, which then enables our empirical reproduction.²⁷

To successfully *re-produce* and thereby retain something, however, we must *recognize* the reproduced thing as the same thing we apprehended in the past. If we could not recognize the reproduced lamp as the same lamp in the past, for example, we would be simply producing a new lamp that bears no relation to the original lamp, so that nothing in the past would be retained. What synthesis of recognition should essentially achieve, then, is to ensure the *identity* and selfsameness of an object; hence Heidegger claims that “the designation ‘*recognition*’ is quite misleading. The fundamental act which enables that we take what we retain as what we have already intuited and grasp it as the same is the act of *identification*. (PIK 244)” It is at

this point that Heidegger reveals the time-horizon of recognition as futural. The prefix of “recognition” is indeed misleading; for this reason, Heidegger opts for “pre-cognition” as a more revealing designation of this futural synthesis. As he reasons,

We cannot identify what is brought forth again with what is offered at first, if we do not hold on to this from the beginning already as one and the same. And what is offered in apprehension shows itself each time already against the background of that which is present to us in advance. (PIK 246)

Put otherwise: in order for us to recognize something as the same thing in the past, we must have anticipated our recognition as a future *possibility*, at the time we apprehended this thing for the first time in the past. When I say in everyday language that “I can barely recognize *p*,” for example, my underlying message is that the occurrence of *p* at now somehow exceeds my anticipation in the past, that *p* takes place in a context which I had once deemed as *impossible* for *p* to occur in. Returning to the auditorium example: in order for me to recognize the reproduced lamp when I am apprehending the chalk, I must have anticipated that it is *possible* for the lamp and the chalk to belong together in the future, at the moment I was only apprehending the lamp. Apprehension, then, is our grasping of not only one thing’s immediate presence, but along with it also its *possibilities*, even if we are not explicitly aware of the latter. As Heidegger puts it: “We never begin with a now. Rather in beginning, that is, in apprehending, there is already present to us an interrelation of beings which is somehow unified with its unity’s being conceptually clear to us. (PIK 246)” But how exactly does the anticipatory pre-cognition manage to ensure that one thing’s immediate presence already includes its possibilities? The answer, not surprisingly, is the concepts. It is indeed with the conceptual rules that we can hold together the various occurrences and the contradistinctive possibilities of an object into a unitary, identical, and selfsame object.²⁸ The pure synthesis of pre-cognition, then, is supposed to ground the conceptual rules and thereby opens up the futural horizon of possibilities. Furthermore, since pre-cognition makes possible reproduction, and since pre-cognition and reproduction together enable apprehension that opens both to the past and to the future, the pure synthesis of pre-cognition is supposed to ground the threefold synthesis altogether; indeed, as Heidegger puts it, “this *pure synthesis of recognition* is simultaneously the sustaining ground of the unity of the pure synthesis of apprehension and reproduction. (PIK 248)”

2.3 From Horizon to Ecstasy

At this point, one may expect Heidegger to identify the pure synthesis of pre-cognition as the transcendental apperception. This is indeed Kant’s own move in the A-Deduction, when he claims that “now this original and transcendental condition [of synthesis] is nothing other than the *transcendental apperception*. (A106-A107)” But quite surprisingly, not only does Heidegger hesitate to take this straightforward move, the fact that Kant has taken such a move becomes for him a problem. At the end of subsection (d), Heidegger claims that

because the specific relatedness [...] to the future of what he calls synthesis of recog-

inition [...] remains unclear for Kant, he also fails to disclose this sustaining ground of transcendental unity (transcendental apperception) originally, i.e., in its time-relatedness. Moreover, it does not become clear to what extent the transcendental apperception should be tied more closely with the synthesis of recognition in concept than with other synthesis. (PIK 248)

This claim suggests, to say the least, that the relation between apperception and the time-related pre-cognition is far more profound than one of identity, and the fact that Kant simply takes the two as identical discloses some unfortunate insufficiency of his system. In fact, Heidegger's hesitance creates a quite perceptible gap between subsection (d) and (e), where one would expect a transition from the investigation of pre-cognition to a thematic treatment of apperception.

Heidegger's hesitance nonetheless offers us a helpful clue to our Hegel-Heidegger comparison. The reason is twofold. (1) If we take Heidegger's discussion of the threefold synthesis as disclosing the temporal ecstasis of Dasein, i.e. the *subjective* experience of the intermingled past-present-future, then there is no obvious reason why Hegel would *not* agree with it, even though nowhere in his *oeuvre* has he presented a similar and systematic theory of temporality. The concept of negative determination in *Sense-Certainty*, for example, suggests that a subject must distinguish a now with not-now, which further means that a now must already hold an inherent relation to the no-longer-now and the not-yet-now. In addition, given that we must be able to *infer* from one property/aspect (e.g. "having a chalk") of an object (e.g. the auditorium) to another (e.g. "having a lamp"), as Hegel reveals in *Perception*, we must be able to reproduce and retain the non-present properties of an object, even if we are only apprehending one particular property at a now-time. Finally, if we can only know a coherently determined object with conceptual rules, as Hegel shows in *Understanding*, then our immediate knowledge of an actual determinate object must be at the same time the anticipation of an object's possibilities that its corresponding rules would permit. Hegel in fact quite explicitly discusses this point when treating the modal categories in the Objective Logic: "This actuality is not the first actuality but reflected actuality, *posited as unity of itself and possibility*. What is actual is as such possible; it is in immediate positive identity with possibility. (SL II.383)"²⁹ Hence, Hegel's account of objective intelligibility should also commit him to an ecstatic temporal experience that a knowing subject must have, one in which past, present, and future permeate each other. This brings us to (2): if Hegel indeed accepts a Heideggerian theory of ecstasis, then there is no obvious reason why Hegel would *not* straightforwardly identify pre-cognition with apperception. For, if the pure synthesis of pre-cognition is supposed to be the ground for the conceptual rules which then enable apprehension (negative determination) and reproduction (inference), then Hegel has long disclosed this ground as apperception. To reiterate yet again: insofar as our consciousness of objects is at once self-conscious, we must know an object along with conceptual rules, reasons, and explanations.

What, then, prevents Heidegger from making the same move as Hegel would in (2)? The reason, I suggest, is that the conditional of (1) is already problematic, that Heidegger in subsec-

tion (a)-(d) is less concerned with the ecstatic experience of Dasein, than with the horizontal structure of time. Accordingly, Heidegger's explication of the threefold synthesis is intended less as an idealist theory of temporal experience, than as an ontological theory of how the meaning of Being must unfold in time-horizon. In fact, the term "horizon" appears 43 times in §24-§26, whereas "ecstasis" only debuts in §25-(c), long after the investigation of the threefold synthesis (PIK 264). This is in quite remarkable contrast with *Being and Time* (1927), where the emphasis is solely on the ecstatic experience of Dasein, despite Heidegger's occasional mentioning of the "unity of ecstasis and horizon."³⁰ My suggestion, to be sure, faces an immediate challenge: Heidegger still clings to the Kantian language of "apprehension," "reproduction," and "recognition," which strongly connote subjective capacities and in this way *enforce* an idealist reading. This challenge, however, can at least be alleviated by Heidegger's late acknowledgement (1973) that the motivation of his Kant-interpretation is "the Question of Being," and "Kant's [own] question is *foreign* to it."³¹ The challenge, then, is perhaps less to do with Heidegger's real intention of exploring the temporal structure of Being, than with his unfortunate choice of literature which renders his interpretation superimposing.

These can well be conjectures about a vague enough text. For now, we can at least make the case that: (1) Heidegger's interpretation of Kantian apperception highly resonates with Hegel's: they both take apperception to be the ground for intelligibility, or "objectness." (2) While Hegel would derive our temporal experience from apperception, Heidegger's hesitance to do so suggests that apperception cannot fully explain the phenomenon of time, which invokes the question of Being. We can imagine, then, if Heidegger is to give an explicit critique of Hegel, its target will not be some pre-Critical rationalist metaphysics; it will instead disclose certain inadequacy within an idealist theory of intelligibility, in face of the issue of Being.

III. Apperception and Onto-Theology

3.1 The Unthought Difference

Heidegger's most succinct – therefore dense and coded – critique of Hegel can be found in *The Onto-Theo-Logical Constitution of Metaphysics*, published as the second half of *Identity and Difference* (hereafter ID). It opens with an accurate summary of Hegel's project:

For Hegel, the matter of thinking is: Thinking as such. In order not to misinterpret this definition of the matter – thinking as such – in psychological or epistemological terms, we must add by way of explanation: thinking as such – in the developed fullness in which what has been thought, has been and now is thought. (ID 42)

We have previously shown that for Hegel, a subject can only know an object, even in its givenness, by committing herself to universals or conceptual rules. In this way, an object *in itself*, i.e. in its immediacy, is only possible within an mediating space of reason.³² Thinking, then, names the process within which an object can be known by a subject with concepts, even if intuitively. Accordingly, an object must already be *thought* even in its immediacy; that is to say,

an object can only *be* in its *thinkability*. In this paper, we have nonetheless presented *thinking* in terms of *apperception*: the process of thinking has been consistently referred to as the consciousness of objects that is *at once* self-conscious, or as knowing objects apperceptively. We can thus go on and say that an object can only *be* in its *apperceptiveness*, i.e. in its apperceptive knowability. Heidegger is therefore correct when he claims that the subject matter of Hegel's thinking is *thinking as such*: in the *Logic*, thinking for Hegel becomes a subject matter of reflection, whereby an object is realized as *thought* and considered in its thinkability. In our own formulation, then, *apperception* becomes for Hegel the explicit theme of reflection, whereby an object is considered in its apperceptive knowability. In this way, as the above quote concludes, "what has been thought, has been and now is thought. (Ibid.)"

According to Heidegger, then, a theory that takes thinking to be the Being of beings – in our words, a theory that takes *apperception* to be the ground for the intelligibility of objects – is both ontology and theology. We start with ontology, which "thinks of beings as such, that is, in general. (ID 58)" More precisely, ontology considers what the extent beings (objects) *really* are, and takes as Being what all beings *really* share in common; we may say, then, that ontology assumes a certain realist worldview.³³ Indeed, as I repeatedly stress, apperception or thinking is the ground not just for the appearances ("*Erscheinung*") or for the objects merely in our potentially parochial cognitions, but for the objects *themselves*, even in their immediate givenness: for Hegel, being thinkable, apperceptively knowable, and conceptually intelligible is what an object *really is* and what all objects *really are* in common. Furthermore, as Heidegger already notes above, *thinking as such* should not be understood "in psychological or epistemological terms. (ID 42)" When apperception or thinking becomes for Hegel the subject matter of reflection, i.e. "*thinking thinking itself*," he neither turns to a contentless "Table of Judgments" that lays out the rules of thinking in a Kantian formalism, nor does he resort to some pure self-consciousness as in early Fichte's *Tathandlung* of pure-I. Instead, the apperceptive self-consciousness is *one and the same act* as the consciousness of objects, which means we come to the overt knowledge of apperception in our concrete consciousness of objects, only with the explicit awareness of their shared apperceptive knowability. By the same token, we come to discover thinking as Being of beings, not by abstracting from the real world, but in our concrete knowledge of the actual beings *themselves*, only with the explicit awareness of their shared thinkability. In this way, Hegel is indeed presenting an ontology.

Meanwhile, however, Hegel is certainly not committed to some crude naturalism. Inasmuch as we can only realize thinking as Being in our knowledge of objects *themselves*, the least Hegel wants to achieve is to subsume thinking, apperception, and hence subjectivity under some more primal ground: the Substance in Spinoza's pantheism, the "Light" in late Fichte's quasi-monism, or even the "frictionless spinning in the void" in a Davidsonian coherentism, as McDowell charges it.³⁴ This brings us, then, to theology. Theology "thinks of the Being of beings as such, as a whole. (ID 58)" Furthermore, under a theology, "the Being of beings is represented fundamentally, in the sense of the ground, only as *causa sui*. (ID 60)" That is, thinking as Being is not only a general feature shared by all objects; it also gives rise to and *grounds* objects as a whole. As the *ground* for objects in their thinkability, then, thinking is

self-grounding (*causa sui*), i.e. not grounded by any supposedly higher Being. For this reason, thinking does retain a certain transcendental status: inasmuch thinking thinks itself only in thinking determinate beings, it is thinking that has given these beings to itself with conceptual mediations in the first place.³⁵ In our own formulation: it is the apperceptively knowing subject who institutes the normative concepts in recognition and thereby makes possible the objects in their immediate givenness.

