

LA CARNALISATION DU TEXTE PHILOSOPHIQUE

Jacques De Visscher

Im Entwerfen des Verstehens ist Seiendes in seiner Möglichkeit erschlossen. Der Möglichkeitscharakter entspricht jeweils der Seinsart des verstandenen Seienden. Das innerweltlich Seiende überhaupt ist auf Welt hin entworfen, das heisst auf ein Ganzes von Bedeutsamkeit, in deren Verweisungsbezügen das bezorgen als In-der-Welt-sein sich im vorhinein festgemacht hat. Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt, das heisst zu Verständnis gekommen ist, sagen wir, es hat *Sinn*. Verstanden aber ist, streng genommen, nicht der Sinn, sondern das Seiende, bzw. das Sein. Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält. Was im verstehenden Erschliessen artikulierbar ist, nennen wir Sinn. Der Begriff des Sinnes umfasst das formale Gerüst dessen, was notwendig zu dem gehört, was verstehende Auslegung artikuliert. *Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.* Sofern Verstehen und Auslegung die existenziale Verfassung des Seins des Da ausmachen, muss Sinn als das Formal-existenziale Gerüst der dem Verstehen zugehörigen Erschlossenheit begriffen werden. Sinn ist ein Existenzial des Daseins, nicht eine Eigenschaft, die am Seienden haftet, 'hinter' ihm liegt oder als 'Zwischenreich' irgendwo schwebt. Sinn 'hat' nur das Dasein, sofern die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durch das in ihr entdeckbare Seiende 'erfüllbar' ist. *Nur Dasein kann daher sinnvoll oder sinnlos sein.* Das besagt: sein eigenes Sein und das mit diesem erschlossene Seiende kann im Verständnis zugeeignet sein oder dem Unverständnis versagt bleiben.

Martin Heidegger

... le texte est, pour moi, beaucoup plus qu'un cas particulier de communication interhumaine, il est le paradigme

de la distanciation dans la communication; à ce titre, il relève un caractère fondamental de l'historicité même de l'expérience humaine, à savoir qu'elle est une communication dans et par la distance.

Paul Ricoeur

Un texte qui n'est pas lu ou qui reste in-interprété est condamné à succomber dans les ténèbres de l'histoire de la pensée. Il ne suffit en effet pas d'écrire des traités ou des prolégomènes s'il n'y a pas un monde pour l'accueillir et pour se l'approprier. Le philosophe qui ne se soucie pas de son lecteur ou de son auditoire et qui ne pense seulement qu'à ses propres pensées risque de s'enfermer dans une action solitaire ou même solip-siste. Cela ne veut pas dire que l'auteur d'un texte vise la compréhension de sa personne, ce problème plutôt psychologique ne concerne pas l'historicité et la signification du texte, mais on peut bien admettre que cet auteur espère que son oeuvre sera comprise par des lecteurs qui veulent s'y enfoncer.

La lecture approfondie a comme résultat l'accomplissement du texte, mais celui-ci ne se situe pas dans une exploration exhaustive des qualités 'objectives' du discours. Il se manifeste plutôt dans la conscience du lecteur qui se comprend à travers ou devant le texte, pour emprunter une idée si chère à Gadamer et Ricoeur. C'est cet accomplissement à travers l'appropriation existentielle que nous nommons la carnalisation du texte.

Dans cet essai nous voulons évoquer une expérience d'une telle carnalisation. C'est une expérience que probablement beaucoup de philosophes connaissent qui se sont acharnés dans une lecture approfondie. Il est certain qu'il y a des textes qui nous accompagnent pendant toute notre vie, des textes de Platon, de Spinoza, de Hegel ou de Heidegger qui nous défient à chaque lecture et qui nous accompagnent pour le reste de notre vie. Ce sont des textes qui, sans que nous les approuvons, nous dirigent ou éclairent un problème; ce sont des idées et des mots qui fonctionnent comme point de départ pour l'élaboration d'un discours philosophique. Les professeurs qui ont l'occasion d'analyser et d'interpréter l'oeuvre d'un philosophe comme Aristote ou Descartes, avec qui ils ont une relation intellectuelle qui déborde les exigences assez strictes d'une technique didactique, connaissent la joie de pouvoir accomplir la carnalisation d'un texte devant un auditoire réceptif. Grâce à une telle expérience nous pouvons prendre pour cet essai l'exemple d'un fragment assez extensif de Kant, *l'Analytik des Schönen*, le premier livre de la troisième Critique.

