Les amis et les disciples

Mélanges offerts à Francis Wolff



édités par

Julie Giovacchini & Juliette Lemaire

JOURNAL OF ANCIENT PHILOSOPHY SUPPLEMENTARY VOLUME 1, 2019

LES AMIS ET LES DISCIPLES
MELANGES OFFERTS A FRANCIS WOLFF

édités par Julie GIOVACCHINI et Juliette LEMAIRE

São Paulo, Brésil

PRÉFACE

Les contributions réunies dans ce recueil intitulé *Les amis et les disciples*. *Mélanges offerts à Francis Wolff* proviennent pour une part de conférences ou discours prononcés lors de la journée « Les amis et les disciples. Journée en l'honneur de Francis Wolff » qui s'était tenue le 27 juin 2015 à l'École normale supérieure de Paris. Les autres contributions qui n'avaient pu faire l'objet d'une communication lors de cette journée, rendent elles aussi hommage au maître ou collègue et à son travail, ainsi qu'à l'ami.

Francis Wolff a consacré une partie de son travail à la philosophie ancienne, notamment durant ses années d'enseignement et de recherche à l'université de Sao Paulo. Cependant, comme le reflète la table de matières de ce recueil, ses travaux ont aussi porté sur la philosophie dite générale, en particulier la logique et l'ontologie, l'humanité et l'animalité, et la philosophie de la musique.

Ce recueil témoigne à la fois de la variété et de l'intensité du travail philosophique de Francis Wolff, tant en ce qui concerne les concepts travaillés que la méthode mise en œuvre, dont le séminaire *Positions et arguments* de l'université de Nanterre devenu ensuite *Les lundis de la philosophie* de l'Ens est l'une des facettes.

Ce recueil, qui rassemble une trentaine de contributions, se divise en une section *Philosophie ancienne*, une section *Logique et ontologie*, une section *Humanité et animalité*, une section *Musique et philosophie*, et enfin une section *Témoignages*.

Juliette Lemaire
Julie Giovacchini

Philosophie ancienne

ALEXANDRE D'APHRODISE ET LES PRESOCRATIQUES[1]

Maddalena BONELLI
Università di Bergamo - Centre Léon Robin

Introduction

Alexandre d'Aphrodise fut un célèbre philosophe et commentateur aristotélicien qui a eu son *floruit* au commencement du IIIe siècle après J.-C.[2], et qui a enseigné la philosophie aristotélicienne à Athènes[3]. L'importance de la considération d'Alexandre pour les présocratiques réside dans le fait qu'il a été un point de repère insigne pour tous les commentateurs d'Aristote successifs, et notamment pour Simplicius (VIe après J.-C.) qui, lui, est l'une des sources les plus importantes pour la reconstruction des doctrines présocratiques. L'on retrouve des références aux présocratiques dans plusieurs textes d'Alexandre (notamment dans les commentaires des textes d'Aristote, par exemple dans les commentaires des livres *Alpha* et *Gamma* de la *Métaphysique*, du *De sensu*, des *Meteorologica* et des *Topiques*), mais pour une raison que j'expliquerai, je me contenterai de son commentaire du livre *Alpha* de la *Métaphysique*.

Dans le livre *Alpha* de la *Métaphysique*, afin de prouver que la σοφία est connaissance des causes premières, et qu'il y a seulement quatre types de cause (ou quatre significations de « cause »), Aristote considère à un moment donné les opinions des prédécesseurs, car eux aussi ont parlé de certains principes et causes. L'analyse de

1 Je tiens beaucoup à remercier Letitia Mouze et Cristina Viano, qui, à l'époque de la première version de cet article, ont eu l'amabilité de corriger mes traductions du grec au français ; et Jonathan Barnes, avec qui j'ai beaucoup discuté à propos d'Alexandre et les présocratiques. Cet article est dédié à mon ami Francis Wolff.

2 Dans les toutes premières lignes de son *De fato*, Alexandre remercie les empereurs Settimius Severus et Caracalla pour sa nomination comme professeur de philosophie péripatéticienne (I. Bruns (éd.), *Alexandri Aphrodisiensis Quaestiones, De fato, De mixtione, Supplementum aristotelicum* II.2, Berlin, Reimer, 1887, p. 164, 3; 13-15). Cela nous permet de situer le *De fato* entre 198 et 209 après J.-C. (R. B.Todd, *Alexander of Aphrodisias On Stoic Physics*, Leiden, Brill, 1973, p. 1, n.3), et donc le *floruit* d'Alexandre au commencement du IIIe siècle après J.-C.

3 Sur cela, voir R. Sharples, « Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation », dans W.Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der roemischen Welt*, 36.2, Berlin et New York, Walter de Gruyter, 1987-1989, p. 1177. Une inscription retrouvée il y a quelques années en Turquie, là où l'ancienne Aphrodisie se trouvait, a confirmé ce qu'on a supposé : que l'Aphrodisie où Alexandre est né se trouvait en Carie en Asie Mineure, et qu'il a enseigné à Athènes. Voir A. Chaniotis, « New Inscriptions from Aphrodisias », *American Journal of Archaeology* 108, 2004, p. 388-389.

leurs opinions se retrouve dans les chapitres 3-9 du livre *Alpha :* là Aristote considère et critique les opinions des « physiciens », des éléates, des pythagoriciens, de Platon et des platoniciens. Cette partie a été considérée comme l'une des sources principales (ou du moins des témoignages) pour reconstruire non seulement les doctrines des présocratiques, mais aussi les doctrines des premiers platoniciens, dont celles « non écrites » de Platon.

L'analyse du commentaire du livre *Alpha* de la *Métaphysique* d'Alexandre d'Aphrodise aurait pu être une occasion pour approfondir et enrichir notre connaissance des présocratiques. Après tout, on a dans la *Physique* d'Aristote un cas tout à fait parallèle à celui du livre *Alpha* de la *Métaphysique*, car, dans le premier livre de cet ouvrage, Aristote analyse et critique les opinions des présocratiques sur les principes : et, au sujet de cette analyse, Simplicius, dans son commentaire de la *Physique*, nous donne une quantité remarquable de renseignements sur les présocratiques, y compris une série de citations. D'ailleurs, l'attitude de Simplicius n'est pas étrange, car ce qu'il fait est exactement ce que l'on attend d'un commentaire. C'est par exemple ce que Tricot fait dans sa traduction de la *Métaphysique* ou que Ross fait dans son édition de la *Métaphysique* : même s'ils sont intéressés principalement par ce qu'Aristote dit, l'on peut trouver dans leurs commentaires beaucoup de détails, explications, références concernant les présocratiques ou la doctrine des idées de Platon[4]. Alexandre se comporte de la même façon dans le commentaire du livre *Alpha* de la *Métaphysique* à propos de la doctrine des idées de Platon : dans ce contexte, il se donne pour tâche de donner plus de détails sur une question d'histoire de la philosophie suggérée par le texte d'Aristote lui-même. Pour toutes ces raisons, il m'a paru raisonnable d'attendre du commentaire d'Alexandre de la *Métaphysique* un intérêt, et donc une contribution comparable à celle de Simplicius, concernant la connaissance des présocratiques. Pourtant, si l'on aborde le commentaire de *Métaphysique Alpha* avec cette attente, l'on reste déçu, car la partie consacrée à l'analyse des doctrines présocratiques[5] contient assez peu de renseignements originaux et surtout de « fragments » des présocratiques.

4 C'est pour cette raison que la conclusion du travail sur Alexandre et les présocratiques de Winnie Frohn-Villeneuve semble très peu convaincante (voir *Alexander of Aphrodisias as a Source for the Presocratics*, diss (non publiée), University of Laval, Quebec 1986, p. 262 : « *...[Alexander's] main preoccupation was to explain Aristotle...It is evident that [his] main purpose is not to discuss the Presocratics but to clarify Aristotle's text. Alexander would not have seen any need for finding and consulting the Presocratics' texts directly* »).

5 Une cinquantaine de pages dans l'édition de M. Hayduck (*Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelem Metaphysica commentaria*, *Commentaria in Aristotelem graeca* I, Berlin, Reimer, 1891).

Pour la plupart des renseignements à propos des présocratiques, le commentaire d'Alexandre à *Alpha* est typique, et c'est pour cette raison qu'il ne figure pas parmi les sources principales. Il suffit de regarder les index de Diels-Kranz : pour Alexandre, il y a au maximum une colonne et demie de références[6], alors que pour Simplicius il y en a cinq. On ne peut pas expliquer ce fait en alléguant un manque d'intérêt de l'époque pour les présocratiques. Sextus Empiricus, par exemple, le philosophe sceptique de la fin du II^e^ siècle après Jésus-Christ ; Clément d'Alexandrie (fin II^e^ – commencement III^e^ siècle après J.-C.), Hippolyte (théologien de la Rome du III^e^ siècle après J.-C.) s'intéressent aux doctrines des présocratiques et citent les présocratiques. À la différence d'Alexandre, ils sont tous (surtout Hyppolite) considérés comme des véritables sources pour les présocratiques.

Mon article se déroulera autour de deux questions :

(A) Une question méthodologique : qu'est-ce-qu'Alexandre fait avec les présocratiques ? Les cite-t-il ? Les paraphrase-t-il ? Donne-t-il simplement un commentaire de ce qu'Aristote dit ?

(B) Les philosophes quasi contemporains d'Alexandre, comme Sextus, Plutarque, Galien se sont intéressés aux présocratiques, tout comme les commentateurs tel que Simplicius : pourquoi Alexandre ne s'y est-il pas intéressé, ou alors beaucoup moins ?

La méthode d'Alexandre face aux présocratiques

J'aborderai la première question au moyen d'une analyse des quelques passages du commentaire d'Alexandre du livre *Alpha* de la *Métaphysique*. Ma sélection s'effectue à partir d'un critère assez simple : les passages sur les présocratiques dans lesquels Alexandre semble faire quelque chose de plus qu'une simple paraphrase du texte d'Aristote qu'il est en train d'analyser, en l'occurrence le livre *Alpha* de la *Métaphysique*.

Dans l'analyse des textes que je vais présenter[7], la question qui me conduira est donc la suivante : quelles sont les sources des remarques d'Alexandre qui ne coïncident

6 Onze fragments en tout : cinq dans *in metaph. Alpha*, un dans *De sensu*, un dans les *Quaestiones*, deux dans les *Problemata*, deux *apud* Simplicius (l'un dans son commentaire de la *Physique*, l'autre dans celui du *de caelo*).

7 Ici, je ne donnerai qu'une traduction ; pour le grec, voir *infra*, annexe.

pas avec des simples paraphrases du texte aristotélicien ? En principe il y a quatre catégories distinctes dans lesquelles on peut les ranger :

(i) les textes des présocratiques :

Alexandre pourrait avoir cherché directement dans les textes présocratiques, tout comme Simplicius, qui cite directement. Cette attitude de la part de quelqu'un qui commente est justifiée par la volonté d'aller directement à l'origine, pour illustrer et donner des détails de ce qu'Aristote dit ;

(ii) les autres textes aristotéliciens :

Alexandre pourrait avoir cherché d'autres textes aristotéliciens appropriés (perdus pour nous ou non) : c'est aussi une attitude compréhensible, car le commentateur veut comprendre les arguments aristotéliciens à propos des présocratiques ; et la technique *Aristoteles ex Aristotele* est bien connue et souvent appliquée par Alexandre[8] ;

(iii) la littérature secondaire, à savoir la doxographie :

Comme l'on sait, il y a des cas célèbres d'auteurs qui constituent des sources pour les philosophes, mais qui n'ont pas lu eux-mêmes les textes directement. Pour les présocratiques, Hippolyte est le cas célèbre : sa *Refutatio omnium haeresium* (I *Philosophoumena*) est parmi les sources principales des présocratiques, mais comme J. Mansfeld l'a démontré[9], Hippolyte a seulement utilisé des manuels, anthologies, etc. Pour donner une idée de ce que je veux dire, voici un parallèle : c'est un peu comme si l'on utilisait exclusivement Long et Sedley[10] pour étudier la philosophie hellénistique ;

(iv) les inventions d'Alexandre lui-même :

Les remarques ajoutées par Alexandre seraient de son propre cru. Il est un philosophe, et, dans ses commentaires, l'on peut trouver des contributions originales.

8 Sur ce critère exégétique chez Alexandre, voir P.-L. Donini, « Alessandro d'Afrodisia e i metodi dell'esegesi filosofica » dans C. Moreschini (éd.), *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica, Atti del Terzo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi*, Napoli, D'Auria, 1995, p. 110-115.

9 J. Mansfeld, *Heresiography in context : Hippolytus' 'Elenchos' as a source for Greek Philosophy*, Leiden, New York, Cologne, Brill, 1992.

10 A. Long & D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Actuellement, on n'a pas de difficultés à accepter l'idée que le genre du commentaire n'était pas seulement une façon de comprendre les textes en analyse, mais aussi une façon de pratiquer la philosophie[11].

Ces quatre catégories, bien sûr, ne sont pas incompatibles : au contraire, elles peuvent être invoquées ensembles et pour le même commentateur, et par rapport à un seul et même texte.

L'on trouve la première addition d'Alexandre à propos de Thalès, à la page 26 de l'édition du commentaire d'Alexandre à la *Métaphysique* de Hayduck ; Alexandre avait déjà cité Thalès trois fois (*in metaph. Alpha*, 24), mais ou bien à l'intérieur d'une citation du texte d'Aristote, à savoir 983b18-21, ou pour paraphraser ce qu'Aristote dit[12]. Voici l'addition, qui concerne *metaph. Alpha*, 984a2-3 :

(1) Arist., *metaph. Alpha*, 984a2-3 :

> L'on dit que Thalès a parlé de cette façon à propos de la cause première.

(1a) Alex., *in metaph. Alpha*, 26, 16-18 :

> À bon droit <Aristote affirme> « l'on dit qu'il a parlé de cette façon » (984a2-3) : car aucun écrit de Thalès ne peut être produit, à partir d'où l'on peut être certain qu'il a écrit ces choses de cette façon.

Ce texte ne dit rien de spécial, mais il est utile pour faire ressortir les critères pour les quatre catégories : la catégorie i) est exclue, car Alexandre n'a rien lu de Thalès ; d'ailleurs, l'affirmation selon laquelle Thalès n'a rien écrit se retrouve dans la tradition doxographique (voir par exemple Diogène Laerce, I, 23 : « selon certains, Thalès ne nous laissa rien d'écrit »), même si Alexandre ne dit pas exactement cela. Donc, ou bien il invente à partir du texte aristotélicien (car il veut expliquer ce qu'Aristote dit : « l'on dit qu'il a parlé... »), ou bien il puise dans la doxographie. Le dernier cas me semble plus probable, étant donné ce qu'aujourd'hui nous connaissons de la doxographie (à savoir, que Thalès n'a rien laissé d'écrit).

11 Pour le commentaire comme pratique philosophique chez Alexandre, voir M. Bonelli, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Naples, Bibliopolis, 2001.

12 Exemple : Alex. *in metaph. Alpha*, 24, 8-10: « <Aristote> dit que Thalès était le premier de ces philosophes, car de ceux qui sont mentionnés <par lui>, Thalès semble avoir été l'initiateur de la philosophie naturelle ». Il s'agit d'une paraphrase d'Arist., *metaph. Alpha* 983 b 20: « Thalès, initiateur de ce type de philosophie, etc. ».

Quelques lignes après, l'on trouve la deuxième remarque d'Alexandre, cette fois à propos d'Hippon (sur *metaph. Alpha*, 984a3-5) :

(2) Arist., *metaph. Alpha*, 984 a 3-5 :

> car personne ne pourrait penser situer Hippon parmi les physiciens, à cause de la mauvaise qualité de sa pensée ;

(2a) Alex., *in metaph. Alpha*, 26, 21-23 :

> Ils rapportent qu'Hippon a établi comme principe tout simplement l'humide d'une façon indéterminée, sans spécifier s'il s'agit de l'eau – comme Thalès – ou de l'air – comme Anaximène et Diogène.

À cause de « ils rapportent », il me semble qu'ici on peut invoquer la doxographie (catégorie iii). Pourtant, c'est ici que les problèmes commencent : à qui Alexandre pense-t-il ? À une seule personne ? À plusieurs ? En outre, si l'on regarde la doxographie à notre disposition, on verra que Hippolyte (*ref* I, 16), Simplicius (*in phys* 23, 22), Sextus (*pyrr hypoth* III, 30, IX, 361), Aëtius (IV 3, 9) disent qu'Hippon a posé l'eau comme principe[13] ; l'on trouve une confirmation de ce qu'Alexandre dit (l'humide comme principe) seulement dans l'Anonyme de Londre *Menon* (11, 22)[14].

Ensuite, Alexandre ajoute quelque chose à propos de l'athéisme de Hippon, qui n'est pas du tout mentionné par Aristote :

(2b) Alex., *in metaph. Alpha*, 27, 1-4 :

> Peut-être Aristote voulait dire cela sur Hippon parce qu'il était athée ; voici en effet l'inscription sur son tombeau :
> « ceci est le monument d'Hippon, que le destin a rendu après sa mort égal aux dieux immortels ».

Alexandre présente l'inscription qui se trouve sur le tombeau d'Hippon. Cela se retrouve aussi dans le *Protrepticus* de Clément d'Alexandrie (4, 55, 1-4), qui probablement « pêche » à la même source qu'Alexandre. Cela suggère qu'il s'agit encore d'un cas de gens qui « rapportent » : mais je dois avouer que, mis à part Clément, je n'ai pas trouvé d'autres références.

13 D'ailleurs, Aristote lui-même dit qu'Hippon pose comme principe l'eau dans *De anima* I, 2, 405b2-3.

14 Tous ces passages se trouvent dans Diels-Kranz (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Buch, 1952[6], p. 385-386).

Après la citation de l'inscription du tombeau d'Hippon, nous trouvons quelque chose de nouveau, quatre pages après seulement [15], et cela à propos de Parménide (*ad* Aristote, *metaph. Alpha*, 984b1-4) :

(3) Aristote, *metaph. Alpha*, 984 b 1-4 :

> Donc, parmi ceux qui affirment que le tout est un, à personne n'est arrivé de découvrir une cause pareille[16] sauf, peut-être, à Parménide, et dans la mesure où il pose l'existence non seulement de l'unité, mais aussi en quelque façon de deux causes ;

(3a) Alex., *in metaph. Alpha*, 31, 7-15 :

> Au sujet de Parménide et de sa doctrine, Théophraste aussi, dans le premier livre du περὶ τῶν φυσικῶν dit : « Parménide d'Élée, fils de Pyrès, son successeur (il parle ici de Xénophane) a pris les deux voies ; en effet il dit que le tout est éternel et essaie d'expliquer aussi le devenir des choses qui sont, même s'il n'estime pas les deux choses au même niveau, mais en considérant que selon la vérité le tout est un et non engendré et sphérique, alors qu'il essaie d'expliquer le devenir des phénomènes selon l'opinion de la plupart des gens en posant deux principes, feu et terre, mais l'un comme matière, l'autre comme cause et agent ». Pour cette raison Aristote a dit « sauf peut-être Parménide » (984b3).

Pour expliquer la phrase d'Aristote, Alexandre donne une longue citation du Περὶ τῶν φυσικῶν de Théophraste. C'est donc un cas évident de iii), à savoir de doxographie, même si citer Théophraste est un peu comme citer Aristote (donc, ii). De l'autre côté, il se pose un problème pour Théophraste aussi : le problème est que, parmi ses œuvres, il y en avait une *À propos des doctrines des* φυσικοί, et une autre qui était une version de la *Physique* d'Aristote : la question est de savoir à quel ouvrage fait ici référence Alexandre[17].

Après cinq pages de paraphrases, on trouve un nouvel ajout d'Alexandre à propos d'Anaxagore (concernant *metaph. Alpha*, 985a18-19) :

(4) Aristote, *metaph. Alpha*, 985a18-19 :

> car Anaxagore utilise l'intelligence d'une façon mécanique dans la constitution de l'univers ;

(4a) Alex., *in metaph. Alpha* 35, 1-4 :

15 Dans les pages 27-31, on mentionne certains des présocratiques, mais seulement par rapport à ce qu'Aristote dit (pour la plupart, il s'agit de paraphrases).

16 À savoir, la cause efficiente.

17 Diels (*Doxographi Graeci*, Berlin 1879, 482, fr. 6) considère qu'Alexandre se réfère ici à l'œuvre doxographique, mais les savants contemporains pensent plutôt à celle sur la physique.

> mais il dit qu'Anaxagore utilise l'intelligence d'une façon mécanique, tout comme dans les tragédies les dieux sont amenés sur scène d'une façon mécanique dans les difficultés ; ce qu'Aristote lui-même a expliqué.

Alexandre dit qu'Aristote lui-même a expliqué ce point, ce qu'il ne fait pas dans le passage de la *Métaphysique* en analyse. Il y a un exemple d'utilisation d'intervention divine dans *Médéé* en *Poet.* 1454a37-b2, mais il ne s'agit pas d'une explication ; pourtant, je crois que l'on doit quand-même invoquer la catégorie ii) (citation d'autres textes d'Aristote)[18].

Après encore deux pages de paraphrases, Alexandre donne quelques détails à propos de le théorie atomiste de Démocrite et Leucippe (sur *metaph. Alpha*, 985b19-20) :

(5) Arist., *metaph. Alpha*, 985b19-20 :

> au sujet du mouvement, d'où il vient ou comment il existera dans les étants, eux aussi, semblablement aux autres, ont négligé cette question ;

(5a) Alex., *in metaph. Alpha*, 36, 21-28 :

> Aristote parle de Leucippe et de Démocrite : car ils disent que les atomes se meuvent en se heurtant et en se frappant réciproquement ; mais ils ne disent pas d'où vient le principe du mouvement pour les choses naturelles : car le mouvement selon le choc réciproque est forcé, et n'est pas naturel, et le mouvement forcé est postérieur au mouvement naturel ; car ils ne disent pas non plus d'où vient le poids dans les atomes, car ils disent que les <éléments> sans parties sont conçus <comme appartenant> aux atomes et que leurs parties sont sans poids, mais comment à partir des choses composées de parties sans poids le poids pourrait-il dériver ? Aristote a parlé de ces choses plus longuement dans le troisième livre du *De caelo*.

Alexandre fait une remarque sur le manque d'explication du mouvement naturel, ce qui est une critique standard d'Aristote aux atomistes (*De caelo* III, 2, 300a20-30 ; III, 2, 300b8-15 ; *Metaph. Lambda* 1071b-31). Un point original semble être ce qu'Alexandre dit à propos des atomes, à savoir qu'ils sont concevables en termes de parties qui n'ont pas de parties, et qui donc, en étant sans poids, ne peuvent pas produire le poids. Alexandre invoque le *De caelo*, mais le seul passage où l'on considère le poids à partir d'une accumulation d'éléments sans poids est *De caelo* III, 1, 299a25-300a19, où Aristote est en train de réfuter la théorie platonicienne de la production des corps solides à partir des surfaces[19]. Dans ce passage, donc, il semble y avoir une originalité

18 Alexandre mentionne aussi *Phédon* (98b ss).

19 Platon, *Timée*, 53c-55d.

d'Alexandre, même si dans le cadre de la catégorie ii), c'est-à-dire des citations d'autres textes aristotéliciens[20], l'originalité consisterait à déplacer la critique aristotélicienne de Platon aux atomistes parce que, dans les deux cas, on essayerait de dériver une propriété physique (le poids) à partir d'éléments qui ne possèdent pas cette propriété.

On arrive finalement au passage le plus important à considérer, celui concernant les pythagoriciens (*ad* Arist., *metaph. Alpha*, 985b26-986a13) :

(6) Arist., *metaph. Alpha*, 985b26-986a13 :

> Puisque dans les mathématiques les nombres sont premiers par nature, et puisqu'ils croyaient voir dans ceux-ci, plus que dans le feu ou dans la terre ou dans l'eau, plusieurs ressemblances avec les choses qui sont et qui deviennent : <ils croyaient que> une propriété déterminée des nombres était la justice, une autre propriété déterminée, l'âme et l'intelligence (ψυχή τε καὶ νοῦς), et une autre encore le convenable et, bref, semblablement pour chacune des autres choses, et en outre puisqu'ils voyaient que les propriétés et les rapports des harmonies <consistent> dans les nombres ; et puisque les autres choses quant à toute la nature paraissaient semblables aux nombres, et que les nombres sont premiers par rapport à toute la nature, ils ont pensé que les éléments des nombres sont les éléments de tous les étants, et que tout le ciel est harmonie et nombre ; et toutes les choses qu'ils trouvaient en accord, dans les nombres et les harmonies, avec les propriétés et les parties du ciel et avec l'ordre entier de l'univers, celles-ci en les rassemblant ils les faisaient correspondre ; et si par hasard quelque chose manquait, ils étaient anxieux de rendre cohérente toute leur doctrine. Je veux dire, par exemple (λέγω δ' οἷον), puisque le nombre dix semble être parfait, et semble inclure toute la nature des nombres, ils disent que les corps qui se meuvent dans le ciel sont aussi dix, mais comme on n'en voit que neuf, ils ont introduit l'anti-terre comme dixième. Mais sur cela (περὶ τούτων) nous avons fait des distinctions plus soignées à d'autres endroits.

(6a) Alex., *in metaph. Alpha*, 38, 9-41, 15 :

p. 38, 9 :

> Aristote a montré (ἐδήλωσε) les ressemblances qu'ils disaient y avoir dans les nombres par rapport aux choses qui sont et qui deviennent : car en soutenant que la réciprocité et l'égalité sont propres à la justice et trouvant que cela est dans les nombres, à cause de cela ils disaient que la justice est le premier nombre multiplié par lui-même ; car ce qui est premier dans chacune des choses qui ont la même proportion est surtout ce qui est dit <être tel>. Mais certains <parmi les pythagoriciens> disaient que ce nombre est le quatre, puisque, le premier étant nombre carré, il se divise en parties égales et lui-même est égal (car il est deux fois deux) ; d'autres pythagoriciens disaient que ce nombre est le neuf, qui est le premier nombre carré produit par un nombre impair multiplié par lui-même. Encore, ils disaient que le convenable est le sept : car il semble que les choses naturelles ont leurs saisons complètes de génération et de maturité selon les périodes de sept, comme dans le cas des hommes. Car un homme naît sept mois <après la conception> et

20 Mais pour quelques savants, Alexandre fait une erreur : voir par exemple D. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton, Princeton Universitu Press, 1967, p. 98-99 ; D. O' Brien, *Theories of Weight in the Ancient World* I, Paris/Leiden, Les Belles Lettres / Brill, 1981, p. 211-222.

fait ses dents après le même nombre de mois, et il atteint sa puberté autour de la deuxième période de sept ans, et sa barbe pousse autour de la troisième période de sept ans. Ils disent que le soleil aussi, puisque lui-même semble être cause des saisons, dit-il (φησί), se situe là selon ce que le nombre sept est, qu'ils appellent « convenable » : car <ils disent> qu'il occupe la septième place parmi les dix corps qui se meuvent autour du milieu et du foyer ;

p. 39 :

car <ils disent> que le soleil se meut <dans la sphère située> après la sphère des étoiles fixes et après les cinq sphères des planètes ; après il y a la lune, à la huitième place, et la terre, à la neuvième place, et après celle-ci l'anti-terre.

Puisque le nombre sept n'engendre aucun des nombres dans la décade, ni n'est engendré par aucun d'eux, pour cela ils l'appelaient Athéna. En effet le deux engendre le quatre, le trois engendre le neuf et le six, et le quatre engendre le huit, et le cinq engendre le dix. Mais le sept n'engendre aucun de ces nombres, ni n'est engendré par aucun : mais Athéna aussi est ainsi, sans mère et toujours vierge. Ils appelaient le nombre cinq « mariage », parce que le mariage est l'union du mâle et de la femelle, mais selon eux l'impair est mâle et le pair femelle, et le cinq est le premier nombre qui s'engendre à partir du premier nombre pair, à savoir le deux, et du premier nombre impair, à savoir le trois ; car, comme j'ai dit, selon eux l'impair est mâle et le pair femelle. Ils appelaient le « un » intelligence et substance, car il a parlé (εἶπε) de l'âme comme intelligence (τὴν γὰρ ψυχὴν ὡς τὸν νοῦν) ; parce que l'intelligence est stable, homogène à toute chose et souveraine, ils l'appelaient « monade » et « un » ; mais aussi « substance », car la substance <vient> avant tout. <Ils disaient que> le deux est l'opinion parce qu'il peut être changé dans les deux directions ; ils disaient aussi qu'il est mouvement et addition. En relevant de pareilles ressemblances des choses par rapport aux nombres, ils ont postulé que les nombres sont les principes des choses, en disant que toutes choses qui sont, sont composées des nombres. Mais en voyant que les harmonies aussi sont composées selon des nombres, ils ont dit que les nombres sont aussi principes de celles-ci : car l'octave est dans la proportion de deux à un, la quinte dans la proportion de trois à deux, la quarte dans celle de quatre à trois. Mais ils disaient que le ciel entier est aussi composé selon une harmonie (c'est cela qu'Aristote veut montrer (τούτου γὰρ δηλωτικὸν αὐτῷ) <quand il dit> « le ciel entier est nombre » (986a2-3)) parce qu'il est fait de nombres, et selon le nombre, et selon l'harmonie. En effet, puisque les corps qui se meuvent autour du centre présentent les intervalles proportionnels et puisque certains se déplacent plus rapidement et d'autres plus lentement, et que dans leur mouvement ils produisent un son, – les corps plus lents un son grave, les corps plus rapides un son aigu –, puisque ces sons se produisent selon la proportion des intervalles, ils rendent harmonieux le son qui dérive d'eux;

p. 40 :

et puisque ils disent que le nombre est principe de cette harmonie, ils ont posé naturellement le nombre comme principe du ciel et de l'univers. En effet, ils pensaient que la distance du soleil de la terre était, disons, deux fois celle de la lune <de la terre>, celle d'Aphrodite trois fois, celle d'Hermès quatre fois, et que pour chacune des autres <planètes> il y a une certaine proportion numérique, et que le mouvement du ciel est harmonieux ; et que les corps qui traversent l'intervalle le plus grand se déplacent le plus rapidement, et ceux qui traversent l'intervalle le plus petit se déplacent le plus lentement,

et que les corps intermédiaires se déplacent en proportion de la grandeur de leur orbite. À partir de ces ressemblances dans les étants par rapport aux nombres, ils ont supposé que les choses et les étants sont composés de nombres et qu'ils sont certains nombres. Et puisqu'ils pensaient que les nombres sont premiers par rapport à toute la nature et aux étants naturels (car aucun des étants ne pourrait du tout être, ou être connu sans le nombre, alors que les nombres peuvent être connus sans les autres choses), ils ont posé les éléments des nombres et leurs principes comme principes de tous les étants. Comme l'on a dit (ὡς εἴρηται), ces principes étaient le pair et l'impair, dont ils pensaient que l'impair était limité, alors que le pair est illimité ; <ils pensaient> que la monade est le principe des nombres, étant, elle, composée par le pair et l'impair ; en effet la monade est en même temps pair et impair, ce qu'il a prouvé (ἐδείκνυε) grâce au fait qu'elle engendre et le nombre impair et le pair ; car, lorsqu'elle est ajoutée à un nombre pair elle produit un nombre impair, ajoutée à un nombre impair elle produit un nombre pair.

« Et toutes les choses qu'ils trouvaient en accord, dans les nombres » (986a3-4) et dans les compositions selon les harmonies « avec les propriétés et les parties du ciel » (986a4-5), en considérant ces choses tout à fait comme manifestes, ils prouvaient que le ciel est composé par les nombres et selon l'harmonie. Mais si quelque phénomène céleste leur semblait ne pas être conformes à l'ordre numérique, ils ajoutaient eux-mêmes ces choses et essayaient de combler les lacunes pour que leur doctrine soit en accord dans sa totalité. Par exemple (αὐτίκα γοῦν), ils considéraient comme nombre parfait le dix, mais en voyant dans les phénomènes que les sphères qui se meuvent sont neuf : les sept sphères des planètes, la huitième sphère composée par les étoiles fixes, et la neuvième qui est la terre (car ils pensaient que celle-ci aussi se meut en cercle autour du centre fixe, qui selon eux est le feu), ils ajoutaient eux-mêmes dans leur doctrine une anti-terre aussi, dont ils ont supposé qu'elle se meut sous la terre en sens contraire, raison pour laquelle elle est invisible pour les gens qui sont sur la terre.

p. 41 :

Aristote parle de cela (περὶ τούτων) d'une façon plus détaillée dans le *De caelo* et dans *Les doctrines des pythagoriciens* (καὶ ἐν ταῖς τῶν Πυθαγορικῶν δόξαις). Ils ont fixé l'ordre de ces choses selon l'harmonie, en supposant que les dix corps (dont le monde est composé) qui se meuvent s'éloignent les uns des autres selon des intervalles harmonieux, comme il vient de dire (ὡς προείρηκε), et se meuvent selon la proportion des <leurs> distances, certains parmi eux plus rapidement, d'autres plus lentement, et les corps qui se meuvent plus lentement produisent des sons plus graves, alors que les plus rapides produisent des sons plus aigus, <et> à partir de ces sons qui se produisent selon des proportions harmoniques dérive un son harmonieux, que nous ne pouvons pas entendre à cause de l'habitude que nous avons de l'enfance. Il a parlé de cela dans le *De caelo*, et à cet endroit il a prouvé que cela n'est pas vrai. Aussi que le pair est pour eux l'illimité, alors que l'impair est limité, et qu'ils sont le principe non seulement de la monade (car la monade, étant pair-impair, dérive d'eux), mais aussi de tout nombre, s'il est vrai que les monades sont à leur tour les principes des nombres ; que le ciel entier est nombre, c'est-à-dire toutes les choses qui sont dans le ciel, qui sont les étants : ils parle de ces choses ici aussi, mais il en a parlé plus longuement dans ces autres œuvres.

À ce long passage j'ajouterai une dernière référence aux pythagoriciens :

(6b) Alex., *in metaph. Alpha*, 75, 15-17 :

> « dans le deuxième livre du traité sur la doctrine des pythagoriciens, Aristote mentionne l'ordre numérique que les pythagoriciens ont établi dans le ciel »
> (τῆς δὲ τάξεως τῆς ἐν τῷ οὐρανῷ, ἣν ἐποιοῦντο τῶν ἀριθμῶν οἱ Πυθαγόρειοι, μνημονεύει ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ τῆς Πυθαγορικῶν δόξης).

J'ai présenté tout le passage 6a) sur les pythagoriciens pour deux raisons. La première est qu'ici Alexandre montre un intérêt pour les pythagoriciens qu'il ne montre pas pour les autres présocratiques. Dans le passage aristotélicien en analyse, Aristote, pour montrer que, selon les pythagoriciens, les nombres sont les principes de l'univers entier, tout d'abord donne quelques exemples de ressemblance entre les choses et les nombres, pour ensuite donner un exemple forcé d'harmonie pythagoricienne, à savoir les dix corps célestes (forcé parce que, dit Aristote, comme l'on voit seulement neuf corps célestes, ils ont introduit l'anti-terre). Dans son commentaire, Alexandre ajoute beaucoup de détails pour illustrer ce qu'Aristote dit ; en particulier, il donne plusieurs exemples pythagoriciens de ressemblances entre les nombres et les choses ; ensuite, il fait une digression importante sur l'harmonie des sphères célestes.

La deuxième raison pour laquelle j'ai présenté le passage 6a) est que ceci (avec 6b) aussi) est considéré comme un fragment du traité perdu d'Aristote sur les pythagoriciens[21]. Je discuterai maintenant cette question, et c'est pour cette raison que, dans la traduction que j'ai donné de 6), 6a) et 6b), j'ai mis le grec entre parenthèse. En effet, ces mots sont importants pour décider si Alexandre cite du texte aristotélicien sur les pythagoriciens (que nous ne possédons plus), ou pas.

Au sujet du premier fragment (texte 6a), il faut surtout regarder les mots grecs que j'ai imprimés dans la traduction :

38, 11 : ἐδήλωσε (tr., commencement de la p. 38) : « il a montré » ;

38, 21 : φησί (tr., fin p. 38); « il dit » ;

39, 14; εἶπε (tr., milieu p. 39) : « il a parlé »;

40, 18 : ἐδείκνυε (tr., milieu p. 40) : « il a prouvé ».

Sur la base de l'attribution des sujets à ces expressions, on a défendu la théorie selon laquelle Alexandre cite du texte perdu d'Aristote :

21 W. D. Ross (ed), *Fragmenta selecta*, Oxford, Clarendon Press, 1955, fr. 137; 138-141 (trad. anglaise dans J. Barnes (éd.), *The complete works of Aristotle*, volume 12, *Fragments*, Princeton, Princeton University Press, 1984) ; O. Gigon (ed), *Aristotelis Opera III. Librorum deperditorum fragmenta*, Berlin, W. de Gruyter, 1987, fr. 162-163, p. 412-15 (sauf que Gigon fait commencer le deuxième fragment non pas à 75, 15, mais à 74, 3).

38, 11 : ἐδήλωσε : Dooley[22] imprime « il a montré [dans son traité *sur les pythagoriciens*] »;

38, 21 : φησί : Bonitz dans son édition de la *Métaphysique*[23] conjecture φύσει; Wilpert[24] pense que le sujet de φησί soit Aristote, et que l'expression preuve qu'Alexandre est en train de citer du traité perdu d'Aristote; Guthrie[25] pense que le sujet de φησί soit ou bien Pythagore, ou plus probablement Aristote;

39, 14; εἶπε : Ross le garde mais dans sa traduction anglaise il le traite comme pluriel (ils ont parlé), en suivant la leçon d'Asclepius[26], à savoir εἶπον; Guthrie[27] croit que le sujet est Pythagore, Burkert[28] que le sujet soit Aristote;

40, 18 : ἐδείκνυε : Ross croit que ἐδείκνυε se réfère à Pythagore[29]; Wilpert[30] pense que cette expression aussi (comme φησί) prouve qu'Alexandre est en train de citer des passages du traité perdu d'Aristote.

Une fois que l'on a établi qu'Alexandre cite des passages de ce traité d'Aristote, il est assez difficile de voir s'il y a ou non des contributions personnelles d'Alexandre. Un exemple est 40, 3-9 (« En effet, ils pensaient que la distance du soleil de la terre était, disons, deux fois celle de la lune <de la terre>, celle d'Aphrodite trois fois, celle d'Hermès quatre fois, et que pour chacune des autres <planètes> il y a une certaine proportion numérique, et que le mouvement du ciel est harmonieux; et que les corps qui traversent l'intervalle le plus grand se déplacent le plus rapidement, et ceux qui traversent l'intervalle le plus petit se déplacent le plus lentement, et que les corps

22 E. Dooley (éd.), *Alexander of Aphrodisias On Aristotle Metaphysics 1*, Londres, Duckworth, 1989, p. 63.

23 H. Bonitz (éd.), *Alexandri Aphrodisiensis Commentarius in libros Metaphysicos Aristotelis*, Berlin, Reimer, 1847.

24 P. Wilpert, « Reste verlorener Aristotelesschriften bei Alexander von Aphrodisias », *Hermes* 75, 1940, p. 374.

25 W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* I , Cambridge, Cambridge University Press, 1962, p. 304.

26 M. Hayduck (éd.), *Asclepii in Aristotelis metaphysicorum libros A-Z commentaria*, CAG VI.2, Berlin, Reimer, 1888, p. 36.

27 Guthrie, *op. cit.*, p. 304.

28 W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, translated by Edwin L. Minar, Harvard, Harvard University Press, 1972 (tr. anglais de *Weisheit und Wissenschaft, Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg, H. Carl, 1962), p. 28-52.

29 Ross, *Fragmenta selecta*, *op. cit*., p. 140.

30 Wilpert, art. cit., p. 374.

intermédiaires se déplacent en proportion de la grandeur de leur orbite ») : Ross croit qu'ici Alexandre rapporte une doctrine pythagoricienne[31]; Guthrie pense qu'il s'agit d'une explication d'Alexandre[32]; Burkert qu'Alexandre est en train de compléter Aristote[33].

Dans ma discussion de la question à propos des fragments perdus du traité d'Aristote ou non, je procéderai par étapes.

Première étape

Il est clair qu'Alexandre rapporte toute une série de détails qui ne se retrouvent ni dans la *Métaphysique*, ni dans les autres textes d'Aristote que nous possédons. Alexandre cite deux fois le texte sur les pythagoriciens :

- 41, 2 (fin du texte 6a)) : καὶ ἐν ταῖς τῶν Πυθαγορικῶν δόξαις; ici il est clair qu'Alexandre se réfère au texte d'Aristote.
- 75, 16-17 (6b)) : ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ τῆς Πυθαγορικῶν δόξης, et il apparaît clair (ou du moins raisonnable) qu'Alexandre a lu ce texte, car il mentionne le deuxième livre de cette même œuvre[34].

Deuxième étape

Pourtant, tout ce qu'il dit dans le texte 6b) à propos du contenu du texte disparu est qu'Aristote fait mention de l'ordre numérique dans le ciel. Donc, nous n'avons pas encore une raison pour croire que tout ce qui précède (je parle en particulier des pages 38-41 Hayduck) dérive de ce texte perdu.

Troisième étape

Considérons maintenant le texte principal, à savoir 38-41 :

31 Ross. *op.cit.*, p. 140.

32 Guthrie, *op.cit.*, p. 209.

33 Burkert, *Lore and Science*…, *op. cit.*.

34 Wilpert, *op. cit.*, p. 373 n. 2: Alexandre a lu ce texte, car Simplicius (*in de caelo* 392, 24-27) dit qu'Alexandre « *eine Korruptel in jener Schrift angenommen hat* ».