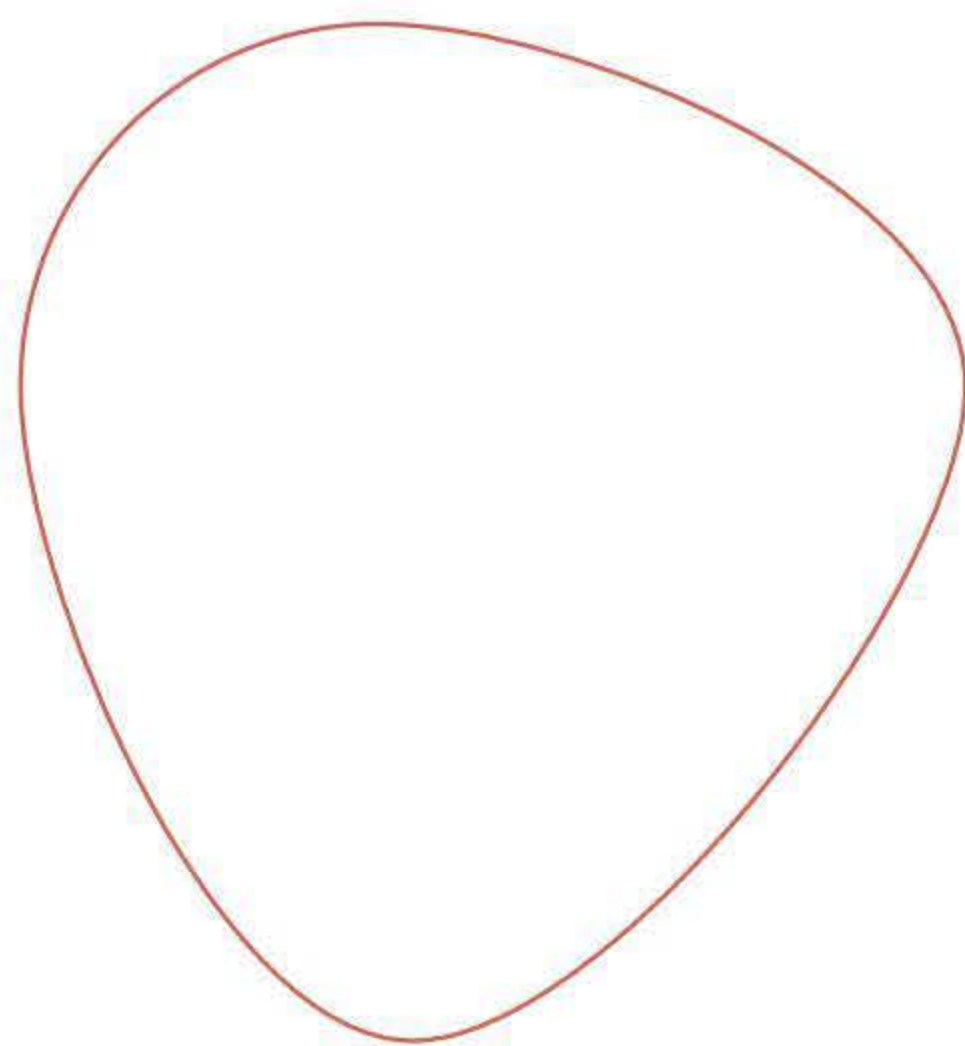
At this point, Heidegger can finally raise the crucial question: if Hegel's theory of intelligibility, which takes thinking as the Being of beings, is both ontology and theology, then "it still remains unthought by what unity ontologic and theologic belong together, what the origin of this unity is, and what the difference of the differentiated which this unity unifies. All of this still remains unthought. (ID 60)"³⁶ Indeed, while Hegel consistently shows that thinking is the ground for intelligibility or that apperception is the ground for objectness, nowhere in his *oeuvre* has he presented an independent theory of *why* this is the case, or what it means to *be* this ground in its onto-theological difference. The goal of PS, for example, is just to lead its readers to their own realization that nature has *always already* been our own achievement (i.e. spirit), that objects have *always already* been what we apperceptively render determinate and intelligible. It does not account for how this unity of subject and nature comes to *be* in the first place, before the "*always already*." Similarly, the *Logic* aims only to *demonstrate*, with the concepts we use when thinking any being, that being has *always already* depended on thinking in its thinkability. For this reason, as Heidegger also notes, Hegel's *Logic* is circular and without a beginning: we do not arrive at thinking as Being at the end of the book: thinking is already presumed at the very beginning (SL 2I.57/ID 52-53). Accordingly, the opening of the *Logic* as *being-nothing-becoming* is not a fantasy of how things arise from some mysterious metaphysical movement (SL 2I.69-2I.70); the point is rather that being has *always already* presumed thinking, so that the positing of a purely immediate *being* amounts to *nothing* and must give rise to *becoming* as the first conceptually determinate category. What precedes this "always already," or *how* thinking comes to *be* presumed in the first place, is not discussed in the *Logic* at all.³⁷ Heidegger's critique, then, is just a concrete formulation of this lack in Hegel's theory: if thinking as the Being of beings is both ontology and theology, then how do ontology and theology come together, and what explains their unity despite their difference? And yet, any attempt to think this onto-theological difference is only an impossibility. For to think the difference means to treat this difference as a being in its thinkability, which is *already* grounded by thinking in onto-theology and thus assumes the difference in *circularity*. By raising the unthought difference, then, Heidegger is not naïvely soliciting an answer but rather suggesting the very *unthinkability* of such difference. Hence, Heidegger claims that thinking is *eo ipso* "the oblivion of the difference (ID 50)," and that we need to "step back (ID 52)" into the unthought, i.e. to interrogate the meaning of Being with a completely different approach.

3.2 Inadequacy or Superfluity?

In this paper, I have shown that Hegel and Heidegger arrive at a remarkably similar interpretation of Kantian apperception as the ground for intelligibility or objectness, and this

can be seen in how they both develop and confirm Kant's suggestions that apperception (1) is pre-reflective, (2) conditions intuition, and (3) gives rise to the categories. I have also shown, however, that apperception for Heidegger is connected to the synthesis of pre-cognition, and his hesitance to identify the two, whereby he keeps a distance between the time-horizon of Being and the ecstasis of the subject, suggests that apperception for Heidegger cannot fully address the question of Being. Now, Heidegger's hesitance can finally give its full expression. For a theory that takes apperception as the ground for intelligibility – i.e. thinking as the Being of beings – is an onto-theology, which nonetheless cannot meaningfully think its onto-theological difference and thereby explain its own possibility. By disclosing this theoretical absence, Heidegger has thus presented a compelling critique of Hegel based on a non-metaphysical reading of Hegel's philosophy, i.e. an idealist theory that grounds the intelligibility of beings in subjectivity. Heidegger's critique of Hegel, in conclusion, reflects the process of *de-subjectivation*.

However, it is one thing to disclose some theoretical absence, and another to show the philosophical weight of this absence. For Heidegger, the unthought difference reveals, of course, the constant forgetting of Being in western metaphysics, and this could mean a philosophical catastrophe. Perhaps for Hegel, to think something outside thinkability bears no philosophical relevance in the first place.³⁸ And if the onto-theological difference only poses the question of how thinking has come to be, or how we have come to know things self-consciously, then it remains to be seen why, for Hegel, this is not already an empirical question, attributable to some evolutionary or neuro-physical "Background."³⁹ After all, the unthought difference could indicate either Hegel's inadequacy or Heidegger's own superfluity. As for which one it really conforms to, I shall leave as an open question.



1. I take this point for granted; see Raffoul (2015)'s discussion that the tendency of de-subjectivation permeates Heidegger's career, before and after the "turn". I should also note that this does not indicate my own position on whether a transcendental theory of subjectivity is sufficient to account for objective intelligibility.
2. For examples, see Pippin (1989), Brandom (2002), McDowell (2009), and Pinkard (2012). I will also rely on these authors in my exposition of Hegel.
3. I try to give a summary that is uncontroversial as possible, but even this already involves a "two-apperception problem," i.e. the distinction between apperception as activity and apperception as unity that Kant sometimes speaks of. See Longuenesse (2017, 79)'s discussion of the issue. My emphasis, regardless of this possible distinction, is always apperception as a kind of *self-consciousness*.
4. See McDowell 2009, 148-152.
5. This could lead to the further claim that apperception is not only a necessary condition of having cognitions of objects, but also a sufficient condition; cf. Allison (2004)'s reciprocity thesis.
6. See Henrich 1966, 188-232.
7. Fichte (1994), 21; emphasis mine. Zahavi (2006) notes the same irreducibility of self-consciousness (subjectivity) to consciousness of objects (intentionality), that they are "mutually exclusive modes of consciousness. (7)"
8. Kant 1999, 559-562; for a reconstruction of Fichte's early attempt to bridge the gulf, see Pippin 1989, 52-59.
9. The original text can be found in the GA, Band II, 8 (1985). For a reconstruction, see di Giovanni 2021, 57-87.
10. Rödl (2007) states most explicitly that there is only one act, not two acts: "My knowing that p includes and is included in my knowing that I know it, which latter knowledge therefore is unmediated first person knowledge (139)"; or, "the spontaneity of thought is of a special kind, it is a spontaneity whose acts are knowledge. (14)"
11. As di Giovanni (2021) wonderfully puts it, "it was Hegel's goal in PS. to bring this subjective certainty to objective fruition by making his contemporaries remember how the idea of reason had *ab initio* already objectively worked itself out in the past leading up to their present cultural state. (141)"
12. Pippin 2019a, 112; the entire chapter (101-137) illustrates the same point in a more elaborate and illuminating way that the space here allows. What is discussed here is also related to the issue of intentionality; only compare Searle (1983)'s famous formulation that "if a state S is of Intentionality then there must be an answer to such questions as: What is S about? What is S of? What is it an S that? (2)"
13. Brandom 2003, 179. Hegel's claim that "this" is already a universal is of course controversial; but even if "this" has a distinct non-universal role as existential designator of singulars, Hegel's general claim of determinate negation as the condition of determinacy should still hold; Brandom's discussion of determinate negation, for example, does not mention "this" as a universal. Also see the relevant discussion in di Giovanni 2021, 147-479.
14. Cf. Brandom (2002, 180-181)'s "consequence relations" and di Giovanni 2021, 150-153.
15. This certainly is not an existential claim that an object *exists* only insofar as some subject is reflexively conscious of it. Brandom (2002, 194-195)'s distinction between "sense-dependence" and "reference-dependence" is quite helpful. We can therewith say that the intelligible givenness of an object is "sense-dependent" on the apperceptive subject, without presuming the actual instantiation of the latter, i.e. without being "reference dependent."
16. See Hegel 1977a, 92.
17. See Pippin 2005, esp. 26-28.
18. Cf. Brandom 2002, 53.
19. See di Giovanni 2021, 143-145. The normative structures that Hegel presents to us include that of realist natural science, ethical order and laws, Enlightenment, French Revolution, religion, philosophy, etc.
20. McDowell 2002, 277. McDowell is in fact waging a criticism against Brandom, who still seems to intimate certain unmediated, though unstable, immediacy. I find this criticism convincing, esp. considering the organic relation between immediacy and mediacy that Hegel clearly supports. Also see Pippin 2015, 41-45.

21. “Now, however, he destroys this alien negative moment, posits *himself* as a negative in the permanent order of things, and thereby becomes *for himself*, something existing for his own account. he becomes aware that being-for-self belongs to *him*, that he himself exists essentially and actually in his own right. (PS §196)”

22. Käufer (2011, 175-177) helpfully presents a chronology of Heidegger’s engagement with Kant in three phases.

23. “Horizon” does not occur in the *Critique* until A238/B297 (Analytic of Principles-Chapter III), and even this late occurrence is not in the technical sense that Heidegger uses it.

24. That Heidegger emphasizes the importance of the A-Deduction is already a major departure from the then mainstream neo-Kantian interpretation, which privileges the B-Deduction. The A-Deduction, along with the threefold synthesis of imagination, has long been criticized as hopelessly incoherent and as implying a dubious psychologism. Longuenesse (1998, 59-60) gives a brief discussion about this Heidegger/neo-Kantianism dispute (and her own interpretation is an exiting alternative, that the two deductions should be read in continuity). For a more detailed historical survey, see Dahlstrom 1991, esp. 348-352.

25. Husserl 1991, 12.

26. Similarly, the now-horizon already implicates the horizon of the future. This is indeed the route Heidegger (1997a, 128) takes in *Kant and the Problem of Metaphysics*.

27. Weatherston (2002, 121) takes empirical reproduction to be that of empirical intuitions and pure reproduction to be that of pure intuitions (space and time); their distinction lies hence in their respective *kind* of intuition. While this interpretation is coherent in its own right, it misses the relation between pure reproduction and empirical reproduction that the former *conditions* and *makes possible* the latter.

28. Cf. Weatherston 2002, 125.

29. Also see the relevant text in *The Encyclopedia Logic* (2010a), §142-§144 (pp. 211-215).

30. For “the unity of horizon and ecstasis,” see BT 417-421/471-479; also Blattner (1999, 274)’s detailed discussion. Heidegger’s sole emphasis on ecstasis in the late 1920s also

leads many commentators to give a subjectivist/idealist reading of temporality, and Blattner (1999)’s own is a typical example (though this work as a whole is intended as a criticism of “temporal idealism”); also see Ricœur (1988, 92), Käufer (2003, 87), and Romano (2014, 107).

31. Heidegger (1997a), xvii-xviii; emphasis mine.

32. I want to stress again that this is not a robust existential claim. Refer to “sense-dependence” in note 15.

33. Cf. Thomson 2011, 110 and Richardson 1974, 10.

34. McDowell 1994, 11.

35. Cf. Thomson 2011, 111, Richardson 1974, 10, and Pippin 2019b, 364. For this reason, I think it is no coincidence that Heidegger singles out Spinoza and Kant as the key moments in Hegel’s treatment of history (ID 48). The former represents ontology, and the latter, who recognizes apperception as transcendental, represents theology.

36. Heidegger’s critique here is remarkably similar to Michel Henry (1973, 32-35)’s critique of Heidegger, *if Heidegger were read under an idealist or pro-subjectivist lens*. His main argument is that the subject (Dasein) opens up the field of meaningful beings, on the one hand, and can only be found among beings, on the other; yet, the unity of these two aspects cannot be sufficiently accounted for.

37. As Pippin (2019b) puts it: “logic itself, or the question: ‘what is logic?’ is not a possible moment. (366)”

38. In fact, I incline to believe that Hegel himself is aware of this difference. In his discussion of apperception in Subjective Logic (12.17), “I” is said to be “purely self-referring” and “abstracting from all determinateness,” hence theologic; it is also “by virtue of its unity with the pointedness,” i.e. a general determinateness shared by determinate objects themselves, hence ontologic. Furthermore, “I” is supposed to be “immediately both.” The question is, then, why Hegel does not keep interrogating the meaning of this difference?

39. I am referring to Searle’s theory of the Background; see, for example, Searle 1992, 188.

Bibliography

- Allison, Henry E. 2004. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. Revised and Enlarged Edition. New Haven and London: Yale University Press.
- Blattner, William D. 1999. *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brandom, Robert B. 2002. *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dahlstrom, Daniel. 1991. "Heidegger's Kantian Turn: Notes to his Commentary on the *Kritik der reinen Vernunft*." *Review of Metaphysics* 45, no. 2: 339-361.
- Di Giovanni, George. 2021. *Hegel and the Challenge of Spinoza: A Study in German Idealism, 1801-1831*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1985. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band II, 8: Nachgelassene Schriften 1804*. Edited by Erich Fuchs, Hans Gliwitzky, Reinhard Lauth, and Peter K. Schneider. Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag.
- . 1994. *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings (1797-1800)*. Translated and edited by Daniel Breazeale. Indianapolis: Hackett.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1977a. *Faith and Knowledge*. Translated and edited by Walter Serf and Henry S. Harris. Albany: SUNY Press.
- . 1977b. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press. [PS]
- . 2010a. *The Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline, Part 1: Science of Logic*. Translated and edited by Klaus Brinkmann and Daniel Dahlstrom. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2010b. *The Science of Logic*. Translated and edited by George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press. [SL]
- Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell. [BT]
- . 1969. *Identity and Difference*. Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper and Row. [ID]
- . 1997a. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Translated by Richard Taft. Fifth Edition and Enlarged. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1997b. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press. [PIK]
- Henrich, Dieter. 1966. *Subjektivität und Metaphysik*. Frankfurt: Klostermann.
- Henry, Michel. 1973. *The Essence of Manifestation*. Translated by Girard Etzkorn. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 1991. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893- 1917)*. Translated by John Barnett Brough. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Kant, Immanuel. 1998. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press. [A/B]
- . 1999. "Declaration Concerning Fichte's *Wissenschaftslehre*, August 7, 1799." In *Correspondence*, 559-562. Translated and edited by Arnulf Zweig. Cambridge: Cambridge University Press.