Cet exemple nous procure quelques avantages:

- (1) l'*Analytik des Schönen* nous place devant un problème très spécifique;
- (2) les problèmes évoqués dans le texte nous posent des difficultés qui exigent une interprétation qui vise une conception cohérente du texte dans son intégralité;
- (3) les solutions proposées par Kant sont en même temps séduisantes et déifiantes;
- (4) la compréhension des solutions proposées exige du lecteur une prise de position;
- (5) le fait que l'exemple donné concerne le problème du goût et de la compréhension de l'oeuvre d'art, nous invite à une réflexion sur la différence entre l'interprétation d'un texte philosophique et la compréhension d'une oeuvre ou d'un objet artistique.

* * *

Quand on lit un texte philosophique pour des étudiants on est invité à élaborer une logique de la didactique. L'expérience nous a appris qu'une seule lecture, ne suffit certainement pas. Il y a plusieurs procédures pour introduire une pensée, mais la méthode que nous préférons est de développer trois lectures.

La première est globale. Cela implique une lecture générale et intégrale dans laquelle on se trouve affronté et confronté avec un tas de questions qui ne trouvent pas encore de réponses. On lit le texte de A à Z; on découvre une perspective ou on ne la découvre que d'une façon fragmentaire. Ici le professeur peut donner quelques indices pour corriger des malentendus trop graves. Dans cette lecture globale de l'*Analytik des Schönen* l'étudiant doit découvrir que Kant n'a pas écrit quelques propos psychologiques de l'expérience esthétique ou une empirique de la réception du beau. Par contre l'étudiant doit apprendre que la perspective kantienne est transcendente. L'auteur se pose les questions et interroge les implications sous-jacentes du jugement du goût: que doit-on penser comme conditions nécessaires quand quelqu'un prononce la proposition que, par exemple, l'écriture de ce manuscrit est beau? Cela veut dire que Kant ne décrit certainement pas une situation pratique qui se répète chaque fois quand quelqu'un se trouve affecté par la représentation du graphisme de cette écriture. Néanmoins quand il le juge comme beau, il le juge sans aucun intérêt, "ohne alles Interesse" (§ 5); cette beauté est sans concept et plaît universellement, "Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt" (§ 9); dans cette perspective elle est la forme de la finalité d'un objet, en tant

qu'elle est perçue en celui-ci sans représentation d'une fin, "Schönheit ist Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes, sofern sie, ohne Vorstellung eines Zwecks, an ihm wahrgenommen wird" (§ 17); et la satisfaction de cette expérience du beau est reconnue comme nécessaire, "Schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines notwendigen Wohlgefallens erkannt wird" (§ 22).

Mais la lecture d'un texte philosophique ne se réduit pas à la découverte d'une perspective générale. Il faut surtout dévoiler les tensions internes des argumentations et des implications. Alors la lecture devient analytique et cette analyse exige une profondeur qui ne peut être le résultat que de relire le texte jusqu'à la transparence de la composition du discours dans sa totalité. Chaque phrase, chaque proposition a sa place et demande au lecteur l'intelligibilité de son intégration afin de discerner la cohérence postulée du texte. Oui, dans la lecture analytique, qui est une lecture à la découverte de la logique, l'hypothèse de base doit être que le texte a une cohérence stricte et que rien n'est arbitraire. Evidemment l'auteur peut avoir formulé des paradoxes ou même des conditions qui refûtent l'hypothèse de la cohérence. Mais c'est le lecteur qui doit livrer la preuve. Néanmoins il ne peut pas aller vite, la lecture d'une élaboration philosophique comme l'*Analytik des Schönen* est incontestablement un exercice de patience.

Prenons un exemple dans le texte de Kant. Le deuxième paragraphe s'annonce sous le titre "Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurteil bestimmt, ist ohne alles Interesse". N'y a-t-il pas ici une certaine ambiguïté? La proposition peut se faire comprendre par (a): la satisfaction détermine le jugement de goût, ou par (b): le jugement de goût détermine la satisfaction. Or, on peut avoir l'impression que la deuxième signification est la seule qui est acceptable, parce qu'une satisfaction immédiatement liée à la représentation de l'existence de l'objet implique un intérêt. Mais dans le § 15 on peut lire qu'une satisfaction immédiate est la condition nécessaire du jugement sur la beauté: "(das) unmittelbares Wohlgefallen an dem Gegenstande (...), welches (...) die wesentliche Bedingung des Urteils über Schönheit ist". Une contradiction? Certainement pas, même le § 9 défend la thèse que le jugement sur l'objet est antérieur au sentiment de plaisir: "Ginge die Lust an dem gegebenen Gegenstande vorher, und nur die allgemeine Mitteilbarkeit derselben sollte im Geschmacksurteile der Vorstellung des Gegenstandes zuerkannt werden, so würde ein solches Verfahren mit sich selbst im Widerspruche stehen. Denn dergleichen Lust würde keine andere, als die blossе Annehmlichkeit in der Sinnempfindung sein, und daher ihrer Natur nach nur Privat-