- περὶ τούτων (« de cela ») dans 41, 1 (fin du texte 6a)) reprend le περὶ τούτων d'Aristote du texte 6), 986 a 12-13 (« mais sur cela nous avons fait des distinctions plus soignées à d'autres endroits ») : donc il fait référence seulement à ce qui précède immédiatement, c'est-à-dire à 40, 7-41, 1, où Alexandre reprend la partie d'astronomie sur les dix corps célestes. Cela est confirmé par αὐτίκα γοῦν (« par exemple ») en 40, 27, qui reprend le λέγω δ' οἷον (« je dis, par exemple ») d'Aristote en 986 a 8, justement là où Aristote prend l'exemple des dix corps célestes.

Donc : nous n'avons pas encore une raison de croire que ce texte-ci dérive d'Aristote, et assurément aucune raison de parler d'un fragment de l'œuvre perdue sur les pythagoriciens.

Mais alors, d'où dérive ce qu'Alexandre dit ?

En 38, 20-39, 3 (première partie du texte 6a)), Alexandre présente l'ordre céleste selon les Pythagoriciens ; en 75, 13-15 (texte 6b)), il dit qu'Aristote dans le deuxième livre de son ouvrage perdu mentionne précisément l'ordre du ciel. Donc, il est plausible que cette partie concernant l'ordre céleste dérive d'Aristote, car Alexandre l'a lu dans le deuxième livre du traité perdu sur la doctrine des pythagoriciens. Il est ainsi raisonnable de croire que ce passage dérive de l'œuvre perdue d'Aristote.

Quatrième étape

Conjecture : étant donné qu'une partie du texte d'Alexandre dérive du texte perdu d'Aristote, il est plausible que tout le texte 6a) (38-41) dérive de cette œuvre.

Cinquième étape

Il reste pourtant qu'il est absurde de considérer ce texte comme un fragment, et même une paraphrase : ce serait plutôt qu'Alexandre a lu ce texte, qui est sa source.

Je discuterai maintenant cinq indications textuelles douteuses et difficiles :

(i) 38, 11 : ἐδήλωσε : le sujet doit être l'Aristote de la *Métaphysique*, non pas l'Aristote du texte perdu sur les pythagoriciens, car Alexandre donne précisément l'exemple présenté ici par Aristote, celui de la δικαιοσύνη (texte 6), 985 b 29).

(ii) 38, 21 : φησί : le sujet devrait être Aristote, mais Aristote ne dit rien de ce type dans la *Métaphysique*. Il faut remarquer que c'est le commencement du passage sur l'ordre des corps célestes : pourtant, il serait étrange d'utiliser l'expression φησί sans

mentionner l'œuvre, sauf s'il s'agit de celle en analyse (le livre *Alpha*) : donc, la conjecture de Bonitz (φύσει) semble correcte.

(iii) 39, 14 : εἶπε : encore une fois le sujet doit être Aristote, et il est possible de penser à 985b30 (ψυχή τε καὶ νοῦς). Pourtant, cela ne peut pas être correct, car Aristote ne dit pas ce qu'Alexandre rapporte. Donc, la leçon correcte semble être celle d'Asclépius (εἶπον, ils disent, les pythagoriciens) : les pythagoriciens parlent de ψυχή dans le sens de νοῦς.

(iv) 39, 23 : αὐτῷ : même si τούτου γὰρ δηλωτικὸν αὐτῷ τὸ καὶ τὸν ὅλον κτλ. semble incorrecte du point de vu grammatical[35], le αὐτῷ doit évidemment se référer à Aristote *Métaphyique* 986a2-3.

(v) 40, 15 : ὡς εἴρηται. Ici un problème se pose : cette expression devrait se référer ou bien à Alexandre, ou bien à la *Métaphysique*. Mais ni l'une ni l'autre chose n'est vraie : Alexandre, en effet, n'a pas dit que le pair et l'impair sont les principes de tous les étants. Quant à Aristote, il le dit seulement après le passage de *Alpha* en analyse, à savoir en 986a15-21. Donc, ou bien Alexandre ne rappelle pas qu'Aristote n'est pas encore arrivé à ce point-là, ou bien il faut biffer ὡς εἴρηται ;

(vi) 40, 18 : ἐδείκνυε (« il a prouvé ») : il me paraît difficile que le sujet soit Pythagore (car Alexandre parle toujours des Pythagoriciens au pluriel). Il me semble aussi difficile de penser qu'Aristote a prouvé que la monade est en même temps paire et impaire. Il y a une correction facile que l'on peut faire : changer ἐδείκνυε (il a prouvé) en ἐδείκνυον (ils ont prouvé, au pluriel).

(vi) 41, 15 : ὡς προείρηκε (« comme il vient de dire ») : ceci est faux, car Aristote ne parle pas de l'harmonie des sphères dans le passage en question. Une correction facile serait ὡς προείρηκα (« comme je viens de dire »), car Alexandre a déjà parlé de l'harmonie des sphères en 39, 25-40, 1.

La conclusion de cette analyse sera la suivante : traiter les textes 6a) et 6b) comme un fragment de l'œuvre perdue d'Aristote sur les pythagoriciens ne me semble pas du tout convaincant. Ceci dit, il faut dire que, pour cette partie sur les pythagoriciens, la source est encore une fois Aristote.

35 *Cf.* les manuscrits LF, qui donnent un texte meilleur (τοῦτο γὰρ δηλοῖ τὸ καὶ τὸν ὅλον κτλ□); en revanche, Asclépius donne le même texte qu'Alexandre.

Conclusions : le manque d'intérêt d'Alexandre pour les présocratiques

La considération des passages sur les présocratiques dans le commentaire d'Alexandre au livre *alpha* de la *Métaphysique* m'a conduite à reconnaître que les source pour les remarques « personnelles » d'Alexandre sur les présocratiques sont les textes d'Aristote, et un tout petit peu de doxographie. Il y a rarement une contribution d'Alexandre, mais ce qui est certain est le manque total de citations directes des présocratiques. L'on peut dire en général que l'intérêt d'Alexandre ne porte pas sur ce que les présocratiques ont dit, mais sur ce qu'Aristote a dit à propos des présocratiques : cela vaut aussi pour Platon et les platoniciens, à qui Alexandre consacre la plus grande partie de son commentaire du livre *Alpha*[36]. L'intérêt pour Platon explique probablement aussi l'intérêt pour les pythagoriciens, qui parmi les présocratiques sont les plus considérés par Alexandre.

Je laisse ouverte la question de savoir pourquoi Alexandre ne cite pas les textes présocratiques : mais je veux proposer en guise de conclusion de cet article deux considérations. La première considération concerne l'intérêt pour les présocratiques montré par les autres philosophes à peu près contemporains d'Alexandre : peut-être la différence entre Alexandre et les autres réside-t-elle dans le fait que ces derniers ont utilisé les présocratiques dans des buts précis. Sextus, en effet, les utilise dans le cadre de sa critique des dogmatiques ; Clément d'Alexandrie, pour proposer une comparaison entre le paganisme et le christianisme ; Hippolyte, pour attaquer les hérésies du christianisme en montrant qu'elles n'étaient que des survivances de la philosophie païenne.

La deuxième considération concerne Simplicius qui, contrairement à Alexandre, a cité les présocratiques au point d'en constituer l'une des sources principales : or, Simplicius lui-même nous informe à propos de Parménide qu'il transcrira les vers sur l'un-étant à cause de la rareté du traité de Parménide[37]. Cela pourrait être une justification de la présence des citations des présocratiques chez Simplicius, mais aussi

36 Généralement on pense qu'Alexandre cite du traité aristotélicien *De bono* (cfr. 55, 20-57, 28 sur la dyade = Ross, *Fragmenta selecta* 114-115; 59, 28-60, 2 = Ross, *Fragmenta selecta* 119) et du traité aristotélicien *De ideis* pour toute la critique de Platon et des platoniciens.

37 H. Diels (éd.), *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, CAG IX, Berlin, Reimer, 1882, 144, 25.

de leur absence chez Alexandre : à l'époque d'Alexandre, les textes des présocratiques étaient peut-être encore disponibles.

ANNEXE

Alexandre d'Aphrodise et les présocratiques

TEXTES

Thalès

(1) Arist., *metaph. Alpha*, 984a2-3 :
Θαλῆς μέντοι λέγεται οὕτως ἀποφήνασθαι περὶ τῆς πρώτης αἰτίας, κτλ.
(1a) Alex., *in metaph. Alpha*, 26, 16-18 :
Εἰκότως τὸ λέγεται οὕτως ἀποφήνασθαι· οὐδὲν γὰρ προφέρεται αὐτοῦ σύγγραμμα, ἐξ οὗ τις τὸ βέβαιον ἕξει τοῦ ταῦτα λέγεσθαι τοῦτον τὸν τρόπον ὑπ᾽ αὐτοῦ.

Hippon

(2) Arist., *metaph. Alpha*, 984a3-5 :
Ἵππωνα γὰρ οὐκ ἄν τις ἀξιώσειε θεῖναι μετὰ τούτων διὰ τὴν εὐτέλειαν αὐτοῦ τῆς διανοίας.
(2a) Alex., *in metaph. Alpha*, 26, 21-23 :
Ἵππωνα ἱστοροῦσιν ἀρχὴν ἁπλῶς τὸ ὑγρὸν ἀδιορίστως ὑποθέσθαι, οὐ διασαφήσαντα πότερον ὕδωρ, ὡς Θαλῆς, ἢ ἀήρ, ὡς Ἀναξιμένης καὶ Διογένης.
(2b) Alex., *in metaph. Alpha*, 27, 1-4 :
τοῦτο δὲ λέγοι ἂν περὶ αὐτοῦ, ὅτι ἄθεος ἦν· τοιοῦτο γὰρ καὶ τὸ ἐπὶ τοῦ τάφου αὐτοῦ ἐπίγραμμα
Ἵππωνος τόδε σῆμα, τὸν ἀθανάτοισι θεοῖσιν
ἶσον ἐποίησεν μοῖρα καταφθίμενον.

Parménide

(3) Aristote, *metaph. Alpha*, 984b1-4 :
τῶν μὲν οὖν ἓν φασκόντων εἶναι τὸ πᾶν οὐθενὶ συνέβη τὴν τοιαύτην συνιδεῖν αἰτίαν πλὴν εἰ ἄρα Παρμενίδῃ, καὶ τούτῳ κατὰ τοσοῦτον ὅσον οὐ μόνον ἓν ἀλλὰ καὶ δύο πως τίθησιν αἰτίας εἶναι.
(3a) Alex., *in metaph. Alpha*, 31, 7-15·

Περὶ Παρμενίδου καὶ τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ Θεόφραστος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τῶν φυσικῶν οὕτως λέγει « τούτῳ δὲ ἐπιγενόμενος Παρμενίδης Πύρητος ὁ Ἐλεάτης » (λέγει δὲ καὶ Ξενοφάνην) « ἐπ᾽ ἀμφοτέρας ἦλθε τὰς ὁδούς. καὶ γὰρ ὡς ἀίδιόν ἐστι τὸ πᾶν ἀποφαίνεται καὶ γένεσιν ἀποδιδόναι πειρᾶται τῶν ὄντων, οὐχ ὁμοίως περὶ ἀμφοτέρων δοξάζων, ἀλλὰ κατ᾽ ἀλήθειαν μὲν ἓν τὸ πᾶν καὶ ἀγένητον καὶ σφαιροειδὲς ὑπολαμβάνων, κατὰ δόξαν δὲ τῶν πολλῶν εἰς τὸ γένεσιν ἀποδοῦναι τῶν φαινομένων δύο ποιῶν τὰς ἀρχάς, πῦρ καὶ γῆν, τὸ μὲν ὡς ὕλην τὸ δὲ ὡς αἴτιον καὶ ποιοῦν. » διὰ τοῦτο εἶπε τὸ ⟨πλὴν εἰ ἄρα Παρμενίδῃ⟩, κτλ.

Anaxagore

(4) Aristote, *metaph. Alpha*, 985a18-20 :
Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν, κτλ.
(4a) Alex., *in metaph. Alpha* 35, 1-4 :
μηχανῇ δὲ τῷ νῷ Ἀναξαγόραν εἶπε χρῆσθαι, ὡς ἐν ταῖς τραγῳδίαις οἱ θεοὶ παράγονται ἀπὸ μηχανῆς ἐν τοῖς ἀπόροις· ὃ καὶ αὐτὸς ἐξηγήσατο.

Démocrite et Leucippe

(5) Arist., *metaph. Alpha*, 985b19-20 :
περὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρξει τοῖς οὖσι, καὶ οὗτοι παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ῥᾳθύμως ἀφεῖσαν.
(5a) Alex., *in metaph. Alpha*, 36, 21-28 :
Λέγει μὲν περὶ Λευκίππου τε καὶ Δημοκρίτου· οὗτοι γὰρ λέγουσιν ἀλληλοτυπούσας καὶ κρουομένας πρὸς ἀλλήλας κινεῖσθαι τὰς ἀτόμους· πόθεν μέντοι ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως τοῖς κατὰ φύσιν, οὐ λέγουσιν· ἡ γὰρ κατὰ τὴν ἀλληλοτυπίαν βίαιός ἐστι κίνησις καὶ οὐ κατὰ φύσιν, ὑστέρα δὲ ἡ βίαιος τῆς κατὰ φύσιν. οὐδὲ γὰρ τὸ πόθεν ἡ βαρύτης ἐν ταῖς ἀτόμοις λέγουσι· τὰ γὰρ ἀμερῆ τὰ ἐπινοούμενα ταῖς ἀτόμοις καὶ μέρη ὄντα αὐτῶν ἀβαρῆ φασιν εἶναι· ἐκ δὲ ἀβαρῶν συγκειμένων πῶς ἂν βάρος γένηται; εἴρηκε δὲ περὶ τούτων ἐπὶ πλέον ἐν τῷ τρίτῳ Περὶ οὐρανοῦ.

Pythagoriciens

(6) Arist., *metaph. Alpha*, 985b26-986a13 :
ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τούτοις ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχή τε καὶ νοῦς ἕτερον δὲ καιρὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως, ἔτι δὲ τῶν ἁρμονιῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους, —ἐπεὶ δὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνοντο τὴν φύσιν ἀφωμοιῶσθαι πᾶσαν, οἱ δ᾽ ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαβον εἶναι, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν· καὶ ὅσα εἶχον ὁμολογούμενα ἔν τε τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς ἁρμονίαις πρὸς τὰ τοῦ οὐρανοῦ πάθη καὶ μέρη καὶ πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν, ταῦτα συνάγοντες ἐφήρμοττον. κἂν εἴ τί που διέλειπε, προσεγλίχοντο τοῦ συνειρομένην πᾶσαν αὐτοῖς εἶναι τὴν πραγματείαν· λέγω δ᾽ οἷον, ἐπειδὴ τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, καὶ τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν δέκα μὲν

εἶναί φασιν, ὄντων δὲ ἐννέα μόνον τῶν φανερῶν διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν. διώρισται δὲ περὶ τούτων ἐν ἑτέροις ἡμῖν ἀκριβέστερον.

(6a) Alex., *in metaph. Alpha*, 38, 9-41, 15 :

p. 38, 9 :

δὲ τὰ ὁμοιώματα ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἔλεγον εἶναι πρὸς τὰ ὄντα τε καὶ γινόμενα, ἐδήλωσε· τῆς μὲν γὰρ δικαιοσύνης ἴδιον ὑπολαμβάνοντες εἶναι τὸ ἀντιπεπονθός τε καὶ ἴσον, ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τοῦτο εὑρίσκοντες ὄν, διὰ τοῦτο καὶ τὸν ἰσάκις ἴσον ἀριθμὸν πρῶτον ἔλεγον εἶναι δικαιοσύνην· τὸ γὰρ πρῶτον ἐν ἑκάστῳ τῶν τὸν αὐτὸν λόγον ἐχόντων μάλιστα εἶναι τοῦτο ὃ λέγεται. τοῦτον δὲ οἱ μὲν τὸν τέσσαρα ἔλεγον, ἐπεὶ πρῶτος ὢν τετράγωνος εἰς ἴσα διαιρεῖται καὶ ἔστιν ἴσος (δὶς γὰρ δύο), οἱ δὲ τὸν ἐννέα, ὅς ἐστι πρῶτος τετράγωνος ἀπὸ περιττοῦ τοῦ τρία ἐφ᾽ αὑτὸν γενομένου. καιρὸν δὲ πάλιν ἔλεγον τὸν ἑπτά· δοκεῖ γὰρ τὰ φυσικὰ τοὺς τελείους καιροὺς ἴσχειν καὶ γενέσεως καὶ τελειώσεως κατὰ ἑβδομάδας, ὡς ἐπ᾽ ἀνθρώπου. καὶ γὰρ τίκτεται ἑπταμηνιαῖα, καὶ ὀδοντοφυεῖ τοσούτων μηνῶν, καὶ ἡβάσκει περὶ τὴν δευτέραν ἑβδομάδα, καὶ γενειᾷ περὶ τὴν τρίτην. καὶ τὸν ἥλιον δέ, ἐπεὶ αὐτὸς αἴτιος εἶναι τῶν καιρῶν, φησί, δοκεῖ, ἐνταῦθά φασιν ἱδρῦσθαι καθ᾽ ὃ ὁ ἕβδομος ἀριθμός ἐστιν, ὃν καιρὸν λέγουσιν· ἑβδόμην γὰρ αὐτὸν τάξιν ἔχειν τῶν περὶ τὸ μέσον καὶ τὴν ἑστίαν κινουμένων δέκα σωμάτων·

p. 39 :

κινεῖσθαι γὰρ μετὰ τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν καὶ τὰς πέντε τὰς τῶν πλανήτων· μεθ᾽ ὃν ὀγδόην τὴν σελήνην, καὶ τὴν γῆν ἐννάτην, μεθ᾽ ἣν τὴν ἀντίχθονα. ἐπεὶ δὲ οὔτε γεννᾷ τινα τῶν ἐν τῇ δεκάδι ἀριθμῶν ὁ ἑπτὰ οὔτε γεννᾶται ὑπό τινος αὐτῶν, διὰ τοῦτο καὶ Ἀθηνᾶν ἔλεγον αὐτόν. ὁ μὲν γὰρ δύο τὸν τέσσαρα καὶ ὁ τρία τὸν ἐννέα καὶ τὸν ἓξ καὶ ὁ τέσσαρα τὸν ὀκτὼ καὶ ὁ πέντε τὸν δέκα γεννᾷ, γεννῶνται δὲ ὁ τέσσαρα καὶ ὁ ἓξ καὶ ὁ ὀκτὼ καὶ ὁ ἐννέα καὶ ὁ δέκα· ὁ δὲ ἑπτὰ οὔτε τινὰ γεννᾷ οὔτε ἔκ τινος γεννᾶται· τοιαύτη δὲ καὶ ἡ Ἀθηνᾶ ἀμήτωρ καὶ ἀεὶ παρθένος. γάμον δὲ ἔλεγον τὸν πέντε, ὅτι ὁ μὲν γάμος σύνοδος ἄρρενός ἐστι καὶ θήλεος, ἔστι δὲ κατ᾽ αὐτοὺς ἄρρεν μὲν τὸ περιττὸν θῆλυ δὲ τὸ ἄρτιον, πρῶτος δὲ οὗτος ἐξ ἀρτίου τοῦ δύο πρώτου καὶ πρώτου τοῦ τρία περιττοῦ τὴν γένεσιν ἔχει· τὸ μὲν γὰρ περιττὸν ἄρρεν αὐτοῖς ἐστιν, ὡς εἶπον, τὸ δὲ ἄρτιον θῆλυ. νοῦν δὲ καὶ οὐσίαν ἔλεγον τὸ ἕν· τὴν γὰρ ψυχὴν ὡς τὸν νοῦν εἶπε. διὰ τὸ μόνιμον δὲ καὶ τὸ ὅμοιον πάντῃ καὶ ἀρχικὸν τὸν νοῦν μονάδα τε καὶ ἓν ἔλεγον· ἀλλὰ καὶ οὐσίαν, ὅτι πρῶτον ἡ οὐσία. δόξαν δὲ τὰ δύο διὰ τὸ ἐπ᾽ ἄμφω μεταβλητὴν εἶναι· ἔλεγον δὲ καὶ κίνησιν αὐτὴν καὶ ἐπίθεσιν. τὰς δὴ τοιαύτας τῶν πραγμάτων πρὸς τοὺς ἀριθμοὺς ἐκλέγοντες ὁμοιότητας ἀρχὰς αὐτῶν τοὺς ἀριθμοὺς ὑπέθεντο, πάντα τὰ ὄντα ἐξ ἀριθμῶν συγκεῖσθαι λέγοντες. ἀλλὰ καὶ τὰς ἁρμονίας κατ᾽ ἀριθμόν τινα ὁρῶντες συγκειμένας καὶ τούτων ἀρχὰς ἔλεγον τοὺς ἀριθμούς· ἡ μὲν γὰρ διὰ πασῶν ἐν διπλασίῳ ἐστὶ λόγῳ, ἡ δὲ διὰ πέντε ἐν ἡμιολίῳ, ἡ δὲ διὰ τεσσάρων ἐν ἐπιτρίτῳ. ἔλεγον δὲ καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν κατὰ ἁρμονίαν συγκεῖσθαί τινα (τούτου γὰρ δηλωτικὸν αὐτῷ τὸ καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν εἶναι ἀριθμόν) διότι ἐξ ἀριθμῶν καὶ κατ᾽ ἀριθμὸν καὶ ἁρμονίαν. τῶν γὰρ σωμάτων τῶν περὶ τὸ μέσον φερομένων ἐν ἀναλογίᾳ τὰς ἀποστάσεις ἐχόντων, καὶ τῶν μὲν θᾶττον φερομένων τῶν δὲ βραδύτερον, ποιούντων δὲ καὶ ψόφον ἐν τῷ κινεῖσθαι τῶν μὲν βραδυτέρων βαρὺν τῶν δὲ ταχυτέρων ὀξύν, τοὺς ψόφους τούτους κατὰ τὴν τῶν ἀποστάσεων ἀναλογίαν γινομένους ἐναρμόνιον τὸν ἐξ αὐτῶν ἦχον ποιεῖν·

p. 40 :

ἧς ἁρμονίας τὸν ἀριθμὸν ἀρ χὴν λέγοντες εἰκότως καὶ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τοῦ παντὸς τὸν ἀριθμὸν ἐτίθεντο ἀρχήν. ἐν διπλασίῳ μὲν γὰρ λόγῳ φέρε εἰπεῖν τὸ διάστημα τὸ τοῦ ἡλίου ἀπὸ τῆς γῆς εἶναι ἢ τὸ τῆς σελήνης, ἐν τριπλασίῳ δὲ τὸ τῆς Ἀφροδίτης, ἐν τετραπλασίῳ δὲ τὸ τοῦ Ἑρμοῦ, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἑκάστου εἶναί τινα λόγον ἀριθμητικὸν ἡγοῦντο, καὶ ἐναρμόνιον τὴν κίνησιν εἶναι τοῦ οὐρανοῦ· κινεῖσθαι δὲ τάχιστα μὲν τὰ τὸ μέγιστον διάστημα κινούμενα, βραδύτατα δὲ τὰ τὸ ἐλάχιστον, τὰ δὲ μεταξὺ κατὰ τὴν ἀναλογίαν τοῦ μεγέθους τῆς περιφορᾶς. ἐκ δὴ τούτων τῶν ὁμοιοτήτων

ἐν τοῖς οὖσι πρὸς τοὺς ἀριθμοὺς τὰ μὲν πράγματα καὶ τὰ ὄντα ἐξ ἀριθμῶν τε συγκεῖσθαι καὶ ἀριθμούς τινας εἶναι ὑπελάμβανον. τοὺς δὲ ἀριθμοὺς ἡγούμενοι πάσης τῆς φύσεως καὶ τῶν φύσει ὄντων πρώτους (μήτε γὰρ δύνασθαί τι τῶν ὄντων χωρὶς ἀριθμοῦ εἶναι μήτε γνωρίζεσθαι ὅλως, τοὺς δὲ ἀριθμοὺς καὶ χωρὶς τῶν ἄλλων γιγνώσκεσθαι) τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα καὶ τὰς ἀρχὰς τούτων πάντων τῶν ὄντων ἀρχὰς ἔθεντο. ταῦτα δὲ ἦν, ὡς εἴρηται, ἄρτιον καὶ περιττόν, ὧν τὸ μὲν περιττὸν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄρτιον ἄπειρον ἡγοῦντο εἶναι· τῶν δὲ ἀριθμῶν τὴν μονάδα ἀρχὴν εἶναι, συγκειμένην ἔκ τε τοῦ ἀρτίου καὶ περιττοῦ· εἶναι γὰρ τὴν μονάδα ἅμα ἀρτιοπέριττον, ὃ ἐδείκνυε διὰ τοῦ γεννητικὴν αὐτὴν εἶναι καὶ τοῦ περιττοῦ καὶ τοῦ ἀρτίου ἀριθμοῦ· ἀρτίῳ μὲν γὰρ προστιθεμένη περιττὸν γεννᾷ, περιττῷ δὲ ἄρτιον.

Καὶ ὅσα μὲν εἶχον ὁμολογούμενα ἔν τε τοῖς ἀριθμοῖς καὶ τοῖς κατὰ τὰς ἁρμονίας συνθέσεσι πρὸς τὰ τοῦ οὐρανοῦ πάθη τε καὶ μέρη, ταῦτα μὲν αὐτόθι ὡς φανερὰ λαμβάνοντες ἐδείκνυον τὸν οὐρανὸν ἐξ ἀριθμῶν τε συγκεῖσθαι καὶ καθ᾽ ἁρμονίαν. εἰ δέ τινα ἐφαίνοντο διαφωνεῖν τῇ κατὰ τοὺς ἀριθμοὺς ἀκολουθίᾳ τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν φαινομένων, ταῦτα δὲ προσετίθεσαν αὐτοὶ καὶ ἐπειρῶντο ἀναπληροῦν πρὸς τὸ ὡμολογημένην αὐτοῖς εἶναι τὴν πραγματείαν πᾶσαν. αὐτίκα γοῦν τέλειον ἀριθμὸν ἡγούμενοι τὴν δεκάδα, ὁρῶντες δὲ ἐν τοῖς φαινομένοις ἐννέα τὰς κινουμένας σφαίρας, ἑπτὰ μὲν τὰς τῶν πλανωμένων, ὀγδόην δὲ τὴν τῶν ἀπλανῶν, ἐννάτην δὲ τὴν γῆν (καὶ γὰρ καὶ ταύτην ἡγοῦντο κινεῖσθαι κύκλῳ περὶ μένουσαν τὴν ἑστίαν, ὃ πῦρ ἐστι κατ᾽ αὐτούς), αὐτοὶ προσέθεσαν ἐν τοῖς δόγμασι καὶ τὴν ἀντίχθονά τινα, ἣν ἀντικινεῖσθαι ὑπέθεντο τῇ γῇ καὶ διὰ τοῦτο τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς ἀόρατον εἶναι.

p. 41 :

λέγει δὲ περὶ τούτων καὶ ἐν τοῖς Περὶ οὐρανοῦ καὶ ἐν ταῖς τῶν Πυθαγορικῶν δόξαις ἀκριβέστερον. καθ᾽ ἁρμονίαν δὲ τὴν τούτων τάξιν ἐποίουν λαβόντες τὸ τὰ δέκα τὰ κινούμενα σώματα, ἐξ ὧν ὁ κόσμος, διεστάναι ἀπ᾽ ἀλλήλων κατὰ τὰς ἁρμονικὰς ἀποστάσεις, κινεῖσθαί τε κατὰ ἀναλογίαν τῶν διαστημάτων, ὡς προείρηκε, τὰ μὲν θᾶττον αὐτῶν τὰ δὲ βραδύτερον, καὶ φερόμενα ἤχους ποιεῖν τὰ μὲν βραδύτερον βαρυτέρους τὰ δὲ θᾶττον ὀξυτέρους, ἐξ ὧν γιγνομένων ἀναλογίαις ἁρμονικαῖς ἐναρμόνιον ἦχον γίγνεσθαι, οὐ μὴν κατακούειν ἡμᾶς διὰ τὴν ἐκ παίδων συντροφίαν. εἴρηκε δὲ περὶ τούτου καὶ ἐν τοῖς Περὶ οὐρανοῦ, καὶ ὅτι μὴ ἀληθές ἐστιν ἐν ἐκείνοις ἔδειξεν. ὅτι δὲ καὶ τὸ μὲν ἄρτιον αὐτοῖς τὸ ἄπειρόν ἐστι τὸ δὲ περιττὸν πεπερασμένον, καὶ ἀρχὴ τῆς τε μονάδος (ἐκ τούτων γὰρ ἡ μονὰς οὖσα ἀρτιοπέριττός ἐστιν), ἀλλὰ καὶ τοῦ παντὸς ἀριθμοῦ, εἴγε αἱ μονάδες πάλιν αἱ ἀρχαὶ τῶν ἀριθμῶν, ἀριθμὸς δὲ ὁ ὅλος οὐρανός, τουτέστι πάντα τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, ἅπερ ἐστὶ τὰ ὄντα, ταῦτα δὲ λέγει μὲν καὶ νῦν, ἐπὶ πλέον δὲ ἐν ἐκείνοις εἴρηκεν ὑπὲρ αὐτοῦ.

(6b) Alex., *in metaph. Alpha*, 75, 15-17 :

τῆς δὲ τάξεως τῆς ἐν τῷ οὐρανῷ, ἣν ἐποιοῦντο τῶν ἀριθμῶν οἱ Πυθαγόρειοι, μνημονεύει ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ τῆς Πυθαγορικῶν δόξης.

Bibliographie

Barnes Jonathan (éd.), *The complete works of Aristotle*, volume 12, *Fragments*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

Bonelli Maddalena, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Naples, Bibliopolis, 2001.

Bonitz Hermann (éd.), *Alexandri Aphrodisiensis Commentarius in libros Metaphysicos Aristotelis*, Berlin, Reimer, 1847.

Bruns Ivo (éd.), *Alexandri Aphrodisiensis Quaestiones, De fato, De mixtione, Supplementum aristotelicum* II.2, Berlin, Reimer, 1887 ;

Burkert Walter, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, translated by Edwin L. Minar, Harvard, Harvard University Press, 1972 (tr. anglaise de *Weisheit und Wissenschaft, Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg, H. Carl, 1962).

Chaniotis Angelos, « New Inscriptions from Aphrodisias », *American Journal of Archaeology* 108, 2004, p. 388-389.

Furley David J., *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton, Princeton Universitu Press, 1967.

Diels Hermann , *Doxographi Graeci*, Berlin,W. De Gruyter, 1958 [1879].

Diels Hermann (éd.), *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, CAG IX, Berlin, Reimer, 1882.

Diels Hermann & Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Buch, 1952[6].

Donini Pierluigi, « Alessandro d'Afrodisia e i metodi dell'esegesi filosofica » dans C. Moreschini (éd.), *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica, Atti del Terzo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi*, Napoli, D'Auria, 1995, p. 107-130.

Dooley William E. (éd.), *Alexander of Aphrodisias On Aristotle Metaphysics 1*, Londres, Duckworth, 1989.

Winnie Frohn-Villeneuve, *Alexander of Aphrodisias as a Source for the Presocratics*, thèse de doctorat, University of Laval, Quebec 1986.

Gigon Olof (éd.), *Aristotelis Opera III. Librorum deperditorum fragmenta*, Berlin, W. de Gruyter, 1987.

Guthrie William Keith Chambers, *A History of Greek Philosophy* I , Cambridge, Cambridge University Press, 1962.

Haase Wolfgang (éd.), *Aufstieg und Niedergang der roemischen Welt*, 36.2, Berlin et New York, Walter de Gruyter, 1987.

Hayduck Michael (éd.), *Asclepii in Aristotelis metaphysicorum libros A-Z commentaria*, CAG VI.2, Berlin, Reimer, 1888.

Hayduck Michael (éd.), *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelem Metaphysica commentaria*, *Commentaria in Aristotelem graeca* I, Berlin, Reimer, 1891.

Long Anthony & David Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Mansfeld Jaap, *Heresiography in context : Hippolytus' 'Elenchos' as a source for Greek Philosophy*, Leiden, New York, Cologne, Brill, 1992.

O' Brien Denis, *Theories of Weight in the Ancient World* I, Paris/Leiden, Les Belles Lettres / Brill, 1981.

Ross W. D. (éd.), *Fragmenta selecta*, Oxford, Clarendon Press, 1955.

Sharples Robert W., « Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation », dans W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der roemischen Welt*, 36.2, Berlin et New York, Walter de Gruyter, 1987-1989, p. 1177.

Todd Robert B., *Alexander of Aphrodisias On Stoic Physics*, Leiden, Brill, 1973.

Wilpert Paul, « Reste verlorener Aristotelesschriften bei Alexander von Aphrodisias », *Hermes* 75, 1940, p. 369-396.

POURQUOI LE BIEN ?

APPARENCE, REALITE ET DESIR DU BIEN (*REPUBLIQUE*, VI, 504B-506D)[1]

Dimitri EL MURR
École Normale Supérieure – Université PSL
UMR 8230 Centre Jean Pépin

I

C'est un grand honneur et un immense plaisir que d'offrir les quelques réflexions platoniciennes qui suivent à Francis Wolff, qui fut mon caïman dès mon entrée à l'École Normale Supérieure en 1997. Elles lui sont offertes, avec toute mon amitié, en témoignage de l'extraordinaire enseignant et tuteur qu'il a été, particulièrement pour tous ceux qui ont choisi la voie en apparence austère (mais en apparence seulement) qu'est l'histoire de la philosophie antique.

Parmi les très nombreuses choses que j'ai apprises de Francis Wolff, il en est deux que je veux signaler parce qu'elles continuent, aujourd'hui encore, de guider ma pratique de l'histoire de la philosophie antique. La première est que l'histoire de la philosophie est moins historienne qu'elle n'est philosophique, ou plus exactement, qu'elle n'est historienne qu'en vue d'éclairer ce qui reste vivant en chaque texte philosophique, à savoir les thèses qui structurent une pensée et les arguments qui visent à les fonder. La seconde est qu'il ne faut jamais hésiter à se confronter encore et toujours aux textes, eussent-ils été labourés en tous sens. Tous les anciens participants au séminaire « Paris-Genève », aussi appelé séminaire « Barnes-Wolff », ne se souviennent pas seulement des joyeux dîners à Paris chez Francis et Françoise, et à Genève chez Jonathan : ils se souviennent également, et peut-être avant tout, que le séminaire fut une école de la lecture lente.

Ce sont ces deux leçons que je veux tenter de mettre en pratique en proposant de

1 À l'exception des sections I (introduction) et VI (conclusion), le présent article est la traduction française (sous une forme abrégée et parfois modifiée) d'un article précédemment publié en anglais sous le titre « Why the Good ? Appearance, Reality and the Desire for the Good in *Republic* VI, 504b-506d », *Methexis*, *International Journal for Ancient Philosophy*, 27 /1, 2014, p. 47-60.

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp26-41

répondre à la question qui fait le titre de cet article : pourquoi le Bien ? Cette question n'est pas seulement une allusion au titre du dernier livre de Francis [2]. Elle s'adresse à Platon lui-même. Pourquoi donner à l'idée du Bien une telle prééminence ? Pourquoi conférer à cette Forme intelligible plutôt qu'à telle ou telle autre une telle super-dignité ? Pour tenter de comprendre pourquoi Platon a accompli ce geste philosophique tant critiqué par Aristote et si radicalement transfiguré par le néoplatonisme, je propose de relire un court passage du sixième livre de la *République*, les quelques lignes qui préfacent l'analogie grandiose et ô combien célèbre entre le Bien et le soleil (*Rép*. VI, 504b-506d).

II

Quand, en *Rép*. VI 506d, Glaucon fait irruption dans la discussion qui occupe Socrate et Adimante sur l'idée du Bien, il a bien du mal à dissimuler sa hâte et somme Socrate d'expliquer ce que le Bien est selon lui (506d5 : περὶ τοῦ ἀγαθοῦ διέλθῃς). Ce à quoi Socrate répond, avec une frappante désinvolture, que l'entreprise dépasse ses forces, qu'il faut « laisser pour l'heure la question de savoir ce qu'est le Bien en lui-même (506d8-e1 : τί ποτ' ἐστὶ τἀγαθὸν) » et se consacrer à son *rejeton*. Ce rejeton du Bien, qui est « le plus semblable à lui » (506e3-4 : καὶ ὁμοιότατος ἐκείνῳ), c'est bien sûr le soleil.

> Eh bien, dis-je, considère que c'est lui dont je dis qu'il est le rejeton du Bien, que le Bien a engendré comme analogue de lui-même, précisément parce que ce que le Bien lui-même est dans le lieu intelligible, par rapport à l'intellect et aux intelligibles, le soleil l'est, quant à lui, dans le lieu visible par rapport à la vue et aux choses visibles. (*Rép*. VI, 508b12-c2) [3].

L'analogie entre le Bien et le soleil est si connue, elle a été si travaillée que je me contenterai de deux remarques nécessaires au problème que je veux aborder [4]. Comme le passage cité précédemment le montre clairement, l'analogie dont Platon fait ici usage

2 Francis Wolff, *Pourquoi la musique ?*, Paris, Fayard, coll. « Histoire de la pensée », 2015.

3 Toutes les traductions sont miennes, sauf mention contraire.

4 Pour une analyse détaillée de l'ensemble du passage, voir Mario Vegetti, « *Megiston mathema* : l'idea del "buono" e le sue funzioni » dans Mario Vegetti (a cura di), Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento, vol. V, libro VI-VII, Napoli, Bibliopolis, coll. « Elenchos », 2003, p. 253-286 et, dans le même volume, Francesca Calabi, « Il sole e la sua luce », p. 327-354. Voir également Monique Dixsaut, « L'analogie intenable : le Soleil et le Bien » dans *Platon et la question de la pensée : études platoniciennes I*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2000, p. 121-151.

est de la forme A/B = C/D : il s'agit donc, pour le dire avec les mots d'Aristote, d'une analogie « discontinue » [5]. On peut comparer ce type de proportion à un autre, par exemple à celui que le Démiurge du *Timée* privilégie afin de produire le corps du Monde à partir des quatre éléments premiers.

> Mais que deux [termes] forment à eux deux une belle composition sans un troisième, voilà qui est impossible. Car il faut bien qu'au milieu d'eux, il y ait quelque lien qui les rassemble tous les deux. Et de tous les liens, le plus beau est celui qui rend un le plus possible non seulement lui-même mais ce qu'il relie. Or, le lien qui parvient à réaliser cela par nature de la façon la plus belle, c'est la proportion. (*Tim*. 31b8-c5)

D'où l'on voit que, tandis que la proportion continue introduite par le Démiurge vise à produire une unité optimale entre des éléments homogènes, le type d'*analogia* que Socrate applique à la relation du Bien et du soleil a pour but d'établir une distinction très nette entre des ordres. L'analogie montre en effet que le lieu intelligible, où le Bien règne, est radicalement distinct du lieu sensible, où le soleil luit. L'ensemble des entités appartenant au premier lieu (les formes intelligibles, ou idées) sont saisies par l'intellect, et jamais perçues par les sens, tandis que les choses sensibles sont objets de perception et non directement d'intellection (507b).

Cependant, et c'est là ma seconde remarque, faire du soleil le *rejeton* du Bien (508b12-13 : τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον) indique autre chose : même si le Bien et le soleil appartiennent à deux ordres radicalement distincts, le Bien est la cause de sa lumineuse image. La question de savoir quel type de cause il convient d'attribuer au Bien est une question difficile, objet de débat chez les commentateurs, ceux d'hier comme ceux d'aujourd'hui [6]. En revanche, que Platon considère que le Bien est doté d'une puissance causale me semble clair au vu de ce que Socrate affirme plus loin, en conclusion de l'allégorie de la Caverne (517b-c) quand il précise que c'est l'idée du Bien qui « est cause de tout ce qu'il y a de droit et de beau pour toutes choses, elle qui a donné naissance dans le lieu visible à la lumière et à celui qui en est le maître » (517c2-3 :

5 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1131a31-b2 : ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις. ἡ μὲν οὖν διῃρημένη ὅτι ἐν τέτταρσι, δῆλον. ἀλλὰ καὶ ἡ συνεχής· τῷ γὰρ ἑνὶ ὡς δυσὶ χρῆται καὶ δὶς λέγει, οἷον ὡς ἡ τοῦ α πρὸς τὴν τοῦ β, οὕτως ἡ τοῦ β πρὸς τὴν τοῦ γ. δὶς οὖν ἡ τοῦ β εἴρηται. (« L'analogie est en effet une égalité de rapports, et elle comporte au moins quatre termes. Il est évident que l'analogie discontinue comporte quatre termes, mais il en est aussi de même pour celle qui est continue, car elle emploie un terme unique comme s'il y en avait deux et le répète, comme quand on dit que *a* est à *b* ce que *b* est à *c*. Elle dit donc deux fois *b*. »)

6 Sur la question du pouvoir causal du Bien en soi, voir Franco Ferrari, « L'idea del bene : collocazione ontologica e funzione causale » dans Mario Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, traduzione e commento, *op. cit.*, p. 289-325.

πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα).

En développant l'analogie qu'il a introduite en réponse à Glaucon, Socrate montre que, de même que le soleil produit la lumière et rend ainsi possible la vision, la puissance du Bien consiste à produire vérité et connaissance. La possibilité de la vision ne dépend que médiatement du soleil, puisque c'est le soleil qui produit la lumière qui à son tour rend la vision possible. De même, le Bien est condition de possibilité de l'intelligence, au sens où il crée les conditions par lesquelles l'intelligence peut non seulement se saisir des objets qui sont les siens, mais peut également les considérer pour ce qu'ils sont, des entités éternellement stables, des essences.