- Käufer, Stephan. 2003. "Schematism, Hammers, and Time: Heidegger's Two Derivations of Judgment." *Topoi* 22, no. 1: 79-91.
- . 2011. "Heidegger's Interpretation of Kant." In *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, ed. Daniel O. Dahlstrom, 174-196. Cambridge: Cambridge University Press.
- Longuenesse, Béatrice. 1998. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Translated by Charles T. Wolfe. Princeton: Princeton University Press.
- . 2017. *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*. Oxford: Oxford University Press.
- McDowell, John. 1994. *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 2002. "Responses." In *Reading McDowell*, ed. Nicholas H. Smith, 269-305. London and New York: Routledge.
- . 2009. *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, Sellars*. Cambridge: Harvard University Press.
- Pinkard, Terry. 2012. *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Pippin, Robert B. 1989. *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2005. "Concept and Intuition: On Distinguishability and Separability." *Hegel-Studien* 40: 25-39.
- . 2015. *Interanimations: Receiving Modern German Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 2019a. *Hegel's Realm of Shadow: Logic as Metaphysics in The Science of Logic*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 2019b. "Idealism and Anti-idealism in Modern European Thought." *The Journal of Speculative Philosophy* 33, no. 3: 349-367.
- Raffoul, François. 2015. "From the Understanding of Being to the Happening of Being." In *Division III of Heidegger's Being and Time: The Unanswered Question of Being*, ed. Lee Braver, 239-258. Cambridge: The MIT Press.
- Richardson, William J. 1974. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. Third Edition. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Ricoeur, Paul. 1998. *Time and Narrative, Volume III*. Translated by Kathleen Blamey and David Pellauer. Chicago: The University of Chicago Press.
- Romano, Claude. 2014. *Event and Time*. Translated by Stephen Mackinlay. New York: Fordham University Press.
- Rödl, Sebastian. 2007. *Self-Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Searle, John R. 1983. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1992. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: The MIT Press.
- Thomson, Iain. 2011. "Ontotheology." In *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, ed. Daniel O. Dahlstrom, 106-131. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weatherston, Martin. 2002. *Heidegger's Interpretation of Kant: Categories, Imagination and Temporality*. New York: Palgrave Macmillan.
- Zahavi, Dan. 2006. "Two Takes on a One-Level Account of Consciousness." *Psyche* 12, no. 2: 1-9.

Pour la plupart d'entre nous, la situation sanitaire mondiale actuelle, qui est en voie de devenir endémique, devint une funeste occasion de se rappeler les conditions déplorables dans lesquelles nos proches trouvent encore la mort dans le contexte institutionnel de nos sociétés occidentales. De façon similaire, la résurgence des problématiques en santé mentale, exacerbées par les règles sanitaires, jette une lumière crue sur la fragilité et l'importance des liens matériels et surtout psychiques qui nous unissent au monde extérieur et grâce auxquels nous nous définissons en tant que sujet. Or, en même temps qu'étaient chamboulées nos habitudes et nos relations intimes sous le coup des différentes mesures d'hygiène et de distanciation, une brèche ouverte sur la frontière entre intériorité et extériorité, dedans et dehors, moi et les autres, laissa entrevoir un sujet en proie à une crise identitaire.

Comment expliquer cette vulnérabilité? Bien que nous pensions connaître les réponses cliniques, institutionnelles et politiques qu'il faille apporter à cette crise identitaire et mondiale, la rationalité avec laquelle nous approchons les soins de santé ne saurait rendre compte du processus d'abjection et de subjectivation qui se trouve au fondement de ces appels à exclure, à "distancier". C'est du moins la thèse que défend Julia Kristeva dans son essai *Pouvoirs de l'horreur* (1983), qui voit plutôt dans le sentiment d'horreur, de dégoût ou d'abject la traduction de ce qui menace l'intégrité du sujet, soit les différentes frontières qu'il a eu besoin d'ériger pour se constituer en tant que tel. Au-delà du discours sur l'hygiène se trouverait donc une codification pré-symbolique de ce dont nous devons nous écarter pour être en tant que corps et sujet entier, et dont l'intégrité ne saurait faire oublier totalement la séparation primitive d'avec le corps maternel. Naviguant dans les eaux troubles du narcissisme et de la peur de l'inceste que nous inspire la mère comme premier objet de désir, Kristeva analyse dans cet essai notre rapport ambigu face à l'horreur tout en renouvelant l'intérêt pour la théorie psychanalytique qui, par-delà une thérapeutique, propose avant tout une herméneutique du sujet qui invite à "resémantiser" l'innommable.

I. Introduction

Qu'est-ce que l'horreur et d'où vient-elle? Quel est le sens de ce sentiment - s'il en est - connu de tous tout en étant propre à chacun, se manifestant chaque fois par une voie intime dont nous sommes les seuls à en ressentir l'impact et la profondeur? Mais plus important encore, en quoi l'horreur participe-t-elle à l'élaboration de notre subjectivité alors même qu'elle semble nous inviter à prendre le pouls des limites de ce que nous considérons comme tolérable? Dans son essai *Pouvoirs de l'horreur*, la psychanalyste et sémiologue Julia Kristeva nous invite à penser l'abjection non pas comme une tendance à la perversion, mais bien comme un phénomène psychique générateur de culture. Amas de pensées diverses, sentiment diffus ressemblant au dégoût, exclusion du registre social ou religieux, si l'abjection semble toujours provenir d'un ailleurs étranger au sujet même, elle suscite néanmoins en lui l'envie de se retourner « comme un gant, les tripes en l'air ¹ ».

Une première piste de réponse consiste à dire que si l'abject fascine et repousse à la fois, c'est qu'il nous rappelle entre autres à la rupture primaire d'avec le corps maternel suivant l'état d'indifférenciation dans lequel être et non-être se confondaient. Sauf que la vie de l'horreur se poursuit au-delà de cette rupture, comme en témoigne l'analyse des états phobiques et « limite » par l'auteure. L'abjection prend alors la forme d'une élaboration métaphorique – c'est le cas du symptôme phobique – ou d'un évidement identitaire en ce qui concerne la figure du *borderline*. Car dans la marche qui mène vers l'authentification du sujet, la séparation qui soutient la mise au monde d'un enfant et la mise en place des processus psychiques qui construisent sa subjectivation se trouvent constamment bordées par cette « horreur nourricière ² ».

Nous devons alors nous demander comment l'abjection peut à la fois nourrir culturellement le sujet tout en étant la manifestation des écueils d'une subjectivité qui cache mal le « manque fondateur de tout être, sens, langage, désir ³ ». Si l'essai de Kristeva porte également sur les sublimations de l'abjection à l'intérieur du religieux mais aussi de la littérature contemporaine, nous avons orienté notre analyse sur les chapitres portant plus concrètement sur la théorie analytique ⁴. Ce faisant, nous tenterons d'offrir, dans un premier temps, une description du sujet psychanalytique et des éléments qui le déterminent de manière à mieux saisir la fragilité de cet être qui, en un sens, n'est jamais vraiment lui-même. Car aussi indéterminé soit-il, le sujet psychanalytique n'en est pas moins déterminé par la découverte freudienne de l'Œdipe et de la causalité symbolique qui sont au fondement, nous le verrons, de notre essence en tant qu'être de discours. Par l'analyse des figures pathologiques du phobique et du *borderline* en tant que manifestations psychiques et somatiques de l'abjection, nous tenterons, dans un premier temps, d'y trouver des clés de compréhension relatives à la distinction sujet/objet dans ce qu'elle comporte comme dérapages possibles et finalement, comment ces mêmes dérapages peuvent nous éclairer sur la constitution du sujet.

II. Le sujet psychanalytique

II. Le sujet psychanalytique

a. Triangle œdipien et premier objet

Avec la psychanalyse, on pourrait dire qu'un sujet est, avant toute autre chose, l'être qui émerge comme distinct des pôles fondateurs de sa famille, soit sa mère et son père, et qui vont constituer la découverte freudienne de l'Œdipe. L'émergence de la conscience d'être un être entier, séparé des autres est donc tributaire de la prise en compte de leur existence, plus particulièrement de celle du premier *autre*, à savoir la mère:

Lorsque la psychanalyse parle d'objet, elle parle de l'objet du désir tel qu'il se construit dans le triangle œdipien. Selon cette figure, le père est le support de la loi et la mère le prototype de l'objet. C'est vers la mère que convergent non seulement les besoins pour la survie mais surtout les premières aspirations mimétiques. Elle est l'autre sujet, un objet qui garantit mon être de sujet. La mère est mon premier objet désirant et signifiable. ⁵

L'irruption du père dans le paysage psychique du sujet a pour effet d'apposer une interdiction sur le corps maternel, désormais corrélé de la phobie de l'inceste. Car au-delà de l'ordre social, généalogique et exogamique que cette prohibition engendre (et non l'inverse), c'est toute une structure symbolique qui se met en place.⁶ En effet, le père vient provoquer le sujet dans son indifférenciation d'avec sa mère. Néanmoins, la puissance de l'interdit de l'inceste réside moins dans la grandeur du mythe que dans la « coupure instauratrice du signifiant susceptible d'enchaînement logique⁷ » qu'elle fonde chez le sujet. Autrement dit, l'interdit a non seulement pour fonction de « couper » l'illusion du lien fusionnel qui caractérisait jusque-là la relation enfant-mère et de forcer le sujet à s'engager dans un processus de subjectivation, mais aussi de connoter un tiers – le père – d'une certaine charge symbolique placée sous le registre de la loi.

Cette « coupure » opère encore d'une autre façon : surgissant dans l'univers psychique du sujet, la figure du père introduit ce qui, pour l'enfant deviendra l'objet de son désir au sens d'un *autre* qui se pose en dehors du lui ⁸. Si la mère a le sens d'un « premier autre » extérieur au sujet même, le père, lui, signifie qu'il y a au-delà de ce premier autre *un autre sujet*, et pas n'importe lequel : il est, après tout, l'amant de sa mère... Dans cette chaîne symbolique où la mère opère comme signe du désir et le père comme signe du désir de la mère, l'Œdipe viendra, en ce sens, initier la symbolique chez le sujet, mais aussi sa capacité à dégager des significations, à faire sens.

b. Pulsions sexuelles, refoulement et narcissisme

Or, si la mère est celle qui inspire chez le sujet « ses premières aspirations mimétiques », au-delà des nécessités de l'espèce qui se font entendre dans ces appels qu'émet l'enfant, c'est en raison d'une structure psychique qui se met en place par l'intermédiaire des pulsions dites sexuelles qui vont amener le sujet à tendre vers l'autre, à le désirer⁹. Bien que les pulsions sexuelles aillent de pair avec les pulsions agressives, sur lesquelles nous reviendrons, ce sont ces premières qui ont pour fonction « de corrélérer ce *pas encore moi* à un *objet*, pour les constituer, l'un et l'autre¹⁰ ». Refoulées par le barrage symbolique du tiers, les pulsions sexuelles dirigées à l'endroit de la mère logent désormais à l'enseigne de l'interdit de l'inceste¹¹ et font retour vers le sujet. L'espace ainsi créé par le refoulement de ces pulsions, espace que l'auteure désigne par *chora* ou réceptacle¹², est dès lors appelé à être occupé par l'image que le sujet a de lui-même et constituera le lieu du reflet narcissique à proprement parler. Le narcissisme traduit le retournement des pulsions sexuelles du sujet contre lui-même et témoigne donc d'une tentative de se corrélérer au *moi*.

Toutefois, on aurait tort de croire que le narcissisme ne surgisse seulement que lorsque la césure entre le sujet et l'objet se soit complètement matérialisée : comme le soutient Kristeva, « le narcissisme suppose l'existence du *moi*, mais pas d'un *objet extérieur*¹³ ». En raison de l'incertitude et de l'ambivalence qui caractérisent la conscience spatiale et perceptive du nourrisson pendant les premières phases de son développement, la limite entre intériorité et extériorité et entre plaisir et douleur va s'établir graduellement et non radicalement¹⁴. Cette différenciation progressive implique également que les premières tendances narcissiques sont antérieures à l'Œdipe¹⁵ : la mère qui donne le sein à son enfant n'a pas encore pour lui le sens d'un *autre* mais s'inscrit plutôt dans la porosité de cette frontière intérieur/extérieur. Cette remarque rejoint d'ailleurs la pensée de Freud sur le suçotement de l'enfant, qu'il assimile aux premières manifestations autoérotiques :

La première et la plus vitale des activités de l'enfant, la tétée du sein maternel (ou de ses substituts) a dû le familiariser avec ce plaisir. Nous dirons que les lèvres de l'enfant ont tenu le rôle d'une *zone érogène*, et la stimulation réalisée par l'afflux du lait fut sans doute la cause de la sensation de plaisir. Au début la satisfaction de la zone érogène était sans doute associée à la satisfaction du besoin alimentaire. L'activité sexuelle s'étaye tout d'abord sur une des fonctions servant à la conservation de la vie et ne s'en affranchit que plus tard¹⁶.

Sur le plan de la symbolique, on peut dire que l'Œdipe viendra consacrer un processus déjà entamé par la séparation physique qui sous-tend la naissance de l'enfant, mais aussi par cette lente et imprécise constitution de l'objet qu'est la mère. Si c'est le corps maternel qui initie la mécanique du désir chez le sujet, nous verrons que ce premier objet demeure toutefois marqué

par l'attrait mortifère de la dissolution du *moi* dans l'inexistence. Or, c'est bien ce désir ambigu d'ensevelissement dans l'enceinte du corps maternel qui précisément, fonde l'abjection¹⁷.

c. La mère : relation objectale, angoisse et peur

L'être maternel, cet *autre sujet*, représente donc un « pouvoir aussi sécurisant qu'étouffant¹⁸ » : bien que ce soit du corps maternel dont le sujet dépend dans son élan vital, c'est de ce même corps dont il doit se séparer pour exister. À cet égard, le sevrage du nourrisson¹⁹ illustre bien cette difficile séparation d'avec le corps maternel. En même temps, cette image ne doit pas nous faire oublier les différentes privations qui jalonnent l'itinéraire sur lequel la mère devient un objet pour le sujet.

Selon Kristeva, les « pôles d'attraction pour la demande d'air, de nourriture, de mouvement²⁰ » constituent déjà des germes de ce qui deviendra éventuellement des objets : autrement dit, avant que la mère n'apparaisse au sujet comme son « premier objet désirant et signifiable²¹ », l'enfant fait déjà l'expérience du désir à travers ses différents besoins primitifs qui contribueront à mettre en place ce qu'il est convenu d'appeler la *relation d'objet*²². Or, si la relation d'objet n'est jamais qu'un « instrument à masquer, à parer le fond fondamental d'angoisse²³ », c'est que le jeune enfant éprouve déjà diverses formes de manque qui viennent perturber les exigences pour sa survie : soif, faim, inconfort, etc. Chez l'enfant, l'expérience de ces épreuves se manifeste sous forme de pleurs ou de plaintes indicibles que la notion de *peur* recoupe²⁴.

Par conséquent, si l'expérience du manque s'avère fondatrice dans la relation objectale, la peur l'est tout autant. La définir pose toutefois problème du moment où elle réfère tantôt au sujet préverbal qui ne possède pas encore les moyens d'élaborer ce sentiment par le moyen du langage ou tantôt au sujet *parlant* dont la peur revêt un caractère plus figuratif²⁵. Cette dernière, qui nous est plus directement familière à nous en tant qu'adultes, s'élabore au sein d'un système signifiant dans lequel transitent des codes de différentes natures tels que langagier, visuel et symbolique²⁶. Chronologiquement, cette peur imagée succède à la peur primitive du nourrisson qui a pour origine la « rupture d'équilibre bio-pulsionnel²⁷ » qui caractérise la sortie de l'habitable utérin. Or, dans les deux cas, c'est bien l'angoisse qui est à l'œuvre par l'intermédiaire de ces peurs et qui pousse le sujet à chercher réconfort en se corrélant à l'objet.