gültigkeit haben können, weil sie von der Vorstellung, wodurch der Gegenstand gegeben wird, unmittelbar abhinge". Néanmoins il y a une ambiguïté dans l'usage du mot 'Urteil'. En somme il faut différencier le jugement sur l'objet, donné à la représentation, au jugement de goût. D'abord il y a le jugement sur l'objet, qui ne peut en aucune façon être précédé par une satisfaction (immédiate), afin de ne pas succomber par l'imagination dans la sphère des particularisations. Dans ce jugement nous rapportons la représentation de l'objet à la subjectivité, où une harmonie des facultés représentatives apporte un état d'âme (*Gemütszustand*) dont la conscience est le bien-être. Nous appelons beau l'objet d'une telle satisfaction (désintéressée). La conclusion doit donc être que le plaisir (sans intérêt) est la condition nécessaire du jugement de goût, mais que le jugement sur l'objet est la condition nécessaire du plaisir.

Ceci n'est qu'une illustration d'une lecture analytique qui exige une certaine philologie sans laquelle une herméneutique convaincante est impensable. Evidemment cette lecture ne peut pas avoir comme résultat que le texte philosophique soit décomposé en fragments. L'atomisation du discours sera toujours écartée quand on se tient à l'hypothèse de la cohérence du texte et de l'interprétation. D'où la nécessité d'un troisième type de lecture qui relie toutes les analyses de la deuxième lecture afin de développer une vision intégrale et synthétisante de la logique et de la thématique du texte.

L'achèvement de ces trois lectures, qui sont interdépendantes, est-il déjà l'appropriation existentielle du texte? Nous ne le croyons pas. Non seulement il y a le problème de l'achèvement: les grands textes semblent inépuisables et demandent à chaque génération un renouvellement de procédure de lecture. Cela résulte dans la *Wirkungsgeschichte*, dont parle Gadamer dans son livre admirable *Wahrheit und Methode*. En somme une lecture profonde reste toujours interminable; ceci est bien l'expérience de beaucoup de philosophes-philologues.

Mais l'appropriation existentielle, que nous appelons la carnalisation du texte exige encore une autre dimension et est finalement le critère essentiel de l'effort de la procédure des trois lectures. Si la lecture synthétique ne résulte que partiellement à la compréhension et à l'appropriation du texte, il faut se demander quelle autre procédure peut nous livrer la sagesse du texte.

Ne faut-il pas 'quitter' le texte pour faire jaillir d'autres questions qui ne nient pas le texte, mais qui font révéler la finalité existentielle de l'interrogation du discours étudié? La question qui s'impose ne concerne-t-elle pas la situation du

lecteur? Ne faut-il pas se demander si le problème que l'auteur nous propose et si les solutions qu'il veut éclairer nous concernent vraiment? Ne faut-il pas admettre qu'un propos philosophique ne devient intéressant que par son rayonnement dans le monde du lecteur?

En effet il faut aller à la rencontre de ce que le texte peut signifier *pour nous*. Car ce sont nous qui sommes les destinataires du texte, et se comprendre comme destinataire est le premier pas de l'appropriation. Ici nous quittons la position neutraliste ou objectiviste ou non-engagée du lecteur qui, en fin de compte, ne s'intéresse pas au problème proposé par le texte. Il faut être un croyant pour vouloir comprendre (et il faut comprendre afin de croire ce que le texte a à nous dire - voilà le cercle herméneutique, dont Paul Ricoeur a si souvent parlé). A partir de cette nouvelle étape dans la compréhension du texte une structure de significations internes s'impose pour devenir une effectuation dans la vie du lecteur. Ainsi l'intention du texte devient l'intention du lecteur qui veut se comprendre à travers ou devant le texte.