On voit donc que l'analogie est tout entière construite sur la distinction, introduite à la fin du livre V, entre la pluralité des choses sensibles et l'unicité de la Forme expliquant leur propriété commune, une distinction que Socrate rappelle d'ailleurs à ses interlocuteurs en 507a-b. Au livre VI, on apprend que c'est l'idée du Bien qui confère l'*ousia* à l'ensemble de ces entités intelligibles qui échappent à tout devenir. D'où, bien sûr, la célèbre remarque de Socrate selon laquelle « le Bien n'est pas lui-même une *ousia*, mais au delà de l'*ousia*, parce qu'il la dépasse en dignité et en puissance » (509b8-10 : οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος). Il me semble donc que l'analogie entre le soleil et le Bien ne montre pas seulement que la puissance du Bien dans le lieu intelligible est l'analogue de la puissance du soleil dans le lieu sensible : le Bien semble également être la cause de la distinction même entre ces deux ordres.

Il est désormais temps de revenir à ma question initiale et de se demander pourquoi c'est au Bien que Platon a conféré cette puissance extraordinaire. En elle-même, l'analogie n'offre aucune réponse à cette question. En *République* VI, 507a-509d, Socrate dit que le Bien est le principe qui rend les Formes réelles et intelligibles, tout comme le soleil rend les choses sensibles visibles : l'analogie illustre, mais elle ne prouve strictement rien. Julia Annas, dans sa célèbre *Introduction to Plato's Republic*, semble donc avoir raison d'écrire :

> Platon avance deux idées qu'il énonce sous une forme délibérément schématique. C'est probablement qu'il les tient pour vraies sans trop savoir comment les défendre ; peut-être estime-t-il qu'elles ne sont pas de ces vérités qui peuvent être défendues par le discours, et qu'on doit les accepter à la lumière d'un ensemble de considérations et d'argument

autres[7].

Je pense, pour ma part, que Platon se fait une idée plus précise qu'il n'y paraît de la façon dont il pourrait défendre la thèse extraordinaire que Socrate refuse de développer en détail au livre VI de la *République*. Je suggérerai qu'il est peut-être possible d'expliquer pourquoi c'est à l'idée du Bien que revient le pouvoir de distinguer l'ordre de la réalité de celui des apparences et du devenir, pour peu que l'on examine comment l'analogie du Bien et du soleil s'articule à l'analyse de l'action humaine que Socrate propose dans les deux pages qui précèdent l'analogie elle-même (504b-506d).

III

Je n'ignore pas que cette suggestion, à peine esquissée, paraîtra fort peu plausible, tant il est vrai que l'ensemble de cette section de *République* VI consacrée à l'idée du Bien semble écrite de deux points de vue très différents, voire inconciliables. Sa première partie (504b-506d)[8], la seule qui m'intéresse ici, semble écrite du point de vue de l'action humaine et d'un Bien exclusivement humain. Mais dès que Socrate, poussé par ses interlocuteurs, compare l'idée du Bien au soleil (506b-509b), il semble s'intéresser à une tout autre notion du Bien, rien de moins qu'à un principe fondamental de la métaphysique et de l'ontologie. Par conséquent, il n'y a rien d'étonnant à ce que la plupart des commentateurs, quand ils n'ont pas tout simplement vu dans ce passage une nouvelle folie platonicienne, aient considéré que l'idée du Bien n'a tout simplement rien à voir avec l'action humaine.

Je pense notamment à la façon dont Heidegger, qui s'est intéressé de très près à ces pages de *République* VI, rend compte de l'idée du Bien. Dans la section consacrée à *Die Idee des Guten* dans les cours de Freiburg de 1931 et de 1936[9], Heidegger dit à plusieurs reprises que le Bien n'a aucune dimension ni aucune pertinence éthique[10]. Il

7 Julia Annas, *Introduction à la* République *de Platon*, préf. de Jacques Brunschwig, trad. Béatrice Han, Paris, P.U.F., coll. « Les grands livres de la philosophie », 1994, p. 310. Ce volume est complété par un indispensable « Résumé analytique de la *République* » établi par Francis Wolff.

8 Pour le texte grec et ma traduction du passage, voir l'Annexe au présent article.

9 *Gesammtausgabe* [= *GA*], band 34, p. 95-116.

10 Les cours que Heidegger a donnés à Marbourg entre 1924 et 1928, puis, après la *Kehre*, à Freiburg en 1931-1932 et 1933-1934, montrent à quel point son intérêt pour les livres VI et VII de la *République* fut durable et profond. Les cours de Freiburg ont été publiés dans la *Gesamtausgabe* sous le titre *Von Wesen der Wahreit*. Sur la lecture heideggerienne de Platon en général, voir Jean-François Courtine, « Le

soutient que « bon » signifie simplement ce qui se maintient, persiste dans ce pour quoi il est fait[11]. C'est en ce sens que les Formes, avance-t-il, sont bonnes. Selon cette lecture exclusivement ontologique de l'idée du Bien, cette dernière n'a absolument rien à voir avec l'action humaine ni avec ce qui nous est bénéfique ou avantageux : pour ne citer qu'une phrase de Heidegger, la plus claire et la plus directe, « ἀγαθός, *gut, hat ursprünglich keine moralische Bedeutung* » (*GA* 36-37, p. 192)[12]. Heidegger a bien sûr raison d'insister sur l'importance de l'idée du Bien pour l'ontologie de Platon, mais a-t-il raison de déconnecter l'analogie du Bien et du soleil de son contexte immédiat et des remarques de Socrate dans les pages qui la précèdent ? Pour le savoir considérons justement ces pages où Socrate introduit ce qu'il appelle « la connaissance la plus importante », le *megiston mathēma* (504b-506d).

IV

En 504b, Socrate rappelle l'essentiel de l'analyse des vertus de l'âme qu'il a proposée au livre IV et insiste, avec une certaine emphase[13], sur la nécessité d'emprunter désormais une autre route, le fameux « plus long circuit » (504b2 : μακροτέρα περίοδος). Cette voie plus longue est en effet indispensable au philosophe car elle vise à expliquer ce qui n'a été qu'esquissé au livre IV (*cf*. 504d6 : ὑπογραφήν). Au livre IV, en 442c, Socrate a défini la connaissance propre à la partie rationnelle de l'âme, correspondant à la φρονήσις : la partie rationnelle de l'âme possède « la connaissance en elle de ce qui est l'intérêt à la fois de chaque partie et du tout formé par la communauté que sont les trois ensemble » (442c6-8 : ἐπιστήμην ἐν αὐτῷ τὴν τοῦ συμφέροντος ἑκάστῳ τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ σφῶν αὐτῶν τριῶν ὄντων.) Mais en quoi

platonisme de Heidegger », dans *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), p. 129-158, et Catherine Zuckert, *Post-modern Platos : Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, p. 33-69. Sur la lecture que Heidegger a faite de la *République* en particulier, voir Francisco J. Gonzales, « Heidegger's 1933 Misappropriation of Plato's *Republic* », Προβλημάτα. *Quaderni di filosofia* 3 (2003), p. 39-80.

11 *GA*, bd 36-37, p. 192 : « ἀγαθός *ist, wenn wir sagen, etwa nach einer Auseinandersetzung : Gut, die Sache wird gemacht (nach einer Entscheidung). Das Gute is das, was sich durchsetzt standhält, aushält, was etwas taugt. Ein Paar gute Skier, Bretter, die etwas aushalten*. »

12 Voir également *GA*, bd. 36, p. 202 : « *Das Gute,* ἀγαθόν *ist ein Wort aus der alltäglichen Sprache, das nichts anderes bedeutet als dieses* Ermöglichende, *vor allem anderen sich* Durchsetzende *und* Bestimmende. ἀγαθόν *bedeutet nie einen Inhalt, sondern mehr ein «Wie», eine ausgezeichnete Weise des Seins.* »

13 *Cf*. la remarque de Socrate en *Rép.* VI, 504c3-4 : « car rien d'imparfait ne peut être la mesure de rien » (ἀτελὲς γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον).

cette connaissance consiste vraiment reste encore à définir. Alors que la voie courte, celle du livre IV, cherche à définir chaque vertu et le rôle que chacune joue dans l'âme harmonieusement unifiée, la voie longue cherche à montrer en quoi ces vertus sont précisément ce qu'elle sont, à savoir des vertus, ou formes d'excellence, qui sont inconditionnellement bonnes pour nous. D'où les différents points que Socrate a à cœur de rappeler quand ses interlocuteurs le pressent de définir ce qu'est le *megiston mathēma*.

> Quoi qu'il en soit, c'est loin d'être la première fois que tu m'entends sur ce sujet, et maintenant soit tu l'as oublié, soit tu cherches à m'embarrasser en soulevant cette difficulté contre moi. C'est plutôt cette dernière option qui me semble la bonne, car tu m'as entendu dire souvent que l'idée du Bien est le suprême objet de la connaissance, et que c'est par elle que les choses justes et les autres deviennent utiles et avantageuses, et à présent, tu sais que c'est à peu près ce que je vais dire, en ajoutant que nous ne connaissons pas suffisamment l'idée du Bien, et que si nous ne la connaissons pas, connussions-nous toutes les autres choses le plus parfaitement possible, à l'exception de celle-ci, tu sais que rien ne nous serait avantageux, de même que nous ne possédons rien si nous ne possédons pas le Bien. Ou penses-tu qu'il y ait avantage dans toute possession de quelque chose que ce soit, sans que cette possession soit bonne ? Ou encore, qu'il y ait avantage à connaître toutes les autres choses, sans connaître le Bien et à ne rien connaître de noble et de bon ? (*Rép*. VI, 504e7-505b3)

Relevons plusieurs points dans ce passage. D'abord, la connaissance la plus haute qu'il s'agit d'acquérir, le *megiston mathēma*, est l'idée du Bien. Ensuite, toute chose utile ou profitable dérive sa bonté et son utilité de cette idée, tant et si bien que si je connaissais toutes choses sans connaître cette idée, cette connaissance ne serait pour moi d'aucune utilité. Dans la bouche de Socrate, comme il y insiste lui-même, cette thèse n'est guère suprenante. Une section du *Charmide* (172 c-174d), par exemple, est consacrée à montrer qu'il est nécessaire de postuler l'existence d'une connaissance du bon et du mauvais en plus de toutes les autres connaissances. Or la raison pour laquelle cette connaissance du bon et du mauvais se trouve tout en haut de l'échelle des connaissances est qu'elle confère à chaque science particulière son utilité. L'idée du Bien est donc la valeur qui s'ajoute à quelque chose d'hypothétiquement avantageux pour le rendre inconditionnellement avantageux.

Troisième point : l'idée du Bien à laquelle Socrate se réfère dans ce passage n'est pas déconnectée de l'utilité et de l'avantage, dans la mesure même où elle est toujours utile et avantageuse *pour nous* (*cf*. 505a7 : ἧμιν). Il me semble donc évident que Socrate

ne considère pas ici, comme on peut le lire parfois, un Bien impersonnel, ou encore un Bien « non auto-référentiel »[14]. Enfin, on aura remarqué que Socrate précise à son interlocuteur qu'il ne fait que lui rappeler des choses qu'il sait déja, parce qu'il les lui a déjà entendues dire de nombreuses fois (*cf*. 504e8 : οὐκ ὀλιγάκις ἀκήκοας, puis trois lignes plus bas, 505a3 : πολλάκις ἀκήκοας). En effet, ce passage (504d-506d), comme l'a bien noté par exemple Ch. Rowe, est un véritable *patchwork* de dialogues précédant la *République.* Je pense à des passages tels que *Ménon*, 77 b-78 b ou encore *Gorgias*, 467 b-468 c. La psychologie morale qui sous-tend ces pages du livre VI est donc de facture indéniablement socratique[15].

Il n'est donc pas suprenant que dans la discussion qui suit le passage précédemment cité, Socrate rappelle à ses interlocuteurs deux arguments, l'un contre l'identification du Bien à la *phronesis* et l'autre contre celle du Bien au plaisir qui rappellent, pour le premier, la discussion que l'on trouve dans le second passage protreptique de l'*Euthydème* (291-293), et pour le second, la réfutation de l'hédonisme présente dans le *Gorgias* (499b-500a). En *République* VI, tout se passe donc comme si la discussion reprenait au point où Socrate l'a laissée dans des dialogues vraisemblablement antérieurs.

V

Quand il conclut son examen des positions des plus raffinés et du grand nombre sur ce qu'est le Bien, Socrate affirme qu'il est « évident » que la question de la nature du Bien donne lieu à d'intenses et nombreuses disputes. Cette évidence est immédiatement rapprochée d'une autre, qui n'est pas moins évidente.

> Mais quoi ! n'est-il pas évident que pour ce qui est des choses justes et des choses nobles, le plus grand nombre se contente de ce qui lui apparaît tel, et, même si ces choses ne sont pas justes et bonnes en réalité, qu'il cherche cependant à les pratiquer, à les posséder et en avoir la réputation, tandis que, pour ce qui est des choses bonnes, il n'y a plus personne pour désirer posséder ce qui lui apparaît bon, mais que, dans ce cas précis, tout le monde

14 Comme le soutient, par exemple, Nicholas P. White dans *A Companion to Plato's Republic*, Indianapolis, Hackett, 1979, p. 35 et dans *Individual and Conflict in Greek Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 198-211.

15 Sur l'arrière-fond socratique de ce passage, et plus généralement sur la résurgence de l'intellectualisme socratique en *République* VI, voir Christopher Rowe, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 239-254, et David Sedley, « Socratic intellectualism in the *Republic*'s central digression » dans Christopher Gill, Dimitri El Murr and George Boys-Stones (éd.), *The Platonic Art of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 70-89.

> recherche les choses véritablement bonnes et méprise alors l'opinion qu'on s'en fait ? (*Rép*. VI, 505d5-9)

Dans ce passage, Socrate compare deux situations distinctes : ce qui advient quand je désire *ta kala* ou *ta dikaia*, et ce qui advient quand je désire *ta agatha*. Alors que la plupart des gens se contentent de la possession d'une apparence de justice ou d'une apparence de noblesse, donc se contentent tout à fait de la *réputation* d'être juste ou noble, nul ne se contente de l'apparence de ce qui est bon. Dès qu'il s'agit du Bien, ce que nous voulons c'est le Bien véritable, le Bien réel, et non son apparence.

Je ne saurais insister suffisamment sur l'universalité à laquelle prétend l'argument de Socrate ici : il s'agit bien d'un argument qui cherche à expliquer la motivation humaine en tant que telle. Socrate remarque, en effet, que dès qu'il s'agit des vertus, disons, ordinaires (justice, piété, tempérance, etc.), la plupart des gens considèrent que l'apparence de leur possession est le plus souvent suffisante. En effet, étant donné que l'apparence de justice ou de piété suffit à produire les avantages sociaux ou politiques qui vont de pair avec une bonne réputation, pourquoi s'efforcer d'être véritablement juste, ou pieux ? L'un des objectifs principaux de la *République* est de montrer, en réponse au défi que Glaucon lance à Socrate à la suite de Thrasymaque, que c'est là une erreur foncière et que désirer l'apparence de justice plutôt que désirer être véritablement juste provient d'une ignorance totale sur ce qui est véritablement bon pour nous. Car, quand je désire même seulement l'apparence de justice ou de piété, je ne peux pour autant désirer que cette apparence de justice soit pour moi un bien *apparent* : même quand je désire ce qui me semble bon, je le fais parce que je veux le Bien réel.

C'est précisément à rendre raison de ce lien du désir humain au Bien réel que Socrate se consacre alors dans le paragraphe suivant.

> Or ce que toute âme poursuit et ce en vue de quoi elle fait tout, ce dont elle devine qu'il est quelque chose mais, plongée dans la perplexité, sans pouvoir saisir suffisamment ce que c'est, ni faire usage d'une solide croyance comme elle le fait pour les autres choses – raison pour laquelle elle échoue aussi à tirer parti de ces autres choses dont elle pourrait tirer avantage –, cette chose d'une telle qualité et d'une telle importance, disons-nous qu'elle doit rester obscure même à ces citoyens les meilleurs à qui nous confierons tout ? (*Rép*., VI, 505d11-506a2)

Ce que l'on apprend dans ce passage décisif, c'est que même si la plupart des gens ignorent ce qu'est l'idée du Bien, tout un chacun devine son existence, devine qu'il est

quelque chose (ἀπομαντευομένη τι εἶναι)[16]. Par quoi il faut entendre que sans forcément saisir la nature du Bien, l'âme devine que le Bien est doté d'une nature objective, c'est-à-dire indépendante des façons dont il apparaît. En réfléchissant sur la façon dont toute l'âme et toute âme désirent, l'âme devine que son désir naturel pour le Bien révèle une orientation pour la réalité au-delà des apparences. L'analyse que Socrate propose du désir universel du Bien montre que chacun de nous accepte une distinction, même minimale, entre l'apparence et la réalité, entre ce qui est réellement le cas et ce qui est de l'ordre de la seule opinion[17].

J'en reviens donc au problème dont je suis parti. Il me semble que l'analyse du désir du Bien qui préface l'analogie du Bien et du soleil peut nous apprendre quelque chose sur les raisons pour lesquelles Platon donne une telle super-dignité à l'idée du Bien. L'idée du Bien est spécifiquement dotée de cette puissance de distinction de l'apparence et de la réalité, parce que le Bien est la seule chose parmi toutes celles qu'on désire dont on comprend qu'elle présuppose cette distinction. Dès que l'on réfléchit à la relation que nos désirs entretiennent au Bien – et c'est à une telle réflexion que Socrate ne cesse d'enjoindre ses interlocuteurs dans les dialogues dits socratiques –, qu'il y ait une distinction de la réalité et de l'apparence devient évident pour chacun. La plupart des gens, selon Platon, refuseraient qu'existe quoi que ce soit qui outrepasse les limites de leur expérience et de leur croyance. Pourtant, toute âme, parce qu'elle désire le Bien réel pour elle-même, reconnaît, même confusément, que la réalité n'est pas intégralement réductible à l'opinion qu'elle s'en fait, à son opinion subjective.

L'argument de Socrate en *République* VI n'explique sans doute pas pourquoi Platon a fait de l'idée du Bien la forme intelligible qui confère aux autres formes leur mode d'existence et leur intelligibilité. Je ne prétends pas le moins du monde que ce passage de la *République* nous raconte toute l'histoire ni ne nous donne même son fin mot. Socrate ne cesse de répéter que son évocation est partielle, tronquée. Néanmoins, une chose me semble claire : dans ce passage qui constitue, comme on sait, le point culminant de la structure en pédiment à laquelle obéit le dialogue, Platon nous indique

16 Sur les différentes significations de ce verbe, voir l'article de Rafael Ferber, « *Ho de diôkei men hapasa psychê kai toutou heneka panta prattei* » dans Luc Brisson & Noburu Notomi (éd.), *Dialogues on Plato's* Politeia *(*Republic*), Selected papers from the IXth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, coll. « International Plato Studies », 2013, p. 233-241.

17 Sur ce point, voir l'article très éclairant de Rachel Barney, « Plato on the Desire for the Good » dans Sergio Tenenbaum (éd.), *Desire, Practical Reason and the Good*, Oxford / New York, Oxford University Press, 2010, p. 34-64.

que c'est dans l'enseignement de son maître et dans sa conception rationaliste et cognitiviste du désir qu'il faut chercher l'origine de cette extraordinaire décision philosophique. Si la forme du Bien a cette puissance extraordinaire de nous faire découvrir que c'est une réalité objective qui oriente notre désir, une réalité qui est indépendante des opinions et des points de vue, Platon n'a peut-être pas eu tort, après tout, de la placer si haut.

On jugera peut-être que l'argument est un peu court et qu'il en faut plus pour démontrer que de la reconnaissance de l'universalité d'un désir à celle de la réalité objective qui le satisfait, la conséquence est bonne. On voit, à tout le moins, dans ce passage de *République* VI, comment Platon connecte la thèse selon laquelle je désire toujours ce qui *m'apparaît* bon et celle selon laquelle je désire toujours le Bien *réel* : il les connecte en faisant dériver la seconde de la première. Que je désire toujours ce qui m'apparaît bon ne signifie pas, en effet, que la valeur de ce que je désire soit *subjective*. Au contraire, Platon soutient que quand je désire, je m'efforce toujours de détecter, dans la mesure du possible, ce qui possède une valeur réelle, objective. Tel est bien le coeur de l'intellectualisme socratique, quelle que soit la pertinence philosophique de cette étiquette : ce sont mes raisons qui gouvernent et dirigent mes désirs, et non l'inverse[18].

VI

Les pages 504d-506d du livre VI de la *République* appartiennent à une longue digression que Platon a délibérément placée au coeur du dialogue. Cette digression, qui s'étend de 471c à 541b, à savoir du milieu du livre V à la fin du livre VII dans la division classique en dix livres de la *République*, trouve son unité dans la question posée par Glaucon en 471 c-d sur la réalisabilité de la cité idéale et dans l'« argument paradoxal » (472a6 : παράδοξον λόγον) que Socrate développe pour y répondre. Cet argument est celui que Socrate nomme lui-même la troisième vague, qui défend la nécessité pour les rois d'être philosophes ou les philosophes rois et montre, par

18 Ces questions sont bien sûr l'objet d'intenses débats parmi les commentateurs. Je n'ignore pas que la conception, disons, « cognitiviste », du désir que je défends ne convaincra pas ceux qui pensent que la psychologie tripartite du livre IV rend possible l'existence de désirs irrationnels, de désirs qui sont donc indépendants du Bien. Mais ce n'est pas ici le lieu pour discuter des arguments complexes de *République* IV et du statut qu'il convient de conférer à la tripartition de l'âme. Voir sur cette question, Christopher Rowe, « Les parties de l'âme et le désir du bien dans la *République* », dans Monique Dixsaut (dir.), *Études sur la* République *de Platon*, vol. 2 : *De la science, du bien et des mythes*, avec la collaboration de Fulcran Teisserenc, Paris, Vrin, coll. « Tradition de la pensée classique », 2005, p. 209-223.

conséquent, quelle est la nature des véritables philosophes. Au point central de cette digression, à son quasi centre mathématique, on trouve le passage que nous avons lu et qui porte sur la relation du désir humain à l'idée du Bien (505e-506a).

À mon sens, la situation de ce passage ne peut être accidentelle. Comme je l'ai rappelé précédemment, notre passage, tout tissé qu'il est d'allusions et de quasi références à d'autres passages des dialogues dit socratiques, est fortement imprégné par les aspects principaux de la psychologie morale de Socrate. Qu'au coeur de la digression centrale de la *République* et en guise de préface à l'analogie du Bien et du soleil, Platon ait pris soin de faire ce rappel de ce qui caractérise l'intellectualisme socratique montre que Platon ne voit sans doute aucune contradiction entre ce que nous considérons comme une position typiquement socratique sur l'action humaine (le désir universel du Bien) et ce que nous décrivons bien souvent comme typiquement platonicien (un Bien transcendant, source et principe d'intelligibilité). Les études platoniciennes travaillent, depuis des décennies, sous deux paradigmes herméneutiques très différents : le paradigme développementaliste, et le paradigme unitarien. Il ne s'agit pas pour moi ici de faire profession de foi unitarienne. Mais je crois, pour reprendre une expression de David Sedley dans un article récent[19], que le premier unitarien ne fut nul autre que Platon lui-même, tant il prend soin de montrer que là où nous pourrions penser qu'il prend ses distances par rapport à Socrate, il ne fait en réalité que poursuivre et prolonger le projet philosophique de son maître. Voilà ce que signifie sans doute, pour Platon, être disciple de Socrate.

> Être disciple de Socrate, cela consiste à chercher à réunifier les hommes entre eux au moyen d'une réunification de chacun avec lui-même ; à constituer un sujet moral comme un sujet de la vérité et penser tout ce qu'il fait comme émanant d'une instance absolument cohérente. […] Chacun n'a donc qu'à être lui-même, c'est-à-dire le même que soi, *pour viser un seul Bien et le même que tous les autres*. C'est ce Bien que cherche à déterminer chacun des socratiques à sa façon, tous fidèles, chacun pour soi, à Socrate, et tous collectivement infidèles, comme le sont toujours, sans doute, les disciples. (Francis Wolff, *L'être, l'homme, le disciple*[20])

19 Voir David Sedley, « Socratic intellectualism in the *Republic*'s central digression » , art. cit., p. 85.

20 Francis Wolff, *L'être, l'homme, le disciple : figures philosophiques empruntées aux Anciens*, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 2000.

Platon, *République*, VI, 504e-506b

Trad. Dimitri El Murr

Σ : Οὐ πάνυ, ἦν δ᾽ ἐγώ, ἀλλὰ καὶ σὺ ἐρώτα. πάντως ὀτὸ οὐκ ὀλιγάκις ἀκήκοας, νῦν δὲ ἢ οὐκ ἐννοεῖς ἢ αὖ ανοῇ ἐμοὶ πράγματα παρέχειν ἀντιλαμβανόμενος. μαι δὲ τοῦτο μᾶλλον· ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα ἔγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ᾗ δὴ καὶ δίκαια αὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γνεται. καὶ νῦν σχεδὸν οἶσθ᾽ ὅτι μέλλω τοῦτο λέγειν, αὶ πρὸς τούτῳ ὅτι αὐτὴν οὐχ ἱκανῶς ἴσμεν· εἰ δὲ μὴ μεν, ἄνευ δὲ ταύτης εἰ ὅτι μάλιστα τἆλλα ισταίμεθα, οἶσθ᾽ ὅτι οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος, ὥσπερ οὐδ᾽ κεκτήμεθά τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ. ἢ οἴει τι πλέον εἶναι ἅσαν κτῆσιν ἐκτῆσθαι, μὴ μέντοι ἀγαθήν; ἢ πάντα ἄλλα φρονεῖν ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ, καλὸν δὲ καὶ ἀγαθὸν δὲν φρονεῖν;

S. : - Pas du tout, dis-je, mais, en ce cas, interroge-moi. Quoi qu'il en soit, c'est loin d'être la première fois que tu m'entends sur ce sujet, et maintenant soit tu l'as oublié, soit tu cherches à m'embarrasser en soulevant cette difficulté contre moi. C'est plutôt cette dernière option qui me semble la bonne, car tu m'as entendu dire souvent que l'idée du Bien est le suprême objet de la connaissance, et que c'est par elle que les choses justes et les autres deviennent utiles et avantageuses, et à présent, tu sais que c'est à peu près ce que je vais dire, en ajoutant que nous ne connaissons pas suffisamment l'idée du Bien, et que si nous ne la connaissons pas, connussions-nous toutes les autres choses le plus parfaitement possible, à l'exception de celle-ci, tu sais que rien ne nous serait avantageux, de même que nous ne possédons rien si nous ne possédons pas le Bien. Ou penses-tu qu'il y ait avantage dans toute possession de quelque chose que ce soit, sans que cette possession soit bonne ? Ou encore, qu'il y ait avantage à connaître toutes les autres choses, sans connaître le Bien et à ne rien connaître de noble et de bon ?

Γ : Μὰ Δί᾽ οὐκ ἔγωγ᾽, ἔφη.

Σ : Ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε γε οἶσθα, ὅτι τοῖς μὲν ολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν, τοῖς δὲ ομψοτέροις φρόνησις.

Γ : Πῶς δ᾽ οὔ;

: Καὶ ὅτι γε, ὦ φίλε, οἱ τοῦτο ἡγούμενοι οὐκ ἔχουσι ἰξαι ἥτις φρόνησις, ἀλλ᾽ ἀναγκάζονται τελευτῶντες ἰν τοῦ ἀγαθοῦ φάναι.

: Καὶ μάλα, ἔφη, γελοίως.

Σ : Πῶς γὰρ οὐχί, ἦν δ᾽ ἐγώ, εἰ ὀνειδίζοντές γε ὅτι ὐκ ἴσμεν τὸ ἀγαθὸν λέγουσι πάλιν ὡς εἰδόσιν; όνησιν γὰρ αὐτό φασιν εἶναι ἀγαθοῦ, ὡς αὖ ονιέντων ἡμῶν ὅτι λέγουσιν, ἐπειδὰν τὸ τοῦ ἀγαθοῦ θέγξωνται ὄνομα.

G. : - Par Zeus, non, dit-il.

S. : - En outre, tu sais bien que pour la majorité des gens, le Bien semble identique au plaisir, tandis que pour des gens plus raffinés, il est identique à l'intelligence.

G. : - Comment l'ignorer ?

S. : - Tu sais aussi, mon cher ami, que ceux qui soutiennent cette dernière thèse ne peuvent expliquer ce que c'est précisément que l'intelligence, mais qu'ils finissent par être contraints de dire que c'est l'intelligence du Bien.

G. : - C'est d'ailleurs tout à fait risible, dit-il.

S. : - Et comment ne serait-ce pas le cas, dis-je, s'ils nous reprochent de ne pas savoir ce qu'est le Bien tout en parlant ensuite comme s'ils le connaissaient ? Car ils disent que le Bien, c'est l'intelligence du Bien, comme si nous, nous comprenions ce qu'ils veulent dire lorsqu'ils prononcent le mot "bien".

G. : - Rien de plus exact, dit-il.

Γ : Ἀληθέστατα, ἔφη.

Σ : Τί δὲ οἱ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν ὁριζόμενοι; μῶν μή τι ἐλάττονος πλάνης ἔμπλεῳ τῶν ἑτέρων; ἢ οὐ καὶ οὗτοι ἀναγκάζονται ὁμολογεῖν ἡδονὰς εἶναι κακάς;

Γ : Σφόδρα γε.

Σ : Συμβαίνει δὴ αὐτοῖς οἶμαι ὁμολογεῖν ἀγαθὰ εἶναι καὶ κακὰ ταὐτά. ἦ γάρ;

Γ : Τί μήν;

Σ : Οὐκοῦν ὅτι μὲν μεγάλαι καὶ πολλαὶ ἀμφισβητήσεις περὶ αὐτοῦ, φανερόν;

Γ : Πῶς γὰρ οὔ;

Σ : Τί δέ; τόδε οὐ φανερόν, ὡς δίκαια μὲν καὶ καλὰ πολλοὶ ἂν ἕλοιντο τὰ δοκοῦντα, κἂν <εἰ> μὴ εἴη, ὅμως ταῦτα πράττειν καὶ κεκτῆσθαι καὶ δοκεῖν, ἀγαθὰ δὲ οὐδενὶ ἔτι ἀρκεῖ τὰ δοκοῦντα κτᾶσθαι, ἀλλὰ τὰ ὄντα ζητοῦσιν, τὴν δὲ δόξαν ἐνταῦθα ἤδη πᾶς ἀτιμάζει;

Γ : Καὶ μάλα, ἔφη.

Σ : Ὃ δὴ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει, ἀπομαντευομένη τι εἶναι, ἀποροῦσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς τί ποτ᾽ ἐστὶν οὐδὲ πίστει χρήσασθαι μονίμῳ οἵᾳ καὶ περὶ τἆλλα, διὰ τοῦτο δὲ ἀποτυγχάνει καὶ τῶν ἄλλων εἴ τι ὄφελος ἦν, περὶ δὴ τὸ τοιοῦτον καὶ τοσοῦτον οὕτω φῶμεν δεῖν ἐσκοτῶσθαι καὶ ἐκείνους τοὺς βελτίστους ἐν τῇ πόλει, οἷς πάντα ἐγχειριοῦμεν;

Γ : Ἥκιστά γ᾽, ἔφη.

Σ : Οἶμαι γοῦν, εἶπον, δίκαιά τε καὶ καλὰ ἀγνοούμενα ὅπῃ ποτὲ ἀγαθά ἐστιν, οὐ πολλοῦ τινος ἄξιον φύλακα

S. : - Mais qu'en est-il de ceux qui définissent le Bien comme étant le plaisir ? Sont-ils moins remplis d'erreur que les précédents ? Ne sont-ils pas forcés de reconnaître qu'il existe des plaisirs mauvais ?

G. : - Évidemment.

S. : Aussi en viennent-ils, je pense, à reconnaître que les mêmes choses sont à la fois bonnes et mauvaise. N'est-ce pas le cas ?

G. : Si, mais qu'en déduis-tu ?

S. : N'est-il donc pas évident qu'il y a, au sujet du Bien, de nombreuses et profondes disputes ?

G. : Comment le nier ?

S. : Mais quoi ! n'est-il pas évident que pour ce qui est des choses justes et des choses nobles, le plus grand nombre se contente de ce qui lui apparaît tel, et, même si ces choses ne sont pas justes et bonnes en réalité, qu'il cherche cependant à les pratiquer, à les posséder et en avoir la réputation, tandis que, pour ce qui est des choses bonnes, il n'y a plus personne pour désirer posséder ce qui lui apparaît bon, mais que, dans ce cas précis, tout le monde recherche les choses véritablement bonnes et méprise alors l'opinion qu'on s'en fait ?

G. : C'est tout à fait vrai, dit-il.

S. : Or ce que toute âme poursuit et ce en vue de quoi elle fait tout, ce dont elle devine qu'il est quelque chose mais, plongée dans la perplexité, sans pouvoir saisir suffisamment ce que c'est, ni faire usage d'une solide croyance comme elle le fait pour les autres choses — raison pour laquelle elle échoue aussi à tirer parti de ces autres choses dont elle pourrait tirer avantage —, cette chose d'une telle qualité et d'une telle importance, disons-nous qu'elle doit rester obscure même à ces citoyens les meilleurs à qui nous confierons tout ?

G. : Certainement pas, dit-il.

S. : Pour ma part, en tout cas, dis-je, les choses justes et les choses nobles, quand on méconnaît en quel sens elles sont aussi des choses bonnes, ne possèdent pas un gardien

ːκτῆσθαι ἂν ἑαυτῶν τὸν τοῦτο ἀγνοοῦντα·
ιντεύομαι δὲ μηδένα αὐτὰ πρότερον γνώσεσθαι
ανῶς.

Γ : Καλῶς γάρ, ἔφη, μαντεύῃ.
: Οὐκοῦν ἡμῖν ἡ πολιτεία τελέως κεκοσμήσεται, ἐὰν
τοιοῦτος αὐτὴν ἐπισκοπῇ φύλαξ, ὁ τούτων
ιστήμων;

l'une grande valeur s'il ignore ce Bien qui s'y rapporte. Je levine même qu'il n'est personne qui connaîtra uffisamment ces choses justes et belles avant de connaître e Bien.

G. : Tu devines juste, dit-il.

S. : Par conséquent, notre constitution ne sera-t-elle pas parfaitement ordonnée, si c'est un tel gardien qui veille sur elle, un gardien qui possède ces connaissances ?

Bibliographie

Annas Julia, *Introduction à la* République *de Platon*, préf. de Jacques Brunschwig, trad. Béatrice Han, Paris, P.U.F., coll. « Les grands livres de la philosophie », 1994.

Barney Rachel, « Plato on the Desire for the Good » dans Sergio Tenenbaum (éd.), *Desire, Practical Reason and the Good*, Oxford / New York, Oxford University Press, 2010, p. 34-64.

Calabi Francesca, « Il sole e la sua luce » dans Mario Vegetti (a cura di), Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento, vol. V, libro VI-VII, Napoli, Bibliopolis, coll. « Elenchos », 2003, p. 327-354.

Courtine Jean-François, « Le platonisme de Heidegger », dans *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1990, p. 129-158.

Dixsaut Monique, « L'analogie intenable, le Soleil et le Bien » dans *Platon et la question de la pensée, études platoniciennes I*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2000, p. 121-151.

El Murr Dimitri, « Why the Good ? Appearance, Reality and the Desire for the Good in *Republic* VI, 504b-506d », *Methexis*, *International Journal for Ancient Philosophy*, 27/1 (2014), p. 47-60.

Ferber Rafael, « *Ho de diôkei men hapasa psychê kai toutou heneka panta prattei* » dans Luc Brisson & Noburu Notomi (éd.), *Dialogues on Plato's* Politeia *(*Republic*), Selected papers from the IX*th *Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, coll. « International Plato Studies », 2013, p. 233-241.

Ferrari Franco, « L'idea del bene, collocazione ontologica e funzione causale », in Mario Vegetti (a cura di), Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento, vol. V, libro VI-VII, Napoli, Bibliopolis, coll. « Elenchos », 2003, p. 289-325.

Gonzales Francisco J., « Heidegger's 1933 Misappropriation of Plato's *Republic* », Προβλημάτα. *Quaderni di filosofia* 3 (2003), p. 39-80.

Heidegger Martin, *Gesamtausgabe*, I. *Abteilung, veröffentliche Schriften* 1914-1970, Bd. 9, *Wegmarken*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.

Rowe Christopher, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Rowe Christopher, « Les parties de l'âme et le désir du bien dans la République », dans Monique Dixsaut (dir.), *Études sur la République de Platon, vol. 2, De la science, du bien et des mythes*, avec la collaboration de Fulcran Teisserenc, Paris, Vrin, coll. « Tradition de la pensée classique », 2005, p. 209-223.

Sedley David, « Socratic intellectualism in the *Republic's* central digression » in Christopher Gill, Dimitri El Murr and Georges oys-Stones (éd.), *The Platonic Art of Philosophy,* Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 70-89.

Vegetti Mario, « *Megiston mathema,* l'idea del "buono" e le sue funzioni » dans Mario Vegetti (a cura di), Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento, vol. V, libro VI-VII, Napoli, Bibliopolis, coll. « Elenchos », 2003, p. 253-286.

White Nicholas P., *A Companion to Plato's Republic*, Indianapolis, Hackett, 1979.

White Nicholas P., *Individual and Conflict in Greek Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 2002.

Wolff Francis, *L'être, l'homme, le disciple, figures philosophiques empruntées aux Anciens*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige», 2000.

Wolff Francis, *Pourquoi la musique ?*, Paris, Fayard, coll. « Histoire de la pensée », 2015.

Zuckert Catherine, *Post-modern Platos, Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, p. 33-69.

IL RAPPORTO TRA ANIMA E CORPO NEL VIVENTE
ALCUNI SPUNTI DI RIFLESSIONE SU PLOTINO E H. BERGSON *

Angela LONGO

Università degli Studi dell'Aquila

Introduzione

Queste pagine trattano del vivente nel penultimo trattato plotiniano, il 53 (= *Enn.* I 1) dal titolo *Che cos'è il vivente e che cos'è l'essere umano?*[1]. Si esaminerà in particolare la sezione di esso (cap. 3) che riguarda la separabilità dell'anima dal corpo nel vivente umano. Ivi il rapporto che si instaura tra i due componenti è descritto come un rapporto strumentale, nel senso che l'anima si serve del corpo come un artigiano si serve dei suoi strumenti. L'analisi del testo plotiniano permette di fare un parallelo con il filosofo contemporaneo Henri Bergson (1859-1941), nella misura in cui quest'ultimo, fine conoscitore del filosofo greco, parla del corpo come di uno strumento. A riguardo si approfondirà in particolare il concetto bergsoniano del rapporto tra mistica e tecnica nelle *Conferenze di Madrid* (1916) e nell'opera *Le due fonti della morale e della religione* (1932). Lo stimolo in tal senso è venuto da un libro di C. Zanfi (*Bergson, la tecnica, la guerra. Una rilettura delle* Due fonti, Bologna, Bononia University Press 2009) in cui si esamina la filosofia bergsoniana relativamente sia al corpo inteso come uno strumento sia al modo in cui la mistica dovrebbe guidare la tecnica, perché l'umanità non ne sia sopraffatta. Secondo C. Zanfi, nell'*Evoluzione creatrice* (1907) il Bergson vedrebbe il ricorso dell'essere umano, oltre che allo strumento naturale che è il

* Il presente lavoro è una parziale rielaborazione di quanto è stato presentato in occasione del Convegno internazionale « Bergson e Plotino: Che cos'è il vivente e che cos'è l'essere umano? », tenutosi presso l'Università dell'Aquila (Italia), il 29-30 aprile 2015. Ringrazio coloro che mi hanno fatto parte, in tale sede, delle loro osservazioni, in particolare Simone Gozzano, Sylvain Roux e Frédéric Worms. Ringrazio sentitamente anche il collega Rocco Ronchi per aver condiviso con me il progetto di esplorare i rapporti tra Bergsone e Plotino, nonché per aver riletto queste pagine.

[1] Per la datazione delle opere plotiniane facciamo riferimento a Porfirio, *Vita Plotini*, capp. 4-6 e agli studi rispettivamente di R. Goulet, « Le systhème chronologique de la *Vie de Plotin* », in Luc Brisson *et al.*, *Porphyre, La Vie de Plotin*, vol. I, Paris, Vrin, 1982, p. 187-227, in particolare la tavola a p. 213; e di Luc Brisson, « Plotin: Une biographie », in L. Brisson *et al.*, *Porphyre. La Vie de Plotin*, vol. II, Paris, Vrin 1992, p. 1-29, in particolare le tavole alle pp. 8, 13 e 26.

suo corpo, anche agli strumenti artificiali che si procura e produce come ciò che ha permesso un salto in avanti dell'intelligenza[2]. Il rapporto strumentale rispetto al proprio corpo e agli utensili sarebbe dunque un'opportunità, un dato di progresso nell'evoluzione del vivente. Al contrario, dopo l'esperienza della prima guerra mondiale (1914-1918) e dopo ulteriori riflessioni, il Bergson, in particolare nell'opera *Le due fonti della morale e della religione* (1932), si mostrerebbe più scettico verso la tecnica, in quanto capace anche di produrre armi distruttive, per cui non le si potrebbe riconoscere solo una valenza positiva. Essa piuttosto richiederebbe un supplemento di anima per essere padroneggiata e usata correttamente. Secondo un'immagine utilizzata dallo stesso Bergson, l'umanità avrebbe attualmente un enorme corpo tecnologico, ma un'anima minuscola, per cui, al fine di ricostruire un equilibrio, sarebbe opportuno un supplemento, a sua volta enorme, di energia dell'anima[3]. In altri termini, per usare le parole di R. Ronchi, l'umanità dovrebbe costruirsi un nuovo corpo: «Non stupisce che Bergson arrivi ad adombrare l'ipotesi che il misticismo per compiersi abbia bisogno che l'uomo si produca un nuovo corpo, un corpo "immenso", il più possibile smaterializzato (un corpo senza organi), che "vada fino alle stelle" (*DS* 1194-1195)»[4].