Mais la continuité entre ces deux types de peur peut sembler nous échapper: il faut voir qu'une fois imbriquée dans l'Œdipe, la peur qui s'exprime chez le sujet capable de discours n'est pas de nature fondamentalement autre puisqu'elle agit comme substitut métaphorique à la peur liminaire, la différence étant que c'est dans le corps tout entier (sous forme d'*affects*) et dans le langage qu'elle s'élabore. En tous les cas, si la peur primaire occupe une place fondatrice dans la constitution du sujet préverbal, c'est parce qu'elle est une condition à la relation objectale. Ce faisant, la relation d'objet et toute relation d'objet subséquente apparaissent comme autant

de tentatives de conjurer la peur.

Maintenant, en quoi la peur peut-elle nous renseigner sur l'abjection? D'une part, peur et abjection partagent la même « économie »²⁸ au sens où elles provoquent le sujet de manière similaire : dans les deux cas, le sujet se sent menacé par une chose qui semble lui provenir de l'extérieur. Or, c'est bien de l'intérieur que provient cette chose protéiforme dont le sujet cherche à se détourner. Mais l'abjection se distingue au moins sur un aspect, car si le rapport à l'objet s'avère fondamental pour ces deux types de surgissements, nous allons voir que l'abjection s'articule plus particulièrement à la figure de l'Autre.

Mais dans la peur, n'y a-t-il pas un objet à l'œuvre, une chose qui effraie? Est-elle simplement arbitraire, ou a-t-elle, au contraire, un sens? Si les figures du phobique et du borderline peuvent nous servir ici d'exemples pour illustrer les répercussions de la fragilité de la structure triadique, nous verrons que c'est en raison de la manière dont s'élabore la peur au carrefour des systèmes symbolique et signifiant à l'intérieur de cette étrange économie du désir.

III. *Le sujet en crise*

Selon Kristeva, la « crise narcissique²⁹ » à laquelle s'apparente l'abjection constitue un témoignage de la trajectoire des pulsions qui, faisant retour vers le sujet, échouent à combler ses besoins narcissiques, à se trouver *lui-même*. La « vision de l'abject » serait alors la conséquence de ces perturbations et viendrait servir la constitution du sujet par la négative en l'abreuvant « aux limites abominables dont, pour être, le moi s'est détaché³⁰ ». Or, si la question du narcissisme permet de faire la lumière sur le rôle déterminant des figures maternelle et paternelle dans le processus de subjectivation, nous verrons que l'instabilité de leur configuration respective entraîne des recoupements dans la fonction qu'elles sont censées occuper, et, ce faisant, une variabilité de symptômes.

a. *Le sujet phobique*

Revenant sur le cas du petit Hans dont s'était occupé le fondateur de la psychanalyse, Freud aurait noté que le jeune garçon, qui avait développé une phobie des chevaux³¹, faisait en même temps preuve d'une grande maîtrise de la langue et d'une capacité précoce d'intégration de mots nouveaux. Si la phobie du garçon dissimule une peur de la castration et du manque³², l'agilité langagière dont il fait preuve est en revanche comprise comme une « envie de se connaître et tout connaître³³ » et que Kristeva explique, à l'instar de Freud, comme étant l'œuvre d'une pulsion qui oscille entre la « pulsion de conservation narcissique et la pulsion sexuelle³⁴ ». Or, dans l'interstice entre ces deux pulsions, le surgissement de la phobie ne va pas de soi.

Hétérogénéité du système signifiant, métaphore et agressivité

La difficulté de ce décodage fait appel à plusieurs éléments qui ponctuent le processus de subjectivation : d'une part, si la phobie agit à titre de métaphore *des* peurs, c'est qu'elle met en forme et en image une grande diversité de peurs qui trouvent leur origine entre la naissance du sujet et le moment où il s'inscrit dans le langage à titre de sujet, capable de parler au « je »³⁵. Or, c'est bien dans cet intervalle que se déploie la triade œdipienne et que se constitue, du même coup, le système symbolique qui va permettre la signifiante³⁶:

L'énoncé « avoir peur des chevaux » est cet hiéroglyphe qui a la logique d'une métaphore et d'une hallucination. Il désigne par le signifiant de l'objet phobique, le « cheval », une économie pulsionnelle en manque d'objet : ce conglomérat de peur, de privation et de frustration sans nom qui sont à proprement parler de l'innommable. L'objet phobique vient à la place d'états non objectaux de la pulsion, et prend sur soi tous les accidents de la pulsion comme du désir déçus ou détournés de leurs objets.³⁷

On voit bien que si l'objet phobique fait fonction de signe, c'est parce que, d'une part il s'inscrit déjà dans un système signifiant auquel participe le langage et d'autre part, il fait aussi intervenir des « représentants pulsionnels et [des] représentations de choses liées aux représentations verbales³⁸ ». Autrement dit, sa capacité à signifier, à faire sens, repose sur bien plus que des mots, des concepts ou des images, mais bien sur une sollicitation composite qui engage également le corps du sujet par l'intermédiaire des pulsions. Car en dépit de la grande agilité langagière dont fait preuve le jeune garçon, le manque qui le tenaille demeure malgré tout impossible à *dire* : puisque les pulsions qui l'occupent n'arrivent pas à s'épuiser dans l'objet qu'est la mère, elles se retrouvent alors sans objet et se fraient un chemin dans l'hétérogène du système signifiant pour s'élaborer... sous la forme menaçante d'un cheval.

Par conséquent, si la phobie « a la logique d'une métaphore », il est clair qu'elle ne métaphorise pas seulement à partir du matériau linguistique, mais s'inscrit plutôt dans une « rhétorique [de] l'affect, projeté, souvent en images³⁹ ». Or, quel lien la phobie des chevaux peut-elle bien entretenir avec les peurs et privations liminaires de l'enfant? En admettant que la phobie métaphorise le manque, doit-on supposer que l'objet phobique – le cheval – est arbitraire au regard de ce manque ou a-t-il au contraire un sens, une signification? Si la phobie s'élabore à partir d'un « vide sur lequel repose le jeu avec le signifiant et les processus primaires⁴⁰ », on peut penser que le « choix » de l'objet de la peur revêt, en effet, un caractère aléatoire. Qu'il y ait eu ou non une rencontre effrayante entre l'enfant et des chevaux ne change rien à l'affaire puisque le sens qui s'en dégage ne dépend pas de l'arbitraire du choix, mais plutôt du rôle que l'objet phobique vient jouer dans l'économie psychique du sujet.

Mais justement, quel est ce rôle? En quoi la peur sert-elle la constitution du sujet si elle s'avance vers lui comme une menace pour son existence? Plus encore, si la peur n'est qu'une réplique au sentiment de manque, pourquoi emprunte-t-elle un chemin aussi métaphorique au lieu de s'épuiser, par exemple, dans un cri? Il faut voir que la conception du sujet qui se dégage de ces questions suggère un être qui, bien que capable de désir, est en proie à un repli identitaire et passif face aux dangers qui échafaudent sa réalité. Or rien n'est moins sûr. Loin des limbes, le sujet-enfant psychanalytique n'est jamais cet être de pureté morale qu'on imagine dans la mesure où il est aussi capable de violence et de perversion⁴¹.

D'une part, il semble que la pulsion de mort qui œuvre au cœur de la phobie aille de pair avec l'effet de manque⁴². Si le manque s'invite en premier dans la chronologie du sujet, l'agressivité lui demeure toutefois intimement associée en tant qu'elle en constitue la « [vengeance] des frustrations initiales⁴³ ». Là où les pulsions sexuelles activaient le désir chez le sujet en le portant à se corréler à un autre, leur corollaire destructeur cherche, en revanche, à riposter aux obstacles qui barrent la voie à ce même désir. Or, si l'agressivité est solidaire du manque et de la peur, pourquoi ne s'exprime-t-elle pas par une mise en scène fantasmée dans laquelle le sujet déploierait ses pulsions belliqueuses? Une telle scène n'aurait-elle pas pour effet d'exorciser son sentiment de menace? En raison de l'introduction du père dans le paysage psychique du sujet, il faut croire que cette possibilité lui est doublement refusée. D'une part parce que le « fantasme d'incorporation » de sa mère lui est symboliquement interdit, mais aussi, et surtout parce que, sous l'effet de la loi du tiers, la culpabilité l'en empêche.

Passivation et introjection

Si l'arrivée du père sur la scène psychique signifie, pour le sujet, qu'il n'a plus un accès indéfectible à sa mère, et que c'est le manque et la peur de la castration qui se manifestent sous la figure du cheval (pour reprendre l'exemple du petit Hans), on est en droit de se demander en quoi la crainte d'être mordu par des chevaux l'aide dans sa tentative de conjurer son manque... Là où le jeune enfant pouvait implorer sa mère, soit par la nourriture maternelle que lui offrait le sein ou simplement dans le corps à corps caractéristique du couple mère-enfant qui prend place jusqu'à ce qu'il développe une certaine autonomie de mouvement et de langage, ce rempart n'existe plus pour lui après un certain âge: il ne peut plus « incorporer » sa mère.⁴⁴

Si l'image du cheval qui menace de mordre le petit Hans concorde avec son besoin primitif d'incorporation, c'est simplement parce que, menacé par la loi du tiers, le sujet inverse les rôles et opère inconsciemment une transaction dans laquelle ce n'est plus lui qui cherche à intégrer l'Objet en lui, mais bien l'objet de son élaboration métaphorique qui cherche à l'avaler⁴⁵. Le processus de passivation, dans lequel le sujet qui menait l'action désormais la subit, renvoie à un procédé linguistique inhérent au langage⁴⁶. Or, non seulement l'Œdipe se met en place

conjointement à l'apprentissage du langage, mais le refoulement auquel appelle l'interdit de l'inceste vient s'articuler aux pulsions agressives censées secourir le moi des charges qui pèsent contre lui. En clair, le retournement de la pulsion de mort contre le sujet même trouve son expression la plus aboutie dans cette mise en scène phobique où angoisse, culpabilité et agression se confondent :

C'est seulement après cette inversion que le « cheval » [...] peut devenir la métaphore de ma bouche vide et incorporante qui me regarde, menaçante, du dehors. Surdéterminés comme toutes les métaphores, ce « cheval » [contient] aussi la vitesse, la course, la fuite, le mouvement, la rue, la circulation, les voitures, les promenades – tout ce monde des autres vers lequel ils s'échappent et où, pour me sauver, j'essaie de m'échapper. Mais culpabilisé, interdit, « je » reviens, « je » recule, « je » retrouve l'angoisse : « j »'ai peur.⁴⁷

Or, on voit bien que dans cette mise en scène s'y joue autre chose qu'une activité pulsionnelle qui d'ailleurs « ne se présente jamais à l'état « pur »⁴⁸. Alors que le manque sous sa forme brute relevait de l'innommable, l'intervention du signifiant langagier – qui fait aussi la singularité de l'objet phobique – semble vouloir dire quelque chose. Car si le langage échoue à désigner ce qui, précisément, ne peut être nommé, son activité, elle, se poursuit néanmoins quoique de manière détournée. Par l'élaboration métaphorique, il faut croire que le maniement du langage se substitue au mécanisme d'introjection par lequel le sujet pouvait, jusque-là, se remplir avec le corps de l'objet⁴⁹. En s'appropriant des objets linguistiques par le moyen de son objet phobique, le sujet fait œuvre d'une « proto-écriture⁵⁰ » qui, à défaut de le dédommager durablement, détourne et met à distance la réalité qui menace de l'engloutir⁵¹.

De l'Objet à l'objet phobique : hallucination, vision, signe

Mais cette « proto-écriture » soulève des questions, à savoir pourquoi les pulsions sont-elles « projetées [et] reviennent du dehors⁵² »? En d'autres mots, pourquoi la métaphore phobique prend-elle la forme d'une image terrifiante, *abjecte*, qui se prête à la vue du sujet? On connaît le caractère hétérogène du système signifiant⁵³: or, cela n'explique pas pourquoi la phobie se cristallise sur une nature aussi figurative et « hallucinée ».

Un des éléments de réponse à cette question réside dans l'objet même de la phobie, au sens large du terme : d'ailleurs, sur quoi porte-t-elle? Bien qu'on ait vu que la métaphore parvient à rassembler et à mettre en forme des éléments composites – pulsions, images, sons, mots, etc. – force est d'admettre que ces éléments-là n'ont qu'une valeur contingente dans l'histoire du phobique. En revanche, ce qui lui est nécessairement associé, c'est la valeur symbolique qui émane de l'ensemble. Autrement dit, si le phobique désigne le « cheval » comme objet de

sa peur, ce n'est pas en tant que « cheval », mais bien dans la mesure où cet objet constitue un signe⁵⁴. Un signe de quoi? Qu'importe, puisque le sujet phobique tire sa jouissance ou son réconfort dans « l'activité symbolique elle-même⁵⁵». En clair, le sujet construit des signes qui le menacent pour pouvoir mieux s'en détourner.

Le signe, donc, sert de support à cette intense activité symbolique sans objet – parce qu'interdit par le père – qui se déploie dans la phobie. Bien sûr, un signe n'est pas nécessairement visuel : or, si c'est la vision qui est ici privilégiée, il faut admettre qu'il y a un certain « investissement du regard » de la part du sujet, d'une part parce qu'il y est déjà habitué tant est qu'un certain voyeurisme s'avère fondamental dans la construction de la relation d'objet⁵⁶. Or, puisque sa phobie dénote une absence d'objet et, par conséquent, un manque, l'hallucination visuelle qu'il élabore et à laquelle il se soumet vient, en quelque sorte, prendre la place qu'un objet de désir aurait occupée dans de meilleures conditions. C'est pourquoi lorsque l'hallucination tourne à l'abject, l'abject continue de fasciner.

Mais le signe opère d'une autre façon, déterminante cette fois : en se présentant comme un être menacé, le sujet se positionne contre l'objet inventé de sa phobie, et marque de ce fait une différence entre lui et l'abject qui le terrorise. Si la théorie psychanalytique voit dans la métaphore paternelle une loi qui a le pouvoir de séparer le sujet de l'objet, il faut croire que le sujet phobique, par la mise en scène qu'il élabore, « s'érige [...] comme corrélat de l'Autre⁵⁷». En d'autres termes, sa phobie s'avère pour lui une double occasion : en même temps qu'elle lui permet d'incarner la Loi en *séparant* son être de ce qui le menace, elle le soulage, bien maladroitement, de ce même danger en suppléant son besoin de réconfort maternel par l'activité langagière que lui offre ce prétexte.

b. le sujet borderline

Là où le sujet phobique s'invente des signes qui codifient le sentiment de manque qui caractérise son économie pulsionnelle, le sujet *borderline*, en revanche, n'est pas aussi « éminemment productif de culture⁵⁸», du moins pas de manière authentique : si l'existence d'une séparation entre le sujet et l'Objet semble présente, elle ne l'est pourtant qu'en apparence dans la mesure où c'est l'absence du maternel qui caractérise la structure du désir chez le *borderline*⁵⁹:

Bâti, d'une part, par le désir incestueux de (pour) sa mère et, de l'autre, par une séparation trop brutale d'avec elle, le *borderline*, pour être un château fort, n'en est pas moins un château vide. L'absence, ou la défaillance de la fonction paternelle à faire trait unaire entre sujet et objet, produit ici cette figure étrange, qui est celle d'un englobement étouffant (le contenant comprimant le moi) en même temps que vidant (le manque d'autre en tant qu'objet, produit du nul à la place du sujet).⁶⁰

Ce qu'on peut d'abord comprendre de l'image du « château fort », c'est que le sujet *borderline* est en proie à un repli identitaire qui traduit un besoin de protéger son moi. Emmuré dans son narcissisme, il n'y trouve pourtant rien à protéger. Comment expliquer cet évidence? En quoi les manquements à la fonction paternelle sont-ils reliés au manque d'objet? Pourquoi le manque d'objet vide-t-il le *borderline* de son sentiment de soi? L'extrait laisse entendre plusieurs éléments de réponse, à commencer par la forclusion de la métaphore paternelle et ses répercussions sur le rapport au désir. Il faut croire qu'en l'absence du « trait unaire », le pouvoir maternel concourt davantage à « étouffer » qu'à sécuriser. De plus, si le moi *borderline* apparaît comme vide, c'est notamment en raison de cette dysfonction de la métaphore paternelle dont l'un de ses effets est de produire un sujet désémantisé.