A nouveau l'*Analytik des Schönen* de Kant nous invite à prendre position. Un lecteur qui n'a pas de goût, c'est-à-dire qu'il n'a pas de faculté de juger d'un objet ou d'un mode de représentation, sans aucun intérêt, par une satisfaction ou une insatisfaction, ne peut pas comprendre ce premier livre de la *Kritik der Urteilstkraft*. Il est condamné à rester en dehors du monde du texte. Mais notre exemple est porteur d'autres exigences encore. Nous pensons spécialement à la possibilité d'assumer la notion de l'exemplarité. L'âme (*Gemüt*) est le fondement où les facultés représentatives, c'est-à-dire l'entendement et l'imagination, résultent dans un jugement qui n'est pas théorique ni empirique, mais exemplaire. Le jugement de goût ne peut pas être argumenté comme un théorème ou ne peut pas être appris à partir d'une leçon ou d'une introduction d'un expert. Aucune action d'un tiers n'est capable de nous obliger à goûter un tableau ou un crépuscule. Jamais des conditions 'objectives' peuvent nous contraindre à formuler le jugement que cet arbre ou que ce marteau soit beau. Néanmoins, le jugement de goût, qui résulte d'une faculté personnelle, a la prétention d'être valable universellement parce qu'il jaillit d'un fond commun à tous les hommes. C'est le règne du principe de la communicabilité universelle et en même temps le règne de la liberté de l'homme où il ne connaît pas la contrainte des circonstances, des contingences des choses. "Daher sieht man einige Produkte des Geschmacks als exemplarisch an: nicht als ob Geschmack könne erworben werden, indem er anderen nachahmt. Denn der Ge-

schmack muss ein selbst eigenes Vermögen sein; wer aber ein Muster nachahmt, zeigt, sofern als er es trifft, zwar Geschicklichkeit, aber nur Geschmack, sofern er dieses Muster selbst beurteilen kann. Hieraus folgt aber, dass das höchste Muster, das Urbild des Geschmacks, eine bloße Idee sei, die jeder in sich selbst hervorbringen muss, und vonach er alles, was Objekt des Geschmacks, was Beispiel der Beurteilung durch Geschmack sei, und selbst den Geschmack von jedermann, beurteilen muss" (§ 17). Dans cette perspective le jugement de goût n'est rien moins qu'un témoignage de la liberté humaine. L'homme de goût se libère de toute contrainte et se défait de chaque circonstance qui pourrait nuire à la libre contemplation de la forme de l'objet donné dans la représentation. Sa disponibilité esthétique devant la forme de l'objet, son indifférence pour l'existence même de l'objet, son apathie envers tout agrément et son indépendance de l'attrait garantissent une liberté dévouée d'une façon extraordinaire. Néanmoins tous ces dépouillements manifestent ce que Kant appelle l'affection de la subjectivité. C'est donc au fond de sa subjectivité que l'homme de goût, qui peut distinguer si une chose est belle, est véritablement libre.

Mais est-ce que cette liberté est convaincante? N'est-elle pas une pure spéculation spiritualiste? Cette esthétique kantienne ne déborde-t-elle pas dans une mystification ou dans un ésotérisme abèrrant ou exagéré? Ceci n'est pas la conclusion de Kant, et nous-mêmes, nous pensons que si le lecteur ne voit dans les descriptions kantiennees du phénomène de l'expérience du beau qu'un irréalisme, il doit être dépourvu de certaines expériences ou même d'une connaissance de soi-même. Evidemment nous n'avons pas de preuves que Kant a vu juste. Les lecteurs qui se reconnaissent dans les phéno-descriptions de l'*Analytik des Schönen* ne peuvent que témoigner ou même signaler les évocations d'une expérience esthétique. Dans l'oeuvre de Marcel Proust les illustrations sont abondantes; nous prenons un seul exemple assez connu: le narrateur se trouve dans le salon de Madame Swann, un peu triste et déçu parce que sa bienaimée, Gilberte, est encore une fois absente; il est là dans l'après-midi à l'heure du thé et malgré tout il contemple la beauté des fleurs qui se trouvent dans le salon: "Odette avait maintenant; dans son salon, au commencement de l'hiver, des chrysanthèmes énormes et d'une variété de couleurs comme Swann jadis n'eût pu en voir chez elle. Mon admiration pour eux (...) venait sans doute de ce que, rose-pâles comme la soie Louis XV de ses fauteuils, blancs de neige comme sa robe de chambre en crêpe de Chine, ou d'un rouge métallique comme son samovar, ils superposaient à celle du salon une décoration supplémentaire,

d'un coloris aussi riche, aussi raffiné, mais vivante et qui ne durerait que quelques jours. Mais j'étais touché par ce que ces chrysanthèmes avaient moins d'éphémère que de relativement durable par rapport à ces tons, aussi roses ou aussi cuivrés, que le soleil couché exalte si somptueusement dans la brume des fins d'après-midi de novembre et qu'après les avoir aperçus avant que j'entrasse chez Mme Swann, s'éteignant dans le ciel, je retrouvais prolongés, transposés dans la palette enflammée des fleurs. Comme des feux arrachés par un grand coloriste à l'instabilité de l'atmosphère et du soleil, afin qu'ils vinsent orner une demeure humaine, ils m'invitaient, ces chrysanthèmes, et malgré toute ma tristesse, à goûter avidement pendant cette heure du thé les plaisirs si courts de novembre dont ils faisaient flamboyer près de moi la splendeur intime et mystérieuse" (*A la recherche du temps perdu I, A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1954, pp. 595-596).