Queste riflessioni e immagini bergsoniane mi hanno sollecitata a esplorare il rapporto tra anima e corpo in Plotino alla luce di un rapporto tecnico per cui il corpo è come uno strumento, mentre l'anima è come un artigiano che se ne serve. Si tratta di verificare se in Plotino il rapporto anima/corpo così concepito, ovvero artigiano/strumento, sia aproblematico o – come a noi sembra – sia problematico e, in ultima istanza, superato. Il ripensamento di Plotino circa lo strumentalismo mi sembra che trovi un interessante parallelo appunto nel richiamo di Bergson alla mistica come guida auspicata della tecnica.

[2] Cf. in particolare Caterina Zanfi, *Bergson, la tecnica, la guerra. Una rilettura delle* Due fonti, Bologna, Bononia University Press, 2009., pp. 41-54. Per quest'opera bergsoniana il punto di riferimento è ora H. Bergson, *L'évolution créatrice*, édition critique dirigée par Frédéric Worms, Paris, PUF, 2013 (12e édition).

[3] C. Zanfi, *op. cit.*, capitoli III e IV, pp. 85 ss.

[4] Rocco Ronchi, *Bergson, Una sintesi*, Milano, Marinotti 2011, p. 191; *DS* sta per H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, par F. Worms, F. Keck, A. Bouaniche, Paris, Ellipses, 2004.

§ 1. *Lo strumentalismo nell'*Alcibiade I *e la sua ripresa da parte di Plotino*

È opportuno prendere le mosse da un passo dell'*Alcibiade I*, attribuito a Platone[5], in quanto esso è storicamente a fondamento, nella filosofia antica e oltre, di quella definizione dell'essere umano come di un'anima che si serve di un corpo quale strumento.

T1. Platone (?), *Alcibiade I*, 129e3-130a4:

> SOCRATE – Allora un essere umano si serve anche di ogni corpo? ALCIBIADE – Certo.
> SO. – E si diceva che una cosa è ciò che si serve e un'altra ciò di cui ci si serve? ALC. – Sì.
> SO. – Dunque altra cosa è l'essere umano rispetto al proprio corpo? ALC. – Così pare.
> SO. – Che cos'è allora un essere umano? ALC. – Non so dirlo.
> SO. – Puoi dire che è ciò che si serve del corpo. ALC. – Sì.
> SO. – Forse qualcos'altro si serve di esso [corpo] se non un'anima? ALC. – Non altro.
> SO. – Se ne serve comandandolo? ALC. – Sì[6].

Il passo inizia quando è stata già operata dal personaggio di Socrate la distinzione concettuale tra chi si serve di qualcosa e quel qualcosa di cui ci si serve. Essa è stata accolta dall'interlocutore Alcibiade, che l'ha confermata come veritiera. Socrate quindi trasferisce tali dati concettuali generali al caso specifico dell'essere umano: se l'essere umano è ciò che usa il corpo e a sua volta il corpo è ciò che viene usato, *allora l'essere umano è diverso dal suo corpo*[7]. L'essere umano, infatti, è ciò che si serve del corpo, quindi altro non è che l'anima che si serve di esso. L'essere umano dunque è la sua anima. In questa prospettiva il vivente appare davvero dimidiato, nella misura in cui il corpo non è parte di sé e della propria identità. Esso appare piuttosto come qualcosa di esteriore al sé, di cui questi si serve come mero strumento. L'autore dell' *Alcibiade I* è interessato a porre il proprio dell'essere umano nella sua anima, al fine di sollecitare la cura del sé, dove tale sé è identico appunto all'anima.

A sua volta Plotino, come spesso accade, prende le mosse dai testi platonici per trasformarli profondamente in modo personale. In uno dei suoi primi scritti, il trattato 2

[5] Ricordiamo che per Plotino, come per Proclo (V sec. d. C.) che lo commentò, e in generale per gli antichi, l'*Alcibiade I* era un dialogo autentico di Platone (*cf.* Alain Philippe Segonds in Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, texte établi et traduit, t. I, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. x). La questione dell'autenticità di questo, come di altri dialoghi, è nata con la filologia tedesca ottocentesca e ad oggi l'attribuzione dell'*Alcibiade I* non è risolta.

[6] La traduzione italiana dei testi greci è mia.

[7] La sottolineatura, qui come altrove, è mia.

(= *Enn.* IV 7) *Sull'immortalità dell'anima*, egli riproduce tale idea dell'*Alcibiade I*, per cui l'essere umano è essenzialmente la sua anima ed essa ha un ruolo di comando sul corpo, di cui si serve come di uno strumento. Poiché tuttavia in Plotino si registra la confluenza, storica ed insieme critica, dell'insegnamento platonico con alcune dottrine aristoteliche, si registra in detto trattato sia l'affermazione dello strumentalismo platonico sia la concezione ilemorfica di Aristotele per cui l'essere umano è un composto di materia e forma, l'anima essendo assimilabile alla forma e il corpo alla materia.

T2. Plotino, *Enn*. IV 7 *Sull'immortalità dell'anima*, cap. 1, 22-25:

> Ma ciò che è più proprio e lo stesso essere umano, se invero è questo, <si configura> secondo la forma come rispetto a una materia, il corpo, o secondo ciò che usa come rispetto a uno strumento; ora nell'uno e nell'altro modo l'anima è l'essere umano stesso[8].

Nell'uno e nell'altro modo (sia nell'ilemorfismo aristotelico sia nello strumentalismo platonico) l'anima è l'essere umano stesso, ciò che lo definisce in ultima istanza. Plotino cioè sottoscrive all' *Alcibiade I*: l'essenza dell'essere umano, il suo *quid* è un'anima che si serve di un corpo come di uno strumento.

§ 2. *Il trattato plotiniano sul vivente*

Plotino, pur senza disconoscere mai apertamente (almeno a mia conoscenza) nei suoi trattati questa idea dello strumentalismo dell'*Alcibiade I*, quando – alla fine della sua carriera – si trova a dover spiegare l'unità del vivente, mostra che tale schema è angusto e ricerca una unità più profonda all'interno del vivente tra la componente dell'anima e quella del corpo. In particolare nel trattato 53 (= *Enn.* I 1) *Che cos'è il vivente e che cos'è l'essere umano?*, composto poco prima di morire, il filosofo mostra come lo strumentalismo esteriorizzi il corpo rispetto all'anima e sia condizione della separabilità delle due componenti[9]. In detto trattato, infatti, Plotino continua a parlare di

[8] Citiamo dall' *editio minor*, ovvero Plotini, *Opera*, ed. Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer, t. I, Oxford, Clarendon Press (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), 1964. Si veda il commento *ad locum* in Plotin, *Traité 2*, introduction, traduction, commentaire et notes par Angela Longo, Paris, Les éditions du Cerf, 2009, p. 106-108.

[9] Questo trattato ha ricevuto recentemente due importanti traduzioni e commenti a cui rimandiamo: Plotin, *Traité 53*, Introduction, traduction, commentaire et notes par Gwenaëlle Aubry, Paris, Les éditions du Cerf 2004 ; Plotino, *Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo I 1[53]*, introduzione, testo greco, traduzione e commento di Carlo Marzolo. Prefazione di Cristina D'Ancona, Pisa, Edizioni PLUS Pisa University Press (Greco, arabo, latino: le vie del sapere), 2006.

un'anima che si serve di un corpo, però preferirà – per spiegare l'unità del vivente – parlare piuttosto di un corpo compenetrato e tutto illuminato dall'anima, in una prospettiva per cui le due componenti sono profondamente integrate.

Ricordiamo che il problema del vivente si presenta all'inizio del trattato 53 come la sfida a comprendere se il soggetto di emozioni, passioni, attività conoscitive e attività etiche possa essere (a) l'anima senza il corpo, oppure (b) un'anima che si serve di un corpo come di uno strumento oppure (c) il vivente tutto nell'unità di anima e corpo. Sarà questa terza possibilità che Plotino riconoscerà come valida nel corso della propria indagine[10].

L'indagine porta presto a rigettare la prima ipotesi (a), dato che Plotino sa bene che nel vivente sarebbe impossibile, ad esempio, vedere un oggetto senza la mediazione dell'organo corporeo a ciò preposto. Un'anima da sola non riesce a spiegare il funzionamento ordinario di un essere vivente. Quindi Plotino passa ad esaminare la seconda ipotesi, quella per cui l'anima è come un artigiano che si serve del corpo come di uno strumento.

T3. Plotino, *Enn.* I 1 [53], cap. 3, 1-17:

> Ma in effetti bisogna porre un'anima in un corpo, essendo [l'anima] alla testa di esso oppure in esso, dalla qual cosa [il corpo] e dall'anima l'entità intera fu chiamata "essere vivente" (*zôon*). *Allora servendosi [l'anima] di un corpo come di uno strumento, essa non è costretta ad accogliere le affezioni che traversano il corpo, [5] così come gli artigiani [non sono costretti ad accogliere] le affezioni dei loro strumenti*. Nondimeno potrebbe darsi il caso che [l'anima] necessariamente [accolga] una sensazione, se invero bisogna che essa si serva del suo strumento nell'atto di conoscere le affezioni che provengono dall'esterno a partire da una sensazione; poiché servirsi degli occhi è appunto vederci. Ma [ci saranno] anche delle malattie circa il vedere, cosicché [ci saranno] tanto dei dolori quanto il fatto di soffrire e [10], in generale, tutto ciò che si verifica in ambito corporeo, qualunque cosa si verifichi; di conseguenza [ci saranno] anche dei desideri quando [l'anima] cerca la cura del proprio strumento. Ma come, a partire dal corpo, le affezioni arriveranno all'anima ? in effetti un corpo comunicherà ciò che gli è proprio a un altro corpo, ma come un corpo [comunicherà ciò che gli è proprio] a un'anima ? questo è l'equivalente di una situazione in cui una cosa subisce un'affezione e un'altra cosa prova tale affezione. *Fino al momento in cui l'una cosa è ciò che usa mentre l'altra [15] è ciò che è usato, le due cose si danno in modo separato, del resto le separa proprio colui che concede che ciò che usa è l'anima*.

L'*incipit* del capitolo 3 si spiega alla luce del fatto che è stata ormai messa da parte l'idea che nel vivente umano sia l'anima da sola il soggetto della percezione, della

[10] Vedi trattato 53, cap. 1.

conoscenza, dell'attività pratica ed etica del vivente. Si manifesta pertanto la necessità di porre un'anima insieme ad un corpo, essendo essa alla testa di questo. Qui Plotino fa intendere che il vivente è l'insieme di un'anima e di un corpo, non un'anima da sola. Tuttavia, nonostante ciò, egli ancora introduce la visione dello strumentalismo. Esso, senza spiegare la comunanza tra anima e corpo né come i due possano comunicare (in particolare come il corpo possa comunicare con l'anima), giustifica l'estraneità dell'anima rispetto a quello che accade nel corpo. Una tale estraneità è quella appunto che c'è tra un artigiano (*technitês*) che servendosi, ad esempio, di un martello, non prova dolore quando questo dovesse rompersi. È chiaramente espressa l'idea di una non trasferibilità delle affezioni e passioni del corpo all'anima: ciò che accade al corpo, non necessariamente è avvertito dall'anima. Ed è per questo che tale schema tecnico non si addice al vivente naturale, al consorzio che in esso l'anima ha con il corpo per esistere ed agire. L'anima non può essere l'estranea rispetto al corpo. Alle ll. 6-11 viene formulata un'obiezione contro la tesi proposta, ed è Plotino stesso che la formula, nel suo abituale modo di pensare e di scrivere, per cui egli sia formula una tesi sia vi muove delle obiezioni per metterla alla prova. In questo caso l'obiezione consiste nel far notare che, quando avviene il fenomeno della vista di oggetti sensibili esterni, si verifica un coordinamento tra il corpo e l'anima. Infatti, pur ammettendo che gli occhi sono quello strumento con cui l'anima ottiene informazioni sulla realtà circostante, sembra innegabile che gli occhi trasmettano all'anima dei dati ormai dematerializzati per cui un essere umano può dire ad esempio: «Sto vedendo quell'albero verde». Per riassumere, l'obiezione mossa è che, nel caso della sensazione visiva, c'è una comunicazione di dati dall'organo corporeo, gli occhi, all'anima. Inoltre, se l'occhio si ammala, trasmette all'anima una sensazione di dolore ed essa prova il desiderio di trovare una cura per sanare il proprio strumento visivo, ovvero desidera guarire gli occhi. Dunque l'obiezione indica come l'anima non sia così impassibile rispetto a ciò che avviene nell'organo corporeo. Non sarebbe vero, dunque, che essa è come un artigiano rispetto al martello che si spezza, al contrario essa è coinvolta rispetto ai propri organi corporei. La risposta di Plotino però ribadisce (ll. 11-17) l'impossibilità di una comunicazione tra corpo e anima. Egli, infatti, sostiene che tale è la differenza delle nature tra anima e corpo che c'è un *gap* incolmabile tra essi. In continuità con gli Stoici, Plotino sostiene che la trasmissione (*metadosis*) di affezioni si ha solo da corpo a corpo, ma, in polemica con essi, afferma che l'anima è incorporea, quindi non vi è un canale di comunicazione tra corpo e anima. Quindi Plotino, a dire il vero senza argomentare molto, ribadisce –

anche dopo l'obiezione – l'idea che la trasmissione di un'affezione si dà solo tra entità della stessa natura, lì dove si ha invece un vivente costituito di corpo e anima, le affezioni del corpo non passano all'anima. L'anima resta impassibile e Plotino ribadisce lo strumentalismo.

Osserviamo che Plotino non evoca nemmeno la diversità di natura di cui si diceva, poiché sembra essere per lui sufficiente la diversità di ruoli, per cui l'anima ha il ruolo di usare e il corpo di essere usato. La semplice differenza di ruoli fa sì che tali due realtà si diano in modo separato. Nel testo l'espressione «colui che concede» (*ho didous*, l. 17) indica – a mio avviso – un interlocutore che, sulle orme dell'*Alcibiade I*, concede che l'anima sia ciò che si serve del corpo.

Per riassumere, nella prospettiva dello strumentalismo dell'*Alcibiade I* l'anima è impassibile, non coinvolta rispetto a ciò che accade nel corpo, anche solo per differenza di funzione, perché è diverso ciò che usa rispetto a ciò che è usato. Plotino avrebbe potuto attingere dal proprio sistema argomenti anche più stringenti, tuttavia ritiene sufficiente porre un rapporto di artigiano a strumento tra anima e corpo per dire che l'anima non è coinvolta in quello che accade al corpo, è impassibile rispetto ad esso.

Parlando di questa seconda ipotesi (un'anima che usa di un corpo) Plotino si immette nella prospettiva, oltre che dell'*Alcibiade I*, anche del *Teeteto* di Platone in cui si parla dell'assimilazione a dio come di una fuga da questo mondo (sempre abitato dai mali), nella misura del possibile (Plat., *Theait.* 176b1-2)[11]. Tale fuga si configura – almeno agli occhi di Plotino – come una separazione dell'anima dal corpo, per quanto possibile, grazie alla filosofia. In altri termini, finché un essere umano vive su questa terra, non sarà mai completamente separato dal suo corpo, ci vorrà la morte del corpo perché ciò avvenga. Nondimeno l'essere umano cercherà - se filosofo - di ridurre al minimo i bisogni del corpo e l'attenzione che l'anima vi dedica, affinché essa possa dedicarsi a quello che le è proprio: conoscere, pensare, purificarsi. L'anima del filosofo insomma cercherà di non essere intralciata dai bisogni in abbondanza (anzi potenzialmente illimitati) del corpo. La seconda ipotesi (quella di un'anima che si serve di un corpo) quindi, a mio avviso, senza spiegare in modo soddisfacente il vivente,

[11] L'intero trattato plotinano numero 19 (= *Enn.* I 2) *Sulle virtù* può essere considerato una riflessione sul tema dell'assimilazione a dio da parte dell'essere umano, tramite le virtù appunto. Rimandiamo per un utile commento a Plotino, *Sulle virtù I 2 [19]*, introduzione, testo greco, traduzione e commento di Giovanni Catapano, prefazione di John M. Rist, Pisa, Edizioni PLUS Pisa University Press, 2006.

riporta Plotino piuttosto nella prospettiva di un'esortazione a una separazione dell'anima dal corpo[12].

La terza ipotesi plotiniana (anima e corpo solidali), che però qui non si potrà analizzare, consiste in una maggiore sintonia tra anima e corpo, tale da spiegare l'unità e l'attività del vivente in generale e di quello umano in particolare. Ed è questa ipotesi quella che apre la terza parte del trattato sul vivente, quella in cui si considera una maggiore simbiosi tra anima e corpo. Essa riecheggia forse nelle frasi bergsoniane pronunciate nei suoi corsi di filosofia antica. Bergson affermava infatti che per gli antichi, prima di Cartesio, il corpo non è così corpo, ovvero mera *res extensa*, né l'anima così spirituale, ma che erano due realtà più vicine di quello che, da Cartesio in poi, si è concepito come un dualismo ben più radicale[13].

§ 3. *Il superamento plotiniano dello strumentalismo: l'essere umano e il dio*

A nostro avviso Plotino, pur non rinnegando mai esplicitamente lo strumentalismo dell'*Alcibiade I*, tuttavia tacitamente produce un altro schema per spiegare, nel trattato 53, l'unità del vivente. Infatti, se egli non arriva a rimettere chiaramente in discussione lo strumentalismo in relazione all'essere umano, tuttavia lo fa espressamente per l'essere divino, dal momento che – nonostante il peso della figura (reale o metaforica) del Demiurgo del *Timeo* platonico – sostiene che non è corretto immaginare che il dio abbia prodotto l'universo agendo come un artigiano umano che si serve di strumenti. La proiezione sul divino della procedura artigianale umana è letteralmente tolta di mezzo da Plotino quando si tratta di illustrare la causalità produttiva del divino, ed è questo un tratto importante del Nostro rispetto alla precedente tradizione medioplatonica in generale, anche se non rispetto a Numenio, che costituisce anche per questo aspetto un antecedente significativo[14]. Infatti tutto ciò che è intelligibile produce in un modo

[12] Mi permetto di rimandare al mio lavoro «Plotino e la separabilità di mente e corpo nel filosofo: *Enneade* I 1», in *Percepire, apprendere, agire. La filosofia antica di fronte al rapporto mente-corpo, Atti del Convegno di Catania 4-5 maggio 2015*, a cura di Giuseppe Bentivegna, Rosa Loredana Cardullo, Giovanna Rita Giardina, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2016, p. 143-160.

[13] *Cf.* Henri Bergson, *Storia della memoria e storia della metafisica*, a cura di R. Ronchi e F. Leoni. Traduzione di F. Leoni, Pisa, Edizioni ETS, 2007, da p. 84 in poi.

[14] Mi riferisco al primo dio *argos* di Numernio, assolutamente estraneo al fare e alla produzione del cosmo, opera piuttosto del secondo dio, cf. il fr. 12, 12-14 des Places. Per altri aspetti ci siamo occupati del rapporto Numenio-Plotino in « Numénius d'Apamée précurseur de Plotin dans l'allégorèse de la "Théogonie" d'Hésiode : le mythe d'Ouranos, Kronos et Zeus », in A. Michalewski et M.-A. Gavray

estremamente più potente ed efficace di un artigiano umano, proprio perché produce per il suo stesso essere ed esistere, senza bisogno di fare o programmare o utilizzare alcunché.

T4. Plotino, *Enn.* V 8 [8] *Sul bello intelligibile*, cap. 7, 8-12:

> Ma non è possibile che [colui che ha prodotto l'universo] concepisca ciò [la posizione di tutte le cose] in tal modo [tramite un ragionamento posteriore alla cosa], poiché da dove gli verrebbe l'idea di cose che non avrebbe ancora visto? [10] E se è da un altro essere che gli viene questa concezione, *non può realizzarla come oggi lo fanno gli artigiani servendosi delle loro mani e dei loro strumenti. Infatti è ben dopo che fanno la loro comparsa le mani e i piedi*.

Qualsiasi lettore di Plotino ha qui inevitabilmente in mente il *Timeo* di Platone (in particolare la sezione 27-30). L'ingegnere umano che voglia costruire un ponte, prima si mette a tavolino a fare calcoli e, poi, si volge all'azione di costruire il ponte servendosi di strumenti. Ma, agli occhi di Plotino, non è corretto descrivere il dio antropomorfizzandolo così pesantemente, poiché si correrebbe il rischio di non riconoscere la sua specificità: il dio non ha bisogno di calcoli preliminari per realizzare qualcosa né di strumenti di esecuzione, di questi ha bisogno piuttosto la mente umana. Del resto l'artigiano umano lavora per imitazione della natura[15], nel senso che la *techne*, l'arte, i mestieri sono sempre secondi rispetto agli enti naturali. Bisogna aver osservato questi ultimi e il loro funzionamento per concepire, da parte della mente umana, degli enti artificiali e realizzarli. Ma il Demiurgo dell'universo è egli stesso l'autore degli enti naturali, quindi non ha senso parlare di un processo imitativo rispetto alla natura da parte del dio. Nelle ultime due linee del testo citato (ll. 11-12) l'artigiano umano appare servirsi sia degli strumenti organici (mani e piedi) sia di quelli artificiali da lui costruiti. Infatti tramite gli strumenti organici, parti del corpo *ad hoc*, egli fabbrica i suoi utensili e tramite questi le sue opere. Ora, questo schema non può valere per il Demiurgo, nella misura in cui il dio (e quanto è intelligibile) non si serve assolutamente di alcuno strumento né, del resto, compie calcoli preliminari all'opera. Ne concludiamo che lo strumentalismo, tacitamente superato nel trattato 53 per il vivente umano, era stato

(éd.), *Les principes cosmologiques du platonisme*, Turnhout, Belgium, Brepols Publishers, 2017, p. 167-185.

[15] Già Platone si era espresso in tal senso ma con una devalorizzazione della mimesi che non c'è invece in Plotino, *cf.* recentemente Michel Fattal, *Existence et identité,* Logos *et* technê *chez Plotin*, Paris, L'Harmattan, 2015.

esplicitamente e prima superato per il dio che produce l'universo e per ogni causa intelligibile nel proprio modo di agire[16].

§ 4. *Ritorno a Bergson*

C'è un altro aspetto del pensiero di H. Bergson a cui è possibile agganciarsi per quanto sopra si è detto, ovvero il fatto che egli citi[17] quel passo plotiniano del trattato 30 (= *Enn.* III 8) *Sulla natura, la contemplazione e l'Uno* per cui l'azione è una contemplazione diminuita (cap. 4, ll. 39-40). Tuttavia, a nostro modesto avviso, Bergson in quel medesimo trattato plotiniano avrebbe potuto trovare anche l'inverso, per cui è appunto l'anima contemplativa la più potente nell'azione *intesa come produzione*. Infatti in tale prospettiva l'azione non è vista come una degradazione (o peggio un *déchet*) della contemplazione, ma al contrario l'azione è somma lì dove c'è l'essere immerso in sommo grado nella contemplazione più che nel fare. E questo permette di riallacciarsi a quell'idea di cui si diceva, espressa da Bergson ne *Le due fonti della morale e della religione* per cui è la mistica che per natura comanda la tecnica (anche se nei fatti ciò purtroppo non avviene) e che è necessario un supplemento di anima per essere veramente efficaci nella tecnica piuttosto che esserne sopraffatti[18].

Questo microepisodio può gettare luce su un'attitudine generale di H. Bergson rispetto a Plotino, da lui così a fondo studiato e finemente insegnato[19]. Si tratta del dato di fatto per cui, quando Bergson nelle sue opere cita Plotino, lo fa sempre per criticarlo. Il lettore sprovvisto potrebbe quindi pensare che per il filosofo francese Plotino sia solo

[16] Di questo ci siamo diffusamente occupati in altri lavori a cui ci permettiamo di rimandare: A. Longo, «L'uso del termine παράδειγμα in Plotino e la causalità noetica, in particolare nel trattato 31 (*Enn*. V 8, cap. 7) *Sul bello intelligibile*», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 26 (2015), p. 1-23; «Aspetti della causalità: Aristotele, Alessandro d'Afrodisia e Plotino. A proposito di un libro recente», *Antiquorum Philosophia* ix (2015), p. 103-116; «The Theme of Providence in Tr. 33 (Enn. II 9) and 47-48 (Enn. III 2-3): an Exemple of Plotinus' Criticism of Epicurus», in *Plotinus and Epicurus: Matter, Perception, Pleasure*, edited by A. Longo and D.P. Taormina, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 51-68.

[17] H. Bergson, *Mélanges*, éd. André Robinet avec la collaboration de Rose-Marie Mossé-Bastide, Martine Robinet et Michel Gauthier, Paris, PUF, 1972, p. 577.

[18] Cf. la tesi di C. Zanfi a cui si rimandava nella nota 3.

[19] Infatti Bergson, oltre che sulla filosofia antica, tenne anche dei corsi solo su Plotino, di cui fino a pochi anni fa non si conosceva il testo, per cui ci si poteva rifare solo al lavoro di sintesi di un'allieva di H. Bergson: Rose-Marie Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, Paris, P.U.F., 1959. Ora si ha la fortuna che tali corsi su Plotino siano stati pubblicati in H. Bergson, *Cours IV : Cours sur la philosophie grecque*, éd. Henri Hude, Paris, P.U.F. 2000, p. 17-74 e 263-267. Rimandiamo per a una traduzione, con note, a H. Bergson, *Plotino* a cura di Angela Longo, introduzione di Federico Leoni e Rocco Ronchi, L'Aquila, Textus 2018.

un bersaglio polemico, ma la prudenza invita a tener conto di quanto Bergson ha tacitamente e positivamente attinto da Plotino per costruire il proprio sistema. H. Bergson, studioso e insegnante di Plotino, è molto solidale intellettualmente con la dottrina del filosofo greco, mentre il Bergson autore non cita esplicitamente i suoi debiti verso tale autore, bensì lo cita quando c'è una critica o un superamento dottrinale da compiere. Ne concludiamo che, per Bergson, Plotino è un punto di riferimento costante e quasi simbiotico nella costruzione di molti aspetti della dottrina propria del filosofo francese e che quest'ultimo senta il bisogno di citarlo esplicitamente quando se ne distacchi.

Infine vorremmo esprimere a titolo di mera ipotesi interpretativa l'idea che Bergson, dopo l'esperienza in particolare della prima guerra mondiale, e almeno nelle *Conferenze di Madrid* del 1916[20], abbia attinto, oltre che a Plotino (seppur tacitamente), in modo esplicito al lessico e all'immaginario della tradizione cristiana. Infatti in quelle conferenze, rivolgendosi a un pubblico spagnolo, egli parla della Spagna come di un paese che non è secondo alla Francia proprio nella filosofia, nella misura in cui ha dato i natali a dei mistici della levatura di Teresa d'Avila, Giovanni della Croce ed altri. La mistica appare dunque attività filosofica, e forse filosofia in sommo grado, ovvero come quella mistica che anni dopo per il filosofo francese doveva riprendersi in mano la tecnica per scongiurare nuovi disastri quali quelli della prima guerra mondiale.

Bibliographie

Bergson Henri, *Mélanges*, éd. André Robinet avec la collaboration de Rose-Marie Mossé-Bastide, Martine Robinet et Michel Gauthier, Paris, PUF, 1972.

Bergson Henri, « Discours aux étudiants de Madrid » in H. Bergson, *Mélanges*, *op. cit*., p. 1195-1220.

Bergson Henri, *Cours IV : Cours sur la philosophie grecque*, éd. Henri Hude, Paris, P.U.F., 2000.

Bergson Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, par F. Worms, F. Keck, A. Bouaniche, Paris, Ellipses, 2004.

Bergson Henri, *L'évolution créatrice*, édition critique dirigée par Frédéric Worms, Paris, PUF, 2013 (12e édition).

Bergson Henri, *Storia della memoria e storia della metafisica*, a cura di R. Ronchi e F. Leoni, traduzione di F. Leoni, Pisa, Edizioni ETS, 2007.

[20] « Discours aux étudiants de Madrid » in H. Bergson, *Mélanges*, *op. cit*., p. 1195-1220.

Bergson Henri, *Plotino* a cura di Angela Longo, introduzione di Federico Leoni e Rocco Ronchi, L'Aquila, Textus, 2018.

Brisson Luc, « Plotin : Une biographie », in L. Brisson *et al.*, *Porphyre. La Vie de Plotin*, vol. II, Paris, Vrin 1992, p. 1-29.

Fattal Michel, *Existence et identité,* Logos *et* technê *chez Plotin*, Paris, L'Harmattan, 2015.

Goulet Richard, « Le systhème chronologique de la *Vie de Plotin* », Luc Brisson *et al.*, *Porphyre, La Vie de Plotin*, vol. I, Paris, Vrin, 1982, p. 187-227.

Longo Angela, « L'uso del termine παράδειγμα in Plotino e la causalità noetica, in particolare nel trattato 31 (*Enn*. V 8, cap. 7) *Sul bello intelligibile* », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 26 (2015), p. 1-23.

Longo Angela, « Aspetti della causalità: Aristotele, Alessandro d'Afrodisia e Plotino. A proposito di un libro recente », *Antiquorum Philosophia*, ix (2015), p. 103-116.

Longo Angela, « The Theme of Providence in Tr. 33 (Enn. II 9) and 47-48 (Enn. III 2-3): an Exemple of Plotinus' Criticism of Epicurus », in *Plotinus and Epicurus: Matter, Perception, Pleasure*, edited by A. Longo and D.P. Taormina, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 51-68.

Longo Angela, « Plotino e la separabilità di mente e corpo nel filosofo: *Enneade* I 1 », in *Percepire, apprendere, agire. La filosofia antica di fronte al rapporto mente-corpo, Atti del Convegno di Catania 4-5 maggio 2015*, a cura di Giuseppe Bentivegna, Rosa Loredana Cardullo, Giovanna Rita Giardina, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2016, p. 143-160.

Longo Angela, « Numénius d'Apamée précurseur de Plotin dans l'allégorèse de la *Théogonie* d'Hésiode : le mythe d'Ouranos, Kronos et Zeus », in A. Michalewski et M.-A. Gavray (éd.), *Les principes cosmologiques du platonisme*, Turnhout, Belgium, Brepols Publishers, 2017, p. 167-185.

Mossé-Bastide Rose-Marie, *Bergson et Plotin*, Paris, P.U.F., 1959.

Plotini, *Opera*, ed. Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer, t. I, Oxford, Clarendon Press, coll. « Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis », 1964.

Plotin, *Traité 53*, Introduction, traduction, commentaire et notes par Gwenaëlle Aubry, Paris, Les éditions du Cerf, 2004.

Poltin, *Traité 2*, introduction, traduction, commentaire et notes par Angela Longo, Paris, Les éditions du Cerf, 2009.

Plotino, *Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo I 1[53]*, introduzione, testo greco, traduzione e commento di Carlo Marzolo. Prefazione di Cristina D'Ancona, Pisa, Edizioni PLUS Pisa University Press, coll. « Greco, arabo, latino: le vie del sapere », 2006.

Plotino, *Sulle virtù I 2 [19]*, introduzione, testo greco, traduzione e commento di Giovanni Catapano, prefazione di John M. Rist, Pisa, Edizioni PLUS Pisa University Press, 2006.

Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, t. I, texte établi et traduit par Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

Ronchi Rocco, *Bergson, Una sintesi*, Milano, Marinotti, 2011.

Zanfi Caterina, *Bergson, la tecnica, la guerra. Una rilettura delle* Due fonti, Bologna, Bononia University Press, 2009.

LE NOYAU ET LE FONDEMENT

FRANCIS WOLFF, LECTEUR DE *METAPHYSIQUE* Z

Jorge MITTELMANN
Universidad de los Andes (Chile)

Dans une étude dédiée au livre Z de la *Métaphysique* d'Aristote[1], Francis Wolff avança une hypothèse novatrice, qui allait à l'encontre de l'opinion reçue selon laquelle les critères successifs qu'Aristote énonce au cours de ce livre débouchent sur deux réponses incompatibles à la question de savoir qu'elle est l'*ousia* : soit on se laisse guider par la recherche d'un sujet qui n'est jamais prédicat, en « déshabillant » chaque réalité sensible jusqu'à y trouver une pure matière ; soit on se tourne plutôt vers le noyau définissable que chaque réalité porte en elle-même, pour mettre à nu son essence comme réponse logique (λογικῶς) à la question « qu'est-ce que c'est ». Ces deux orientations, censées être « exclusives », recoupent la double démarche historique attestée déjà dans le livre A, où le clivage opposait les naturalistes, épris du substrat, aux socratiques et platoniciens, qui cherchent l'immuable non pas dans la matière, mais dans les formes et quiddités définissables.

En s'appuyant sur la référence grammaticalement ambiguë du pronom τοιοῦτον dans Z.3 (1029a2), Wolff suggère que la forme d'un homme ou d'un cheval a, elle aussi, le droit d'être appelé « substrat », au même titre que sa matière et que le composé lui-même. Nous offrirons dans ce travail quelques confirmations textuelles supplémentaires de cette lecture, à l'aide de passages tirés surtout de la philosophie naturelle d'Aristote, qui semblent étayer l'attribution à la forme de la condition de « substrat ».

[1] « Qu'est-ce que se demander ce qu'est la réalité ? (Perspectives sur le livre Zêta de la *Métaphysique*) », dans Narcy, M. et Tordesillas, A. : *La* Métaphysique *d'Aristote, Perspectives Contemporaines*, Paris - Bruxelles, Vrin, 2005, p. 145-169.

1. *Un seul critère, deux applications*

Dans *Métaphysique* Z.3, Aristote entreprend sa recherche sur la substance muni d'un critère « générale et schématique »[2] de réalité, dont il ne se départira pas tout au long du livre Z. D'après ce critère hérité des *Catégories*, est *réel* au sens propre et premier du terme « ce dont les autres choses sont dites, alors que lui-même n'est plus dit d'autre chose » (1028b36-37). Au gré de son application (tantôt logique, tantôt physique), le critère est censé mettre à nu aussi bien une réalité sous-jacente au discours et qui opère comme sujet premier d'attribution, qu'une réalité (elle-même inchangée) sous-jacente au changement. À côté de cet outil de recherche, on trouve regroupés dans un même ensemble les dispositifs permettant de répondre, à des degrés de précision variables, à la question socratique « qu'est-ce que… ? » – question qui porte de préférence[3] sur un substrat préalablement identifié par recours au premier critère (*cf*. Z, 1, 1028a34–b1). Ces voies alternatives menant à l'*ousia* sont l'*universel*, le *genre* et la *quiddité* qui, précisément parce qu'elles dévoilent l'essence d'un substrat « qui n'est plus dit d'autre chose », attestent la primauté ontologique de ce dernier et la place de choix qui lui revient dans l'examen de la substance :

> C'est pourquoi c'est d'abord lui [*sc*. le substrat] qu'il faut déterminer : car *le substrat* premier paraît être *réalité* plus que tout. D'autre part est dite telle (τοιοῦτον δέ) en un sens la matière, en un autre sens la forme, en un troisième sens le <composé> des deux (j'entends par matière par exemple le bronze, par forme la figure visible, et par <composé> des deux la statue dans son ensemble). (1028b37-1029a5. Traduction Wolff).

Le sens de ce texte à double tranchant tourne pour une grande partie autour de la détermination de l'antécédent grammatical du pronom τοιοῦτον dans la ligne 1029a2. On hésite entre *(a)* « substrat premier » (ou « substrat »), qui sont (dans le texte grec) les mots qui précèdent immédiatement celui dont la référence reste ambiguë ; et *(b)* l'expression « *ousia* », qu'on a rendue ici par « réalité ». Sous cette dernière interprétation, les trois items qu'Aristote dénombre – forme, matière et composé – s'ajoutent aux quatre acceptions du mot « réalité » qu'il a listées en début de chapitre : sujet, quiddité, genre et universel. De

[2] F. Wolff , « Qu'est-ce que se demander ce qu'est la réalité ? … », art. cit., p. 153.

[3] Mais pas exclusivement : cf. *Top*. I, 9, 103b27-39 ; Z, 4, 1030b4-13.

sorte que (comme le remarque Francis Wolff) « [l]es quatre candidats logiques à la substantialité … se trouveraient alors en concurrence avec trois candidats physiques », ce qui pose la question du rapport problématique « entre les deux types de caractérisation de l'*ousia* »[4]. Mais si l'on essaie de parer à cette inflation de prétendants par un autre choix grammatical, qui se porterait sur l'expression « substrat premier », les difficultés ne seront pas moindres. Notamment, on prêtera à Aristote la thèse que la matière et le composé – mais aussi sa forme – « font substrat »[5] pour d'autres choses et peuvent satisfaire à la description d'une réalité sous-jacente « qui n'est plus dite d'autre chose ».

Or ce résultat est on ne peut plus déroutant (« immensely puzzling »)[6], étant donné la présence avérée chez Aristote de la forme comme prédicat de la matière constitutive du composé : l'appartenance de ce dernier à une certaine classe naturelle à l'exclusion de toutes les autres tient à ce lien hylémorphique, dont l'expression prédicative rend claire la présence d'une chose (l'εἶδος) dans une autre, la matière (*cf*. Z.3, 1029a23-24 ; H.2, 1043a5-7 ; Θ.7,1049a34-36 : εἶδός τι καὶ τόδε τι τὸ κατηγορούμενον). C'est d'ailleurs cette complexion prédicative interne qui risque de faire « imploser » la simplicité logique de ces sujets premiers d'attribution qui étaient reconnus un peu partout dans l'*Organon*, et dont Socrate et Bucéphale faisaient figure de porte-étendard : ils pourraient se montrer désormais comme des cas inattendus du schéma ἄλλο κατ᾽ ἄλλου λεγόμενα[7].

[4] F. Wolff, « Qu'est-ce que se demander ce qu'est la réalité ? … », art. cit., p. 152, n. 16.

[5] J'emprunte le tour « faire substrat » à la traduction que F. Ildefonse et J. Lallot proposent pour le verbe ὑποκεῖσθαι dans leur traduction commentée de *Catégories* - Ildefonse Frédérique et Lallot Jean, *Aristote, Catégories*, texte grec - français avec introduction, notes et commentaire, Paris, éd. du Seuil, 2002. Ils justifient ce choix aux p. 154 et 302-303.

[6] D. Bostock (*Aristotle. Metaphysics. Books Z and H*, translation with a commentary, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 75): « *But this is immensely puzzling, for it seems to be built into the matter/form analysis that form cannot be an ultimate subject of predication; on the contrary, form must surely be predicated of matter, and apparently of the compound too* ». Tous les passages pertinents sont rapportés et analysés dans l'article classique de J. Brunschwig (1979), qui porte précisément le titre « La forme, prédicat de la matière? », dans Aubenque Pierre (éd.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote,* Actes du vi[e] Symposium Aristotelicum, Paris, Vrin, 1979, p. 131-160. ; voir aussi Kung Joan, « Can Substance be Predicated of Matter? », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 60 (1978), p. 140-159.

[7] Dans « Myles Burnyeat's *Map of Metaphysics Zeta* », *The Philosophical Quarterly* 55, n° 218, January 2005, p. 114-121[https://doi.org/10.1111/j.0031-8094.2005.00391.x], Mary Louise Gill s'est engagée résolument sur cette voie: « *Reflection on matter in substantial generation reveals that composites in the first category resemble the accidental compound* white man ». Si bien que « *the analysis of substantial generation demonstrates that Categories-type primary substances, like Socrates and Bucephalus, plus their species and genera –man, horse, animal – fail to be primary in the Z's sense* » (p. 119-120).

Face à cet enjeu, Francis Wolff prend une position résolument concordiste et fait le pari d'une convergence « extensionnelle » des résultats sur lesquels débouchent les deux voies (apparemment parallèles) qui mènent à la découverte de l'*ousia*[8]. Il met en place à cet effet une hypothèse hardie : le choix des entités premières autour desquelles tournent aussi bien nos pratiques discursives que le devenir physique est gouverné, non pas par *deux* critères alternatifs (l'un visant le substrat, l'autre l'essence), mais par la *double application* d'un seul et même critère « schématique » (celui qui a été mis en place depuis les *Catégories*).

L'*application physique* de ce critère, lorsqu'elle est guidée (voire « rectifiée »)[9] par les intuitions prédicatives ordinaires qui commandent la distinction entre substance et attribut, produit des résultats qui, loin de s'écarter de ces intuitions, les confirment. De ce point de vue, l'exercice de « déshabillage métaphysique »[10] auquel Aristote se livre dans Z, 3 tient beaucoup de la *reductio ad absurdum* : tout se passe comme s'il voulait montrer qu'une recherche unilatérale du fondement se solde par l'échec du discours prédicatif, car elle aboutit au « dépeuplement » de la première catégorie – celle habitée jusque-là par Socrate et Bucéphale. C'est le remplacement d'un sujet déterminé par un substrat résiduel qui parachève cette déchéance, car ce dernier « est si bien substrat premier dont on parle, qu'il n'est plus rien de dicible. La radicalité même du critère le perd »[11].

Mais l'*application logique* du critère doit être à son tour mise à l'épreuve du changement, pour déterminer si elle parvient à isoler non seulement ce qui, à un moment donné, tient lieu de sujet, mais aussi ce qui demeure *dans* ce sujet et permet de le re-identifier comme étant toujours le même. L'enjeu de l'identité diachronique est important parce que, tout comme le déshabillage de Z, 3, il risque de séparer le substrat physique du

[8] « Les deux lignes d'enquête [celle qui vise le substrat et celle qui vise la quiddité], correctement tracées, se croisent en ce point. Loin de diverger et de mener à des *ousiai* différentes, comme on le dit souvent (la matière d'un côté, la forme de l'autre), elles mènent à un résultat convergent » (Wolff, « Qu'est-ce que se demander ce qu'est la réalité ? … », art. cit., p. 160).