Finalement, un dernier élément sur lequel il convient de s'attarder relève de la dénomination même de la figure en question : en effet, *borderline* renvoie nécessairement à une « limite »⁶¹. On pense bien sûr à celle qui permet d'opérer la distinction entre le sujet et l'objet et, par inférence, à celle entre intériorité et extériorité. Nous verrons que c'est en s'appuyant sur cette limite que le sujet s'érige, l'air d'être toujours prêt à passer de l'autre côté. Or, dans le franchissement de cette frontière, il rencontrera l'abjection.

Trait unaire et faux désir

Si la relation objectale se laisse entendre comme un fil d'Ariane qui parcourt toute l'histoire du sujet, la fonction paternelle en est sa face cachée, son envers. En ce qui touche à l'économie du désir, l'importance de cette fonction s'explique par le fait que c'est elle qui permet la relation objectale⁶² : or, il faut croire qu'en son absence ou par sa défaillance, la distinction entre le sujet et l'objet n'est pas consacrée. Ce faisant, le désir « naturel » du sujet pour sa mère ne rencontrant pas le barrage symbolique qui permet de signifier sa distinction d'avec elle, enchaîne le sujet à ses besoins narcissiques d'aller trouver son reflet dans la figure de l'objet.

La capacité du père à faire « trait unaire » apparaît ici dans toute sa splendeur. En même temps qu'il permet d'affirmer la séparation entre l'enfant et sa mère, il en assure aussi le lien : en dressant une frontière avec ce qui, pour le sujet, appartient à son extériorité, le père donne à la mère le sens d'un « autre » dans lequel le sujet vient déposer son désir à l'extérieur de lui. C'est pour cette raison qu'en présence d'une fonction paternelle défaillante, la distinction essentielle entre l'intériorité et l'extériorité du sujet ne permet plus de consolider le « je » par rapport à un autre.

Pour le *borderline*, il n'y a, pour ainsi dire, pas d'objet. Mais les répercussions de cette éliision vont plus loin : privé de son pouvoir à fixer le désir du sujet en dehors de lui, l'objet se révèle désormais impuissant à suppléer à son fond d'angoisse. Les conséquences sur la constitution du sujet se laissent par conséquent deviner : à défaut d'avoir pu établir un lien au-delà de sa

distinction essentielle qui le sépare des autres, le *borderline* se retrouve emmuré dans un sentiment de soi dans lequel des « semblants de moi [affrontent] des objets indésirables ⁶³».

Si d'aventure, le *borderline* se risque à sortir de son repli identitaire et à s'avancer sur le chemin du désir, ce qu'il y rencontre n'est pas un objet ni même un avatar de la relation objectale, mais bien plutôt un *abject* ⁶⁴. Si l'abjection s'apparente à une crise narcissique, c'est notamment parce que le moi du sujet n'a pu se construire à travers les « modalités de séparation » qui sous-tendent la relation d'objet ⁶⁵. Alors que le phobique s'épuisait à construire des signes lui permettant de mettre en acte les écueils de cette séparation graduelle et douloureuse d'avec le corps de la mère, le *borderline*, en revanche, s'avère incapable d'établir une relation d'objet si tant est qu'elle le rappelle à cette séparation qui a pour lui le sens d'une dénégarion d'identité.

Dans sa « course aux identifications réparatrices du narcissisme ⁶⁶» apparaît alors l'abjection comme « premier sentiment *authentique* d'un sujet en train de se constituer comme tel en sortant de sa geôle ⁶⁷». Le sentiment de rejet ou d'exclusion des « objets indésirables » sur lesquels le compas de son désir s'était orienté traduit précisément ce qu'est l'abjection. Double procédé, l'abjection refuse le « je » qui tentait de se fixer sur ces mauvais objets et, en même temps, répugne ces mêmes objets parce qu'ils n'arrivent pas à soutenir le « je » ⁶⁸. Bien que l'abjection ne concerne qu'« un moment » du trouble *borderline*, elle laisse entendre un sujet qui, constamment, côtoie et provoque sa propre dissolution pour la transformer « en sursaut de vie ⁶⁹».

Forclusion du Nom du Père, signe freudien et non-sens

Laissant de côté la question des manifestations de l'abjection dans le désir, il est intéressant de noter les répercussions que la forclusion de l'instance paternelle entraîne au niveau du système signifiant. En effet, il semble que l'évidement identitaire qui caractérise le sujet *borderline* soit solidaire d'un évidement sémantique du langage : quand le *borderline* s'exprime, c'est à partir d'une « carapace de signifiant ultra-protégé [qui] ne cesse de se morceler jusqu'à la désémantisation ⁷⁰».

Une des raisons qui préside à cette absence générale du sens s'explique par le caractère hétérogène du signe freudien. Car si le langage fonde « notre essence d'être parlant ⁷¹», ce qui lui permet de *faire sens* n'est pas moins solidaire d'un système de signes qui dépasse le simple fait verbal. Au cœur de la sémiotique freudienne se trouve donc le signe qui opère, bien entendu, le couplage conventionnel du sonore et du visuel, qui renvoie respectivement à la « Représentation de mot et la Représentation d'objet ⁷²», et auquel iront s'adjoindre d'autres espèces *d'images coenesthésiques* : image lue, écrite, motrice, acoustique, tactile, etc ⁷³. Autrement dit, dans le signe freudien, c'est le corps tout entier qui est engagé.

Parler du corps à l'œuvre dans la sémiologie freudienne nous renvoie invariablement à la découverte symbolisante de l'Œdipe, mais pas seulement : car au-delà du triangle familial qui fonde l'univers mental du sujet, le corps et la pensée qui s'y développe ne sont-ils pas soumis aux divers dispositifs mis en place par cette scène psychique? Inversement, si l'œuvre des pulsions, de l'inconscient, du refoulement, etc., n'est pas strictement localisable à la pensée ou au corps, c'est bien parce qu'elle s'insère dans « l'économie hétérogène (corps et discours) de l'être parlant ⁷⁴».

Maintenant, en quoi l'hétérogénéité du signe freudien éclaire-t-elle la fonction normative de la figure paternelle? Il faut croire que si le tiers parvient à *symboliser* la scission entre le sujet et l'Objet, symbole qui, on l'a dit, va permettre la genèse des enchaînements symboliques, c'est en raison de sa parenté avec le signe. Or, que fait le signe si ce n'est que de *condenser* une pluralité de composantes signifiantes en un seul lieu, une seule image? Bien qu'elle soit plus généralement associée au rêve, la condensation consiste donc en un mécanisme par lequel sont réunis sous un même toit « des éléments de différents registres perceptifs » ⁷⁵.

Ainsi, le pouvoir discrétionnaire du signe repose minimalement sur une dyade caractérisée par la différence de ses éléments. Par conséquent, si le père peut faire figure de signe, c'est notamment parce qu'il opère la césure nécessaire à l'inauguration de sa subjectivité mais aussi parce qu'il fait fonction de lien entre les éléments qu'il sépare. De ce fait, c'est en ce sens qu'il faut entendre Lacan lorsqu'il identifie « le Nom du Père comme clé de voûte de tout signe, sens, discours ⁷⁶ ».

Mais cette condensation ne repose-t-elle pas, à l'instar de la métaphore, sur un vide entre le signifiant du signe et l'hétérogénéité de ses composantes ⁷⁷? Force est d'admettre que le manque fondateur, qui agit comme condition de la relation objectale mais peut-être aussi de toute son activité psychique, est aussi ce qui permet au signe de faire sens : si le langage du *borderline* apparaît aussi désincarné, vidé, désémantisé, c'est parce que « chez [lui] s'effondre ce nœud qu'est le signifiant verbal opérant la relève du *signifié* en même temps que de *l'affect* ⁷⁸ ». Par cette dissociation des composantes du signe verbal, il laisse voir tout le vide qui préside aux opérations constituantes du signe, et dans sa tentative de dire son mal, il emprunte un discours ressemblant... à un « château vide ».

L'état-limite : vie, mort, jouissance

Ce que nous enseigne l'usage particulier du discours chez le *borderline* est un sens de la limite : limite de la signifiante, limite comme frontière entre deux *topos*, intérieur et extérieur, mais aussi comme frontière qui sépare, divise, exclut, abjecte. Parce que son désir d'extériorité, c'est-à-dire d'objet, s'avère impossible, la vie du *borderline*, et plus particulièrement sa vie sexuelle, sera bordée par l'abject auquel renvoient « les flux de l'intérieur ⁷⁹ ».

« Urine, sang, sperme, excréments » prennent alors la marque de l'intériorité et, du même coup, du corps maternel, et deviennent pour le *borderline* un objet à valeur érotique⁸⁰. La rencontre abjecte avec ces signifiants intérieurs opère alors d'une double façon : elles constituent pour lui une occasion de jouissance narcissique des retrouvailles avec le corps maternel. Mais cette jouissance n'a de narcissique que le contenant, car, pour jouir de cet abject, le sujet doit s'abandonner, s'arracher à son moi pour mieux se confondre dans un autre. Et finalement, l'horreur qui s'y donne à vivre constitue du même coup une occasion de se poser comme sujet contre l'autre et contre le corps maternel, cet Autre. Au carrefour du désir et de l'horreur, de la perte de soi ou de son positionnement, un sujet s'érige.

IV. Analyse et conclusion

L'intérêt que représentait pour nous cette occasion de lecture était de comprendre en quoi l'abjection, cette « horreur nourricière », pouvait être à la fois génératrice de culture, c'est-à-dire de subjectivité alors qu'elle semblait, en apparence, la compromettre. Si nous avons choisi d'orienter notre attention sur les éléments de la théorie psychanalytique, c'est parce que, du point de vue de l'essai, ils parviennent à fournir une explication aux rituels et aux procédés d'exclusion au sein du religieux et du social qui entourent tout ce qui relève de la saleté, des interdits alimentaires et surtout, du corps féminin et maternel⁸¹. S'appuyant notamment sur les travaux de l'anthropologue Mary Douglas, Kristeva nous invite à localiser le processus subjectif de l'abjection au même endroit où s'élabore l'aventure collective de la distinction entre pur et impur, profane et sacré. Comme l'affirme Douglas en préface de son ouvrage *Purity and Danger* (2002), les croyances fondées sur la peur de la souillure, qu'elle soit d'origine sexuelle, corporelle ou alimentaire, doivent s'interpréter comme autant d'analogies sur le système social qui définit une communauté, et non pas comme la traduction concrète de la dynamique des sexes⁸². Leur fonction, ajoute-t-elle, est de garantir l'ordre social précaire en délimitant les frontières du transgressif.

Constitutive de notre architecture identitaire personnelle et individuelle, on pourrait donc envisager l'abjection comme outil conceptuel pour l'analyse des comportements sociaux⁸³. Peut-être est-il utile de rappeler ici que, lors de la dernière année et demie, plusieurs milliards d'êtres humains ont été sommés par leur gouvernement respectif de “se laver les mains”, de “rester à la maison” et de pratiquer la “distanciation sociale” comme autant de façons de mener la “guerre” à cet “ennemi invisible” qu'est le SARS-CoV-2. Au-delà du bien fondé biomédical de ces mesures, on peut tout de même observer l'ordre moral que ces moyens auront contribué à mettre en place, divisant la population entre le “royaume des malades” et le “royaume des bien portants” pour reprendre la formule de Susan Sontag⁸⁴ ou, plus récemment, entre les adhérents aux mesures sanitaires et les non-adhérents. Dans les deux cas, l'exclusion, l'isolement ou la neutralisation des porteurs du virus, potentiels ou réels, et des réfractaires semble

viser un maintien l'ordre qui va bien au-delà du traitement de la maladie. Cette avenue de réflexion nous semble d'autant plus féconde d'un point de vue philosophique puisqu'elle entend lever le voile sur l'influence déterministe et déterminante qu'exerce l'inconscient dans la construction de nos subjectivités contemporaines, et qui semble tout à fait absente des réponses scientifique et rationnelle que nous apportons aux problématiques spirituelles et sociales de notre temps.

Par-delà la peur primitive face à notre propre finitude ou incomplétude et de laquelle nous devons nous détourner pour vivre, la crise actuelle a aussi permis révéler l'extrême isolement et les conditions de vie misérables dans lesquelles nos aînés achèvent leurs jours. Là encore, si la théorie de l'abjection peut nous être utile, c'est dans sa capacité à expliquer l'exclusion sociale dans laquelle nous avons collectivement placés nos aînés. Plus encore, elle nous renseigne sur le dégoût silencieux qui plane sur les métiers du soins et dont les acteurs principaux, des femmes pour la plupart, doivent constamment composer avec ce qui, du point de vue de la culture du sujet, est vécu comme intolérable: urine, excréments, vomissures, sang, mort, etc. Plus qu'une occasion de "combattre", de neutraliser ou d'abjecter ce qui paraît nous menacer du dehors et mettre à mal nos identités, notre ordre, cette crise est peut-être l'occasion, au contraire, d'appriivoiser cette part d'humanité, effrayée et archaïque, pour "mettre la personne au centre ⁸⁵" de nos préoccupations.

En même temps, on pourrait objecter à Kristeva le traitement qu'elle accorde au corps maternel par lequel s'élabore l'abjection. Pour certaines critiques féministes, l'essai de Kristeva échoue à démontrer que l'expérience du corps maternel, tel qu'il est vécu dans l'histoire prédiscursive du sujet, n'est pas plutôt le produit d'un "discours historique donné" sur les femmes en général ⁸⁶. En ce sens, le dégoût associé à tout ce qui relève des fluides corporels serait plutôt la manifestation obscène de la violence qui règne sur les représentations du corps féminin. La question à savoir si la prémisse d'un matricide inconscient est effectivement déterminante et liminaire dans l'histoire du sujet révèle peut-être ici les limites conceptuelles de la théorie. La discussion est ouverte.

Reconfiguration du dualisme, discours et sublimation

Un autre aspect ayant retenu notre attention tout au long de cette lecture relève de la problématique classique du dualisme. L'hétérogénéité du sujet analytique nous a semblé revisiter cette question en l'enrichissant d'articulations complexes permettant d'abandonner, du moins en partie, l'aporie du *dominus* cartésien de l'esprit sur le corps. Ironiquement, à une époque où les pathologies mentales sont souvent réduites à des dysfonctionnements chimiques voire à des héritages génétiques, ce rapport de pouvoir semble s'être inversé, et le corps apparaît

comme étant celui qui fait souffrir la psyché.