Cette citation de Proust ne nous livre qu'un exemple qui illustre d'une manière admirable toutes les implications de l'esthétique kantienne, mais spécialement le moment de liberté que le narrateur connaît en goûtant les plaisirs si courts dans ce salon, et ceci 'malgré toute sa tristesse'.

D'autant plus cette liberté n'est certainement pas désincarnée, elle est intégrée dans la situation et implique la conscience de se sentir soi-même par le fait même que la représentation affecte la subjectivité. Cette subjectivité ne peut être pensée que dans la corporéité, dans l'expérience charnelle car il s'agit du "Gefühl der Lust und Unlust, wodurch gar nichts im Objekte bezeichnend wird, sondern in der das Subjekt, wie es durch die Vorstellung affiziert wird, *sich selbst fühlt*" (§ 1, nous soulignons).

L'appropriation existentielle de l'*Analytik des Schönen* signifie donc l'intelligibilité d'une dimension de la liberté, et c'est ainsi que nous pouvons dire que la lecture et l'herméneutique nous suggèrent une certaine sagesse: le texte nous donne à penser.

Y-a-t-il une analogie entre la réception d'un texte comme le premier livre de la *Kritik der Urteilskraft* et une oeuvre d'art? Il nous semble qu'une comparaison peut être justifiée. La compréhension d'une oeuvre d'art ne se limite pas à une contemplation esthétique ou gustative. Elle demande une lecture minutieuse, un amour pour l'expression et un goût pour la référence existentielle. L'authentique amateur d'art se demande si ce tableau, ce poème, cette sonate ou cette sculpture nous concerne vraiment, nous révèle la vérité de l'homme et la nature du monde. Le lecteur acharné n'a t-il pas de mêmes aspirations? Evidemment il y a une très importante différence: l'oeuvre d'art est oeuvre de génie, c'est-à-dire une carnalisation unique, in-

comparable et précise que nous appelons l'expressivité de l'expression. Dans son expressivité, qui ne se réduit pas à un style ou un mode, l'oeuvre d'art a un *grain*, a une poïétique qui est de l'ordre de l'ineffable. Ceci veut dire qu'en 'dehors' de sa signification ostentative le tableau ou le poème reste porteur d'une énigme qui est elle-même signifiante, qui est symbole. Nous manquons cette dimension dans le texte philosophique. Même un texte comme l'*Analytik des Schönen*, qui exige une sensibilité intellectuelle et une initiation à l'expérience du beau, n'est pas symbolique, mais philosophique et conceptuel. Néanmoins les textes majeurs de l'histoire de la philosophie forment des événements existentiels pour ceux qui savent lire et qui sont invités à s'interroger et à se comprendre devant la pensée philosophique. A ce point de vue l'interprétation d'un texte est analogue à l'herméneutique d'une oeuvre d'art. En effet il faut dépasser les bornes du texte ou de l'oeuvre et ne pas substantialiser la philologie ou l'amour pour l'image. A un certain moment il faut 'sortir' de l'aura du texte ou du tableau pour se réaliser que ce texte ou ce tableau ne signifie pas la fin des choses, mais que ses manifestations culturelles, ces grands signes d'humanité sont là pour se comprendre. Non dans une solitude intellectuelle mais dans le dialogue avec l'autre, avec le monde. C'est pour cela que l'interprète doit faire éclater le texte ou l'oeuvre afin de déployer un monde, de livrer son sens au monde - dans le monde que nous vivons. L'invitation au déchiffrement des grands signes de la culture et de l'histoire n'est à la fin de compte pas une invitation à s'enfermer dans la décodification érudite du texte ou de l'oeuvre d'art, mais à une participation existentielle et intelligible à l'humanité. Voilà le sens de la carnalisation du texte, de l'oeuvre d'art et de tout symbole.

BIBLIOGRAPHIE

- Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen. J.C.B. Mohr, 1975(4).
 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 1977 (14).
 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft (Weischedel)*. Frankfurt, Suhrkamp, 1974.
 Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*. Paris. Gallimard (Pléiade), 1954.
 Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*. Paris. Seuil, 1969.
 Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*. Paris. Seuil, 1986