[9] L'expression est de F. Wolff (« Qu'est-ce que se demander ce qu'est la réalité ? … », art. cit., p. 153).

[10] F. Wolff (« Qu'est-ce que se demander ce qu'est la réalité ? … », art. cit., p. 158).

[11] F. Wolff résume en ces termes la tournure paradoxale que prend cette démarche « radicale » : « C'est comme si la première *catégorie* (ce dont on parle et à propos de quoi on peut dire ce que c'est) était tellement catégorie *première* qu'on ne pourrait plus dire ce qu'elle est, répondre au 'qu'est-ce que ?' – ce qui est pourtant la définition de la première catégorie » (« Qu'est-ce que se demander ce qu'est la réalité ? … », art. cit., p. 158). D'où la nécessité de « *réinterpréter logiquement* ce critère substrat pour qu'il s'accorde avec les exigences de la quiddité » (p. 161).

sujet logique, c'est-à-dire le *fondement* du devenir de ce *noyau* qui en fait un sujet d'attribution identifiable sous une espèce. Et l'on sait bien que, aux yeux d'Aristote, rien ne saurait *être* sans être *quelque chose* : « il n'y aura de quiddité pour aucune espèce qui ne soit pas comprise sous un genre, mais seulement pour les espèces d'un genre » (Z, 4, 1030a11-12)[12].

Or ce parti pris concordiste engage Francis Wolff sur la voie d'une lecture très déterminée de ce pronom incertain qu'il repère à la ligne 1029a2 : il soutiendra que, en dépit de son caractère prédicatif bien attesté, l'εἶδος est bel et bien « substrat », voire « substrat premier », et qu'il est à ce titre la réalité fondamentale dont tout le reste dépend. Pour le dire en un mot : le noyau de chaque chose est aussi son fondement ; non seulement la structure formelle qui la détermine à être ceci (plutôt que cela)[13], mais aussi le véritable substrat des changements que cette chose sensible éprouve. Wolff écrit :

> [S]ans doute, une certaine conception, historiquement première, du substrat premier mène à la matière, mais cette conception doit être rectifiée, car le vrai substrat premier, antérieur à la matière et au composé, c'est la *forme*. (Wolff, « Qu'est-ce que se demander ce qu'est la réalité ? … », art. cit., p. 152-153)[14]

Aristote insistera d'ailleurs sur cette forme-substrat au premier chapitre du livre suivant qui revient sur les principaux acquis de la recherche menée dans le livre Z. Cette courte reprise offre pourtant une perspective nouvelle sur la portée de cette thèse, pertinemment mise en relief par David Bostock[15]. Bien que la manière la plus usuelle de « faire substrat » consiste à se donner comme une réalité à la fois déterminée et

[12] Selon les termes de Michael J. Loux, « *There is no such thing as just existing : to exist is to instantiate a lowest-level essential predicate* » (voir Loux M. J. *Primary Ousia, An Essay on Aristotle's metaphysics Z and H*, Cornell - New York, Cornell University Press, 1991, p. 73).

[13] L'εἶδος est « substance » au sens de la cause à laquelle « chaque chose qui n'est pas dite d'une autre » doit le fait d'être ce qu'elle est: « Ce qui est la cause d'être [ceci ou cela] (ὃ ἂν ᾖ αἴτιον τοῦ εἶναι), et qu'on retrouve dans tout ce qui n'est pas énoncé d'un substrat, comme par exemple l'âme pour l'animal » (*Metaph*. Δ, 8, 1017b14-16, en prenant εἶναι, à la ligne 1017b15, avec un attribut prédicatif sous-entendu. Cette lecture de l'infinitif est entérinée par Z, 17, 1041b25-33, où Aristote défend la même thèse (la φύσις est οὐσία) et se sert de la même expression (« αἴτιον τοῦ εἶναι »), mais rend explicite cette fois-ci la valeur prédicative de cet εἶναι: καὶ αἴτιόν γε τοῦ εἶναι τοδὶ μὲν σάρκα τοδὶ δὲ συλλαβήν. – Pour une version existentielle de cet infinitif, voir pourtant la traduction de Tricot, *ad loc*.).

[14] « [É]tant sujet logique et substrat physique, elle [*sc*. la forme] est à la fois antérieure logiquement a la matière et physiquement au composé » (« Qu'est-ce que se demander ce qu'est la réalité ? … », art. cit., p. 156, n.30).

[15] *Cf*. D. Bostock , *Aristotle. Metaphysics. Books Z and H* , *op. cit*., p. 251).

déterminable (*qua* sujet d'attribution), Aristote préfère souligner ici le lien étroit qui existe entre la condition d'ὑποκείμενον et l'aptitude à endurer le changement (ταῖς μεταβολαῖς). Ce changement prend, on le sait, la forme d'une alternance entre contraires, ce qui n'est pas sans rappeler le trait distinctif (μάλιστα ἴδιον) de l'*ousia* dans les *Catégories*, qui était précisément son aptitude à « recevoir les contraires tout en restant la même et numériquement une » (4a10-11)[16]. Est « substrat » tout ce qui demeure en tant que point d'attache fixe, auquel on peut accrocher ensuite des prédicats changeants (*cf.* H, 1, 1041a32–b5).

Or, Francis Wolff semble croire que ces indications sur le rôle de substrat – axées sur la notion de permanence – peuvent être transférées *mutatis mutandis* au noyau formel du composé sensible, ce qui ouvre la voie à une façon de « sous-tendre » qui est enfin compatible avec l'idéalité d'une « forme ». Dans la mesure où elle assure la persistance et l'identité avec lui-même du composé qu'elle détermine (et qui est sujet du changement : ὃ νῦν μὲν … πάλιν δέ…), la forme agit non seulement comme noyau, mais aussi comme fondement : elle se montre comme « ce qui est un substrat dans ce qui est un substrat » (Wolff)[17]. Cela ne lui accorde pas, bien entendu, une priorité absolue et sans restriction dans tous les domaines de l'être et selon tous les critères : Francis Wolff prend soin de préciser que la forme, aussi bien que la matière et le composé, « ont tous les trois des titres à être la réalité des réalités sensibles parce qu'ils ont tous les trois des titres de *priorité* par rapport aux deux autres » (« Qu'est-ce que se demander ce qu'est la réalité ? … », art. cit., p. 155). Ainsi, il n'y a que le composé sensible qui soit « séparable » sans aucune restriction et sous tous les rapports (ἁπλῶς, H, 1, 1042a30-31) ; on ne peut pas en dire autant ni de sa matière ni de sa forme. L'application *physique* unilatérale du critère-substrat dévoile un fondement qui sous-tend le devenir et qui est *premier* dans ce domaine ; mais une telle primauté ne s'étend pas au discours attributif, car ce fondement restera anonyme et indicible. De son côté, une application purement *logique* du même critère parvient à identifier les points d'attache du discours attributif, mais reste aveugle à leur complexion prédicative interne. Par contre, une application nuancée et coordonnée des deux approches

[16] Je cite d'après la traduction de Crubellier, Dalimier et Pellegrin (Michel Crubellier, Catherine Dalimier et Pierre Pellegrin, *Aristote. Catégories, Sur l'interprétation,* Paris, GF Flammarion, 2007, p. 125).

[17] « Qu'est-ce que se demander ce qu'est la réalité ? … », art. cit., p. 160.

produira précisément la conséquence qu'on s'accorde à reconnaître comme le résultat capital du livre Z : la primauté de la forme aussi bien sur la matière que sur le composé (annoncée déjà en Z, 3, 1028b29-33 ; *cf*. 1028a31-33) :

> La forme est substrat physique du composé et substrat logique de la matière, et c'est en ce sens qu'elle est substrat *premier*, c'est-à-dire, *antérieur à l'un et à l'autre*. (Wolff, « Qu'est-ce que se demander ce qu'est la réalité ? … », art. cit., p. 155).

Dans ce qui suit, nous chercherons à apporter quelques évidences textuelles en faveur de cette formulation abrégée de Francis Wolff autour du double rôle fondamental qu'il fait jouer aux formes dans l'économie du livre Z. Ce faisant, on se donnera les moyens de confirmer son interprétation de 1029a2, qui fait du noyau formel d'un composé sensible son ὑποκείμενον πρῶτον.

2. *L'εἶδος, « substrat physique du composé »*

Que la forme d'une chose puisse lui tenir lieu de substrat est une éventualité qu'Aristote prend très au sérieux dans *De generatione et corruptione* I, 5. À cet endroit il s'aperçoit qu'on ne peut pas toujours compter sur la matière du composé pour assurer ce rôle : son insuffisance est rendue manifeste dès qu'on s'interroge sur le véritable sujet d'un accroissement ou d'une prise de poids. Lorsqu'un animal croît, qu'est-ce qui subit cette augmentation : sa matière ou sa forme ? On serait tenté de répondre, de prime abord, que sa matière, puisque c'est le corps de l'animal qui éprouve un changement et non pas son âme, laquelle reste inchangée (cf. *DA* I, 3, 406a2-4 ; *Phys*. VIII, 5, 258a18-21). On sait bien, en outre, que ce corps qui grossit est souvent identifié par Aristote à la matière des vivants : τὸ δὲ σῶμα ὕλη (Z, 11, 1037a6)[18]. Mais, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que cette réponse initiale (envisagée et rejetée dans *GC* I, 5, 321a16-17) est inexacte. Aristote pose la question du sujet d'un accroissement à l'échelle des membres locomoteurs : si une jambe devient plus grande, il semble plausible qu'elle le fasse par l'annexion successive de nouvelles portions de chair et d'os (*cf*. 321a30-34; b19-25), que la nourriture assimilée contenait « en puissance » (322a5-7).

[18] οὐ γάρ ἐστι τῶν καθ' ὑποκείμενου τὸ σῶμα, μᾶλλον δ' ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη: *DA* II, 1, 412a17-19; *cf. Metaph*. H, 1, 1043a26-28 ; θ, 7, 1049a29-30.

Aristote a pris soin d'établir auparavant une exigence qui semble aller de soi, mais qui n'est pas superflue dans ce contexte : pour qu'il y ait de la croissance, il faut pouvoir compter sur un substrat sous-jacent qui demeure et dont on pourra dire, au bout du processus, qu'il est devenu plus grand ou plus petit (σωζομένου τοῦ αὐξανομένου καὶ ὑπομένοντος, 321a21-22 ; a29 ; b12). Cette intuition de permanence qui (avec d'autres axiomes apparentés) commande l'analyse, laisse à découvert un substrat passablement inattendu. En effet, l'assimilation de nourriture par un individu auto-identique suggère que ce qui demeure chez lui n'est pas sa matière (à chaque fois renouvelée par le remplacement continu de ses parties homéomères : 321b18), mais sa forme. Pour le montrer, Aristote introduit ici sa thèse de la double référence des expressions mixtes, c'est-à-dire, de celles qui renvoient à « une chose dans une autre » (τόδε ἐν τῷδε)[19] ou à des choses dont la forme se trouve toujours dans une matière (τῶν ἐν ὕλῃ εἶδος ἐχόντων, 321b21). Dès lors, les mots « chair » et « os » peuvent désigner tour à tour la forme ou la matière des réalités doubles auxquelles ils s'appliquent.

Or la chair *qua* matière ne demeure pas et peut être comparée à la section (arbitrairement définie) d'un fleuve, qui n'est jamais remplie par une portion numériquement identique d'eau (ἀεὶ γὰρ ἄλλο καὶ τὸ γινόμενον, 321b25). La seule chose qui demeure au milieu de cet écoulement, c'est la mesure imposée aux eaux toujours changeantes : cette structure permettant de repérer une section du fleuve en dépit de l'absence des eaux qui la remplissent à un moment donné. La délimitation reste la même, bien que les eaux délimitées changent sans cesse. Il faut donc penser aux parties organiques ὥσπερ εἴ τις μετροίη τῷ αὐτῷ μέτρῳ ὕδωρ (321b24) : la continuité de la chair est celle de la fonction organique qu'elle assure (ἔργον) et pas celle des matériaux qui la composent *hic et nunc*. L'intuition selon laquelle c'est le corps qui croît doit être donc nuancée : c'est en tant qu'elle porte une forme (ᾗ εἶδος ἔχει ἕκαστον) que chaque chose peut modifier sa quantité. Sa matière ne croît pas parce que (au bout d'un moment) elle n'est plus là pour éprouver quoi que ce soit[20]. Ce point a été tiré au clair par G.E.M. Anscombe[21] :

[19] *Metaph*. Z, 5, 1030b17-18 ; Z,11, 1036b21-25 ; *cf*. Z, 8 *Z* 8, 1034a5-7.

[20] « *Nutrition is not simply adding new material to already existing organs, but continually* remaking *organs that are in continual decay – for Aristotle's picture of the living body, described especially in the* De juventute (*and cf. GC 1.5, 321b21–8), is starkly Heraclitean* » : S. Menn, « Aristotle's definition of soul and the programme of the *De Anima* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22, 2002, p. 83-139, (ici p. 122).

> [M]atter can be added or taken away, but cannot be said to grow, for growth is *by* addition of matter. Thus it is that we use the term designating the *kind* of thing, to stand for the subject of growth.

D'où il s'ensuit qu'on n'a pas le droit d'affirmer que « *the identity of a person is the identity of the matter of which he is composed* ». Francis Wolff songe peut-être à ce genre de continuité fonctionnelle lorsqu'il fait de l'εἶδος le « substrat physique du composé ».

3. L'εἶδος, « substrat logique de la matière »

Au moins à deux reprises au cours du livre Z, Aristote affirme la subordination logique de la matière à la forme. La première mention s'inscrit dans une remarque annexe placée au cœur de la « méréologie définitionnelle » du chapitre 10, où Aristote est concerné par l'exclusion du bronze de (la formule qui exprime) la quiddité d'une statue :

> C'est en effet la forme (εἶδος), ou chaque chose en tant qu'elle porte une forme (ᾗ εἶδος ἔχει ἕκαστον), qu'il faut désigner, mais on ne doit jamais désigner [un objet] par l'élément matériel pris en lui-même. (Z, 10, 1035a7-9, traduction Tricot modifiée).

L'observation revient dans un passage du chapitre suivant où il est question de l'instabilité que la composition matérielle introduit dans les objets de la connaissance, ce qui rend difficile leur appréhension *in absentia* – si ce n'est par recours à l'universel qu'ils incarnent :

> Or pour ce qui est du composé, tel que ce cercle-ci et n'importe quel autre des cercles individuels, qu'il soit sensible ou intelligible […], de ces composés-là, dis-je, il n'y a pas de définition, mais ils sont connus avec l'intellect ou la sensation ; et s'ils manquent l'actualisation, il n'est pas clair s'ils existent ou non. Mais ces choses-là sont toujours énoncées et connues grâce à leur énoncé universel. *La matière, en revanche, reste inconnaissable en elle-même* (ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν). (*Metaph*. Z, 10, 1036a2-9 ; *cf*. Z, 15, 1039b27-30)

Ce qui semble certain, c'est que la présence du matériau rend imprécis et indéfini l'énoncé d'un composé que seule sa forme peut rendre clair : sous peine d'obscurité, il faut

[21] Anscombe Gertrude Elizabeth Margaret, « The principle of individuation. II. », dans G.E.M. Anscombe, *The Collected Papers of G.E.M. Anscombe I: From Parmenides to Wittgenstein*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 57-65 ; ici p. 65.

toujours définir et désigner chaque composé par son noyau formel (κατὰ τὴν πρώτην οὐσίαν). La raison qu'apporte Aristote tient souvent dans le mot ἀόριστον et dans d'autres termes apparentés[22]. La présence de ces qualifications privatives a pu suggérer qu'il vise avant tout la *materia prima*, en tant qu'ingrédient qui peut être omis (ou incorporé) dans l'énoncé d'un composé sensible[23]. Certes, la connexion se suggère d'elle-même, en raison de l'obscurité de ce substrat résiduel obtenu par Aristote au moyen d'un « déshabillage métaphysique » ; il nous semble, cependant, qu'il s'agit là d'un choix interprétatif « par défaut », motivé surtout par la difficulté à attacher un sens précis aux adjectifs « indéfini » et « inconnu », lorsqu'ils sont apposés aux matériaux familiers qui rentrent dans la constitution des choses sensibles. En même temps, ce sont ces matériaux-là qui semblent mieux placés pour faire partie du *definiens* de la chose qu'ils constituent, au lieu d'un substrat premier dont on ne connaît pas le nom.

On peut trouver un usage parallèle de ces notions privatives, au service d'une stratégie analogue de subordination logique, dans le traitement de la notion d'« infini » (ou « indéfini » : τὸ ἄπειρον) en *Physique* III, 6. Là, Aristote inscrit résolument l'infinitude dans les limites d'un corps sensible et pense l'illimité à partir des limites qui le rendent concevable, ce qui a pour conséquence une réorientation radicale du concept par rapport à l'héritage présocratique. Tout comme la matière de Z, 10-11, l'in(dé)fini figure ici comme étant ἄγνωστον καὶ ἀόριστον (207a31). Ces caractères ne se prédiquent pas pour autant d'un substrat résiduel qui serait hors de portée pour un discours prédicatif toujours axé autour d'un sujet identifiable. L'idée (passablement présocratique) d'une étendue illimitée qui « contient » et « gouverne » toute chose[24], cède le pas à celle d'une extension bien cernée, quoique divisible sans terme. De « continent universel » qu'il était (notamment, chez Anaximandre), l'infini devient, de ce fait, un contenu bien délimité. Comme le dit

[22] μετὰ μὲν γὰρ τῆς ὕλης οὐκ ἔστιν <*sc*., λόγος> (ἀόριστον γάρ), κατὰ τὴν πρώτην δ' οὐσίαν ἔστιν, οἷον ἀνθρώπου ὁ τῆς ψυχῆς λόγος : Z, 11, 1037a27-29.

[23] C'est l'avis de W. D. Ross (Arisotle, *Metaphysics*, A revised Text with Introduction and Commentary, Oxford, Clarendon Press, 1924 : p. 205, *ad* 1037a27) et, plus récemment, de M. Bastit (2002). Après lui avoir décerné le titre de « réalité », Bastit dit de la matière concernée qu' « elle n'est pas rien mais elle est pure puissance » ; ce qui lui permettrait de « cohabiter avec la forme substance première dans le composé. Elle s'intègre ainsi par exemple à sa définition » (Bastit Michel, *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*, Louvain-La-Neuve – Paris, Sterling – Virginia, 2002, p. 240). Concernant le sujet qualifié par les attributs ἀόριστον et ἄγνωστος, Bastit semble s'accorder avec Ross.

[24] περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν: *Phys*. III, 4, 203b11-12; *cf*. III, 6, 207a18-19.

Aristote lui-même dans une formule qui prend le contre-pied d'Anaximandre : καὶ οὐ περιέχει ἀλλὰ περιέχεται, ᾗ ἄπειρον (*Phys*. 207a5). L'infini ne sera désormais que l'aptitude qu'une extension matérielle révèle lorsqu'elle est soumise à des actes successifs de division, qui peuvent être itérés sans terme. Dans le cadre du traitement aristotélicien de l'infini, les deux attributs privatifs de *Métaphysique* Z,10–11 sont donc rattachés, non pas à un substrat universel qui contiendrait tout en son sein, mais à celui qui est, tour à tour, « contenu » par les limites d'une chose concrète. C'est cette matière faisant partie (μόριον) d'un composé qui se voit maintenant décerner les titres d'inconnue et d'indéfinie (τὸ ἄγνωστον καὶ ἀόριστον). Il se peut donc que le bronze, la chair ou le bois portent ces qualifications à peu près dans le même sens.

Ces deux opérations de subordination conceptuelle (autant celle accomplie dans *Physique* III, 6 que celle à l'œuvre dans *Metaph*. Z, 10-11) attestent, chacune à sa façon, la dépendance logique de la matière par rapport à la forme qui définit chaque chose, si bien que le seul illimité est celui que l'on découvre à l'intérieur d'un corps sensible. On peut en dire autant du substrat, ce qui apporterait un soutien indirect à la lecture de Z, 3 comme une *reductio ad absurdum*, plutôt que comme l'introduction d'une entité métaphysique *sui generis*.

Mais nulle part cette dépendance conceptuelle qui fait de l'εἶδος le « substrat logique » de la matière n'est plus sensible que dans les développements d'Aristote autour des appellations matérielles d'une chose ; c'est-à-dire de ces appellations qu'on lui impose à partir des matériaux dont elle est faite. Dans ce traitement, la matière d'un objet apparaît comme un attribut parmi d'autres, attribut que son appartenance même à la substance rend *déterminé*. Loin de figurer comme un item indépendant, sur lequel l'ontologie porterait un éclairage privilégié, la matière n'est rendue intelligible qu'à partir de la chose qu'elle constitue, et doit être saisie à partir de celle-ci. Ce faisant, Aristote renverse l'ordre de priorité établi par les anciens naturalistes, aux yeux de qui les individus sensibles se détachaient sur le fond d'un substrat homogène, en tant que « affections, états ou dispositions » de ce corps simple : τὰ δὲ ἄλλα πάντα πάθη τού́τ ν καὶ ἕξεις καὶ διαθέσεις[25].

[25] *Phys.* II, 1, 193a25. Le pronom relatif τούτων renvoie ici au corps simple que chaque « physiologue » identifie comme substrat universel.

En revanche, pour Aristote ce n'est pas l'objet qui doit être conçu comme une affection de sa matière, mais plutôt la matière qui devrait être prise pour une affection de l'objet.

Ce parti pris est particulièrement net dans les distances que prend Aristote par rapport au *Timée* en ce qui concerne l'attachement des quatre corps simples à leur substrat immanent. Tel qu'Aristote reconstruit son propos, Platon aurait minimisé la portée des différences formelles entre les éléments, au profit d'un substrat qui demeure dans le changement. Par ce biais, Platon favorisa la dénomination de chaque entité à partir de la matière dont elle est faite, sans remarquer que l'ὑποκείμενον donne son nom au produit du devenir seulement dans les cas d'*altération*. En effet, dès qu'il est question de l'avènement d'une substance, tout ce qui demeure dans le *terminus ad quem* d'un processus ne constitue qu'une affection (πάθος) du produit de la genèse. C'est ce qui arrive, par exemple, lorsque l'air est changé en eau, et que le produit garde la *transparence* et la *froideur* de son point de départ (319b22-24) ; c'est ce qui arrive aussi, *ex hypothesi*, lorsque l'or d'une couronne est réutilisé dans la fabrication d'un tuyau de plomberie : là, le produit n'est pas dénommé par son point de départ – « ceci est de l'or ». Au contraire, *ce qui demeure* au cours du changement est désigné, désormais, par son inscription dans le produit engendré (« ce tuyau est *en or* »). De sorte que le substrat y apparaît comme logiquement « parasitaire » du produit achevé. Dans le *De generatione et corruptione*, Aristote avance un critère tranchant, permettant de décider si un processus quelconque est une génération ou une altération et, par là même, si son résultat peut être désigné sans réserves à partir de son point de départ (τὸ ἐξ οὗ ὡς ὕλης, 1033a5-6 ; *cf*. 1023a26) :

> Si une certaine affection relevant d'une contrariété demeure la même aussi bien dans ce qui est engendré que dans ce qui se corrompt […] il ne faut pas que le *terminus ad quem* du changement (θάτερον … εἰς ὃ μεταβάλλει) soit une affection de cela [c'est-à-dire, de ce qui demeure au cours du changement : *cf*. 319b30, πάθος τοῦτο τοῦ ὑπομένοντος][26].

Sous peine de suggérer, à tort, que l'essentiel d'une chose réside dans son substrat, la référence à ce dernier doit emprunter le détour de l'objet engendré, de façon à attester sa

[26] *GC* I, 4, 319b21-24. Une version raccourcie du même critère apparaît dans 319b33. W. Charlton, *Aristotle's Physics Book I and II*, translated with Introduction and Notes, Oxford, Clarendon Press, 1970, p. 75) commente : « *That is, if the* terminus ad quem *is parasitic on, called real because of its relation to, anything which remains throughout the change, the change is an alteration; if whatever remains throughout the change is parasitic on the* terminus ad quem*, the change is a coming into existence* ».

dépendance logique à l'égard du produit : ce dernier n'est pas *bois*, mais « *de bois* », et ainsi de suite. Si le point de départ matériel – le « ἐξ οὗ ὡς ὕλης »[27] – fournit encore une appellation valable du γιγνόμενον, il faut rendre claire sa position subordonnée au moyen d'une modification flexionnelle imposée au nom du matériau. Aux yeux d'Aristote, le manque de cette paronymie dans le *Timée* trahit un malentendu fondamental, qui identifie le noyau de chaque chose à son fondement :

> [P]our les choses dont il y a génération ou corruption, il est impossible d'appeler le produit par le point de départ dont il a été tiré (ἀδύνατον ἐκεῖνο προσαγορεύεσθαι ἐξ οὗ γέγονεν). Pourtant, [Platon] affirme qu'il est vrai au plus haut point de dire de chacun des produits en or qu'il est « de l'or » (μακρῷ ἀληθέστατον εἶναι χρυσὸν λέγειν ἕκαστον εἶναι). (*GC* II.1, 329a19-21)[28]

À cette appellation directe du γιγνόμενον par le nom du substrat, Aristote oppose la dénomination paronymique consacrée par la formule οὐκ ἐκεῖνο ἀλλ᾽ ἐκείνινον[29], qui parachève à peu près l'opération inverse. Aristote sous-entend par là que les conditions d'identité d'un objet quelconque ne sont pas fixées par l'étoffe dont il est fait, de sorte qu'on ne peut pas l'appeler sans plus par le nom de sa matière. Il faudrait, au contraire, définir le matériau, *qua* matériau, en fonction de l'objet qu'il constitue. Attendu que plusieurs choses peuvent avoir en commun le même type de matière sans détenir, de ce seul fait, les mêmes pouvoirs, la primauté explicative reviendra à leur forme. C'est la priorité logique de la forme qui recommande désormais d'en tirer seulement une appellation oblique.

Un indice décisif en faveur de cette priorité est apporté par le rigoureux parallélisme grammatical qu'Aristote détecte entre deux registres différents de la langue. Dans *Métaphysique* Θ, 7, il indique que le « langage attributif » (qui lie les noms des attributs aux objets qu'ils *qualifient*) suit le même patron de dérivation flexionnelle imposée

[27] *Metaph.* Z, 7, 1033a5-6.

[28] Pour l'accusation d'Aristote, selon laquelle Platon choisirait le nom du matériau comme l'appellation la plus juste convenant à chacun des objets en or, voir *Timée* 50a-b. A. Code (« The persistence of Aristotelian matter », *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 29, No. 6 (Jun., 1976), p. 357-367, repris dans Lloyd Gerson P. (éd.), *Aristotle. Critical Assessments, Volume II: Physics, Cosmology and Biology*, London – New York, Routledge, 1999, p. 25-34 – ici p. 34) voit dans *GC* II, 1 « (i) *a statement that Plato talked about gold products, but that 'this is not well spoken being said in such a manner', and then* (ii) *a sketch of the explanation given at* Met*. Z, 7 for the impropriety of such locutions* ».

[29] *Metaph.* Z, 7, 1033a6-7. Cf. *Metaph.* Z, 7, 1033a5-19.

auparavant au « langage constitutif » (qui relie les matériaux aux choses qu'ils *constituent*). Après avoir repris le point familier de Z, 7 concernant la constitution des composés sensibles (τὸ κιβώτιον οὐ ξύλον ἀλλὰ ξύλινον, οὐδὲ τὸ ξύλον γῆ ἀλλὰ γήϊνον)[30], le Stagirite remarque que les qualités et autres affections reçoivent le même traitement grammatical : elles se déclinent ὡς τὸ ἐκείνινον.

> ... λέγεται δὲ τῆς μουσικῆς ἐγγενομένης ἐκεῖνο οὐ μουσικὴ ἀλλὰ μουσικόν, καὶ οὐ λευκότης ὁ ἄνθρωπος ἀλλὰ λευκόν, οὐδὲ βάδισις ἢ κίνησις ἀλλὰ βαδίζον ἢ κινούμενον, *ὡς τὸ ἐκείνινον*[31].

Sur ce point Aristote n'est pas seul. Son élaboration rejoint de près le traitement conjoint des *termes de masse* et des *termes qualitatifs* avancé par Peter Strawson[32], qui a reconnu dans ces deux catégories d'expression des universaux authentiques (« *true general-thing names* »), à la différence des noms de substance, lesquels font double emploi. Pour ce qui est de ces derniers, la désignation indéfinie de l'individu concret – « un cheval » – tient souvent lieu d'universel, à défaut d'une expression abstraite destinée à ce seul effet. On n'éprouve pas d'ordinaire l'urgence de *réserver un nom à la mention exclusive du caractère universel*, sauf dans certains contextes théoriques restreints, où les philosophes se sont donné la peine d'échafauder des abstractions telles que « *chevalinité* » ou « *humanité* »[33]. Mais ces noms ne font pas partie du lexique habituel ; leur introduction occasionnelle est motivée par le projet de rendre homogène l'exemplification de ces prédicats avec celle des qualités abstraites authentiques. Sur ce point, ce que Strawson appelle les véritables noms d'universel (*i.e.*, les termes de masse et les noms de propriétés) vont sur le même bateau sémantique, car tous les deux diffèrent des noms attachés aux substances :

[30] *Met.* Θ, 7, 1049a19–20 : « Lorsque la musique vient à se trouver dans un sujet donné, on n'appelle pas ce dernier ''musique'', mais ''musicien'' ; on ne dit pas que l'homme est ''blancheur'', mais ''blanc'', ou qu'il soit ''mouvement'' ou ''marche'', mais qu'il est ''en marche'' ou ''en mouvement'', comme on disait ''*de cela*'' [lorsqu'il était question du rapport entre les choses et de leur matériau] » (trad. Tricot modifiée).

[31] *Met.* Θ, 7, 1049a30–4.

[32] « Particular and general » (1954).

[33] *Cf.* P. Strawson (« Particular and general », dans *Proceedings of the Aristotelian Society*, Volume 54, Issue 1, 1 June 1954, p. 233–260, ici p. 240).

> *Given a true general-thing name, like "gold" or "wisdom", the question of the criteria of identity of its instances cannot be answered until the kind of instance is specified, by such a phrase as "a* piece *of gold" or "a wise* action*"*[34].

Nous voudrions suggérer ici que la conscience de ce régime sémantique commune aux matériaux et aux affections amène Aristote à regrouper les termes de masse et les noms de qualités sous le même patron flexionnel, et à concevoir autant les *matériaux* que les *affections* comme « indéfinis » par rapport à leurs instances. Cette valeur attachée au binôme « ἄγνωστον καὶ ἀόριστον » n'introduit dès lors aucune référence au substrat résiduel de Z, 3 dans le *definiens* d'un composé, puisque ces expressions privatives sont compatibles avec les matériaux de tous les jours. Indépendamment des mérites philosophiques de l'analyse de Strawson[35], ce qu'il importe de souligner ici est avant tout la convergence sémantique de ces deux catégories d'expression qu'Aristote a placé du côté de l'ἐκείνινον. Chez Strawson, autant les instances d'*or* que celles de *sagesse* ne peuvent être précisées qu'in *obliquo*, à l'aide d'une expression nominale à laquelle ils s'attachent en qualité d'épithètes. C'est cette dépendance qui les rend *déterminées*. Si l'on tient compte de cette structure parasitaire commune aux deux classes de prédicat, on peut rendre lisible le parallèle quelque peu déroutant qu'Aristote établit, dans les dernières lignes de *Métaphysique* Θ, 7, entre la *matière* d'une chose concrète et toutes ses autres *qualités*. Là il est dit qu'une substance est qualifiée à la fois par ses affections *et* par sa matière ; si bien qu'il est raisonnable qu'elle reçoive une appellation paronymique tirée du nom de chacun de ces aspects qu'on y découvre :

> καὶ ὀρθῶς δὴ συμβαίνει τὸ ἐκείνινον λέγεσθαι κατὰ τὴν ὕλην καὶ τὰ πάθη· ἄμφω γὰρ ἀόριστα. (*Metaph.* Θ, 7, 1049a36-b2.)

Aristote attire ainsi l'attention sur le fait que, dans plusieurs contextes, les références au *substrat matériel* (ὕλη καὶ οὐσία ὑλική)[36] apparaissent encadrées par la mention

[34] P. Strawson (« Particular and general », art. cit., p. 255). Le passage se poursuit par un contraste: « *But where one set of criteria of identity is peculiarly dominant, its adoption peculiarly compelling, we find no such non-committal general name in current, adult, unsophisticated use. All that we might wish to do with it, we can equally well do without it, by the use of the indefinite singular or plural forms of the ordinary substance-name (e.g., "a horse" or "horses").* »

[35] Pour quelques réserves, *cf.* Cartwright, H. M. (1970).

[36] *Met.* Θ, 7, 1049a36.

d'*objets*, auxquels ces expressions « indéfinies » (ἀόριστα) s'attachent à la manière d'attributs. Et il s'aperçoit qu'un phénomène analogue se produit avec d'autres catégories d'expression, qui possèdent à peu près la même dépendance logique (τὰ πάθη). On ne dénombre pas, en effet, les instances individuelles du courage sans les faire tomber d'abord sous un autre concept, permettant de les compter. Ainsi, il n'y a aucun individu qui soit *courage*, *justice* ou *couleur* ; ces qualités sont exemplifiées, selon les cas, par des courag*eux*, des just*es* ou des color*és*, ce qui présuppose l'identification préalable du porteur de qualités sous un autre concept, avec la modification flexionnelle du nom abstrait qui s'ensuit.

La présence d'une paronymie analogue touchant les noms des matériaux n'est pas, au premier abord, une coïncidence. Elle s'explique par le fait que, autant ces noms que ceux des attributs, se trouvent placés sous la même dépendance. Aristote anticipe ainsi l'intuition strawsonienne d'après laquelle tant le mot « rouge » que le mot « bois » manquent d'un critère permettant d'individualiser leurs instances. Ne portant pas en eux-mêmes leur propre arithmétique, leur exemplification passe souvent par celle d'un autre terme, seul moyen d'arracher leur sémantique à l'*indétermination* : ἄμφω γὰρ ἀόριστα. Au lieu de signifier une substance à part entière, ces termes ont tendance à désigner un moment *constitutif*, ou un aspect *qualitatif*, d'une réalité proprement dite.

*
* *

Francis Wolff rend justice à ces intuitions de dépendance logique lorsqu'il appelle à ne plus penser au substrat comme à « une réalité autonome » (Wolff, « Qu'est-ce que se demander ce qu'est la réalité ? … », art. cit., p. 157), et à reformuler, si nécessaire, la liste des quatre candidats au titre de *ousia* avancée au début de Z, 3. Wolff observe, en effet, qu'il y a une asymétrie remarquable dans cet inventaire initial, puisque trois de ses quatre membres « sont *dits de* chaque chose » (ἑκάστου), tandis que le substrat se dérobe à cette structure *ousia* + génitif (Wolff, « Qu'est-ce que se demander ce qu'est la réalité ?… », art. cit., p. 149). Or des analyses précédentes autour de la dépendance logique de la matière à l'égard d'une forme qui la détermine s'ensuit le réalignement du critère-substrat sur la structure prédicative commune aux trois autres candidats. Une telle démarche, consistant à

recadrer le substrat dans sa référence au composé, est ce que Wolff appelle la « réinterprétation logique » de ce critère et constitue l'un des acquis centraux du livre Z. En particulier, l'introduction des vivants comme les véritables individus (Z, 10-11 et Z, 16) infléchit la recherche du fondement dans une nouvelle direction :

> Le « substrat » sera bien, des lors, le substrat de *chaque particulier* ; il pourra être mis du même côté que les trois autres critères, le bon (la « quiddité ») comme les deux mauvais (l'universel et le genre), et être pour ainsi dire construit comme eux avec le génitif *hekastou*, comme au début de l'enquête (1028a34-36) : la réalité n'est pas en effet la quiddité de chacun *ou* le substrat ultime, elle n'est pas non plus la quiddité de chacun *et* le substrat ultime, elle est ultimement la quiddité *et* le substrat de chacun. (F. Wolff, « Qu'est-ce que se demander ce qu'est la réalité ? … », art. cit., p. 161).

Il est difficile de mieux exprimer cette stratégie de convergence, qui permet au noyau *de chaque chose* de rejoindre enfin *son* fondement.

Bibliographie

Anscombe Gertrude Elizabeth Margaret, « The principle of individuation. II. », dans G.E.M. Anscombe, *The Collected Papers of G.E.M. Anscombe I: From Parmenides to Wittgenstein*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 57-65. [1e éd. : « Symposium: The Principle of Individuation », *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 27, Berkeley and Modern Problems (1953), p. 83-96].

Aubenque Pierre (éd.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote,* Actes du VIe Symposium Aristotelicum, Paris, Vrin, 1979.

Bastit Michel, *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*, Louvain-La-Neuve – Paris, Sterling – Virginia, 2002.

Bostock David, *Aristotle. Metaphysics, Books* Z *and* H, translation with a commentary, Oxford, Clarendon Press, 1994.

Brunschwig Jacques, « La forme, prédicat de la matière? », dans Aubenque Pierre (éd.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote,* Actes du VIe Symposium Aristotelicum, Paris, Vrin, 1979, p. 131-160.

Cartwright Helen Morris, « Quantities », *Philosophical Review* 79 (1970), p. 25-42.

Code Alan, « The persistence of Aristotelian matter », *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* , Vol. 29, No. 6 (Jun., 1976), p. 357-367, repris dans Lloyd Gerson P. (éd.), *Aristotle. Critical Assessments, Volume II: Physics, Cosmology and Biology*, London – New York, Routledge, 1999, p. 25–34.

Charlton William, *Aristotle's Physics Book I and II*, translated with Introduction and Notes, Oxford, Clarendon Press, 1970.

Crubellier Michel, Catherine Dalimier et Pierre Pellegrin, *Aristote. Catégories, Sur l'interprétation,* Paris, Flammarion GF, 2007.

Lloyd Gerson P. (éd.), *Aristotle. Critical Assessments, Volume II: Physics, Cosmology and Biology*, London – New York, Routledge, 1999.

Gill Mary Louise, « Myles Burnyeat's *Map of Metaphysics Zeta* », *The Philosophical Quarterly* 55, n° 218, January 2005, p. 114-121. https://doi.org/10.1111/j.0031-8094.2005.00391.x

Ildefonse Frédérique et Lallot Jean, *Aristote, Catégories*, texte grec - français avec introduction, notes et commentaire. Paris, éd. du Seuil, 2002.

Kung Joan, « Can Substance be Predicated of Matter? », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 60 (1978), p. 140-159.

Loux Michael J., *Primary Ousia, An Essay on Aristotle's metaphysics Z and H*, Cornell - New York, Cornell University Press, 1991.

Menn Stephen, « Aristotle's definition of soul and the programme of the *De Anima* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22, 2002, p. 83-139.

Strawson Peter Frederick, « Particular and general », dans *Proceedings of the Aristotelian Society*, Volume 54, Issue 1, 1 June 1954, p. 233-260, https://doi.org/10.1093/aristotelian/54.1.233

Wolff Francis, « Qu'est-ce que se demander ce qu'est la réalité ? », dans M. Narcy et A. Tordesillas (éd.), *La « Métaphysique » d'Aristote, Perspectives Contemporaines*, Paris – Bruxelles, Vrin – Ousia, 2005, p. 145-169.

SIGNIFICATION ET PORTÉE DE L'IDÉE DU BIEN CHEZ PLATON

Begoña RAMÓN CÁMARA

Dédié au Professeur Francis Wolff,
avec reconnaissance et affection

1. *Introduction*

Le but du présent travail est d'exposer succinctement une lecture de la conception platonicienne du Bien (τὸ ἀγαθόν) qui permette de décrire la nature du Bien platonicien avec clarté et concision. Nous soutenons l'idée que le Bien présente une importante complexité sémantique qui, tout en prenant acte de la plurivocité, voire du caractère contradictoire de la notion, n'empêche pas toutefois de concilier les diverses significations et fonctions que le philosophe y façonne. Le présent travail tente donc d'apporter une définition du contenu et du sens de cette notion unitaire et cohérente du Bien.

Platon confère en effet à l'Idée du Bien une quadruple fonction éthique, politique, épistémologique et ontologique. En premier lieu, l'Idée du Bien est ce que « toute âme poursuit et dont elle fait la fin de tous ses actes » (*Resp*. 505d-e) et ce « qu'elle doit contempler à tout prix » (526e) pour pouvoir donner un sens à sa propre vie[1]. Deuxièmement, le Bien est l'Idée que toute âme doit contempler pour savoir ce que c'est qu'un gouvernement politique juste et légitime, et pour conférer son sens à la vie humaine collective. En troisième lieu, l'Idée du Bien est aussi ce qui rend possible le savoir, dans la mesure où sa « lumière » rend le monde intelligible et l'homme intelligent. Enfin, le Bien est ce qui rend possible la vie de l'univers et sa continuelle conservation dans l'être. Nous citons le texte qui expose le plus brièvement la quadruple fonction causale attribuée au Bien :

> En tout cas, c'est mon opinion, qu'aux dernières limites du monde intelligible est l'Idée du Bien, qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause universelle de tout ce qu'il y a de bien et de beau ; que dans le monde visible,

[1] La traduction est d'Émile Chambry (Platon, *Œuvres Complètes*, t. VII, 1ère p.: *La République*, Paris, Les Belles Lettres, 1931).

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp72-88

> c'est elle qui a créé la lumière et le dispensateur de la lumière ; et que dans le monde intelligible, c'est elle qui dispense et procure la vérité et l'intelligence, et qu'il faut la voir pour se conduire avec sagesse soit dans la vie privée, soit dans la vie publique[2].

Néanmoins, bien que Platon répartisse l'Idée du Bien dans ces quatre idées ou conceptions distinctes, il est également vrai, aussi étrange que cela puisse paraître, qu'*elles sont inséparables et convergent vers une seule idée générale*. C'est ce qu'une leçon dialectique des *Lois* rappelle : le bon est une multiplicité, mais en même temps une unité. Ainsi, si on laisse échapper la manière dont il est et en quel sens il est – avertit Platon – on ne saisira jamais suffisamment son essence[3].