À cet égard, la richesse de la théorie analytique nous semble sous-estimée, d'une part parce qu'elle permet d'expliquer la construction des subjectivités – et, par extension, des collectivités – d'une manière qu'elles ne peuvent se laisser réduire au corps ou à l'esprit. D'autre part, la place préférentielle qu'elle accorde à la parole témoigne de ce rapport inédit entre le corps et l'esprit, dans lequel les pensées qui s'expriment n'expriment pas seulement des pensées, mais bien l'entièreté d'un sujet travaillé et sculpté, pour ainsi dire, par des éléments qu'il ne perçoit pas : pulsions, manque, refoulement, etc.

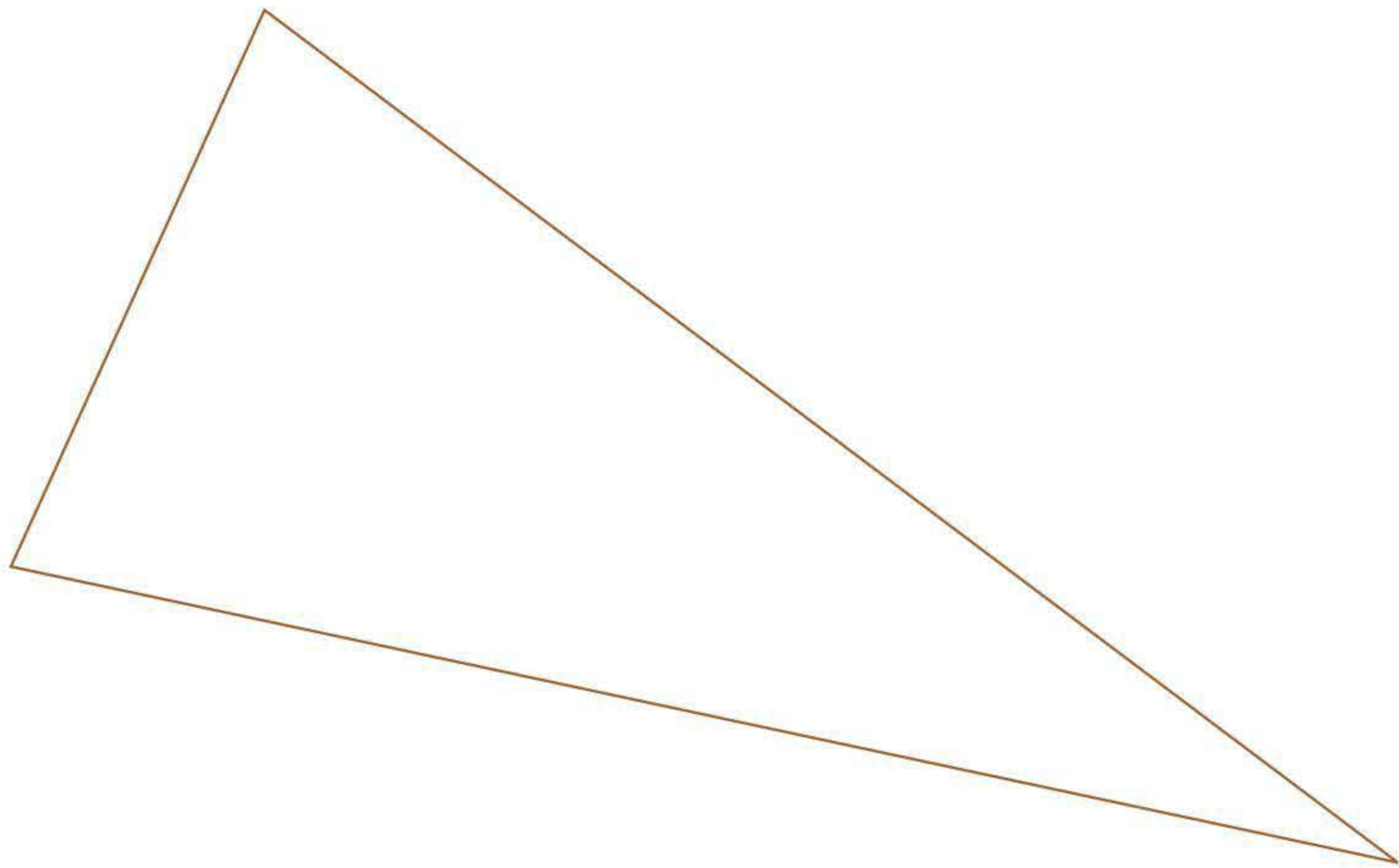
Cette part « inconnue » du sujet à lui-même confère à la théorie son côté grisant, déroutant. Car la découverte de l'Œdipe n'en est pas moins déterministe⁸⁷ : d'abord parce qu'elle suggère un pouvoir limité du sujet sur sa propre identité et personnalité telle qu'elle s'est construite jusqu'ici, mais aussi parce qu'elle semble en limiter les possibilités de changement. La thérapie psychanalytique, si elle en est une, apparaît dès lors exigeante, effrayante même, dans la mesure où elle permet de faire jour sur ce « fond fondamental d'angoisse » auquel Lacan faisait référence. En postulant un vide inaugural dans l'histoire du sujet, elle lève le voile sur la porosité d'une frontière entre la vie et la mort, entre l'absence de sens et le sens, entre ce qui permet une subjectivité et ce dont elle tente de se détourner pour être. C'est à cette rencontre que la psychanalyse invite, c'est-à-dire à une thérapie qui ne se laisse saisir que dans la mesure où le sujet accepte de s'abandonner.

Mais la parole possède aussi cet autre pouvoir qui rejoint celui de l'abjection : car l'être parlant n'est jamais qu'un « être séparé qui ne dit qu'en séparant⁸⁸ ». L'identité du sujet, ou son authenticité, apparaît dès lors comme la configuration particulière d'un dispositif de séparation, perméable, fluide, certes, mais séparation tout de même. Parce que « l'avènement d'une identité propre demande une loi qui mutile⁸⁹ » on peut penser que les pathologies psychiques surgissent lorsque les différentes modalités de séparation dont il dispose cessent de faire *sens* pour le sujet, lorsque les moyens qu'il possède et maîtrise pour se signifier ne fonctionnent plus à *dire* l'être qu'il est, avec tous les désirs et les démons inavouables qui le travaillent de l'intérieur.

Constatant le pouvoir « modelant, et en dernière instance, déterminant, de la relation langagière, symbolique⁹⁰ », Kristeva affirme voir en la littérature un « signifiant privilégié⁹¹ », un « code ultime de nos crises⁹² ». Par l'espace protégé qu'elle constitue, la littérature permet de se délester des chapes de plomb que peuvent représenter les codes sociaux ou religieux à l'égard de la subjectivité en nommant l'abjection qui la menace. Cathartique, la littérature l'est donc nécessairement⁹³.

Mais la littérature n'étant pas à l'abri du monde, elle risque de se laisser réduire à la logique qui sous-tend le dualisme sans issue : les possibilités de sa vocation, pour ne pas dire de son

utilité, pourraient alors prendre la forme d'une mise en discours de « corps » sociaux ou d'incarnation de pensées idéologiques, religieuses, philosophiques. Les conséquences d'une telle réduction planent peut-être déjà : non plus métaphorique, cathartique, jouissive ou abjecte, de la littérature n'en resterait que sa force de communication, son message, son pouvoir d'information. Dès lors, la question qui se pose, pour nous, est la suivante : en dehors du panthéon des réponses sacrées à figure de science, d'ordre, de religieux, quel autre espace peut encore témoigner « du fait que nous dansons sur un volcan ⁹⁴ » ?



Bibliography

Freud, Sigmund. *Totem et tabou*, trad. S. Jankélévitch. Paris: Payot, 1913; 1966.

Freud, Sigmund. *Trois essais sur la théorie sexuelle*, trad. P. Koepfel. Paris: Gallimard, 1905; 1987.

Kristeva, Julia. *Pouvoirs de l'horreur : Essai sur l'abjection*. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

Pfaller, Larissa. "Theorizing the virus: abjection and the COVID-19 pandemic", *International Journal of Sociology and Social Policy* 40, No. 9/10 (2020): 821-829, <https://doi.org/10.1108/IJSSP-06-2020-0243>

Tyler, Imogen. "Against Abjection." *Feminist Theory* 10, no. 1 (2009): 77-98

1. Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur : Essai sur l'abjection* (Paris: Éditions du Seuil, 1983), 11.
2. Kristeva, 24.
3. Kristeva, 13.
4. Kristeva, "De quoi avoir peur" dans *Pouvoirs de l'horreur*, 43-67.
5. Kristeva, 43.
6. Sigmund Freud, *Totem et tabou*, trad. S. Jankélévitch (Paris: Payot, 1913; 1966), 141-143.
7. Kristeva, 72.
8. Kristeva, 56.
9. Kristeva, 55.
10. Kristeva, 21.
11. Kristeva, 21.
12. Kristeva, 21.
13. Kristeva, 77.
14. Kristeva, 75; 77.
15. Kristeva, 77.
16. Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, tr. par P. Koepfel (Paris: Gallimard, 1905; 1987), 105.
17. Kristeva, 78-79.
18. Kristeva, 20.
19. Kristeva, 43.
20. Kristeva, 43.
21. Kristeva, 43.
22. Kristeva, 43.
23. Kristeva, 43. – En référence à Lacan (*Séminaire*, 1956-1957)
24. Kristeva, 44.
25. Kristeva, 45; 47
26. Kristeva, 63.
27. Kristeva, 45.
28. Kristeva, 57.
29. Kristeva, 22.
30. Kristeva, 22.
31. Kristeva, 45.
32. Kristeva, 45; 47.
33. Kristeva, 45-46
34. Kristeva, 45.
35. Kristeva, 46.
36. Kristeva, 72.
37. Kristeva, 46. – L'emphase est de l'auteure.
38. Kristeva, 47.
39. Kristeva, 48.
40. Kristeva, 48.
41. Kristeva, 50.
42. Kristeva, 50.
43. Kristeva, 50.
44. Kristeva, 50.
45. Kristeva, 50.
46. Kristeva, 51.
47. Kristeva, 51.
48. Kristeva, 50.
49. Kristeva, 50; 52.
50. Kristeva, 49.
51. Kristeva, 52.; 56-57.
52. Kristeva, 50.
53. Kristeva, 47.
54. Kristeva, 56.
55. Kristeva, 56.

56. Kristeva, 57.
 57. Kristeva, 56.
 58. Kristeva, 57.
 59. Kristeva, 60.
 60. Kristeva, 60.
 61. Kristeva, 58.
 62. Kristeva, 56.
 63. Kristeva, 58-59.
 64. Kristeva, 59.
 65. Kristeva, 43.
 66. Kristeva, 60.
 67. Kristeva, 59.
 68. Kristeva, 59.
 69. Kristeva, 22.
 70. Kristeva, 60.
 71. Kristeva, 49.
 72. Kristeva, 63.
 73. Kristeva, 63; 65.
 74. Kristeva, 63.
 75. Kristeva, 64.
 76. Kristeva, 64.
 77. Kristeva, 48.
 78. Kristeva, 61.
 79. Kristeva, 65.
 80. Kristeva, 65.
 81. Kristeva, "De la saleté à la souillure", 71-105; "Sémiotique de l'abomination biblique", 109-131.
 82. Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. (Taylor and Francis: 2002), 3-4.
 83. Larissa Pfaller, "Theorizing the virus: abjection and the COVID-19 pandemic", *International Journal of Sociology and Social Policy* 40, No. 9/10 (2020): 821-829, <https://doi.org/10.1108/IJSSP-06-2020-0243>
 84. Larissa Pfaller, 825. - En référence à l'ouvrage de Susan Sontag (1979) *La maladie comme métaphore*
 85. Paul-Henriette Lévy, "Julia Kristeva: Repenser la place de l'être humain dans la société". *L'Arche*, No. 681, mai-juin 2020, 24-26. http://www.kristeva.fr/2020/JK-L_arche.pdf
 86. Imogen Tyler, "Against Abjection." *Feminist Theory* 10, no. 1 (2009): 81;85. - Citant Butler (1999).
 87. Kristeva, 50.
 88. Kristeva, 58.
 89. Kristeva, 68.
 90. Kristeva, 58.
 91. Kristeva, 246.
 92. Kristeva, 246..
 93. Kristeva, 34-37.
 94. Kristeva, 247.

... it is as though I have been surrounded by mirrors of hard, distorting glass. When they approach me they see only my surroundings, themselves, or figments of their imagination—indeed, everything and anything except me. ¹ —

In this essay I explore a few ways that the German-Jewish philosopher Martin Buber can contribute to the philosophy of race. Specifically, I will here explicate what Buber's dialogical "ontology of the inter-human" in *I and Thou* and *Distance and Relation* can tell us about racist encounters.² I begin by defining our term "racist encounter" via a brief analysis of an exemplary case (I.1), and then explicate the Buberian frameworks of intersubjectivity born out of our respective texts, applying each to the racist encounter under consideration (I. 2-3). Through this exercise, I reach the counterintuitive conclusion that vis-a-vis Buberian intersubjectivity, neither the addressed nor the addressee is a self in a racist encounter. In part II, I respond to the objection "why apply Buber to the philosophy of race at all?" by demonstrating the unique contribution his philosophies of intersubjectivity stand to offer in comparison to the philosophical foundations underlying Frantz Fanon's anti-racist critique in *Black Skin, White Masks*.

1: *Buber, Applied*

1.1: *A Racist Encounter*

... in the heat of the moment the woman snapped, “*You know, it’s people like you who make your whole race look bad — You’re an utter idiot!*” And the young man reflexively retorted, “*Oh, I’m the idiot? I study philosophy at UofT!*”.... “*Oh, yeah right buddy!*”...

The preceding exemplifies three significant features of a racist encounter. First (1), from the woman’s initial remark — “it’s people like you who make your whole race look bad” — we see that she takes the young man to be not an individual but representative of a broader type, a “whole race.” In order for this to happen the woman must (a) identify a ‘racial’ quality or set of qualities from the individual (i.e., his black skin), and then (b) abstract that quality away from the individual in turn placing him in a category with others who also share that trait, *a racial group*.

Moreover (2), this racial group is no mere assertion of similarity in terms of that singular racial quality. Her perception of that trait is coloured by an assortment of historical-social expectations: biological, psychological, economic, cultural, etc. This racialized group, therefore, has its own definite features and the young man is perceived as an instantiation of that abstract racial archetype. Thus, the woman’s unwillingness to accept his claim to intelligence, her “*yeah right*”, reflects that a university education is at odds with her expectations of his racial type. It further reveals her pretension to knowing the stranger; familiarity with a racial archetype poses as knowledge of the man before her. Lastly (3), this image, this simulacrum, is spoken to the man. Her perception of him is not only within her mind but is proposed to him in the encounter.

Following the above, in this analysis we will broadly define a racist encounter as a moment where an individual (1) picks out a racial quality of another and abstracts away from that individual, placing them in a fictitious racial group with others who also ostensibly share that quality; (2) associates that racial group with another set of attributes (via a socio-culturally given racial image); and (3), pronounces this set of expectations associated with the racial group over the other.

1.2: *Distance and Relation*

What can Martin Buber’s *Distance and Relation* tell us about such encounters? In this text he argues that in social life we (a) *distance* others from ourselves thereby accepting their independence from us as *an other*, and then (b) (sometimes) *relate* to them as a unique self before us.³ In the first act, “setting at a distance”, we grant an individual an existence independent of ourselves, the status of *a general other*.⁴ This other is a being that exists “in itself”, rather than a being that only exists “to me”, i.e. as part of my world.⁵ The distancing which asserts this otherness makes possible, though does not necessitate, second movement called *relation* (i.e.

“making present”).⁶ In this act, the distanced and generic other “becomes a *self* for me”, a person with whom I engage.⁷ In relating to them thus I affirm their *selfhood* — their individuated being, i.e. “personal qualities and capacities”, and becoming, i.e. potential — confirming them in their “depth of human individuation”.⁸ Thus, the first movement of *distancing* identifies the person before me as *an* “other”, while the second, occasional movement of *relation* engages with the person before me as *this*, unique and individual, self.⁹

According to Buber, the “completed” act of relation is the ground of self-becoming for both I and the other.¹⁰ He argues, “when the other knows that he is made present by me in his self... this knowledge induces the process of his inmost self-becoming”.¹¹ That is, the other is only able to become a self via my recognition and affirmation of their selfhood.¹² Importantly, this is a *reciprocal* encounter whereby both become selves together symbiotically, “in the mutuality of making each other present”.¹³ Put clumsily, the other must recognize me in my selfhood in order for me to simultaneously become a self which can give them theirs.¹⁴

Understanding this odd claim requires us to clarify Buber’s notion of selfhood. When we prod deeper into Buber’s work, we find that he does not picture selfhood as something that an individual becomes at some obscure stage of development, once and for all. Rather, *he sees selfhood as a mode of being which emerges or retracts depending on how/if we are engaged with others*. Since it is clear that we are self-conscious in moments when we are not directly engaged with an other, in order for this claim to be plausible one must distinguish between self-consciousness and selfhood. This distinction is forthcoming in Buber’s above argument: before “*making present*” one another and thus becoming selves, both individuals must have already *distanced* the other from themselves and such distancing requires some minimal level of self-consciousness (since to say that another is not-I requires a concept of I).¹⁵ Here it is evident that Buber does not see the minimal self-awareness necessary for distinguishing an individual from oneself as constituting full selfhood. Just as my awareness of the other in the mode of distancing is generic, my self-awareness is similarly indeterminate.¹⁶ Buberian selfhood thus exceeds vague self-awareness, it is *significant cognition and realization of one’s unique particularities and potentialities in relation to another*.¹⁷ With this definition in place, we can understand Buber’s claim that two individuals can not be selves without a certain form of encounter. Until they engage in a mutual exchange of affirmation and confirmation of each other’s being and becoming they can not actualize integral aspects of their being (their self) which only emerge in relation to a “you” which calls back “you”.¹⁸ This principle I will henceforth designate as ‘co-dependent selfhood’.

Vis-a-vis this framework of intersubjectivity, the racist encounter is a moment of distancing without relation. To begin, the racist encounter requires the act of *distancing* since the racist individual must see their addressee as another human being before them whose existence is independent of theirs in order to address them with language at all. Insofar as our woman has addressed the man, she distances him to recognize him as *a generic other*. Here, however, the movement stops short as she does not encounter the man in a genuine form of *relation*. In the act of relation an individual “makes present” the other in their unique individuation,

affirming their particular being and becoming.¹⁹ But in our ordeal the woman engages with the young man as an instance of a racial group and thus obstinately encounters the qualities associated with that group rather than him. Thus, her artificial assertion of his sameness with others via a projection of his racialized identity bypasses his unique selfhood which stands ontologically distinct from the foisted racial image. In this sense, he remains scarcely perceived by the woman at all. Our subject here shares in the all-too-common experience of black subjectivity illustrated by Ralph Ellison's "invisible man":

*I am an invisible man... [though] I am a man of substance, of flesh and bone. Fibre and liquids—and I might even be said to possess a mind. I am invisible, understand, simply because people refuse to see me.*²⁰

The insidious character of the racist act here begins to rear its head. If selfhood only comes into being when both individuals make the other present to themselves in a mutual relation, the woman's inability to see the man's individuated self means that he is not given the possibility to actualize it.²¹ This certainly resonates with our common-sense understandings of the effects of racism. When an individual is addressed as a mere instantiation of a racial group, there is little they can do to become an individuated self *to their addressee*. Those attributes which conflict with the racial image remain unseen, deemphasized, or altogether rejected. Indeed, even those with salient qualities that conflict with the racial image do not escape the stereotypical pigeon-hole as they are then defined by their contrast to that image and are given the status of 'walking paradox', e.g. "he's such an *articulate* black man". As Fanon incisively describes, "I was walled in: neither my refined manners nor my literary knowledge nor my understanding of quantum theory could find favour [to the white gaze]".²² Further, via Buber's theory of co-dependent selfhood, individuals who are deprived of the opportunity to unfold their self to an other are also denied the ability to be a self *to themselves*.

More alarmingly, in the racist encounter the woman, i.e. the racist individual, makes impossible her own self-becoming. Insofar as one becomes a self in a reciprocal relation of making present an other the racist thought-act effectively forecloses the possibility for the racist individual to actualize their selfhood. In relation to this "negro", this simulacrum, I am unlikely to see much more of myself than I would vis-a-vis an inanimate object or non-human animal posited as already-known. In not seeing the one before me as a self, I have no opportunity to see my self by relating to them as such. Instead, here both remain generic to each other and themselves. Like ships in the night, they discern the distant silhouette of *an other*, yet both remain engulfed in darkness, indeterminate. In short, the double-edged consequence of Buber's theory of co-dependent selfhood in *Distance and Relation* is that in refusing to see the self before us, as happens in a racist encounter, we simultaneously reject our own.

1.3: *I and Thou*

What light does Buber's philosophy of dialogue in *I and Thou* throw on our affair? In this text, Buber famously argues that there are two ways of addressing an other which correspond to two

modes of being for the addressee. As he writes, “the world is twofold for man in accordance with his twofold attitude”, and accordingly “the I of man is also twofold”.²³ The two ways to address the other, as You or as It, reconstitute the individual who speaks them, and thus these are two word pairs I-It and I-You.²⁴ In the basic word pair I-You, one addresses the other as the immediate presence (*Gegenwart*) before them and, in explicit correspondence with the act of relation in *Distance and Relation*, “stands in relation [to them]”.²⁵ This address is an encounter whereby one relates to the person before them with their whole being thus encountering them as a presence *unmediated by and irreducible to any qualities or concepts*, as an indescribable and whole “You”.²⁶ Further, this “relation is reciprocal” as it requires the You to also approach them as a You in return, and only in this way does either individual become an I.²⁷ Importantly, since the person is not encountered as an object but as a presence, in this form of address they are not able to be manipulated, coordinated, instrumentalized, or ordered as such.²⁸

On the other hand, one can address the other before them as an It. In the I-IT address, the subject turns toward the other as an object, an aggregate of qualities caught in the web of Newtonian time-space.²⁹ It views the person as mediated by concepts and qualities, as “a condition that can be experienced and described”.³⁰ In contrast to the I-You relation, this experience of the person as an object (*Gegenstand*) allows one to coordinate, order, and manipulate that person, employing them as a means to an end, as an “It for self”.³¹ In engaging with the other as an object perceived by a subject, the subject has a superficial *experience (Erfahrung)* rather than a relational *encounter (Erlebnis)* with the other.³² Consequently, just like in the mode of distancing without relation, the I in the word pair I-It is not given to one in this encounter. Though the perceiving subject certainly has some vague awareness of their own being as the one who is desiring, thinking, experiencing etc. — what some characterize as “pre-reflexive self-consciousness” — they do not experience themselves in their fullness, in relation to the other.³³ Here we see again the distinction between a *self* and a *self-aware subject* in Buber’s thought, though the I of I-It is a subject, they are reduced from their “substantial fullness to the functional one-dimensionality of a subject that experiences and uses objects”.³⁴

The racist act is certainly an I-It experience. In the I-It address, a subject perceives the other as an aggregate of apparent qualities and as mediated by concepts.³⁵ Correspondingly, in our racist encounter the woman picks out a quality of the individual, his black skin, and associates it with a larger set of expectations by placing him in a racial group. She does not *encounter* the individual present before her but *experiences* him as mediated by and reducible to the racial image/concept.³⁶ Undoubtedly, his blackness is “a condition that can be described”.³⁷ With the racist encounter now situated within this Buberian framework as an I-It experience, we can employ Buber’s descriptions of such experience to delineate consequences of such behaviour for both the addressed racialized subject and the racist addressee.

I and Thou describes the ethical implications for the recipients of racist acts that reach beyond the denial of selfhood we discerned in *Distance and Relation*. Everyday racist encounters like our subject’s are commonly thought of as one-off aberrations which, though potentially psychologically damaging for the racialized individual, do not have deeper ties to systemic racial

oppression. However, understood as an I-It encounter, such seemingly benign encounters reveal a latent ontological foundation at the core of the exploitation and oppression of people groups. This is because in experiencing individuals as reducible to an aggregate of qualities as one does in a racist encounter, we experience them as objects to be used for our purposes, manipulated and coordinated as beings “for us”.³⁸ Thus, the *prima facie* relatively harmless perception of an individual as reducible to a racialized quality prepares the ontological groundwork for them to become fodder within the cogs of a system, consumed as natural resources, disposable. This insight, paired with the historical contours of transatlantic slavery, renders Achille Mbembe’s thesis “to produce Blackness is to produce... *a body of extraction*”.³⁹ Let me here speak directly: to delimit and describe me as a black person as being *x*, *whatever x may be*, reflects a mode perception *akin* to enslavement, in both cases I am reduced to an object ready-at-hand for your use.⁴⁰

I and Thou also gives us resources to understand how the racist act, in a ricochet, harms the racist addressee. Since the I of the I-It relation only experiences the other as an object, it does not have a substantial You from which it can receive its own You, and thus, it cannot become a self.⁴¹ This accords with what we have said of the self-denying nature of the racist act in our application of *Distance and Relation* to the issue. Yet, *I and Thou* further clarifies just how the subjectivity of the addressee is barren in the I-It relation by its characterization of such an I’s subjectivity as *experiencing* (*erfahren*) rather than *encountering* (*erleben*).⁴² In contrast to the encounter, experience is a superficial ordeal: we send our ideas out ahead of us to order the world before us, but in doing so we do not meet the world itself but our own ideas.⁴³ Accordingly, the German verb for experience used here, “*erfahren*”, has the connotation of superficial driving (*fahren*) over rather than deep familiarity (*kennen*), and is thus also used as a term for dry empirical knowledge.⁴⁴ Thus the I-It experience has a monological character: “we do not participate in the world”, but meet only our mental apparatus projected onto it.⁴⁵ And since it is the core of Buber’s dialogical philosophy that, “actual life” is an encounter with otherness, those who remain siloed within the I-It experience are not engaged with the deep recesses of life itself but partake in a pseudo-life.⁴⁶ Bereft of a genuine experience of otherness, the racist individual remains alone while before an other. Their counterfeit gaze has deprived both themselves and the other of a genuine encounter, the only place where either could arise from their hiddenness to become a self in the full Buberian sense.⁴⁷ Thus, Buber’s theory of co-dependent selfhood and philosophy of dialogue univocally indicts: no one is their self in the racist encounter, indeed, they barely drink from the living waters at all.⁴⁸

11: *Why ask Buber at all?*

Though we have been able to produce fruitful insights regarding racism via the application of Buberian thought, there are certainly much more direct routes to a philosophical discussion of racist encounters. Since we can point to numerous texts in critical-race theory which speak to the phenomenology of racism insightfully and explicitly, why go to the trouble of fleshing out Buber’s philosophy and applying it to racism at all? In response, I will here compare Buber’s dialogical philosophy with the philosophical foundation of a preeminent text in critical-race theory, Fanon’s *Black Skin, White Masks*, in order to show the unique philosophical contribution that it brings to the discussion.

In the capstone chapter of *Black Skin White Masks*, “The Lived Experience of the Black Man” (ch 5), Fanon explicates the psychological effect that being treated as a racialized object has on a subject. He begins the chapter thus:

“I came into this world anxious to uncover the meaning of things, my soul desirous to be at the origin of the world, and *here I am an object among other objects*. Locked in this suffocating reification, I appealed to the other so that his liberating gaze... [by] taking me out of the world [would] put me back in the world. But... *the Other fixes me with his gaze, his gestures and attitude*”.⁴⁹

Fanon here beautifully describes how a racialized subject is denied the realization those aspects of themselves which transcend the status of object via their perception by those around them, i.e. “the white gaze”. He re-states this experience of being “locked in” a perception of oneself as a racialized object in explicitly philosophical terms when he writes: “the black man has no ontological resistance in the eyes of the white man”.⁵⁰ That is, racialized subjects are not perceived as having aspects of their being which elude the domineering omniscience of the white gaze. This reverberates in James Baldwin’s autobiographical remark, he was not only “spat on” but “*defined and described*”.⁵¹ Thus, Fanon’s goal in the wider text is to “release” the black man from this prescriptive image and its effect via psychoanalytic and phenomenological analysis aimed at the “disalienation of the black man”.⁵²

To a certain degree, Buber and Fanon are concerned with the same content: Buber treats the objectification of persons in an abstract and general manner, while Fanon treats it in the specific case of European anti-black racism. Where Buber (in *Distance and Relation*) gestures toward the idea that the self is formed and comes to the surface only in contact with another who meets one in a reciprocal relation as a individuated self, Fanon begins with a racialized individual harkening another’s “liberating gaze” to bring them to the plane of humanity.⁵³ Again, where Buber, in *I and Thou*, argues that humans should not be only experienced as objects but encountered as I’s, Fanon informs us of the specific experience a “black” subject has when their perception is mediated by the objectifying gaze of the dominant “white” world. Therefore, though Buber’s general philosophy can be applied to speak abstractly to racism, Fanon speaks with a clear and direct voice of its concreteness. Further, Fanon, unlike Buber, takes up an in-depth analysis of the genesis, internalization, and phenomenology of racialized subjects.⁵⁴ Thus, we again ask, why bring Buber to bear on the issue at all?