Prenant bonne note de cette observation, on infère que, quant à la compréhension de ce sujet, on se doit d'une part de distinguer et d'expliquer avec clarté et précision chacune des fonctions spécifiques que le philosophe assigne au Bien. D'autre part, on doit se demander quel concept peut unir des choses à première vue si dissemblables et sans rapport entre elles comme le sont un premier principe du bonheur humain, dans son double et inséparable aspect individuel et collectif, un premier principe de la science et de la vérité, et un premier principe de l'être et de la constitution de l'univers. Car, dans une pensée unitaire comme celle de Platon, les dimensions éthique, politique, épistémologique et ontologique du Bien ne sont pas des choses distinctes et sans rapport entre elles, mais *une seule et même activité montrant ses effets en plusieurs sphères de la réalité*. La clé de cette unification peut être trouvée, comme le démontra R. L. Nettleship d'une manière magistrale, dans les critères propres à la vision téléologique de l'être, présente non seulement chez Platon, mais aussi dans la pensée grecque en général[4].

[2] τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὖτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ (*Resp*. 517b-c). Trad. d'Émile Chambry.

[3] *Leg*. 966a y 965c-e.

[4] Richard Lewis Nettleship, *Lectures on the* Republic *of Plato*, London, Macmillan, 1922, p. 218 *sq*.

2. *Deux règles méthodologiques cruciales dans la théorie platonicienne du Bien*

Commençons par affirmer qu'il y a au moins deux *constantes* d'une importance vitale pour penser l'herméneutique du Bien. D'une part, la règle méthodologique selon laquelle ce sujet doit être abordé dans l'optique de la capacité de l'Idée du Bien à être *principe* (ἀρχή) premier et *puissance* (δύναμις) universelle. La théorie platonicienne du Bien est vouée à promouvoir, avant tout, la capacité *principielle* et *causale* de l'Idée du Bien au moyen de la description de son champ d'action et de ses effets. Ainsi instruit, le lecteur trouve un guide de lecture efficace de l'écriture platonicienne permettant de comprendre l'acception centrale de l'expression. D'autre part, cette autre règle méthodologique selon laquelle, pour aborder ce sujet lucidement, il faut savoir que, ni la condition *maladive* du langage ni la nature intrinsèquement fuyante de ce principe suprême ne permettent un exercice dialectique autre que celui d'entrevoir la puissance causale du Bien au moyen d'*analogies sensibles*. C'est une idée fausse – prévient le philosophe – que des yeux mortels puissent voir et connaître de manière satisfaisante un principe qui, quand on le regarde en face, produit la nuit en plein midi (*Leg*. 897d-e). Le pessimisme logique de Platon pousse la réflexion sur le Bien à se tourner vers la seule voie possible de *l'allégorique*. Mais, en même temps, la nécessité de recourir aux ombres du couchant finit par étendre puissamment les limites et les possibilités de la réflexion philosophique autour du Bien et par stimuler le raffinement littéraire. Ainsi, dans les moments dialectiques cruciaux des *Dialogues*, on voit défiler devant nos yeux plusieurs *comparaisons* qui décrivent éloquemment la féconde activité et les effets de la plus silencieuse des Idées avec une clarté magistrale et un désir de séduction qui, cependant, ne cachent pas un brin de doute et d'ironie d'un Platon dont le tempérament moral mène parfois à envelopper ses mots – écrits seulement pour des âmes qui ont des oreilles pour l'ineffable – d'un certain ton énigmatique.

3. *Sens du projet platonicien du Bien*

D'une part, l'*essence* du Bien – nous invite-il à penser – est *ce qu'il fait*. D'autre part, la tâche de la dialectique consiste à le montrer au lecteur en décrivant l'exubérante activité de l'Idée et ses produits. Le programme platonicien se propose comme but d'offrir une explication vraisemblable de l'origine et de l'intelligibilité de l'ordre

général de l'univers à partir d'une seule Idée, à laquelle il confie une fonction épistémologique et ontologique mais aussi une fonction éthique et politique. Le philosophe fait appel à l'Idée du Bien alors qu'il est en quête d'une réponse à la question de la finalité de la vie tant individuelle que collective et d'une réponse à la question tant de la possibilité du savoir et de la vérité que du sens de l'origine et de la constitution de l'univers. Notre responsabilité en tant que lecteurs est alors de nous poser à notre tour la question de ce que le Bien doit être pour pouvoir réaliser la quadruple fonction soutenue par le philosophe ainsi que la manière concrète selon laquelle il doit être compris. Exposons donc la conception de chacune de ces fonctions et les clefs de la réponse de Platon à l'interrogation « qu'est-ce que *le* Bien ? ».

4. *Vision d'ensemble de l'unité et la multiplicité du Bien*

4.1. *Synopsis de la quadruple signification du Bien*

4.1.1. *Bref exposé de la signification éthique de l'Idée du Bien*

En premier lieu, le déploiement de la *puissance* éthique de l'Idée du Bien prend comme point de départ une conception de l'être humain comme être rationnel, c'est-à-dire comme un animal qui se propose des fins et qui utilise des moyens, afin de découvrir quel est *le vrai but* de l'existence de l'homme.

Dans cet effort, Platon se voit assailli par le souci de démentir la thèse hédoniste – thèse à son avis terrible, honteuse et malheureuse – pour pouvoir ouvrir la voie à l'acceptation de la thèse opposée à propos de la nature du Bien. Entre le philosophe et le plaisir s'ouvre un abîme. Cette partie de la théorie est, dans un certain sens, une déclaration de guerre à la sensualité, en faveur de la paix que représente le fait de se consacrer à la vie neutre de l'intelligence délivrée de la douleur et du plaisir. Le vrai but de l'existence humaine, clame-t-il, ne peut pas être dans la simple expérience du plaisir sensuel – éternelle genèse *insatiable* et essentiellement rattachée à la douleur – mais plutôt dans la pratique des vertus cardinales, telles qu'elles sont définies dans la *République*, et dans la vie contemplative.

En s'appuyant sur les réflexions hippocratiques sur la santé, Platon soutient que la vertu de l'homme, comme la santé, est *le produit d'un certain ordre et arrangement naturel*, celui qui consiste en ce cas dans la coopération harmonieuse des différentes

parties de l'âme qui a lieu quand chacune d'elles accomplit la fonction qui lui est propre. En outre, le parallélisme entre la santé et la vertu est utilisé à la manière socratique dans le but de donner de la force persuasive à une proposition d'εὐδαιμονία qui veut être un bien objectif pour l'ensemble de l'humanité. Si la vertu est « une certaine santé, beauté et bien-être de l'âme » (*Resp*. 444d-e), il semble judicieux, dit-il, de la préférer à l'injustice ou maladie de l'âme qui fait de la vie une espèce de mort au ralenti. Mais la vertu ainsi conçue est aussi *le but naturel* auquel répondent la naissance de l'homme et son passage sur la terre. Là réside le précieux enseignement – clef de l'humanisme platonicien – selon lequel la dignité de l'homme est dans la puissance d'une raison qui veut corriger et éduquer le plus possible notre irrationalité sans limites à l'aide indispensable d'un immense courage et de toute la force des bons sentiments.

Nous pensons aussi que dans cette philosophie l'idéal moral de maîtrise de soi est une règle de vie génératrice d'*unité* intérieure et de stabilité. La première obligation d'un vrai homme – telle est l'exigence de Platon – est de *devenir l'ami de soi-même*. Et à cet effort de dureté et de probité envers soi-même – chacun est pour soi l'*ennemi* le plus proche et le plus terrible – doit se soumettre *tout* ce qu'il fait dans la vie, ou bien parce que ses habitudes, attitudes et actions contribuent à jouer « la symphonie de son âme » (591d), ou bien parce qu'elles évitent ce qui provoque son désaccord ou la menace. On prétend de cette manière forger une *autosuffisance* capable, d'un côté, de protéger le plus possible la liberté et la paix intérieures de l'individu face à son propre dérèglement et aux revers du sort ; et d'un autre côté, capable de protéger le libre développement d'une vie consacrée à la recherche des Idées, la vie heureuse qui contribue à son tour à relativiser la nécessité des autres choses et des autres personnes. En échange, Platon promet le Bien – ici « le Bien » signifie le bonheur avec soi-même – ou la jouissance d'un sentiment de quiétude et d'impassibilité de l'âme – malgré les malheurs que le destin nous réserve – le plus stable et continu possible pendant la *totalité* d'une vie. S'abandonner soi-même au destin sans opposer résistance – c'est, comme dit Socrate dans un passage merveilleux du *Gorgias*, « le généreux et le bon » (512d)– retenant dans l'esprit la seule vérité nécessaire : « qu'il n'y a pas de mal possible pour l'homme de bien »[5].

[5] *Apol*. 41c-d. Trad. de Maurice Croiset (Platon, *Œuvres Complètes*, t. I : *Introduction, Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*, Paris, Les Belles Lettres, 1920).

4.1.2. *Bref exposé de la signification politique de l'Idée du Bien*

En deuxième lieu, le déploiement de la *puissance* politique de l'Idée du Bien prend comme point de départ une explication de l'origine et de la constitution de la société afin de découvrir quel est *le vrai but* de l'existence de la société. Cette explication est basée sur deux faits naturels fondamentaux : le manque d'autarcie de l'individu humain pour produire ses moyens de vie et la sociabilité naturelle de l'homme.

En ce domaine, les pensées et les désirs de Platon sont destinés de manière explicite à condamner principalement la politique oligarchique dans les trois espèces – militariste, libérale et absolutiste – qu'il distingue dans les livres VIII et IX de la *République*. Selon la thèse centrale de ces livres, cette conception et cette pratique de la vie publique sont trois caractéristiques essentielles des classes riches converties en catégorie politique[6]. Il s'agit de la sordidité, de la brutalité et de la rapacité imposées contre la multitude – le troupeau infâme – par une minorité – un troupeau de loups insatiables aux crocs ensanglantés avec la privatisation, la dette et la fiscalité. Ils le font au moyen des lois et du reste de l'appareil de l'État séquestré par eux et au moyen d'une politique extérieure basée également sur la domination ou sur l'assassinat commis pour piller et sur la « libre » circulation de l'or et de l'argent. Mais l'essence et le but de la plus grande des tâches ne sont absolument pas de s'emparer du bien d'autrui et de s'approprier des citoyens eux-mêmes. Cette finalité est de créer les conditions matérielles et culturelles qui rendent possible l'accomplissement du vrai but de la cité, à savoir, *l'union entre les hommes* en vue du Bien. Ici « le Bien » signifie le bonheur commun d'une collectivité qui a été unie politiquement à travers le partage *des mêmes joies et des mêmes peines* devant les mêmes vicissitudes.

En effet, la politique selon Platon est le savoir *synoptique* des fins à poursuivre par la cité afin d'avoir une vie en commun selon la vertu, pacifique et autosuffisante dans sa *coopération* unitaire pour satisfaire les besoins réels de ses membres et le reste de ses droits. Cette idée de la politique est liée à une conception de la culture comme

[6] Thèse en partie déjà exposée dans le *Gorgias* contre tout ce que la figure de Calliclès incarne et qui revient dans les *Lois* et dans quelques remarques de la *Lettre VII*.

domestication des furies de l'intérêt privé et de la voracité (πλεονεξία) grâce aux efforts du langage de la raison – « la sage persuasion » (*Tim*. 48a) – pour vaincre l'instinct et l'animalité. D'ailleurs, dans cette conception, l'idée d'ordonner et d'arranger la cité conformément au principe de fonction spécifique joue un rôle essentiel. Platon offre une double justification pragmatique et naturaliste de ce principe, bien que dans les *Lois* il l'abandonne dans son application particulière à la vie politique, afin de pouvoir démocratiser partiellement la vie publique. Depuis ces hauteurs, le philosophe lance ses foudres contre la « politique » oligarchique – contre un type de régime et de caractère qui jettent volontairement et subrepticement par terre, selon l'image de Platon, la raison et le courage – transformé de lion en singe (*Resp*. 590b) – aux pieds de l'avarice (553c-d). Parmi ses critiques les plus fréquentes, on trouve celle d'être une conception séditieuse, perverse et impie.

La principale conclusion à laquelle Platon parvient en ce domaine est que le *seul* moyen rationnel et efficace pour s'approcher de l'idéal régulateur du Bien dans son acception politique est la politique communiste, ou à défaut quelque chose de moins difficilement réalisable comme la politique socialiste, construite et gouvernée par un Conseil authentiquement *aristocratique*. Ce Conseil est composé par les meilleurs, par des philosophes qui, d'une part, n'ont de propriétés ni d'affaires commerciales et qui sont assujettis tout au long de leur vie à la plus stricte *sobriété*, et qui, d'autre part, font preuve du dévouement intellectuel le plus excellent, honnête et courageux. Il s'agit du seul *mode de vie* – à savoir, celui qui résume l'appel plein d'espoir de Platon au « retour à la vie au temps de Chronos » – qui peut couper ce que, dans sa promenade à travers l'histoire, le philosophe identifie comme la racine dernière de tout *le* problème de la politique et du devenir historique néfaste et affolé dans son ensemble. Ce problème est, d'après les dialogues politiques de Platon, la concentration du pouvoir économique, militaire et politique aux mains des classes dominantes par dépossession des classes dominées.

À cet égard, les écrits platoniciens apportent pour la première fois une bonne partie des valeurs et des principes directeurs qui deviendront constants dans la tradition intellectuelle communiste. L'œuvre platonicienne donne naissance aussi à un minutieux programme économique et éducatif adapté à ce type de valeurs et de principes qui inclut aussi bien des lignes stratégiques très générales ou pensées pour tous les temps que des mesures plus conjoncturelles. Mais il s'agit d'un programme pratique conçu, non seule-

ment comme arme de défense et d'attaque contre le désordre oligarchique, mais aussi comme remède au désordre démocratique. Ceci est aussi décisif pour le sens de la tâche que se proposa Platon. Selon un profond et lucide diagnostic politique et psychologique de Platon, la démocratie est un type de régime également atteint d'un « mal morbide d'insatisfaction et insatiabilité » (*Leg*. 714a), mais un régime sans possibilités réelles de laisser libre cours à ce mal. Dans le cas de la dimension politique du Bien, Platon promet aux dialecticiens – « des chiens durs » (*Resp*. 422d) – la victoire finale, malgré son extrême difficulté et la mauvaise condition de la nature humaine, dans la guerre universelle pour le Bien. Il s'agit d'une guerre idéologique, oratoire et didactique universelle pour imposer, contre les hommes oligarchiques et leurs idées, la définition hégémonique du bonheur collectif. Platon est d'autre part convaincu qu'il n'existe pas d'autre *salut* pour le genre malheureux devant l'énormité du défi qu'il doit affronter.

4.1.3. *Bref exposé de la signification épistémologique de l'Idée du Bien*

En troisième lieu, le déploiement de la *puissance* épistémologique de l'Idée du Bien peut se résumer en deux idées fondamentales dans la théorie platonicienne de la connaissance, à savoir, la proposition d'un principe de l'ordre systématique total des Idées et la conception parallèle de la dialectique comme élévation à une vision du monde *sub specie aeternitatis*.

Dans sa quête de l'origine du savoir et de la vérité, ainsi que du rapport exact de dépendance que gardent l'intelligence et ce qui est appréhendé par elle avec leur cause originaire, Platon soutient l'idée que le Bien est la condition de possibilité du savoir en tant que principe producteur de la vérité de la chose connue et de la compréhension de l'intelligence. D'autre part, dans sa tâche de détermination du rapport de la philosophie avec les sciences, Platon établit l'idée que la dialectique est le seul savoir au sens fort du mot, c'est-à-dire un savoir universel, nécessaire et rationnellement fondé, dans la mesure où seule la dialectique s'élève jusqu'au « principe du tout » (511b). L'Idée du Bien est proposée à ce stade comme le principe dernier qui sert de fondement du savoir, même si Platon pense d'autre part que le savoir du principe suprême est hors de la portée de l'homme, ou qu'on peut tout au plus l'espérer sous la forme d'une étincelle, après avoir frotté péniblement les uns contre les autres éléments logiques et ontolo-

giques de la connaissance (*Ep*. VII, 344b-c). Examinons cela de plus de près.

L'usage de l'expression « l'Idée du Bien » dégage dans ce contexte la croyance en une sorte de *garantie* de l'ordre rationnel du monde intelligible – un monde conçu comme un ζῶον ou un tout doté d'une unité organique et complète – et de l'ordre du monde sensible qui imite celui-là – un monde conçu comme un κόσμος ou un tout rationnel ordonné téléologiquement. Autrement dit, Platon semble penser que l'Idée du Bien est une sorte de puissance préservatrice de l'ordre et de l'arrangement rationnel entre les Formes qu'il faut présupposer pour parler de l'existence de la connaissance. Celle-ci est la première idée fondamentale du « moment » épistémologique de notre thème.

Il nous semble que c'est dans cette idée que réside la signification ultime de « la seconde navigation » annoncée dans le *Phédon* et appliquée dans le *Timée*. L'univers naturel ne peut être compris qu'en le contemplant à la lumière des Idées, porteuses d'une causalité formelle et finale, et, en dernière instance, de l'Idée du Bien, c'est-à-dire si l'étude de l'univers se focalise sur la compréhension de *la fonction spécifique* que tout être est appelé à réaliser. La dialectique est, dans ce sens, une méthode de recherche guidée par une conception de l'objet comme unité organique ou un ensemble de parties interconnectées pour la réalisation d'un τέλος et par la règle qui explique la fonction de chacune de ces parties et la manière dont elles convergent dans *l'utilité principale* de l'objet ou *le bien* du tout.

Or, la méthode dialectique est engagée dans une théorie de la causalité qui aspire à atteindre *une vision panoramique du bien commun à toutes les choses*, compte tenu du fait que la volonté de réunir et de penser dans son unité ce qui autrement est fragment, imperfection et obscurité doit forcément s'étendre à la totalité du réel. La fonction des êtres, l'activité propre qui les fait être ce qu'ils sont et dont la réalisation adéquate les rend bons, est déterminée par le lieu qu'ils occupent dans l'univers et ce lieu dépend lui-même des rapports avec tout le reste. C'est pourquoi ce n'est qu'en parvenant à connaître l'articulation du tout qu'on pourrait saisir pleinement l'activité de la partie. Dans cet autre sens, l'expression « l'Idée du Bien » serait – seconde idée fondamentale du « moment » épistémologique de notre thème – identique, d'une certaine manière, à l'idée d'*un ensemble unifié de toutes les Idées et de leurs relations logiques*, et la science dialectique à son tour serait identique à celle de l'idéal d'une vision synoptique de l'ordre rationnel qui gouverne l'univers et de la finalité de chaque chose. Cette

universalité du savoir dialectique et sa capacité à tout réfuter permettent à Platon de le penser comme le seul savoir qui est réellement tel, motif qui lui permet de le placer « au plus haut, comme une espèce de couronnement du reste des enseignements » (*Resp*. 534e).

4.1.4. *Bref exposé de la signification ontologique de l'Idée du Bien*

En quatrième lieu, le déploiement de la *puissance* ontologique de l'Idée du Bien exprime la volonté de sonder l'origine et la raison dernière de l'ordre et la beauté de l'univers. La préoccupation dernière de cette investigation de la part de Platon, qui se dit, faisant la sourde oreille aux sophistes, qu'il n'est pas possible que l'univers soit un lieu aléatoire, arbitraire et étranger à l'intelligence humaine, est, comme nous le voyons dans le *Timée* et dans les *Lois*, celle de pouvoir invoquer l'*objectivité* du projet éthique et politique proposé en le fondant en dernière instance sur une explication ontologique qui persuade de l'essentielle rationalité de l'univers.

Il s'agit maintenant de prendre l'Idée du Bien en tant que cause dernière de l'être de tous les êtres. La clef pour comprendre cet aspect de l'Idée du Bien est donnée, une fois de plus, par le principe de fonction spécifique. On peut dire que Platon pose comme principe que l'Idée du Bien produit les autres Idées comme des paradigmes unitaires et parfaits, et donne aux choses, au moyen de leur action causale à la fois formelle et finale, l'ordre et la structure qui est la leur. Nous disions plus haut que les êtres se définissent par leur fonction spécifique et que la finalité qui leur est attribuée dépend du lieu qu'ils occupent dans le monde ; mais l'ordre et l'arrangement du monde dépendent à leur tour de l'Idée du Bien, la source et le principe causal dernier de cet ordre, auquel il est nécessaire – ainsi l'entend Platon – d'*aboutir* pour pouvoir démontrer que la nature est rationnelle et intelligible.

Nous pensons que derrière les diverses figures théologiques qui sont dans les *Dialogues* – le Bien du *Phédon*, l'Idée de la Beauté du *Banquet*, l'Idée du Bien de la *République*, l'Un du *Parménide*, l'artisan divin du *Sophiste*, la cause universelle du *Philèbe*, le démiurge du *Timée* et l'artisan du monde des *Lois* – est présente une même conception fortement unitaire qui peut être réduite à l'idée d'une *Raison* déterminée

comme *principe d'ordre et gouvernement de l'univers* en vue de la réalisation du meilleur en termes universels.

Une caractéristique de cette conception ontologique est qu'elle projette sur toutes les choses le modèle d'explication de l'action humaine fondée sur la décision d'un sujet en vue du meilleur – conception défendue dans le *Phédon*. La volonté intelligente devient ainsi la cause en général. Conformément à cela, Platon demande qu'une véritable explication de l'univers doive accueillir la distinction entre causes finales et causes physiques : ces dernières, dépourvues par elles-mêmes de *signification*, sont les conditions dont se sert l'Intelligence pour réaliser ses desseins, tandis que ces desseins sont les seuls à rendre intelligibles les processus naturels.

En synthétisant à l'extrême la trame et le détail de la cosmogénèse que raconte le Timée, et qui est identique en essence au tableau métaphysique que peint le Philèbe, nous pouvons rappeler que la naissance de l'univers se représente comme l'heureux résultat de l'implantation de relations mathématiques dans le chaos indéfini et irrationnel par l'action d'une Intelligence décidée à obtenir l'autosuffisance, la plénitude et l'unité indissoluble de la nature. Si quelque chose peut définir l'éternel géomètre, c'est sans doute le goût qu'il montre pour introduire la proportion et la juste mesure là où elles font défaut.

Par ailleurs, précisons que Platon fait coïncider en cette notion de Raison une causalité *finale* doublée d'une causalité efficiente dernière de l'univers. Le Bien est, dans cet autre sens, l'objet d'une désirabilité universelle, ce qui revient à dire que tout être cherche à atteindre, à sa manière particulière et toujours selon les possibilités ouvertes par sa nature, la sereine satisfaction que seule son *unité* peut offrir. À cet égard, il convient de ne pas oublier non plus que, dans l'érotique philosophique de Platon, l'un des effets propres à l'Idée de la Beauté est celui d'*inciter* à la procréation – notons que l'idée vient de la bouche d'un ascète – tant sensuelle que spirituelle.

Platon arrive à cette conception du Bien porté par un sentiment d'admiration devant la beauté du cosmos et par une méditation sur la régularité, le rythme et la finalité prédominants dans la nature. Ces faits induisent à soupçonner que « des calculs d'une si merveilleuse précision » (*Leg*. 967b) comme ceux auxquels répondent les êtres célestes et les processus naturels ne peuvent pas être dus à des puissances dépourvues

d'intelligence[7]. Mais le philosophe élabore aussi au moins deux argumentations avec lesquelles il veut renforcer la vraisemblance du postulat de l'existence et la souveraineté de la Raison. L'une est déployée dans le *Philèbe* et le *Timée*. Selon cette argumentation, l'intelligence immanente au cosmos ne peut être qu'une autoprojection de l'Intelligence transcendante au cosmos. L'autre est formulée dans les *Lois* contre la théorie pré-socratique et sophistique du caractère fortuit de l'univers. Cette autre argumentation s'occupe de glorifier la priorité de l'âme ou « le plus ancien et le plus puissant de tous les changements » (895b) par-dessus l'antiquité des éléments. À bien y regarder, le principe général dont dépend la théorie sophistique en question, à savoir le principe de l'antithèse selon laquelle s'excluent φύσις et νόμος, se révèle comme une pensée fictive. La nature et l'art sont en quelque sorte la même chose, et tant l'une que l'autre sont le produit de la Raison, qui est *le premier de tous les êtres*, le premier tant à l'échelle temporelle qu'à l'échelle du bien, puisque l'exercice rationnel est la manifestation la plus haute, parfaite et précieuse de la nature. Vue selon l'optique des fonctions épistémologique et ontologique assignées au Bien, la philosophie de Platon est une vive exhortation à avoir confiance dans la rationalité de l'univers et dans le pouvoir apophantique de la dialectique.

Toute cette potentialité et dignité explicative de la dialectique du Bien fait que Platon confère à l'Idée du Bien un statut transcendantal unique. Nous croyons comprendre, en effet, que Platon lie expressément la transcendance de l'Idée du Bien à sa condition de premier principe et condition de possibilité de l'être et du savoir ainsi qu'à la nécessité méthodologique que l'inquiétude dialectique suscitée par la fondation de l'ontologie et de l'épistémologie puisse s'apaiser en atteignant un « fondement non fondé »[8].

À ce sujet, il nous semble que la *République* comme le *Banquet* s'opposent à une lecture néoplatonicienne qui obscurcirait complètement l'idée de la substantialité et de toute intelligibilité de l'Idée du Bien. Cela ne signifie pas, cependant, qu'on puisse mettre en doute la méfiance platonicienne à l'égard du langage, qui finit par mener le

[7] La traduction des mots entre guillemets est de Luc Brisson et Jean-François Pradeau (Platon, *Les Lois, Livres VII à XII*, Paris, Garnier Flammarion, 2006).

[8] J'emprunte à Francis Wolff l'expression entre guillemets (*L'être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux Anciens*, Paris, PUF, 2000, p. 249).

philosophe à une théologie négative. Cela ne signifie pas non plus qu'on puisse mettre en doute la reconnaissance d'un intense πάθος mystique partagé par le philosophe « divin » avec les néoplatoniciens. Ce πάθος justement nous aide à comprendre que la thèse de la transcendance du Bien ne parle pas de l'éclipse de l'essence du Bien mais du fait que son essence ne peut pas s'égaler ni se rabaisser à l'un des sens dans lesquels le reste des choses participent de la réalité. Il s'agit d'un état d'esprit qui fait que le philosophe situe ce qu'il fête comme « le plus heureux de tous les êtres » (*Resp*. 526e) au-dessus de ce *déplorable* monde et qui le libère de toute souffrance et de toute attache avec le monde : le Bien ne doit connaître qu'une sérénité et une impassibilité éternelles[9]. Car un sentiment de sublime indifférence est le propre d'un être inconditionnellement *autarcique* et *parfait*. Ce point des enseignements du *Philèbe* est, une fois de plus, une projection sur la figure du Bien d'une doctrine éthique cardinale apprise du plus merveilleux des hommes, Socrate.

Mais « la bonté » de la Raison ne se résout pas uniquement en son unité autosuffisante mais aussi en sa productivité désintéressée. Un mot, pour clore l'exposé de la fonction ontologique du Bien, à propos de la question du *Timée* et de la générosité du Bien comme raison dernière de l'existence de l'univers. Platon ne se contente pas d'assigner au Bien la liberté et l'indépendance de ce qui n'a besoin que de se connaître et de s'aimer soi-même ; il souhaite en même temps l'*impliquer* dans l'existence d'un univers qui doit être bon ou rationnel – l'usage de l'adjectif « bon » ou « rationnel » exprime dans ce contexte, entre autres choses, le désir, de si longue portée métaphysique, de voir le monde comme quelque chose de « plein » de *tout* ce qui pouvait exister. Ainsi, quand il se demande pourquoi il existe un monde du devenir en plus du monde éternel des Formes, il trouve dans la bonté du démiurge, c'est-à-dire dans son être libre de malveillance contre aucun être, le dernier soutien de la pensée qui ne peut déjà être expliquée rationnellement. Cette absence d'envie ou de mesquinerie fait du Bien le « plus excellent de tous les êtres »[10]. Mais Platon perçoit la contradiction à laquelle Aristote refusa de céder et tente de la surmonter *en déduisant* l'attribut de la générosité de l'attribut de l'autosuffisance. Celle-ci *doit* donner lieu à celle-là. Il s'agit

[9] La traduction de l'expression platonicienne est d'Émile Chambry (Platon, *Œuvres Complètes*, t. VII, 1ère p., *La République*, trad. cit.).

[10] *Resp*. 532c. Trad. d'Émile Chambry.

d'un point essentiel de la philosophie pratique de Platon qui réapparaît dans le *Timée* projeté sur le principe souverain dont la liberté absolue le situe au-dessus du monde.

4.2. *Synopsis de la notion unitaire et cohérente du Bien*

4.2.1. *Définition de l'Idée du Bien*

Il nous reste finalement à trouver une certaine *unité* à l'ampleur merveilleusement vaste et audacieuse d'une Idée du Bien puissamment représentée dans la méthode et le savoir dialectiques.

En effet, nous soutenons que derrière les quatre aspects présentés par l'Idée du Bien, il est possible d'entrevoir *un seul et même principe* produisant ses effets dans les différentes sphères de l'être. De même, nous soutenons que derrière les quatre dimensions de la théorie platonicienne du Bien, il y a *une seule et même proposition philosophique*, dont la défense constitue, nous semble-t-il, la raison d'être de la vie et de l'œuvre de Platon. Ce que nous avons fait au long de ces pages peut se résumer comme une tentative pour élucider la proposition, autant ontologique qu'axiologique, selon laquelle *l'intelligence est et doit être souveraine*. Nous pensons que le Bien est un seul et même principe dans tous les cas en partant de l'hypothèse qu'*il est compris en dernière instance comme le principe unificateur de toute réalité, et que l'unité est comprise comme le but universel*. Son sens varie selon le contexte : « le Bien » est l'idéal de la paix et du repos de l'âme dans l'éthique, ou l'idéal de la justice sociale et du Bien commun dans la politique, ou l'idéal d'un savoir total et systématique des Idées dans la théorie de la connaissance, ou l'idéal d'une Raison parfaite qui unifie ce qui est distinct en introduisant la proportion et la juste mesure en la matière dans l'ontologie. Mais dans tous les cas, le Bien est, en fin de compte, *principe unificateur*. Il est important de ne pas oublier que le fait de reconduire soigneusement la multiplicité à l'unité rationnelle est le but suprême pour cette forme de l'esprit. Nous atteignons ainsi le cœur de la philosophie platonicienne ou l'essence même de la dialectique.

4.2.2. *Brève explication du rapport entre l'Idée du Bien et le reste des biens*

Nous croyons que les *Dialogues* montrent que le rapport entre l'Idée du Bien et les autres biens adopte la forme d'un rapport entre un premier principe causal, à la fois efficient et final, et ses effets.

À ce sujet, les textes adoptent un même ton destiné avant tout à montrer que l'excellence a beaucoup à voir avec la construction d'ordre et d'arrangement ou, dit en grec, de τάξις et κόσμος. *Les choses sont bonnes en tant qu'elles sont ordonnées*. C'est là la thèse générale pour laquelle plaide Platon, le lecteur devant entendre que le concept d'ordre est synonyme des concepts d'unité organique et de finalité. Platon nous invite ainsi à penser à l'idée d'une coopération harmonieuse entre les diverses parties ou fonctions des êtres en vue du développement plein de leurs capacités et de leurs fins propres. Du reste, nous pensons qu'une conclusion générale déductible de l'ontologie inspirée des artisanats et des mathématiques qu'élabore Platon est celle selon laquelle *tout* bien est une proportion arithmétique déterminée ou le produit de l'unification que la raison (soit la raison humaine soit la raison projetée sur le plus haut) réussit à créer et à préserver autant que possible entre les éléments différents de tel ou tel ensemble particulier.

Jusqu'ici nous n'avons traité que de la causalité *efficiente* de l'Idée du Bien. En ce qui concerne la causalité *finale*, il faut dire que l'Idée du Bien est également à la hauteur de l'engagement exigé par la dialectique platonicienne. En effet, l'Idée du Bien continue d'être une seule et même Idée dans les quatre fonctions éthique, politique, épistémologique et ontologique. Pensons au caractère de finalité universelle, autosuffisante et parfaite qui renferme le bonheur ou ce qu'on souhaite dans la vie par-dessus tout. Mais aussi au fait qu'un dialogue désintéressé et sérieux sur le sens de notre passage sur la terre en tant qu'espèce ne peut que conclure résolument que rien n'est plus important que de réclamer la mise en œuvre du Bien commun et de la recherche de la perfectibilité de la nature humaine au moyen de la formation et la culture. Méditons maintenant sur l'appel de la théorie platonicienne de la connaissance à trouver de bonnes raisons pour ne pas voir dans l'ordre général de l'univers le résultat d'un accident, d'une absurdité ou d'un caprice, mais le résultat de ce qui *devait être tel qu'il est*. Il faut *arrêter* à quelque principe la nécessité de remonter à des raisons ultérieures sur le pourquoi de l'ordre et de la constitution de l'univers. Les esprits platoniciens

s'arrêtent au Bien. À ce Bien, notons-le finalement, dont on pense qu'il n'a ni pourquoi ni « en vue de quoi », puisque le parfait bonheur que représentent son autarcie et sa générosité sont la justification même de son existence. De cette manière nous pouvons conclure que, abordée sous tous les angles, l'Idée du Bien est toujours le point d'arrivée où les questions de la raison sur le pourquoi et le « en vue de quoi » touchent à leur fin. Dans ce sens, l'Idée du Bien est le destin dans lequel « l'inquiétude » intellectuelle et spirituelle du philosophe peut devenir enfin sérénité.

4.2.3. *Quelques notes utiles*

Nous pensons que seul ce type d'approche permet d'expliquer les fonctions du Bien et de s'appuyer sur l'ensemble des textes platoniciens. Pour une meilleure compréhension de ce type d'approche, il convient de rappeler les considérations suivantes.

En premier lieu, l'ordre ou l'unité auquel pense Platon vaut également pour n'importe lequel des trois domaines ou niveaux de la réflexion philosophique – homme, cité et univers. L'idée est qu'il y a un seul ordre qui gouverne l'univers selon lequel tout est pensé pour rendre possible l'exercice libre et « dominateur » de la raison sur ce qui est irrationnel. C'est uniquement grâce à l'existence de cet ordre que l'on peut parler de créer une rationalité dans la partie civile ou dans la partie personnelle. D'où la présence récurrente dans les *Dialogues* d'une optique pythagoricienne qui se refuse à détacher la réflexion à propos de ce qui est humain de la réflexion à propos de ce qui est cosmique. D'où aussi, en partie, le fait que Platon persévère dans l'idée qu'on peut penser la dialectique avec des garanties d'être une science *unitaire*, compte tenu du fait qu'elle a comme objet d'étude « défini » l'ordre universel.

En deuxième lieu, Platon prend comme point de départ l'idée selon laquelle *l'ordre peut exister en vertu de la raison mais non en vertu du hasard*. Aucune sorte d'unité ne peut prospérer, en vient-il à dire, si le soigneux et patient travail de la raison divine, cosmique et humaine n'est pas présent. Cela veut dire que la définition platonicienne de la notion de Bien passe par l'idée de quelque chose de vivant comme est la Raison, davantage que par l'idée de quelque chose d'immobile comme l'Unité. L'Idée du Bien est ce que Platon appelle « l'Intelligence qui a tout ordonné » (νοῦς …

τὸ πᾶν διακεκοσμηκώς, *Leg*. 966e) et ce à quoi il attribue la volonté qu'il y « ait une réalité heureuse dans la vie du tout »[11]. La raison cosmique, quant à elle, est « une autoprojection » de cette figure transcendante. Pour sa part, la raison humaine est « une particule » plus ou moins puissante de la raison cosmique.

En troisième et dernier lieu, il importe de rappeler que Platon récolte ici en partie ce qu'Anaxagore, les pythagoriciens et Socrate ont semé au sujet de ce thème. Il nous semble que le Bien platonicien est en un certain sens le fruit logique de la synthèse entre le νοῦν πάντα διακοσμεῖν de la philosophie d'Anaxagore, la proportion mathématique enseignée et convertie en essence de l'occupation du dieu par l'école pythagoricienne et l'attribution à la divinité par Platon de certaines propriétés de l'homme qui incarne l'essence de la sagesse, de certaines propriétés de la personnalité et de la pensée de Socrate.

Bibliographie

Platon, *Œuvres Complètes*, t. I : *Introduction, Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*, traduction Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1920.

Platon, *Œuvres Complètes*, t. VII, 1ère p.: *La République*, traduction Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1931.

Platon, *Les Lois*. *Livres VII à XII*, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Garnier Flammarion, 2006.

Nettleship Richard Lewis, *Lectures on the* Republic *of Plato*, London, Macmillan, 1922.

Wolff Francis, *L'Être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux Anciens*, Paris, Puf, 2000.

[11] τῷ τοῦ παντὸς βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαίμων οὐσία (*Leg*. 903c).

DE L'ATTACHEMENT DU PHILOSOPHE A SON ECOLE
THEOPHRASTE ET ATHENES

Marwan RASHED
Paris IV – Centre Léon Robin

Francis Wolff a consacré une partie de ses recherches en philosophie ancienne à la question du disciple. On peut même dire qu'il a fait de cette question, purement historique jusqu'à lui, une question philosophique. Éclairant sa position par contraste avec celle du disciple socratique et celle du disciple épicurien, Francis Wolff a défini l'entreprise du disciple aristotélicien par trois traits principaux : systématisation, retour à lettre, commentarisme indéfini[1]. Il n'est en effet, pour reprendre les termes de Francis Wolff, « ni le disciple *créateur* de doctrines (comme le socratique), ni le disciple *répétiteur* de celle du maître (comme l'épicurien), mais le disciple *interprète* »[2]. Ce serait pour cette raison qu'« à l'exception de Théophraste, son successeur et son seul vrai disciple, le Lycée ne donnera plus naissance à aucun philosophe marquant »[3]. Avec ce constat abrupt et la notion de disciple qui s'en dégage et où il s'intègre, il me semble pourtant que nous nous trouvons au milieu du gué. En identifiant, dans la constitution des chaînes disciplinaires, la notion de *posture* lignagère, Francis Wolff enrichissait l'« option pour un mode de vie »[4] de Pierre Hadot, ce dernier ayant délaissé, au profit du « mode de vie », une bonne part de la philosophie antique effective, tout ce d'ailleurs qu'elle contient, à mes yeux du moins, d'intéressant[5]. Aussi l'insistance de Francis Wolff sur les différentes manières de faire lignage donnait-elle les moyens de réintroduire une certaine consistance philosophique dans une tradition aristotélicienne à

[1] F. Wolff, *L'être, l'homme, le disciple*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2000, p. 302.

[2] Id., *ibid*., p. 300.

[3] *Ibid*.

[4] *Cf*. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1995, p. 18.

[5] En fait d'exercice spirituel, le stoïcien Chrysippe a surtout écrit, entre autres monographies redoutablement techniques, plus de trois-cents traités de logique – je doute par conséquent qu'il soit resté à ce grand irascible, une fois sa rude besogne accomplie, beaucoup de temps pour soigner son mode de vie.

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp89-94

nouveau débarrassée de sa mythologie identitaire du retour aux sources. Car le poids accordé au premier critère, la *systématisation*, renouait potentiellement avec le structuralisme des plus grands – ce structuralisme abhorré, depuis Pierre Hadot, par les historiens des idées. Il suffisait en effet d'accomplir un pas supplémentaire, en interprétant moins l'opposition systémique comme une querelle de fondamentalistes en quête de pureté originaire – un schème, me semble-t-il, plus romantique que grec[6] – qu'à la façon d'un *révélateur*, celui des différents aristotélismes possibles qui affleurent en différents lieux du corpus acroamatique.

Francis Wolff scindait donc la tradition aristotélicienne, en faisant passer la ligne de partage entre Théophraste et ses successeurs. Au Philosophe tout court et au « philosophe marquant » qu'était Théophraste, il opposait le peuple pluriséculaire, anonyme en cinq langues – grec, syriaque, arabe, hébreu, latin – des commentateurs. Je n'entends pas aujourd'hui remettre en cause cette partition, même si, pour la raison tout juste évoquée, elle ne me convainc guère. Pour ne citer qu'un exemple, l'opposition entre l'aristotélisme de Boéthos de Sidon (I^er^ siècle av. J.-C.), prédicativiste et arrimé aux *Catégories*, et celui d'Alexandre d'Aphrodise (fl. ca 200 ap. J.-C.), hylémorphiste et centré sur les grands traités de philosophie naturelle, explore et définit, avec une profondeur inégalée, les conditions et les limites de validité de tout essentialisme possible. Je me contenterai d'accorder qu'une telle diachronie recouvre un fait dont il faut effectivement rendre compte : que Théophraste, qui est le plus proche disciple d'Aristote, est aussi celui qui est le plus loin d'avoir cherché à commenter ligne à ligne les écrits du Maître ; et qu'à ce titre, il constitue bien une « exception » dans la tradition des disciples aristotéliciens. On peut se demander pourquoi ; et, surtout, si cette singularité ne serait pas imputable, au moins en partie, à une impulsion donnée par Théophraste lui-même, ce qui corroborerait l'analyse de Francis Wolff sur ce plan. Les remarques qui suivent visent à proposer une hypothèse en ce sens, suggérant que c'est Théophraste qui, en dessinant le lieu de la pratique philosophique à venir autour d'un corpus de textes conservés à l'école et pour l'usage exclusif de ses membres, a pu jeter les bases de la combinaison des trois traits caractéristiques de la posture aristotélicienne selon Francis Wolff : systématisation, retour à lettre, commentarisme indéfini.

[6] Il est un peu étrange, de ce point de vue, de voir soumis à une même critique les grands commentateurs de l'Antiquité et du Moyen-Âge, à la recherche de la vérité, et les interprétations heideggériennes effectivement fondées sur une certaine mythologie des origines. *Cf.* F. Wolff, *L'être, l'homme, le disciple*, *op. cit.*, p. 305.

*

Théophraste comptait, parmi ses collègues du Lycée, le physicien le plus brillant du temps en la personne de Straton de Lampsaque. Ce n'est pourtant pas à lui qu'il légua, dans son testament, « tous les livres », mais à l'insignifiant Nélée (τὰ … βιβλία πάντα Νελεῖ)[7]. On n'aurait là que la chronique d'une banale succession universitaire, si certains événements ne conféraient à cet épisode une portée dépassant celle de l'anecdote :

1. – Straton venait d'être précepteur du futur Ptolémée II Philadelphe (né en 309/8, co-régent en 285/4), dont il aurait reçu la somme considérable de quatre-vingts talents (D. L. V, 58) : ἀλλὰ καὶ καθηγήσατο Πτολεμαίου τοῦ Φιλαδέλφου καὶ ἔλαβε, φασί, παρ᾽ αὐτοῦ τάλαντα ὀγδοήκοντα.

2. – Théophraste aurait pu faire une carrière hors d'Athènes : Cassandre « le recevait » et Ptolémée I Sôtêr « lui envoya un messager » (D. L. V 37) : Κάσανδρος γοῦν αὐτὸν ἀπεδέχετο καὶ Πτολεμαῖος ἔπεμψεν ἐπ᾽ αὐτόν.

3. – Théophraste, d'après son testament, fut soucieux de la reconstruction et de l'embellissement des locaux de l'école à Athènes, ainsi que de la vie commune et en bonne entente de ses membres. Ses deux principales qualités, selon Diogène Laërce (V, 37), étaient d'ailleurs la bienfaisance et l'amour des *logoi* (εὐεργετικὸς καὶ φιλόλογος).

4. – Démétrios de Phalère, alors lié à Cassandre, aurait permis à Théophraste, malgré son statut de métèque, de posséder un jardin sur le sol national (D. L. V, 39).

5. – Les Athéniens déboutèrent Sophocle, fils d'Amphiclidès, de ses prétentions à placer le Lycée sous un contrôle étatique direct, « afin que Théophraste revînt et fût rétabli dans sa position » (D. L. V, 38) : ἵνα καὶ Θεόφραστος κατέλθοι καὶ ἐν τοῖς ὁμοίοις εἴη.

6. – Les Athéniens auraient suivi en foule et à pied le cortège funèbre de Théophraste, pour lui rendre les derniers honneurs (D. L. V 41) : καὶ αὐτόν, ὡς ὁ λόγος, Ἀθηναῖοι πανδημεὶ παρέπεμψαν ποσί, τὸν ἄνδρα τιμήσαντες.

On s'aperçoit immédiatement que ces six faits – de précision inégale mais tous assez crédibles – présentent une remarquable cohérence, au moins celle du mythe. <2> montre le loyalisme athénien de Théophraste, qui refusa de se mettre au service de l'une ou l'autre diadochie. <1>, tiré du début de la vie de Straton, éclaire ce que l'envoi d'un « messager » par le pouvoir alexandrin devait signifier : l'offre d'un emploi honorifique et lucratif. Ces renseignements doivent en outre être compris dans leur aspect paradoxal,

[7] D.L. V 52.

puisque l'école d'Aristote passait traditionnellement pour inféodée aux maîtres macédoniens.

Dans ce cadre, les renseignements <3>–<6> se laissent bien interpréter. Ils insistent tous sur la même idée : Théophraste, malgré son statut de métèque, s'est montré d'un loyalisme rigoureux à l'égard d'Athènes. Il a résisté aux sirènes ptolémaïques et s'est même prononcé fermement, dans son testament, pour une domiciliation du Lycée sur le sol attique. Les Athéniens, Diogène est très clair sur ce point, le lui ont bien rendu, en lui accordant des faveurs dont jamais Aristote lui-même n'aurait pu rêver.

C'est dans ce contexte politique qu'il faut replacer le legs de tous les livres à Nélée plutôt qu'à Straton. Nélée ne brillait certes guère par ses qualités intellectuelles ; il n'avait pas été le précepteur du grand souverain mécène. Mais il avait précisément pour lui sa loyauté envers l'école. Son père déjà, Coriscos, était l'une des substances premières favorites d'Aristote et son hôte à Assos lors du dernier exil. Théophraste craignait sans doute, en cas de legs à Straton, que le matériau savant de l'école finisse vite sur les rayonnages du Musée. Nélée, avec ses horizons plus étriqués, était homme à perpétuer l'existence athénienne du Lycée. Théophraste ne désigne d'ailleurs nulle part Nélée comme son « successeur ». Non seulement cela n'aurait guère de sens en l'absence d'une chaire appointée, mais il aurait été absurde de vouloir faire travailler Straton – lui-même d'un âge respectable – sous la direction de ce dernier. C'est donc sans doute le statut des livres après sa disparition – plutôt que le souci de voir Nélée réaliser une « édition » des écrits fondateurs du Lycée[8] – qui préoccupait Théophraste.

Ces inquiétudes se reflètent jusque dans le testament de Théophraste. À la différence d'Aristote, de Straton et de Lycon, Théophraste paraît extrêmement soucieux de parer à d'éventuelles violations de ses dernières volontés. Il mentionne explicitement son « sceau », τῷ Θεοφράστου δακτυλίῳ (D. L. V, 57) et, après avoir cité pas moins de *sept* exécuteurs testamentaires, ἐπιμεληταί, il précise qu'il a confié des copies de l'acte, ἀντίγραφα, à *trois* dépositaires, en présence à chaque fois de nombreux témoins, μάρτυρες (D. L. V, 56-57). Ces formalités sont incomparablement plus légères chez Aristote, Straton et Lycon. Or un seul personnage figure à la fois dans la liste des sept exécuteurs testamentaires et des dix témoins de la déposition : Straton. Fallait-il lier ce dernier un peu plus fermement que les autres ? Dès lors que les livres du Lycée devaient

[8] C'est l'hypothèse de H. B. Gottschalk, « Note on the Wills of Peripatetic Scholars », *Hermes* 100/3 (1972), p. 314-342, ici p. 337.

demeurer dans l'orbite athénienne, les protections alexandrines de Straton ne pouvaient être vues par Théophraste que d'un mauvais œil.

Il est intéressant que Diogène Laërce, d'ordinaire si friand d'anecdotes futiles, ne fasse pas la moindre allusion, au début de la *Vie* de Straton, à une guerre de succession entre les disciples de Théophraste. Que Straton ait alors pris la direction de l'école est présenté comme allant de soi. C'est sans doute que tout s'est passé, au moins dans les grandes lignes, exactement comme l'entendait Théophraste. Straton aurait mené ses recherches à Athènes en utilisant les traités acroamatiques d'Aristote et de Théophraste et en puisant dans le fonds de livres dont Nélée détenait la possession juridique. Il a pu faciliter la collaboration avec les responsables contemporains du Musée, voire les fournir en copies d'ouvrages plus ou moins rares. Tout cela reste pure hypothèse, mais j'entends précisément souligner que rien ne nous force à choisir entre le récit de Strabon-Plutarque, selon lesquels Nélée aurait légué la bibliothèque à ses descendants qui l'auraient emportée en Troade, celui d'Athénée, selon lequel il aurait vendu les livres à Ptolémée, ou tel autre scénario[9]. Il y a quelque naïveté à se demander si les Alexandrins ont *tout* ou *rien* possédé de la bibliothèque d'Aristote. Les émissaires de Ptolémée étaient en mesure de faire aux péripatéticiens des offres qu'on ne refuse pas, mais ces derniers pouvaient certainement, de leur côté, juger inopportun de leur livrer, même sous forme de copies, les recherches les plus personnelles des deux fondateurs de l'école. Bref, il semble raisonnable de postuler une collaboration équilibrée entre les deux institutions.

Pourquoi Théophraste était-il si attaché à l'Attique? Sans doute parce qu'il y allait de l'existence de l'école aristotélicienne en tant que telle. Son ancrage à Athènes, où son indépendance était sinon garantie, du moins envisageable, permettait seul que la vie philosophique commune, le συσχολάζειν καὶ συμφιλοσοφεῖν auquel il est fait allusion dans le testament (D. L. V, 53), demeure centrée autour de l'œuvre d'Aristote[10]. Car même si les encyclopédistes d'Alexandrie, pour un ensemble de raisons historiques et doctrinales, n'ont pas hésité à placer Aristote au panthéon des grands auteurs, ils n'ont cependant considéré son œuvre que comme *une* rubrique au catalogue, en droit infini, de la bibliothèque idéale. Quant aux marques de faveur si

[9] Sur toute cette question, voir P. Moraux, *Der Aristotelismus hei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias,* t. 1 : *Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. v. Chr.* [= *Peripatoi 5],* Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1973, p. 3-31.

[10] *Cf.* C. Natali, *Bios Theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola,* Bologne, Il Mulino, 1991, p. 104-115 en particulier.

appuyées – et à première vue si étranges – que les Athéniens accordèrent au métèque Théophraste, elles attestent leur conscience du danger de provincialisation culturelle encouru par leur cité et leur gratitude envers Théophraste de résister, en faveur d'Athènes, à l'alexandrinisation de l'œcoumène.

Bibliographie

Gottschalk Hans Benedict, « Note on the Wills of Peripatetic Scholars », *Hermes* 100/3 (1972), p. 314-342

Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1995,

Moraux Paul, *Der Aristotelismus hei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias,* t. 1 : *Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. v. Chr.* [= *Peripatoi 5],* Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1973,

Natali Carlo, *Bios Theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola,* Bologne, Il Mulino, 1991.

F. Wolff, *L'être, l'homme, le disciple*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2000.

SUR *PROTAGORAS* 351C4-5 ET 352B3-C2

Marco ZINGANO
Universidade de São Paulo

Le *Protagoras* est sûrement l'un des plus beaux dialogues de Platon. Il est traditionnellement placé parmi les dialogues socratiques de Platon, en compagnie, entre autres, du *Lachès,* de l'*Euthyphron* et du *Charmide*. Ces derniers dialogues examinent une vertu en particulier (respectivement : le courage, la piété, la tempérance), alors que, dans le *Protagoras*, il s'agit de comprendre non pas une certaine vertu, mais l'unité même des vertus. Par là, il se distingue déjà de ces dialogues, tout en restant dans le cadre des rencontres socratiques caractéristiques de la première période de la production intellectuelle de Platon. Mais il a aussi une ampleur littéraire qui le place dans une position privilégiée. En effet, c'est un dialogue complexe, avec un préambule sophistiqué – l'arrivée à la maison de Callias devenue célèbre avec cette scène mémorable de la réunion des sophistes. Lorsque Socrate s'adresse à Protagoras, le débat s'engage à propos de la possibilité ou non d'enseigner la vertu. Protagoras prétend pouvoir l'enseigner, Socrate reste sceptique ; les positions vont après s'inverser, puisque Socrate soutiendra, vers la fin du dialogue, que les vertus sont des savoirs – et donc peuvent être enseignées –, alors que, pour Protagoras, qui soutient désormais que les vertus sont autre chose que de la science, elles ne peuvent pas être enseignées. Le dialogue débute par le mythe de Prométhée et Epiméthée, au moyen duquel Protagoras expose l'une des rares défenses que nous ayons des procédés délibératifs de l'Athènes démocratique ; de plus, au beau milieu de la discussion philosophique sur l'unité des vertus, nous sommes régalés d'un *intermezzo* de critique littéraire sur certains vers de Simonide.

Le dialogue est donc complexe ; différents thèmes s'entrelacent en une structure littéraire élégante, rendant la lecture de ce dialogue passionnante à plusieurs niveaux. Je voudrais, dans ce petit essai, revisiter les arguments produits par Socrate pour soutenir l'unité des vertus. Je vais laisser de côté toute cette ambiance littéraire pour ne me concentrer que sur certains aspects du quatrième argument, dans la mesure où, de l'aveu même de Socrate, ils aident à mieux comprendre le troisième argument et par là la thèse

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp95-107

forte de l'unité des vertus. En effet, dans ce dialogue, Socrate avance quatre arguments complets[1] pour soutenir l'unité des vertus[2]. Les deux premiers fonctionnent de manière indépendante. Dans le premier argument (331a6-332a1), Socrate veut montrer que, parmi toutes les vertus, la justice et la piété, puisqu'elles se ressemblent si fortement – *homoiotaton*, 331b5 –, semblent bien être l'une telle que l'autre. En fait, cet argument est à comprendre à la lumière de la preuve que Socrate fournit dans l'*Euthyphron*, à savoir que la piété est une partie de la justice, étant donné que tout acte de piété est un acte juste, mais certains actes justes ne sont pas des actes de piété. De la sorte, la piété devient une partie de la justice et, ainsi, les cinq vertus avec lesquelles on a entamé le dialogue (mentionnées en 330b3-6 : la tempérance, la sagesse, le courage, la justice et la piété) sont reprises, à la fin du dialogue, selon la liste canonique des quatre vertus cardinales : le savoir, la tempérance, le courage et la justice, la piété faisant désormais partie de la justice (voir, par exemple, 361b1-2). Ce n'est pas une mince affaire, car il s'agit ici d'accomplir un rétrécissement du champ sémantique des vertus d'une manière telle qu'on puisse non seulement plaider la cause de leur unité, mais aussi en avoir d'autres conséquences, comme celles que Socrate tire dans la *République* en vue de la tripartition de l'âme[3]. Ce qui m'importe de remarquer ici, c'est le caractère indépendant de ce premier argument : s'il est bon, il opère une prémière identification, sous la forme

[1] Je dis quatre arguments *complets* parce que, à la suite du deuxième argument, Socrate se propose d'enquêter si justice et sagesse (*sôphronein*) sont identiques ou distinctes, mais cet argument, qui commence en 333b7, est interrompu soudainement en 334a2, lorsque Protagoras se met à faire un long discours, ce qui mène à une discussion sur la manière correcte d'entretenir un dialogue, au bout de laquelle Socrate, insatisfait de la décision de Protagoras de ne plus répondre avec des réponses courtes, feint d'abandonner la réunion. C'est ici qui commence le long *intermezzo* qui porte sur la critique de la poésie de Simonide et qui se clôt en 349a6 ; à partir de cette ligne, Socrate reprend la discussion sur l'unité des vertus et propose deux nouveaux arguments.

[2] Selon l'article devenu célèbre de G. Vlastos, l'objet de preuve dans ce dialogue ne serait pas l'unité des vertus, mais leur consécution : si l'on en a une, on les a toutes, même si elles diffèrent entre elles en ce qui concerne leur nature (« The unity of the virtues in the ''Protagoras'' », publié premièrement dans *The Review of Metaphysics*, Vol. 25, No. 3 (Mar., 1972), p. 415-458, repris et révisé dans *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1973, p. 221-269). La thèse de l'unité des vertus, qui est plus forte que celle de leur consécution (puisqu'elle implique celle-ci, alors que celle-ci ne l'implique pas), a été soutenue de bonne heure : déjà en 1973 T. Penner la soutient selon la perspective de leur unité en tant que discours psychologique (« The unity of virtue », dans *Philosophical Review*, 82 / 1 (1973), p. 35-68). J'ai soutenu la thèse forte de l'unité de toutes vertus en tant que sciences dans *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo, Discurso Editorial, 2007; Paulus, 2009, p. 41-72.

[3] Je renvoie ici à mon texte « Une opération platonicienne : l'avènement des quatre vertus », paru dans *Logon didonai – la filosofia come esercizio del render ragione*, *Studi in onore di Giovanni Casertano*, édité par Lidia Palumbo, Casoria, Loffredo, 2011, p. 401-410.

bien précise d'une réduction de la piété à la justice selon le schéma plus général de la réduction d'une espèce à son genre[4].

Le deuxième argument, qui se trouve en 332a2-333b5, vise à prouver l'identité entre tempérance et savoir, *sophrosune* et *sophia*. Il fait appel à leurs contraires, qui, dans les deux cas, portent le même nom, *aphrosune*. À partir de là, il est montré ou bien qu'elles sont la même vertu (puisqu'elles ont le même contraire), ou bien qu'un terme unique a plusieurs contraires – en supposant toujours, donc, l'unité du sens d'*aphrosune* (ce qui est rappelé expressément en 333b2 : ἑνὶ ὄντι). Cet argument mérite une étude à part, mais je ne veux souligner ici que le fait qu'il s'agit encore d'un argument indépendant – s'il est bon, il prouve que sagesse et tempérance sont une seule et même vertu. Il s'ensuit alors un troisième argument, abandonné face à l'agacement croissant de la part de Protagoras. S'il avait été déployé, on aurait eu les identités suivantes : (i) justice = piété ; (ii) tempérance = sagesse; (iii) sagesse = justice, d'où il s'ensuivrait (iv) justice = tempérance, ne manquant qu'une preuve concernant le courage, puisque si l'on démontre que le courage est identique à l'une des trois autres vertus, il est aussitôt démontré que les vertus sont toutes identiques entre elles.

C'est dans ce but que Socrate propose, après le long *intermezzo* sur les vers de Simonide, un troisième argument (349e1-351b2), grâce auquel il veut montrer que courage et sagesse sont une seule et même vertu. L'argument procède de la manière suivante : on montre d'abord que les hommes courageux sont audacieux pour tout aussitôt montrer que plus on connaît, plus on est audacieux – d'où Socrate veut montrer qu'il existe une connexion intrinsèque entre savoir et courage[5]. Or, alors que Protagoras a admis avoir été réfuté par les deux premiers arguments (ce qui avait provoqué son agacement), il regagne ici confiance, puisqu'il refuse la conclusion tirée par Socrate, en remarquant que, s'il avait concédé à Socrate que tout homme courageux est audacieux, il n'avait pourtant pas admis que tout homme audacieux est courageux. Pour que Socrate puisse obtenir l'identité recherchée entre courage et savoir, il lui faut non

[4] Pour cette raison, lorsque Socrate se réfère au résultat de ce premier argument, il ne dit pas que justice et piété sont identiques, mais qu'elles sont « presque la même chose » (333b6).

[5] Ce faisant, Socrate illustre cette connexion intime par le biais de celui qui plonge dans un puits : plus il a la connaissance requise, plus il se montre audacieux en plongeant, et donc avec autant de courage que d'audace. L'usage de cet exemple est, *prima facie*, opposé à celui qui est fait du même cas dans la première partie du *Lachès*, où Lachès admet que celui qui plonge sans en avoir la connaissance requise est plus courageux que celui qui y plonge en ayant la connaissance. Beaucoup d'encre a coulé pour expliquer cet usage opposé d'un même exemple, que nous ne pouvons malheureusement pas examiner dans le cadre du présent texte.

seulement affirmer que tout homme courageux est audacieux, mais aussi établir que tout homme audacieux est courageux. Si l'on accepte que celui qui est audacieux est par là même courageux, on admet par là que le savoir opère à l'intérieur du courage, car on avait déjà admis que plus on sait, plus on est audacieux. Pourtant, Protagoras n'avait pas admis que celui qui est audacieux est par là même courageux, et il lui semble bon de ne pas l'admettre, puisque, d'après lui, il y a beaucoup de gens qui, tout en étant audacieux, ne sont pas courageux à proprement parler, bien au contraire.

Le troisième argument opère à l'aide de comparatifs, ce qui le rend plus difficile à manier. Cela dit, je ne veux pas ici tenter de montrer comment on peut le rendre valide, ou, en sens contraire, tenter de montrer où résiderait son échec, selon le soupçon de Protagoras. Ce qui m'importe ici de remarquer, c'est que, au lieu de refaire son argument ou de mieux présenter ses prémisses afin de mettre en évidence qu'il s'agit d'un argument qui aboutit correctement à sa conclusion, Socrate se met tout de suite, et ce de manière fort abrupte, à produire un quatrième argument, celui fondé sur la notion d'acrasie. Cet argument va de 351b3 à 358d4[6]. Comme on le sait, dans ce quatrième et dernier argument Socrate montre que la notion même d'acrasie, qui revient à dire qu'on est vaincu soi-même par le plaisir, est une notion incohérente. C'est un argument assez surprenant, et ce à plusieurs égards. Tout d'abord, Socrate ne s'oppose plus à Protagoras, mais les deux unissent leurs forces afin d'enquêter sur la notion d'être vaincu par les plaisirs, notion qui est attribuée à la masse, aux *polloi*, ceux qui ne sont nullement raffinés et contre qui font bloc désormais Socrate et Protagoras. Ensuite, ce quatrième argument évolue vers un examen de la notion d'hédonisme, mais rien ne nous faisait prévoir une telle discussion, car elle ne semble pas avoir d'incidence sur le problème de l'unité des vertus, sur lequel justement porte ce dialogue. Pourtant, le quatrième argument est expressément produit dans le but de nous montrer dans quel sens le troisième argument était de fait concluant. Cela est dit dès le début, en 353b1-3 : « cet examen nous sera utile pour découvrir le rapport que le courage entretient avec les autres parties de la vertu ». L'application du résultat du quatrième argument pour la solution du troisième se fait de 358d5 à 360e5, et Protagoras se voit enfin forcé d'admettre que le courage aussi se produit en fonction de la connaissance. Le quatrième argument, en dépit de son intérêt intrinsèque à titre de refus socratique de la notion

[6] Aristote fera mention de cet argument au tout début de sa propre démonstration concernant la nature de l'acrasie, en le considérant comme une preuve du fait que Socrate niait la possibilité même du phénomène de l'acrasie (*EN* VII, 3, 1145b22-27).

d'acrasie, est présenté dans le *Protagoras* dans le but de renforcer le troisième argument, celui qui voulait prouver l'identité entre courage et sagesse, et qui était apparu aux yeux de Protagoras – et sûrement aussi aux yeux de l'audience – comme un échec, un argument qui n'aboutissait pas parce qu'il lui manquait au moins une prémisse (à savoir, que celui qui est audacieux est par là même courageux).

Les deux derniers arguments sont donc soudés dans leur destin, alors que les deux premiers étaient indépendants l'un de l'autre. Mais dans quel sens le quatrième argument (celui consacré à la notion d'acrasie) peut-il nous aider à mieux comprendre le troisième argument (celui sur l'identité entre courage et savoir) ? Sans trop entrer dans les détails, la réponse à cette question me semble être la suivante. Dans le quatrième et dernier argument, Socrate montre que la notion à laquelle s'attache la masse, la notion de plaisir comme étant la source ultime de tout bien, est une notion qui semble – mais ce, uniquement à première vue – exclure tout rapport à la connaissance. Socrate va montrer, au contraire, que la position hédoniste, précisément lorsqu'elle est prise en sa version la plus rigoureuse, non seulement révèle en son intérieur la présence de la raison, sous la forme de l'art de bien mesurer les plaisirs entre eux, mais aussi, ce qui est plus important, le plaisir lui-même, pour qu'il puisse s'exprimer en toute sa puissance, requiert une telle connaissance puisqu'il est gouverné par cet art de la mesure. En effet, l'art de la mesure sert à calculer le plus grand plaisir qu'on puisse avoir selon l'attente raisonnable d'une vie d'une certaine durée. L'art de mesurer devient ainsi la condition même pour qu'on jouisse du plus grand plaisir. Par ce biais, Socrate va donc montrer que, à l'intérieur même du plaisir censé être exempt de toute rationalité et calcul, la raison fait son apparition ; plus encore, la raison se montre comme le seul principe selon lequel l'hédoniste rigoureux peut s'assurer du plaisir le plus intense, et ce le plus longuement[7]. Là d'où elle semblait totalement exclue, la raison réapparaît sous la forme de ce qui gouverne la quête même du plaisir. C'est sur ce résultat que Socrate veut s'appuyer pour enfin rendre concluant le troisième

[7] L'hédonisme du *Protagoras* repose sur deux thèses: (i) tout plaisir est quantifiable en *quanta* de plaisir et, par là, tout plaisir est commensurable, et (ii) le plaisir est indexé vers l'avenir, car il est structuré en termes d'anticipation et de jouissance future. Ces deux thèses seront modifiées dans le *Gorgias*, dialogue qui, dans sa troisième et dernière section (celle où Socrate dialogue avec Calliclès), réfléchit sur le plaisir selon deux autres présuppositions : (i) les plaisirs s'organisent selon une hiérarchie qui réflète les préférences qualitatives de l'agent, sans qu'ils soient par là quantifiables en *quanta* commensurables, et (ii) le plaisir se jouit dans le présent, il ne se projette sur l'avenir que pour se reproduire dans une sorte de présent prolongé indéfiniment. Les arguments socratiques contre l'hédonisme du *Protagoras* ne servent donc plus à répondre à l'hédonisme callicléen, puisque les présuppositions de ce dernier sont fort distinctes de celles de l'hédonisme protagoréen, et Socrate doit donc nous fournir de nouveaux arguments pour réfuter philosophiquement l'hédonisme callicléen.

argument. Les courageux sont audacieux, et sont davantage audacieux en fonction du savoir dont ils disposent. Là aussi donc, d'où le savoir semblait par excellence exclu – du courage, qui, selon Protagoras, est la seule vertu qu'on peut exercer alors qu'on ne dispose d'aucune connaissance (349d2-8) – il est montré, au moyen de la notion d'audace, que le courage en tant que vertu se met en place en intime connexion avec le savoir : plus on sait, plus on est audacieux ; plus on est audacieux, plus on devient courageux.

À ceci près que Socrate semble supposer – ce qu'il ne démontre nulle part dans ce dialogue, ou du moins jamais expressément – que la *véritable* audace se décline en rapport direct avec la connaissance, selon une échelle bien précise : celui qui sait le plus est le plus audacieux. Il existe bien entendu quelque chose qui ressemble à l'audace, un genre de témérité que même les ignorants peuvent exercer. Cette témérité n'est pourtant pas de la véritable audace, ou mieux : elle n'est pas de l'audace du tout. Elle lui ressemble, certes, mais cette ressemblance est trompeuse, car la véritable audace dépend étroitement de la détermination correcte de l'objet à craindre ou à fuir, et cette détermination correcte n'est possible qu'en fonction du savoir dont dispose l'agent proprement courageux (359e1-360e5). Protagoras emploie de manière incorrecte le terme d'audace en se référant à des cas qui, à proprement parler, ne sont pas du tout des cas d'audace, même s'ils lui ressemblent. Prodicos, qui assiste à toute la discussion et qui est toujours présenté par Platon comme étant très friand de distinctions sémantiques, ne semble pas non plus se rendre compte de cette grammaire *philosophique* de l'audace et du courage[8]. Pourtant Socrate réserve l'usage d'*audace* uniquement aux cas d'audace véritable, celle qui est coordonnée avec le savoir. Creusant le même sillon, Socrate va montrer, dans le quatrième argument, que la masse utilise, bien fréquemment, la notion d'être vaincu par le plaisir, alors que, selon la grammaire philosophique, une telle expression est tout bonnement incohérente au sein d'une perspective hédoniste rigoureuse. C'est cette leçon qui est donnée en sourdine grâce au quatrième argument et qui nous permet de revisiter le troisième argument de façon à finalement comprendre pourquoi il est concluant : l'audace (véritable) se fait en stricte dépendance de la connaissance, et par là courage et savoir peuvent s'identifier, alors que, comme

[8] Prodicos se contente, en fait, de remarquer, à propos de la définition avancée par Socrate de crainte ou peur comme étant « l'atteinte d'un mal » (358d6-7 : προσδοκίαν τινὰ κακοῦ), qu'elle s'applique à la crainte, mais non pas à la peur (358e1 : Προδίκῳ δὲ δέος, φόβος δ' οὔ).

Protagoras le supposait encore, il paraissait – mais faussement – qu'on pouvait être courageux sans avoir aucune connaissance (des choses à craindre ou à fuir)[9].

Pour atteindre son but, Socrate doit partir, dans le quatrième argument, d'une position hédoniste radicale, c'est-à-dire, doit proposer comme thèse hédoniste centrale l'identité tout court entre plaisir et bien suprême, l'identité pleine entre jouissance et bonheur, selon laquelle une chose est bonne *parce qu'*elle nous apporte du plaisir et de la jouissance. C'est le cas limite, celui où tout calcul et raisonnement semblent disparaître du bonheur, car celui-ci n'est alors que l'expression de l'agréable et de la simple jouissance. En outre, Socrate doit montrer que même si elle ne s'en tient pas forcément à une notion précise du plaisir comme étant la source ultime de toutes nos motivations pour agir, la masse la présuppose néanmoins. Il incombe donc au philosophe, et non pas à la masse, d'affirmer d'une part l'identité forte entre plaisir et bien en tant que version rigoureuse de l'hédonisme, et d'autre part de montrer que les *polloi* adhèrent à cette version rigoureuse du plaisir en tant que source ultime et unique de nos motivations, en dépit de leur langage vague et hésitant. C'est exactement ce que fait Socrate, me semble-t-il, en 351c4-5 et 352b5, respectivement.

Examinons premièrement l'identité tout court entre plaisir et bien. Voici le texte grec :

> ἐγὼ γὰρ λέγω, καθ' ὃ ἡδέα ἐστίν, ἆρα κατὰ τοῦτο οὐκ ἀγαθά, μὴ εἴ τι ἀπ' αὐτῶν ἀποβήσεται ἄλλο; <351c4-5>

C'est le texte que donne Burnet[10], d'après les mss. B T W. Le sens de μὴ εἰ est bien rendu par les traductions françaises : « quoi qu'il puisse en sortir d'ailleurs » (Croiset[11]), « abstraction faite de ce qui peut en résulter par ailleurs » (Ildefonse[12]). Le point est que Socrate propose une thèse selon laquelle l'identification entre bien et plaisir se fait sans aucune restriction : une chose est bonne *dans la mesure où* elle est agréable, point à la ligne. Elle peut avoir d'autres conséquences, comme celle de nuire à la santé, mais cela n'est pas en cause lorsqu'on la détermine en tant que bonne, puisque l'être bon pour une chose ne dépend que du fait que cette chose est agréable, toute autre

[9] On retrouvera aussi chez Aristote le thème des formes de comportement qui ressemblent au courage, mais qui ne sont point de vrai courage, c'est-à-dire ne sont pas du tout du courage : voir à cet égard *Éthique à Nicomaque* III, 11, 1116a15-1117a28.

[10] Voir John Burnet, *Platonis Opera – tomus III*, Oxford, Clarendon Press 1992 (1e éd. 1903).

[11] Voir Platon, *Protagoras*, éd. Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1984

[12] Voir *Platon, Protagoras*, trad. Frédérique Ildefonse, Paris, GF Flammarion, 1997.

considération n'ayant aucune incidence là-dessus. Peut-être ne vivra-t-on qu'une journée si l'on jouit d'un tel plaisir, dont l'intensité serait en étroit rapport avec une très courte existence – mais si bien vivre consiste justement en jouir du plaisir, que l'on jouisse du plaisir le plus intense, au diable la durée de la vie ! La seconde main de T propose pourtant un texte différent :

> ἐγὼ γὰρ λέγω, καθ' ὃ ἡδέα ἐστίν, ἆρα κατὰ τοῦτο οὐκ ἀγαθά, εἰ μή τι ἀπ' αὐτῶν ἀποβήσεται ἄλλο; <351c4-5>

La traduction américaine de Stanley Lombardo et Karen Bell suit ce texte : « *if it results in nothing other than pleasure* ».[13] Cela veut dire que, *à moins* qu'il y ait un résultat différent, par exemple si la conséquence est nuisible pour la santé, la chose agréable est prise comme bonne. Mais cette condition n'est pas en question ici ; Socrate veut, au contraire, proposer la thèse forte de la réduction de ce qui est bon à ce qui est agréable, sans aucune restriction, parce qu'il veut montrer que, même dans sa version la plus radicale, l'art de mesurer y fera son apparition comme étant l'élément décisif pour la détermination du plus grand plaisir (ou encore, dans les termes de cette thèse, du plus grand bonheur)[14]. Le problème du passage se transfère alors vers le début de la phrase, ἐγὼ γὰρ λέγω : Socrate affirme-t-il cette thèse, l'adopte-t-il en tant que penseur, et donc soutient-il l'hédonisme, ou bien ne fait-il qu'expliciter le sens qu'on doit donner à la thèse hédoniste, sans par là l'affirmer ou l'adopter en son propre nom ? Il me semble que toute la stratégie de l'argument plaide fortement pour un Socrate qui explicite la thèse que lui et Protagoras doivent désormais mettre à l'épreuve, qui n'est sûrement pas la thèse que Socrate aurait soutenue en son propre nom, loin de là ! Le débat pourtant,

[13] Voir Stanley Lombardo & Karen Bell, *Protagoras*, in Cooper, John M. (ed.) *Plato – Complete Works*, Indianapolis, Hackett Publishing Company 1997. La traduction de Christopher Charles Whiston Taylor, « *leaving their other consequences out of account* », me semble rester ambiguë, car elle peut dire soit qu'on n'a pas à s'inquiéter de quoi que ce soit qui puisse en découler, mais uniquement du plaisir dont on jouit, soit qu'il faudra quand même ajouter à la simple jouissance l'analyse de ses conséquences dans l'avenir (voir Christopher Charles Whiston Taylor, *Plato's Protagoras*, Oxford, Clarendon Press, 1976).

[14] Selon William Watson Goodwin, the « *μή is not a mistake for εἰ μή, but it seems to imply a conditional participle like hupologizomenos (though no precise word can be supplied), very much as* μὴ ὅτι *and* μὴ ὅπως *imply a verb of saying* (707). *The meaning clearly is*, *Are not things good just so far as they are pleasant, if we take no account of any other (i.e. unpleasant) element in them*? *This sense would hardly be found in the emended reading* εἰ μή τι » (voir *Syntax of the moods and tenses of the Greek verb*. London, Macmillan, 1897, p. 176-177). Cela est vrai si l'explication qu'on veut donner doit préserver la possibilité d'attribuer cette thèse à Socrate. Si, par contre, Socrate n'adopte aucunement cette thèse hédoniste, mais veut simplement expliciter le noyau central de l'hédonisme en sa version la plus rigoureuse, le μὴ εἴ τι reprend son sens de « toute autre considération étant mise de côté », « peu importe toute autre conséquence » ou encore : « au diable avec les conséquences ! », car elles n'ont aucune emprise sur ce qui fait qu'une chose soit bonne, à savoir : le fait tout simplement de nous procurer du plaisir. Je remercie Daniel Lopes d'avoir attiré mon attention sur cette remarque de Goodwin.

comme on le sait, fait encore rage. Pour reprendre les mots d'un des ténors de la position opposée :

> *Socrates here makes an explicit assertion of his own view, in the form of a rhetorical question*[15].

Un signe qu'il ne s'agit pas de la position de Socrate lui-même, mais d'une thèse qu'il explicite dans sa version la plus rigoureuse afin de mieux la mettre à l'épreuve, est le fait que, un peu plus loin, en 354e8-355a2, lorsqu'il revient sur l'identification entre bien et plaisir (au profit de ce dernier), Socrate permet pour une dernière fois, avant de mener à bout sa réfutation, que la masse *retire* son identification entre bien et plaisir et qu'elle propose à sa place une autre opinion sur les rapports entre ce qui est bon et ce qui est agréable. Le verbe employé, ἀναθέσθαι, a le sens bien attesté chez Platon de retirer ce qu'on a avancé, comme dans le jeu de dames. Mais la thèse n'est pas retirée, et Socrate procède directement à sa réfutation. La vraie question me semble être la suivante : Socrate peut-il vraiment attribuer à la masse une thèse aussi forte, la quête du

[15] Christopher Charles Whiston Taylor, in Plato, *Protagoras*, trad. cit., 1991, p. 166. Puisqu'il attribue l'hédonisme à Socrate lui-même, Taylor doit comprendre μὴ εἴ τι ἀπ' αὐτῶν ἀποβήσεται ἄλλο en 351c5 à titre d'une qualification nécessaire pour la position socratique, « *since Socrates does not deny that some pleasant activities and experiences are in fact bad (cf. 353c-354e), but merely maintains that such things are bad, not in themselves but in so far as they have bad (i.e. unpleasant) consequences* » (*ibidem*, p. 167). Indépendamment de savoir si une telle position est cohérente ou non, le point consiste à déterminer si Socrate exprime sa propre position, ou simplement s'il met à l'épreuve une position qu'il attribue à d'autres personnes, le cas échéant à la masse. Déjà C. C. W. Taylor et J. Gosling attribuaient à Socrate l'hédonisme dans le *Protagoras*: « *we suggest, then, that we have sufficient evidence to render at least probable the hypothesis that in writing the* Protagoras *Plato presented what he took to be Socrates' actual view of the nature of goodness, viz. that goodness is identical with long-term pleasantness* » (voir Justin Cyril Bertrand Gosling et Christopher Charles Whiston Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 67). Terence Irwin aussi l'attribue à Socrate, tout en soulignant que, dans le *Protagoras*, Socrate « affirms epistemological hedonism, *taking judgements about pleasure to be epistemologically prior to judgements about goodness* » (voir Terence Irwin, *Plato's Ethics*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 83). La lecture que je propose est aux antipodes d'une telle attribution : le Socrate de Platon n'a jamais entretenu une thèse hédoniste par rapport au bonheur, et lui attribuer la version que Taylor propose de l'hédonisme (ou celle révisée d'un hédonisme épistémologique) revient à lui attribuer précisément la position que Socrate va réfuter dans le quatrième argument, lorsqu'il montre que le plaisir requiert un autre élément, le savoir, pour qu'il puisse rayonner selon l'art de la mesure. D'ailleurs, Protagoras n'adhère pas non plus à une telle thèse. En fait, il ne pensait pas au départ que l'hédonisme exigeait une version aussi forte ou rigoureuse (voir 351c7 : οὐκ οἶδα, « je ne sais pas ») ; ce n'est qu'après, en réfléchissant avec Socrate, qu'il la lui accorde, et prend immédiatement toutes ses distances vis-à-vis d'une telle thèse. La masse elle non plus n'y adhère pas : le passage 351c2-3 montre assez clairement que la masse n'entretient pas une telle thèse, au moins non explicitement, tout en s'adonnant pourtant à la quête effrenée du plaisir. En effet, il revient au philosophe de formuler la version la plus rigoureuse et exigeante de l'hédonisme afin de le mettre à l'épreuve, et c'est exactement ce que Socrate fait en 351c4-5 et qu'il reprend en 351e2-3, en compagnie de Protagoras contre ce que la masse doit accepter. Il est important aussi de remarquer que, selon l'analyse proposée par Socrate, la raison refait surface au beau milieu du plus rigoureux hédonisme, mais elle reste une raison pragmatique et subordonnée à la quête du plaisir – une thèse que Platon n'a jamais, dans aucun de ses dialogues, attribuée à Socrate.

plaisir sans aucun égard pour d'autres conséquences, en réduisant la notion de bien à celle de jouissance ?

Il me semble que Socrate peut la lui attribuer, dans la mesure où il dégage cette thèse en tant que philosophe de ce que les *polloi* disent d'une manière plutôt confuse. Ce n'est pas une thèse que la masse entretient ouvertement, mais c'est la thèse qu'impliquent les positions adoptées par la masse. Autrement dit : la masse suit l'hédonisme, et voici la version la plus rigoureuse de l'hédonisme : ce qui est bon est réduit à ce qui est agréable, point à la ligne. Une chose est bonne parce qu'elle nous procure du plaisir, au diable les conséquences !

Examinons maintenant le passage 352b3-c2, où Socrate mentionne ce que disent les hommes à propos de ce qui nous motive à agir :

> δοκεῖ δὲ τοῖς πολλοῖς περὶ ἐπιστήμης τοιοῦτόν τι, οὐκ ἰσχυρὸν οὐδ' ἡγεμονικὸν οὐδ' ἀρχικὸν εἶναι· οὐδὲ ὡς περὶ τοιούτου αὐτοῦ ὄντος διανοοῦνται, ἀλλ' ἐνούσης πολλάκις ἀνθρώπῳ ἐπιστήμης οὐ τὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ ἄρχειν ἀλλ' ἄλλο τι, τοτὲ μὲν θυμόν, τοτὲ δὲ ἡδονήν, τοτὲ δὲ λύπην, ἐνίοτε δὲ ἔρωτα, πολλάκις δὲ φόβον, ἀτεχνῶς διανοούμενοι περὶ τῆς ἐπιστήμης ὥσπερ περὶ ἀνδραπόδου, περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων.

C'est le texte que donne Burnet. Voici une traduction représentative de ce qu'on lit traditionnellement dans ce passage :

> *Most people think this way about it <scl. science>, that it is not a powerful thing, neither a leader nor a ruler. They do not think of it in that way at all; but rather in this way: while knowledge is often present in a man, what rules him is not knowledge but rather anything else – sometimes anger, sometimes pleasure, sometimes pain, at other times love, often fear; they think of his knowledge as being utterly dragged around by all these other things, as if it were a slave*[16].

Et voici le commentaire que Denyer ajoute à ce passage :

> *Socrates could add to this list those impulses to sneeze or yawn or weep or giggle which we know we could and should resist but to which we nevertheless succumb. Moreover, even as it stands, the list includes too many motivations to fit well with the argument ahead. For Socrates will argue that pleasure (352d4-356c3) and fear (358d6-360d9) cannot stop us doing what we know we should and can; and none of his arguments will even mention anger or love; yet he will proceed as if his arguments have shown that knowledge cannot be overcome by any rival motivation whatsoever*[17].

Il est en effet trop difficile de ne pas bâiller, même quand on sait qu'il faut éviter tout bâillement. Mais les bâillements n'appartiennent pas à cette liste ; il ne s'agit pas de mentionner des actes involontaires, que le savoir ne contrôle pas, mais de dresser une

[16] Plato, *Protagoras*, trad. Stanley Lombardo & Karen Bell, *op. cit.,* p. 782.