Our answer lies in the ideal toward which Fanon drives and by which he condemns the racist act, his philosophical foundations. Fanon’s critique of the racialized perception of individuals is couched within an individualist-existentialist philosophical anthropology that views humans as, ideally, self-creating individuals. As he writes, “there should be no attempt to fixate man, since it is his destiny to be unleashed. The density of history determines none of my acts. *I am my own foundation*”.⁵⁵ Vis-a-vis this ideal that humans are self-determining and self-creating beings, their “own foundation”, the projection of a racist image upon a subject and the binding of individuals to a racial group is a sin against their human potentiality to be a self which transcends the given world and engages it as a free creative agent.⁵⁶ Thus, Fanon’s goal of disalienating the black man is precisely aimed at unlocking both whites and blacks from

the strictures of historical-racial ideas, allowing each individual to assume “the universalism inherent in the human condition” and take up their calling as free-standing individuals.⁵⁷

This self-creation ideal by which Fanon here criticizes racism tends toward an egregious hyper-individualism. Fanon is certainly aware of the role of others in forming a subject’s sense of self, i.e. of intersubjectivity, as without such awareness the impression of a foreign racialized image on an individual would be near negligible and not require his extirpation.⁵⁸ Despite this acknowledgement of intersubjectivity, *Black Skin, White Masks* views the role of others in the formation of a self as almost wholly negative. Since the ultimate goal of the project is individual self-creation, others and the outside world more generally only stand to get in the way of one’s becoming their “own foundation”.⁵⁹ And, even when an other, like Fanon here, comes on the scene to help a subject recover their essential commission, their task is predominantly negative: they are to clear away alien artifices and get out of the way so that the subject can take up the mantle of self-creation. Thus, though in later works Fanon seeks to develop a conception of intersubjectivity which provides room for a community and others to inform and affect a subject in a healthy way, such space is markedly absent in this landmark analysis. Though this hyper-individualism is by no means philosophically indefensible, it does operate without an eye toward the positive role that others stand to play in the formation of our selfhood.

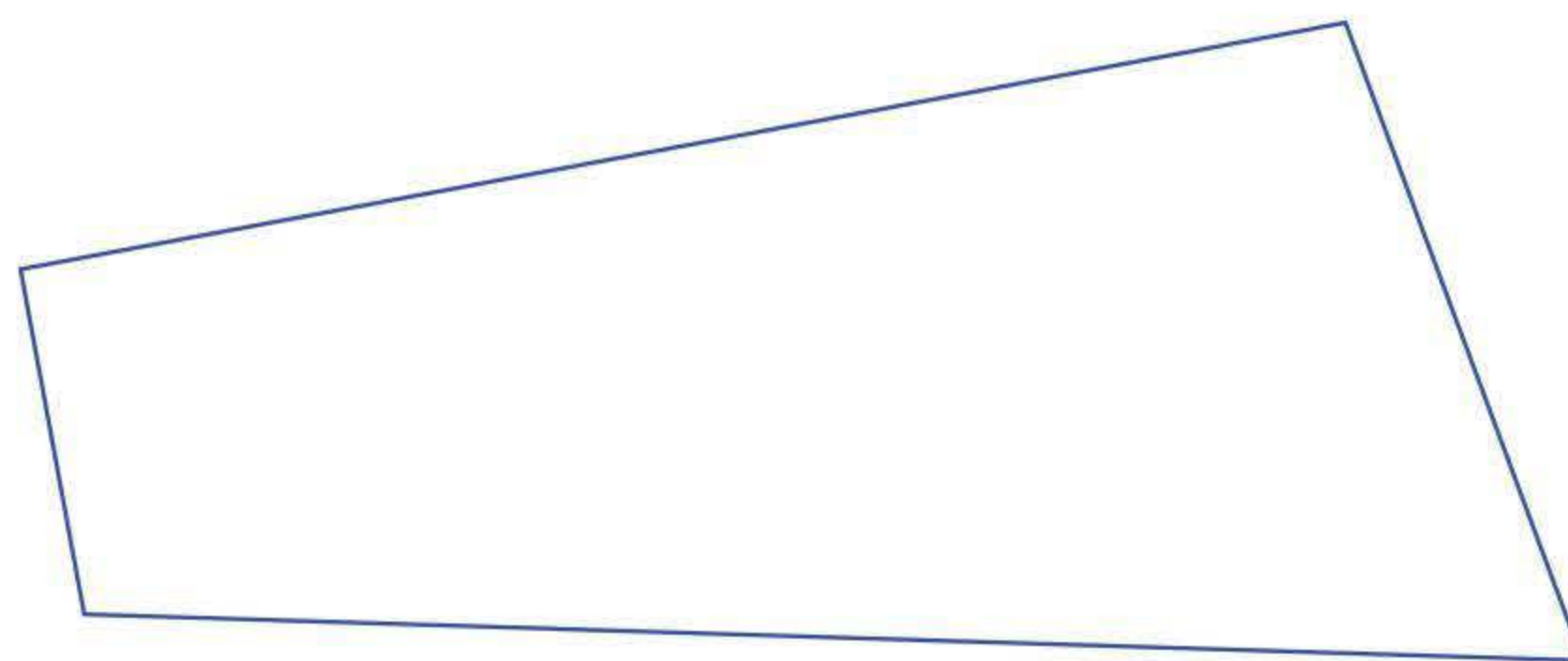
In light of this weakness, Buberian intersubjectivity — his dialogical philosophy and theory of co-dependent selfhood — provides us with an alternative philosophical foundation by which to criticize racism and towards which to push. Recall (1), that in applying Buber’s thought in *Distance and Relation* we concluded that if self-becoming is dependent on one entering into proper relation with another, neither party is a self (in the full Buberian sense) in racist encounters. And (2), in applying *I and Thou*, the racist act was rendered as an I-It affair in which both parties are manifested as manipulable objects of superficial experience. These indictments of the structure and consequences of racist encounters rest upon Buber’s unique philosophical anthropology and human ideal that “all actual life is an encounter” and “whoever lives only with [experiences of objects] is not human”.⁶⁰ That is, in stark contrast with Fanon, the racist act is condemned on Buberian grounds because it falls short of the proper form of inter-human relation and not because such inter-human affectation is in principle wrong since interruptive. Put otherwise, where Fanon criticizes racism because it interferes with the human commission to ‘create oneself’, Buber criticizes it because it is a perversion of the genuine human contact central to our experience of ourselves.

Therefore, though Buber’s work admittedly lacks the explicitness regarding race that a critical race theorist like Fanon has, he stands as an important voice to bring into the conversation chiefly because his ontology of the inter-human offers us an alternative philosophical anthropology by which we can criticize racism and seek a more humane future of relations across difference.⁶¹ Ultimately, despite the fact that Fanon’s criticisms are undergirded by a philosophical ideal which drives in a different direction than Buber’s, there are points at which it seems that Buberian intersubjectivity provides the path to where Fanon hopes to go, a world

in which “both [“black” and “white” persons] move away from the inhuman voices of their respective ancestors so that a genuine communication can be born”.⁶²

Conclusion

In the first part of this essay (I), I explicated Buber’s theories of intersubjectivity in *I and Thou* and *Distance and Relation* and applied them to an exemplary racist encounter. From this exercise we worked out the insight that Buber’s philosophy of dialogue and co-dependent selfhood render racist encounters a rejection and mutilation of the selfhood of both the addressed and the addressee which removes both from the depths of human life found in encounter. In part II, I defended the legitimacy of applying Buber to the issue of racism by showing the unique philosophical contribution his philosophy of dialogue and theory of co-dependent selfhood stand to offer vis-a-vis the individualistic philosophical anthropology foundational in *Black Skin, White Masks*. That Buber’s philosophy can make such a contribution should not be surprising given his personal experiences as a Jew living in Germany and Austria through the early-to-mid 20th century.⁶³ As we know all too well, this historical-social position designated him as a manipulable, racialized object. I hope to have shown here that his abstract philosophy of intersubjectivity stands as a living indictment of such modes of encounter.⁶⁴



Bibliography

Baldwin, James. *The Fire Next Time*. New York: Dell Publishing, 1969 [1964].

Beller, Steven. *Antisemitism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2007.

Buber, Martin. *I and Thou*, translated by Walter Kaufmann. New York: Touchstone, 1996 [1923].

Buber, Martin. “The Social Dimensions of Man: Distance and Relation” in *Martin Buber on Intersubjectivity and Cultural Creativity*, edited by S. N. Eisenstadt, 57-67. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

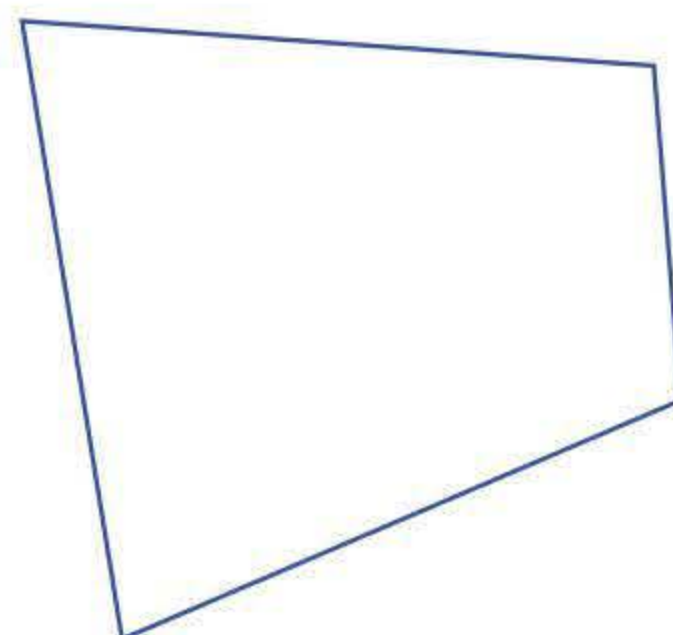
Ellison, Ralph. *Invisible Man*. New York: Random House (Modern Library Edition), 1992 [1952].

Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*, translated by Richard Philcox. New York: Grove Press, 2007 [1952].

Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, edited by Gunzelin Schmid Noerr. California: Stanford University Press, 2002.

Mbembe, Achille. *Critique of Black Reason*, translated by Laurent Dubois. Durham and Lodon: Duke University Press, 2017.

Mendes-Flohr, Paul. *Martin Buber: A Life of Faith and Dissent*. New Haven & London: Yale University Press, 2019.



1. Ralph Ellison, *Invisible Man*, (New York: Random House, 1992 [1952]), 3.
2. Paul Mendes-Flohr, *Martin Buber: A Life of Faith and Dissent*, (New Haven & London: Yale University Press, 2019), 5
3. Martin Buber, “The Social Dimensions of Man: Distance and Relation” in *Martin Buber on Intersubjectivity and Cultural Creativity*, ed. S. N. Eisenstadt (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 58.
4. Buber, “Distance and Relation”, 58, 66, 64.
5. Buber, “Distance and Relation”, 58.
6. Buber, “Distance and Relation”, 58, 66, 67.
7. Buber, “Distance and Relation”, 66, 67.
8. Buber, “Distance and Relation”, 63, 64, 65, 67.
9. Buber, “Distance and Relation”, 66.
10. Buber, “Distance and Relation”, 67.
11. Buber, “Distance and Relation”, 67.
12. Buber, “Distance and Relation”, 67.
13. Buber, “Distance and Relation”, 67.
14. Buber, “Distance and Relation”, 67.
15. Buber, “Distance and Relation”, 67.
16. Buber, “Distance and Relation”, 66.
17. Buber, “Distance and Relation”, 67.

18. Buber, "Distance and Relation", 67.
19. Buber, "Distance and Relation", 63-65, 67.
20. Ralph Ellison, *Invisible Man*, 3.
21. Buber, "Distance and Relation", 6
22. Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, trans. Richard Philcox (New York: Grove Press, 2007 [1952]), 97
23. Martin Buber, *I and Thou*, trans. Walter Kaufmann (New York: Touchstone, 1996), 53.
24. Buber, *I and Thou*, 53.
25. Buber, *I and Thou*, 55, 59.
26. Buber, *I and Thou*, 59, 62, 81.
27. Buber, *I and Thou*, 62.
28. It is worth noting here that this qualification bespeaks the foundational influence of Kantian ethics in the work; Buber, *I and Thou*, 63, 68, 81.
29. Buber, *I and Thou*, 59, 81.
30. Buber, *I and Thou*, 59, 62-63.
31. Buber, *I and Thou*, 63, 80.
32. Buber, *I and Thou*, 55.
33. Buber, *I and Thou*, 63-64, 62, 80.
34. Buber, *I and Thou*, 80.
35. Buber, *I and Thou*, 59.
36. Buber, *I and Thou*, 59.
37. Buber, *I and Thou*, 59.
38. Buber, *I and Thou*, 63, 80, 81. Note: This connection between the subject-object relation and the domination of the object, even when human, is also well expressed by Adorno and Horkheimer in their *Dialectic of Enlightenment*: "Enlightenment stands in the same relationship to things as the dictator to human beings [as a subject to an object]. He knows them to the extent that he can manipulate them... their "in itself" becomes "for him"" (Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, ed. Gunzelin Schmid Noerr [California: Stanford University Press, 2002], 6.).
39. Achille Mbembe, *Critique of Black Reason*, trans. Laurent Dubois (Durham and London: Duke University Press, 2017), 18.
40. Note: I am not here comparing the experience of a racialized subject with an enslaved person. Rather, pointing to the common perceptive-ontological structures operating within an oppressor's mind in both cases.
41. Buber, *I and Thou*, 62.
42. Buber, *I and Thou*, 80.
43. Buber, *I and Thou*, 56.
44. Buber, *I and Thou*, 56.
45. Buber, *I and Thou*, 56.
46. Buber, *I and Thou*, 62, 83.
47. Buber, *I and Thou*, 67.
48. Note: This claim of the absence of selfhood of both parties must not be confused with the claim that neither are persons. Contrariwise, for all intents and purposes both are and remain moral and legal persons. However, our conclusion is that both are deprived of the fullest manifestation latent in the ontic position of 'person', *selfhood*. One suspects, however, that the disintegration of selfhood undermines the moral and legal personhood which is its symbolic representative.
49. Fanon, *Black Skin, White Masks*, 89. (emphasis mine)
50. Fanon, *Black Skin, White Masks*, 90. Note: A common lament against Fanon is his androcentric focus, he is often found writing as if the only note-worthy agents in race relations are men. The exclusion of women from this picture is certainly problematic and consequential. However, it is outside of our scope here to discuss it. Thus, for our purposes, we will read his descriptions and prescriptions for "man" as denoting "humanity".
51. James Baldwin, *The Fire Next Time*, (New York: Dell Publishing, 1969 [1964]), 37.
52. Fanon, *Black Skin, White Masks*, xii, xiii, xiv.
53. Fanon, *Black Skin, White Masks*, 89.
54. Fanon, *Black Skin, White Masks*, 91, 92.
55. Fanon, *Black Skin, White Masks*, 205.
56. Fanon, *Black Skin, White Masks*, 119.
57. Fanon, *Black Skin, White Masks*, xiii-xiv, 201.
58. Fanon, *Black Skin, White Masks*, xiv.
59. Fanon, *Black Skin, White Masks*, 205.
60. Buber, *I and Thou*, 62, 85
61. Paul Mendes-Flohr, *Martin Buber: A Life of Faith and Dissent*, (New Haven & London: Yale University Press, 2019), 50.
62. Fanon, *Black Skin, White Masks*, 206.
63. See Mendes-Flohr's *Martin Buber* for an outstanding English bibliograph him as a manipulable, racialized object. I hope to have shown here that his abstract philosophy of intersubjectivity stands as a living indictment of such modes of encounter.
64. For example: living in a Vienna whose mayor's platform rested on anti-semitism. Steven Beller, *Antisemitism: A Very Short Introduction*, (New York: Oxford University Press, 2007), 68; George Mosse, *Toward the Final Solution: A History of European Racism*, (New York: Howard Fertig, 1978), 141.