[17] Nicholas Denyer, *Plato's Protagoras*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 180.

liste (non exhaustive) des sources de motivations qui, selon la masse, battent en brèche le savoir, ce qu'un bâillement ne peut que rarement produire (comme lorsqu'on veut, par exemple, donner signe de notre ennui, alors qu'on sait qu'on ne doit pas l'afficher). Cela dit, la ligne 352b5, οὐδὲ ὡς περὶ τοιούτου αὐτοῦ ὄντος διανοοῦνται, reste quelque peu surprenante, car elle ne fait que répéter ce qui vient tout juste d'être dit. Cela est possible mais éveille le soupçon qu'il y a peut-être quelque chose de plus ici. En fait, la version que nous donne Burnet provient d'un mélange de deux traditions des manuscrits. D'après l'apparat critique de Burnet, on aurait les deux versions suivantes :

T : οὐδὲ ὥσπερ τοιούτου αὐτοῦ ὄντος διανοοῦνται
B W : οὐδὲ ὡς περὶ τοῦ οὐ τοῦ αὐτοῦ ὄντος διανοοῦνται

Je vais laisser de côté la version T, car elle donne le même résultat que celle proposée par Burnet. Par contre, B W présentent un texte bien différent. En effet, en changeant légèrement l'accentuation, on aurait ceci comme texte : οὐδὲ ὡς περί του οὐ τοῦ αὐτοῦ ὄντος διανοοῦνται, « et ils ne pensent pas non plus, à propos de quelque chose, comme étant la même chose <qui commande> »[18]. En adoptant cette dernière version réaccentuée, on a ceci comme traduction pour tout ce passage :

> L'avis des gens à propos de la science, c'est à peu près ceci, qu'elle n'a pas de force, ne commande pas, ne gouverne pas ; ils ne pensent pas non plus, à propos de quelque chose, comme étant la même chose <qui commande>, mais que, souvent, la science étant présente dans l'homme, ce n'est pas elle qui commande en lui, mais autre chose : tantôt la fougue, tantôt le plaisir, tantôt la peine, quelquefois l'amour, souvent la crainte, ce qui fait qu'ils pensent la science comme si c'était un esclave tiraillé par toutes ces autres choses. (352b3-c2)

La version B W est tout à fait intéressante, car on n'a plus la répétition de l'idée que la science ne commande pas ; au contraire, Socrate nous dit que, d'après ce que croit la masse, ce n'est pas la même chose qui s'impose à la science et qui la domine,

[18] Sur le περί του (= περί τινος), voir *Protagoras*, 318d4, καὶ περὶ τοῦ; (« et sur quoi ? ») ; *Phédon*, 91a3 ὅταν περί του ἀμφισβητῶσιν (« quand ils sont en désaccord sur quelque question ») ; *Politique*, 285e2-4, ὅταν αὐτῶν τις βουληθῇ τῷ λόγον αἰτοῦντι περί του μὴ μετὰ πραγμάτων ἀλλὰ χωρὶς λόγου ῥᾳδίως ἐνδείξασθαι (« quand on souhaite, à qui sollicite une explication sur quelque chose, la tirer au clair non pas avec complications, mais aisément sans un raisonnement ») ; *Gorgias*, 457d1, ἀλλ' ἐὰν περί του ἀμφισβητήσωσιν (« quand ils sont en désaccord sur un point ») ; *Lois*, XI 935d6-7, καὶ παίζοντι μὲν ἐξέστω τινὶ περί του λέγειν γελοῖον ἄνευ θυμοῦ (« qu'il soit aussi permis à un plaisantin de dire sans rancune des choses risibles sur le compte de quelqu'un ») ; 936a2-3, οἷς δ' εἴρηται πρότερον ἐξουσίαν εἶναι περί του ποιεῖν (« quant à ceux auxquels on a dit que permission est donnée de faire <des compositions comiques> sur le compte de quelqu'un »). Pour la double négation οὐδέ ... οὐ, c'est une construction où l'οὐδέ est repris par l'οὐ à l'intérieur du syntagme gouverné par διανοοῦνται : voir Kühner-Gerth, II 204, qui citent *Symposium*, 204a2 οὐδ' εἴ τις ἄλλος σοφός οὐ φιλοσοφεῖ (dans Raphael, Blass, Friedrich, Wihelm Kühner & Bernhard Gerth, *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*, Hanover, Hahnsche Buchhandlung, 1890, et Herbert Weir Smyth *Greek Grammar*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1920, réimp. 1984, par. 2940.

mais c'est tantôt ceci, tantôt cela ; parfois ceci, parfois cela. Il nous est naturel *à nous* de supposer que tout ce qui domine la science se réduit en fait au plaisir et à la jouissance – mais cela n'est que ce que le philosophe nous apprend lorsqu'il examine la manière dont parle la masse à ce propos, tandis que pour la masse ce n'est pas toujours la même chose qui domine le savoir. C'est donc Socrate qui va attribuer, à la suite du texte, cette thèse à la masse : le plaisir et son contraire, la peine, sont les notions centrales quand on affirme que la science est tiraillée de tous côtés. À partir de là, et après avoir formulé l'hédonisme selon sa version la plus rigoureuse (la thèse forte selon laquelle le bien n'est autre chose que l'agréable, point à la ligne : une chose est bonne parce qu'elle nous procure de la jouissance), Socrate entame sa réfutation coutumière. Le quatrième argument se met alors en place ; par ce dispositif, on verra le savoir refaire surface derrière le plaisir sous la forme de l'art de mesurer, en sorte que, même dans un domaine à première vue totalement hostile à ses prétentions, la science marque de son empreinte la quête effrenée du plaisir – même si, il faut l'avouer, le savoir lui reste subordonné, puisqu'il ne fait que garantir à l'hédoniste le plus intense et le plus long plaisir. Néanmoins, on est par là censé mieux comprendre comment le fait que l'audace se décline en fonction du savoir nous permet de conclure que le courage et la science sont une seule et même vertu : là aussi, dans un domaine qui semblait *prima facie* hostile à tout raisonnement, le calcul et la raison refont surface, puisqu'ils sont ce qui détermine ce qui est l'objet véritable de crainte ; et, de ce fait, la connaissance se remet en place, en tant que ce qui détermine l'acte véritable d'audace, ou mieux : ce qui caractérise l'acte d'audace tout simplement (à condition, bien entendu, qu'on suive la grammaire philosophique de ce terme, sans lui accorder un usage trop large et donc trompeur).

Bibliographie

Burnet John, *Platonis Opera – tomus III*, Oxford, Clarendon Press, 1903, réimp.1992.

Croiset Maurice, *Platon : Protagoras*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

Denyer Nicholas, *Plato's Protagoras*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Goodwin William Watson, *Syntax of the moods and tenses of the Greek verb*. London, Macmillan, 1897.

Gosling Justin Cyril Bertrand and Taylor Christopher Charles Whiston, *The Greeks on Pleasure*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

Ildefonse Frédérique, *Platon : Protagoras*, Paris, GF Flammarion, 1997.

Irwin Terence, *Plato's Ethics*, New York ; Oxford, Oxford University Press, 1995.

Kühner Raphael, Blass Friedrich Wihelm & Bernhard Gerth, *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*, Hanover, Hahnsche Buchhandlung, 1890.

Lombardo Stanley & Karen Bell, *Protagoras*, in John M. Cooper, (ed.) *Plato – Complete Works*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1997.

Penner Terry, « The unity of Virtue », in *Philosophical Review* 82 / 1 (1973), p. 35-68.

Smyth Herbert Weir, *Greek Grammar*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1984 (1920).

Taylor Christopher Charles Whiston, *Plato's Protagoras*, Oxford, Clarendon Press, 1976.

Vlastos Gregory, *Platonic Studies*, Princeton , Princeton University Press, 1973.

Zingano Marco, « Une opération platonicienne : l'avènement des quatre vertus », dans Lidia Palumbo (éd.), *Logon didonai – la filosofia come esercizio del render ragione*, *Studi in onore di Giovanni Casertano*, Casoria, Loffredo, 2011.

Zingano Marco, *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo, Discurso Editorial, 2007; Paulus, 2009.

Logique / ontologie

TOI, MOI, ET LE SOI

Jonathan BARNES

Mon cher Francis,

quand on m'a invité à faire partie de cette fête en ton honneur, j'ai accepté avec beaucoup de plaisir, et je me suis dit que je pouvais parler un peu de toi – de toi et de moi, de nous deux. Mais on m'a vite rappelé qu'il ne s'agirait pas d'une journée de souvenirs et d'anecdotes mais d'un jour de travail, qu'il faudrait être sérieux. « En ce cas » (me suis-je dit), « puisque je ne pourrai pas parler de toi et de moi, pourquoi ne pas parler *du* toi et *du* moi ? pourquoi ne pas parler *des* nous ? Ainsi j'aborderai des questions on ne peut plus sérieuses – questions à propos du sujet, de la subjectivité, de l'identité personnelle et de la personne, et de tout le bataclan. » Mais ce projet aussi, j'ai dû l'abandonner. En effet, on m'a expliqué que, bien que l'on puisse parler du moi, on ne peut pas parler du toi – et évidemment ânonner ici ce matin sur le moi sans jamais mentionner le toi serait horriblement égoïste.

Mais pourquoi (me suis-je demandé), pourquoi est-il interdit de parler du toi ? Pour des raisons d'ordre moral ? pour respecter le droit à la vie privée ? Pas du tout : pour des raisons plus profondes – pour des raisons grammaticales. On ne peut pas parler du toi parce que l'expression « le toi » n'est pas française ; elle n'est pas française parce qu'elle est mal formée ; elle est mal formée parce qu'un article défini, en l'occurrence le mot « le », ne s'attache qu'aux noms, aux substantifs, tandis que « toi » est un pronom. De cela il n'en suit pas bien entendu que l'on ne peut pas parler du toi, car si l'expression « le toi » est mal formée, le syntagme « parler du toi » est mal formé, et la suite de mots « On ne peut pas parler du toi » n'est pas une phrase française. (Pareillement pour « Il n'en suit pas bien entendu que l'on ne peut pas parler du toi ». Il n'est pas toujours facile d'éviter le non-sens.) Il n'en suit pas non plus que l'on ne peut pas faire ce que je me suis proposé de faire : je ne me suis rien proposé – en proférant les mots « Je parlerai du toi », je n'ai rien dit.

Quel argument délicieux. Sauf qu'il y a un os – plutôt : il y a deux os, un petit et un gros. Quant au petit, si on demande au Robert, il vous indiquera que l'expression « le toi » existe, étant utilisé par ceux qu'on appelle les meilleurs auteurs. Romain Rolland :

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp109-131

« Au diable ton moi – pense donc un peu au toi »[1]. Sans doute y a-t-il d'autres textes semblables ; mais que montrent-ils ? Ils montrent comment on peut jouer avec une langue, même avec la langue française – et rien de plus : ils ne menacent pas l'argument délicieux. Quant à l'autre os, il est plus dur. En effet, il est bien évident que l'on pourra facilement construire un argument tout à fait parallèle à l'argument délicieux pour démontrer que « le moi » et « le soi » sont des expressions mal formées, qu'elles ne sont pas des expressions françaises, et que par conséquent … Mais on parle quotidiennement du moi et du soi, du vrai moi, des problèmes du soi, … ; et bien que l'on puisse critiquer cet usage de plusieurs points de vue, il serait carrément absurde de soutenir la thèse selon laquelle « le moi » et « le soi » ne sont pas des expressions françaises. Par conséquent, il faut ou bien refuser l'argument délicieux ou bien dénicher une différence pertinente entre « le moi » et « le soi » d'un côté et « le toi » de l'autre.

Y a-t-il une telle différence ? Je crois que oui, et qu'elle se révélera si l'on se demande, non pas « Pourquoi ne pas parler du toi ? », mais plutôt « Comment diable parler du moi et du soi ? ». Car à cette question, Francis, ton *Dire le Monde* a fourni la réponse. Il le fait dans le chapitre « De l'imputation », en particulier dans la section intitulée « Les concepts hybrides du discours pratique », là où tu parles du concept d'« identité personnelle »[2]. De fait, comme tu l'as montré, c'est grâce à un philosophe anglophone qu'un philosophe francophone peut, malgré tout obstacle grammatical, parler de son cher soi et de son plus cher moi. Le philosophe anglais s'appelle Locke, John Locke ; et c'est Pierre Coste, dans sa traduction de l'*Essay concerning the Human Understanding*, qui a offert à la République des Lettres françaises le terme « le soi »[3].

Dans son « Avertissement du traducteur », Coste s'explique ainsi :

> Ma plus grande peine a été de bien entrer dans la pensée de l'Auteur ; & malgré toute mon application je serais souvent demeuré court sans l'assistance de Mr. Locke, qui a eu la bonté de revoir ma Traduction[4].

Coste a commencé son travail en France en 1696. Un an plus tard, il est allé en Angleterre pour prendre le poste de tuteur auprès des enfants de Mme Masham, la

[1] Je ne connais que le Romain Rolland du Robert — j'ai utilisé le *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* de Paul Robert (Paris, Le Robert, 1969-1970).
[NDE : Cette citation est tirée de Romain Rolland, *Jean-Christophe*, Paris, Albin Michel, 1961].

[2] Francis Wolff, *Dire le monde*, Paris, PUF, 1997, p. 131-134.

[3] *Essai philosophique concernant l'entendement humain … par M. Locke, traduit de l'anglois par M. Coste* (je ne sais pas pourquoi Coste a ajouté au titre l'adjectif « philosophique »). J'ai utilisé la cinquième édition, « revue et corrigée », qui a été publiée à Amsterdam et Leipzig en 1755 (réimprimée avec des notes d'E. Naert, à Paris chez Vrin en 1989).

[4] John Locke, *Essai*, *op. cit*., p. VIII.

patronne de Locke. Il resta là jusqu'à la mort de Locke. C'est-à-dire que tout au long du travail, qu'il a publié à Paris en 1700, Coste a pu consulter Locke (qui, lui, avait une excellente maîtrise de la langue française), de sorte que la version française a reçu l'*imprimatur* de l'auteur. On pourrait même dire qu'elle constitue en elle-même une édition de l'ouvrage ; en effet, bien que Coste dise qu'il a fondé sa version sur la quatrième édition de l'*Essay*, il l'a publiée avant que cette édition ne fût prête à imprimer ; et selon M. Nidditch, qui a préparé l'édition Clarendon de l'*Essay*, « la version de Coste représente une phase intermédiaire » de l'*Essay* entre la troisième et la quatrième édition[5].

En tout état de cause, le livre de Coste compte, à mon avis, parmi les cinq ou six meilleures traductions que l'on ait jamais faites d'un ouvrage philosophique. Coste était conscient des difficultés qu'il devrait surmonter. Pour le faire, il a parfois ajouté ou supprimé une clausule, parfois modifié légèrement l'ordre des idées (sans doute avec la permission de l'auteur) : si la traduction est toujours fidèle, elle ne fait pas toujours du mot à mot. Il y a des endroits où Coste s'avoue embarrassé. Ainsi lorsqu'il est arrivé à la section 9 du Chapitre xxvii du Livre II de l'*Essay* – le célèbre chapitre « Of Identity and Diversity » ou « Ce que c'est qu'*Identité*, & *Diversité* »[6] —, il s'est trouvé confronté aux phrases suivantes :

> *And by this every one is to himself, that which he calls* self *: It not being considered in this case, whether the same self be continued in the same, or divers substances.*

Comment traduire le mot « *self* » ? Coste hésite. Finalement, il écrit :

> & c'est par-là que chacun est à lui-même ce qu'il appelle *soi-même*. On ne considère pas dans ce cas si le même *Soi* est continué dans la même Substance, ou dans diverses Substances[7].

« Le même *Soi* » : « *the same* self ». C'est ainsi que « le soi » est arrivé en France[8]. Et il ne s'agit pas que du pedigree de l'expression : en outre (ce qui est

[5] Peter H. Nidditch (éd), *John Locke : An Essay concerning Human Understanding* (Oxford, Clarendon Press,1975), p. xxxxv. — Pour les relations entre Coste et Locke, ainsi que pour celles entre la traduction et les éditions anglaises, voir p. xxxiv-xxxvi.

[6] Étienne Balibar, *John Locke : Identité et différence — l'invention de la conscience* (Paris, Seuil, coll. « Essais », 1998) s'occupe de ce chapitre : Étienne Balibar imprime la traduction de Coste (orthographe modernisée), suivie de l'anglais de Locke avec une nouvelle traduction française en face. Il y a aussi une longue introduction et des notes savantes.

[7] On se demande pourquoi Coste a traduit « *self* » d'abord par « soi-même » et puis par « soi ». (Balibar écrit « soi » deux fois.) On se demande aussi si Coste n'a pas fait une erreur en traduisant « *that which he calls* self » par « ce qu'il appelle *soi-même* » : la traduction correcte, ne serait-elle pas plutôt : « ce qu'il appelle *self* » ? (Si Locke avait écrit « *that which an English-man calls* self », « … appelle *soi-même* » aurait été évidemment absurde…) Mais il y a là des questions délicates qui doivent déranger tout traducteur – et auxquelles il n'y a pas de réponse satisfaisante.

beaucoup plus important), Coste a rendu légitime une expression bâtarde en lui conférant un sens. Comment comprendre cette expression mal formée qui est « le soi » ? Que veut-elle dire ? L'expression française a été introduite pour représenter l'expression anglaise « *the self* » ; et c'est par cela qu'elle reçoit un sens : « le soi » signifie précisément la même chose que « *the self* » – plus exactement, « le soi » signifie précisément la même chose que l'expression « *the self* » telle que Locke l'utilise dans son *Essay*.

Et quel sens. Un sens lourd de conséquences philosophiques. Le plus grand de tous les grands lexiques philosophiques, le *Historische Wörterbuch der Philosophie* de Joachim Ritter et Karlfried Gründer, commence son longue entrée sur le *soi*, ou le *self*, ou plutôt (c'est un lexique allemand) le *Selbst* par ces mots-ci :

> *Selbst* est un concept qui n'a pu attirer l'intérêt des philosophes que durant les tendances subjectivistes de la pensée moderne, c'est pourquoi il n'a aucune préhistoire[9].

Aucune préhistoire : une histoire qui ne commence qu'à la fin du dix-septième siècle, une histoire que John Locke a inaugurée – comme toi, Francis, tu as souligné. En effet, là où tu traites de l'identité personnelle tu expliques comment

> il faut d'abord que la personne soit elle-même quelque-chose d'identique (« soi-même ») pour que des événements différents puissent lui être rapportés comme étant les siens : c'est par là qu'ils peuvent être tenus pour des actes et non pour de simples événements. C'est l'imputation à la personne qui fait l'acte. L'invention du concept d'« identité personnelle » consiste à appliquer le concept (ou du moins la structure conceptuelle) de la « substance » à la « personne ». Cette invention est l'œuvre de Locke[10].

C'est donc grâce à Locke que les problèmes profonds que suscite l'identité des personnes se sont introduits dans la philosophie ; c'est grâce à Coste que les philosophes francophones, lorsqu'ils abordent ces problèmes, se servent de l'expression « le soi ». La philosophie contemporaine doit à John Locke un de ses sujets chéris ; la philosophie francophone doit à Pierre Coste une partie essentielle de sa terminologie.

Or, je dois avouer que je ne suis pas tout à fait convaincu par l'histoire que je viens de raconter. Bien que j'admire énormément John Locke, je ne pense pas qu'il était

[8] Mais Robert, sous l'entrée *soi*, ne mentionne pas Coste.

[9] J. Ritter et K. Gründer (éd.), *Historische Wörterbuch der Philosophie*, vol 9 (Basel-Stuttgart, Schwabe, 1995), p. 292-313 – cette entrée est suivie de 250 pages consacrées à des mots composés en « selbst- ».

[10] F. Wolff, *Dire le monde*, *op. cit.,* p. 132. – Je me suis demandé s'il ne fallait pas corriger le texte, en lisant « appliquer le concept… de l'« identité » » au lieu de « appliquer le concept… de la « substance ». On se rappellera ce que Locke a dit : « Nous pouvons voir par-là en quoi consiste l'*identité personnelle* ; & qu'elle ne consiste pas dans l'identité de substance, mais, comme j'ai dit, dans l'identité de *conscience* » (II xxvii 19).

responsable de la révolution philosophique que cette histoire nous présente. Et cela parce que je ne pense pas qu'une telle révolution ait jamais eu lieu. Je ne nie pas, bien entendu, que Locke a fait une contribution d'une importance sans égal à la discussion philosophique de l'identité personnelle ; et sauf si je ne m'abuse, c'est Locke qui, le premier, a employé l'expression « *personal identity* ». Mais je ne suis pas persuadé que Locke a inventé le concept de l'identité personnelle, si cela implique que, avant 1690, personne n'a jamais réfléchi sur ce qui fait en sorte que la vieille femme qui règne sur l'Angleterre aujourd'hui et la jeune princesse qui est restée à Londres pendant toute la deuxième guerre mondiale sont une seule et même personne. Les problèmes que Locke pense résoudre d'une manière nouvelle dans le chapitre xxvii du livre II de son *Essay* avaient exercé les philosophes (comme Locke lui-même l'indique) bien avant le dix-septième siècle. En effet, depuis l'époque préhistorique d'Épicharme, des questions d'identité personnelle ont été discutées sur la scène : « Non », dit le débiteur, « je ne te dois rien : le mec à qui tu as prêté ton argent n'était pas constitué par cet amas de chair et d'os que tu vois devant toi – il n'est donc pas moi … ». De telles questions ont été posées parmi les pythagoriciens, qui adoptaient une théorie de métempsychose, de sorte que Pythagore lui-même se vantait d'avoir participé, sous le nom d'Euphorbe, à la guerre de Troie[11]. Depuis le premier des deux *Alcibiade* que la tradition attribue à Platon, on a médité sur la question delphique « Qui suis-je ? », ou « Qu'est-ce qu'une personne ? », dans toutes les écoles philosophiques. Et l'importance de la question s'est augmentée quand le christianisme est devenu la philosophie principale de l'Europe : en effet, toutes les questions que Locke voulait trancher se présentent avec netteté une fois que l'on commence à réfléchir sur la doctrine fondamentale de la religion chrétienne – je veux dire, la doctrine de la résurrection des morts.

Mais ce ne sont pas mes oignons aujourd'hui : revenons à Coste et à sa traduction. Il a choisi « soi » pour traduire le « *self* » de Locke : le choix ne va pas de soi ; et de fait à deux égards le mot français ne correspond pas très bien au mot anglais[12]. D'abord, un point grammatical. Le mot « *self* », en anglais quotidien et aussi selon l'usage lockéen, possède une forme plurielle, savoir « *selves* ». La forme plurielle est employée de temps en temps par Locke dans le chapitre xxvii du Livre II. Ainsi, dans la section 11, Locke affirme que les particules de nos corps « *are a part of our* selves » (« *our selves* » n'est

[11] Le fragment d'Épicharme se trouve chez Diogène Laërce III 11 [= 23 B 2 Diels-Kranz] ; pour les métempsychoses de Pythagore voir ibid., VIII 4-5. Commentaire : J. Barnes, *The Presocratic Philosophers* (London, Routledge,1982[2]), p. 106-114.

[12] Voir aussi Balibar, *John Locke*, *op. cit*., p. 250-251.

rien d'autre que le pluriel de « my *self* ») ; et semblablement, dans la section 25, il répète à deux reprises que certaines parties de nos corps « *are a part of our* selves » (« *a part of our* selves » présentent un contraste avec « *a part of another Man's* self »). La traduction de Coste ne contient rien qui correspond à la phrase pertinente de la section. Quant à la section 25, Coste traduit « *a part of our* selves » chaque fois par « partie de nous-mêmes » : en elle-même la traduction est impeccable ; mais elle cache le lien, évident dans l'anglais de Locke et essentielle à son argument, entre « *my self* » et « *our selves* »[13]. Coste a besoin d'un pluriel : « le soi », semble-t-il, n'admet pas un pluriel, ou du moins Coste n'osait pas lui en fournir un[14].

Un second désavantage du mot « soi » est sémantique ou quasi sémantique. Regardons les premières occurrences du mot « self » dans la section 9 du chapitre xxvii. Là Locke explique qu'une personne

> *is a thinking, intelligent Being, that … can consider it self as it self, the same thinking thing in different times and places*.

Voici la version de Coste:

> … un Être pensant & intelligent … qui se peut consulter soi-même comme *le même*, comme une même chose qui pense en différens tems & en différens lieux.

Locke : « *it self as it self* ». Coste: « soi-même comme le même ». Pourquoi ne pas « comme soi-même »[15] ? La force sémantique du mot « *self* » à l'origine était, semble-t-il, celle de « *same* » ou « le même ». Locke, je crois, joue sur ce fait lorsqu'il écrit « … *as it self, the same thinking thing* … » ; et la traduction de Coste fait ressortir le jeu. Et dans une note, que je citerai ici deux minutes, Coste explique qu'il emploie « le soi » « pour exprimer ce sentiment que chacun a en lui-même qu'il est *le même* ». Il n'est pas par hasard que « *him*self » se traduit comme « lui-*même* ». Mais si « *self* » possède la nuance de « le même », « soi » ne le possède pas. Coste aurait été plus fidèle à son auteur s'il avait représenté « *the self* » non pas par « le soi » mais par « le même » … Bref, « le soi » est un barbarisme que Coste a inventé pour traduire l'expression lockéenne « *the self* » ; mais il n'est pas une traduction idéale : pourquoi Coste l'a-t-il adoptée ? Il s'est expliqué dans une note qu'il a attachée à la phrase « On ne considère pas dans ce cas si le même *Soi* … » :

[13] Dans la section 25, Balibar rend « *of our selves* » par « de nous-mêmes ou de notre soi ».

[14] Mais le Robert s.v. *moi* rapporte un pluriel « les mois » de la plume de Balzac…

[15] Ainsi la traduction de Balibar.

> Le *moi* de Mr. Pascal m'autorise en quelque manière à me servir du mot *soi*, *soi-même*, pour exprimer ce sentiment que chacun a en lui-même qu'il est *le même*, ou pour mieux dire, j'y suis obligé par une nécessité indispensable ; car je ne saurois expliquer autrement le sens de mon Auteur, qui a pris la même liberté dans sa Langue. Les périphrases que je pourrois employer dans cette occasion, embarasseroient le discours, & le rendroient peut-être tout-à-fait inintelligible.

Il est clair que Coste veut s'excuser de son emploi des expressions « soi » et « soi-même » ; mais la logique de son excuse n'est pas évidente – du moins, elle n'est pas évidente pour moi.

Bien que Coste dise « me servir du mot », il invoque deux mots et non pas un seul. Tous les deux sont employés dans la phrase à laquelle la note s'attache[16], et Coste doit penser que chaque fois il s'est exprimé de façon irrégulière. Mais de quelle irrégularité veut-il s'excuser ? Je crois que l'irrégularité consiste dans le fait que Coste a employé les expressions « soi-même » et « soi » comme si elles étaient des noms, des substantifs. Ceci est évident dans le cas de « soi », où l'article fait un nom du pronom ; c'est moins évident dans le cas de « soi-même », mais je pense que le fait que l'expression « soi-même » doit être comprise comme l'objet direct du verbe « appeler » après lequel elle se situe, montre qu'elle aussi est comprise comme un nom et pas comme un pronom.

La note se divise en trois morceaux : Coste fait appel à M. Pascal, il invoque une nécessité indispensable, il parle des périphrases. La seconde partie s'introduit par les mots « pour mieux dire ». Qui dit « pour mieux dire » se corrige, de sorte que l'on comprendra la seconde partie comme une correction ou comme un remplacement de la première. Mais de fait il est difficile de comprendre la note de cette façon ; et je pense qu'il faut plutôt traiter les deux premiers morceaux de la note comme s'ils étaient sur le même plan.

Quant au troisième morceau, il comprend la réponse à une objection possible, savoir : « M. Coste, vous dites que vous n'arrivez pas à trouver une traduction satisfaisante des mots de Locke – en ce cas pourquoi ne pas vous contenter d'une périphrase ? ». Coste prétend que les périphrases seraient gênantes, et qu'elles pourraient rendre le texte difficile à comprendre. Tous ceux qui ont essayé de traduire des textes philosophiques lui donneront raison : pour faire une explication de texte, les périphrases – surtout les périphrases commentées – sont très utiles ; mais c'est une chose que d'expliquer un texte, une autre que de le traduire. Dans une traduction, les

[16] Cf. *supra*, n. 7.

périphrases d'habitude rendent le texte pesant et moche, et parfois elles le rendent difficile à comprendre parce qu'elles cachent les liens sémantiques qui relient ses mots. Selon la deuxième partie de la note, Coste s'est trouvé obligé à choisir « le soi » – ou quelque chose de très semblable – « par une nécessité indispensable ; car je ne saurois expliquer autrement le sens de mon Auteur, qui a pris la même liberté dans sa Langue ». Coste a choisi ses expressions barbares parce qu'il ne pouvait pas traduire autrement les mots de Locke. Pourquoi pas ? D'où se lève cette « nécessité indispensable » ? Je me suis demandé si la dernière clausule ne suggère pas une réponse à la question : Locke « a pris la même liberté dans sa Langue ». C'est-à-dire que l'expression « *self* » est utilisée par Locke de manière irrégulière, barbare – il s'agit d'un solécisme ; et pour bien traduire un solécisme il faut le représenter par … un solécisme. C'est un principe de traduction qui n'est pas absurde, et qui expliquerait pourquoi Coste a décidé que, par une nécessité indispensable, il devait se permettre un barbarisme.

On dira que le principe que je viens d'esquisser n'explique pas pourquoi Coste a choisi ce barbarisme-ci, pourquoi il a choisi de mal employer le mot « soi » plutôt que le mot « même » par exemple. On dira aussi que mon interprétation de la deuxième clausule de la note est tirée par les cheveux, que tout ce que Coste veut dire, c'est qu'il ne pouvait pas éviter une expression barbare – et, après tout, Locke s'est trouvé dans la même situation. Peut-être ; mais en ce cas, Coste n'explique pas d'où dérive cette « nécessité indispensable ».

Selon la première partie de la note, « le *moi* de Mr. Pascal m'autorise en quelque manière à me servir du mot *soi*, *soi-même*, pour exprimer ce sentiment que chacun a en lui-même qu'il est *le même* … ». Puisque Pascal s'est servi de l'expression « le moi », Coste s'est trouvé autorisé « en quelque manière » à employer « le soi ». Or Pascal se sert de l'expression plus d'une fois dans ses *Pensées* ; mais si Coste pense à une entrée en particulier, elle est (je pense) ou bien à 469 (selon la numération de Brunschvicg) ou bien à 323. L'entrée 469 commence ainsi :

> Je sens que je puis n'avoir point été, car le moi consiste dans ma pensée ; donc moi qui pense n'aurais point été, si ma mère eût été tuée avant que j'eusse été animé. …

(J'avoue que je ne comprends ni la logique ni le sens de cette pensée.) Quant à l'entrée 323, sa première phrase pose la question « Qu'est que le moi ? », et elle développe une idée de Descartes pour répondre que « ce moi … n'est ni dans le corps ni dans l'âme » – ce qui sert à nous rappeler que Descartes lui-même avait employé l'expression « le moi » : le Robert cite une lettre à Colvius, datée du 14 novembre 1640, où Descartes parle de « ce moy qui pense » ; et il y a un passage dans le *Discours*

(publiée trois ans plus tôt) où à la conclusion d'un argument qui doit établir qui il est, Descartes écrit :

> En sorte que ce Moy, c'est-à-dire, l'Âme par laquelle ie suis ce que ie suis, est entièrement distincte du cors[17].

Coste aurait pu faire appel à Descartes plutôt qu'à Pascal.

Coste fait appel à Pascal : mais pourquoi n'a-t-il pas tout bonnement adopté la formule pascalienne ? Pourquoi calquer « le soi » sur « le moi » plutôt qu'employer « le moi » qui était déjà disponible ? Dans la philosophie contemporaine, on utilise souvent « le soi » et « le moi » comme des expressions équivalentes, voire synonymes. Toi, Francis, quand tu parles de la « conscience » de Locke, tu dis qu'elle est « un ensemble unifié de souvenirs rapportable à un même sentiment du « moi » (*self*) » ; c'est-à-dire que tu remplaces le « soi » de Coste par un « moi »[18]. Tu n'es pas le premier à l'avoir fait. Dans ses *Nouveaux Essais*, Leibniz cite la section 9 du chapitre xxvii de l'*Essay*, et il commente :

> Je suis aussi de cette opinion, que la conscienciosité ou le sentiment du moy prouve une identité morale ou personnelle.

Leibniz cite Locke selon la traduction de Coste (qui lui a gentiment envoyé quelques corrections à l'édition publiée) ; mais il remplace le « soi » de Coste par un « moi » – sans commentaire.

Il y a sans doute des contextes où distinguer entre « le moi » et « le soi » n'a aucune importance. Néanmoins, les deux pronoms « moi » et « soi » ont des significations tout à fait différentes, et la différence est héritée, ou peut être héritée, des deux nominalisations « le moi » et « le soi ». « Moi » et « soi » ne signifie pas la même chose, et la différence sémantique pourrait avoir son importance dans d'autres contextes. En effet, qui dit « le moi » s'exprime à la première personne, qui dit « le soi » s'exprime à la troisième. Qui parle du moi, parle de façon égocentrique (même si ce n'est pas toujours de lui-même qu'il parle). Qui parle du soi parle de n'importe qui. Lorsque Locke discute l'identité personnelle, il ne s'intéresse pas, sauf *per accidens*, à des questions égocentriques. C'est sans doute pourquoi Coste n'a pas adopté l'expression pascalienne.

[17] La lettre est imprimée dans Adam et Tannery (éd.), *Œuvres de Descartes* III, p. 247-248 ; le passage du *Discours* se trouve dans la quatrième partie : *ibid*., VI, p. 33.

[18] Wolff, *Dire le monde*, *op. cit*., p. 132.

Coste s'excuse pour « le soi », et il indique que Locke aussi a des raisons pour s'excuser : en effet, Locke « a pris la même liberté dans sa Langue » quand il a parlé du *self*. Une liberté ? Laquelle ? Et comment Coste le savait-il ?

Dans aucune des éditions anglaises de l'*Essay*, Locke ne s'excuse pour le *self*. Tout au contraire, il suggère qu'en parlant du *self*, il ne fait rien d'autre que suivre le bon usage anglais. Dans la section 9 du chapitre xxvii, il dit que « chacun est à lui-même ce qu'il appelle *soi-même* », et que c'est la conscience « qui fait que chacun est ce qu'il nomme *soi-même* ». Ce que Coste traduit par « soi-même » est, dans les deux occurrences, « *self* » (et pas « *himself* »)[19]. (« Appelle » et « nomme » représente le même verbe anglais, savoir « *call* ».) Il y a donc quelque chose que tout le monde – selon Locke – appelle « *self* » ; et évidemment Locke pense que son usage du mot fait partie de cette tradition anglophone. En ce cas, Coste a fait une erreur lorsqu'il parle d'une liberté que Locke aurait prise avec sa propre langue. Mais cela serait très étrange : il faudrait imaginer que Coste soupçonne (à tort) que Locke a pris une liberté avec son anglais ; qu'il n'en dit rien à Locke (qui aurait pu le corriger) ; et qu'il publie son soupçon non confirmé dans une note à sa traduction. Je n'arrive pas à croire que Coste aurait pu se comporter ainsi : je préfère une hypothèse selon laquelle Coste croyait que Locke a pris une liberté parce que Locke lui-même le lui a dit : malgré ce qu'il avait écrit dans l'*Essay*, Locke a reconnu en privé qu'il s'est permis un petit barbarisme.

J'ajoute que les phrases que je viens de citer de la section 9 sont étonnantes. « *Every one is to himself, that which he calls* self » : il y a quelque chose que chacun appelle, en anglais, « *self* », et c'est lui-même que chacun appelle ainsi. Ce n'est pas vrai : aucun anglophone ne s'appelle jamais « *self* » (sauf, bien entendu, si son nom est « *Self* », comme le grec qui, selon Aristote, s'appelait « ἄνθρωποϛ»), et je ne crois pas qu'il y ait quelque chose d'autre que lui-même qu'un anglophone appellerait « *self* ». Bien entendu, j'utilise les pronoms « *myself* », « *yourself* », « *himself* », … pour nommer moi-même, et toi, et lui, … Mais jamais « *self* » tout nu – et quand je fais référence à moi-même par moyen du mot « *myself* », c'est la partie « *my-* » et non la partie « *-self* » qui détermine que c'est à moi que je fais référence.

Il y a une autre chose remarquable. D'habitude, Locke écrit « *my self* » comme deux mots, là où l'anglais de nos jours écrirait « *myself* » ; et pareillement pour « *him self* », « *our selves* » etc. C'était la convention de son époque, et il n'y a là rien d'étrange. Sauf que Locke parle comme si « *my self* » était un syntagme sur le même

[19] Balibar : « ce qu'il appelle soi » (les deux fois). Je ne sais pas pourquoi Coste se sert d'abord de « appeler » et ensuite de « nommer » pour rendre le verbe « *call* ».

plan que « *my heart* », « *my cat* » et « *my house* » : « *my house* » signifie quelque chose comme « la maison ou j'habite », « mon chat » signifie « le chat qui m'appartient », « *my heart* » indique le cœur qui se trouve dans mon corps – et « *my self* » ? « *my self* » signifie quelque chose qui fait partie de moi, qui se trouve là-dedans …. Du moins dans la section 27 du chapitre xxvii, Locke parle de

> l'ignorance où nous sommes concernant la nature de cette *Chose pensante* qui est en nous, & que nous regardons comme *nous-mêmes*.

(En anglais : « … *which we look on as our* selves ».) Cette « chose pensante » est sans aucun doute mon *self*. D'un côté, selon Locke, elle est quelque chose qui se trouve *en* moi, qui est donc une partie de moi – comme mon cerveau, ou mon foie, etc. ; de l'autre côté, toujours selon Locke, elle est quelque chose que je regarde « comme moi-même ». Selon Locke, donc, je regarde une partie de moi-même comme moi-même … ce qui est absurde. Mais si absurde que cela soit, il est évident que Locke pense que l'expression « *my self* » se comprend comme « le *self* qui s'associe à moi » ou quelque chose de semblable.

Il est également évident que Locke interprète le mot « *self* » comme un nom, comme un substantif. Ne faut-il pas conclure que, tout comme Coste a pris le pronom « soi » et lui a ajouté un article pour en faire un nom, de même Locke a pris le pronom « *self* », y a ajouté un article défini, et en a fait un nom ? Coste, comme il le dit, a pris « la même liberté » que Locke. Un général américain s'est rendu célèbre pendant la guerre du Vietnam par sa violence contre sa langue maternelle plutôt qu'à cause de ses faits militaires : il prenait les noms pour en faire des verbes – « *He verbs his nouns* », on disait. Coste et Locke nominalisent leurs pronoms.

Mais cela n'est pas tout à fait exact : le mot « soi » en français est un pronom et rien d'autre ; le mot « *self* » en anglais n'est pas toujours un pronom ou adjectif pronominal : parfois il est un bon substantif. Ainsi l'entrée « *self* » dans l'*Oxford English Dictionary*, bien que commençant par l'usage pronominal, reconnaît toute une gamme d'usages nominaux du mot – et le *Chambers* situe l'usage nominal au début de son entrée, en y distinguant une bonne dizaine de sens (parmi lesquels « *personality* », « *ego* », « *identity* », « *what one is* », …). Par conséquent, la plainte contre Locke n'est pas – ne doit pas être – qu'il a pris un mot qui n'est jamais employé de manière nominale pour en faire un nom : on l'accuserait plutôt d'avoir pris un usage pronominal du mot « *self* » et d'en avoir créé un barbarisme en le traitant comme un substantif.

Mais il vaut la peine de dire un peu plus au sujet du mot « *self* » ; et il faut commencer, avec l'*OED*, par l'usage pronominal. Cet usage se montre là où, dans la

langue contemporaine, « *self* » fonctionne comme un suffixe qui s'attache aux pronoms et aux adjectifs pronominaux pour faire un pronom composé : ainsi « *self* » s'attache à « *him* » pour faire « *himself* », et à « *your* » pour faire « *yourself* ». Si le pronom est pluriel, le suffixe est pluriel : « *themselves* », pas « *themself* »[20]. La force originale du suffixe, comme je l'ai déjà dit, toujours selon l'*OED*, est « *the same* », « la même ». Les pronoms composés ont deux sens, ou deux usages. Il y a un sens emphatique ou distinctif : « J'ai lu le manuscrit *itself* (et non pas une photocopie) » ; « Je l'ai fait *myself* » – « C'est moi qui l'ai fait ». Il y a aussi un sens réflexif : « *The devil hates himself* » – « Le diable se déteste ». (Les deux usages peuvent se trouver côte à côte dans la même phrase : « *Myself, I shave myself* » – tandis que Clint Eastwood préfère aller chez le coiffeur.)

Le mot « *self* » fonctionne aussi comme préfixe pronominal : « *self-adhesive* », « *self-determining* », « *self-mockery* », … et des centaines de mots de la sorte. Cet usage correspond *grosso modo* à l'usage français de « auto » – « autocollant », « autonome », « autodérision » etc. (Mais l'anglais « *self-* » est dix fois plus fécond que le français « auto- ».) Cet usage du préfixe dérive évidemment de l'usage réfléxive du suffixe.

L'usage le plus répandu est celui qui a atteint son apogée dans le roman *Martin Chuzzlewit* de Charles Dickens. *Chuzzlewit* est une étude de l'égoïsme, de ce que Dickens appelle « *universal self* »; et son égoïste acharné s'écrie : « *Oh self, self, self ! At every turn nothing but self !* ». De cet usage du nom dérivent les adjectifs « *selfish* » et « *selfless* », puis le nom « *selfishness* », et ainsi de suite. Il est clair que cette famille d'expressions dépend de l'usage réflexif du suffixe « *self* » : Chuzzlewit est *selfish* parce qu'il ne s'intéresse qu'à *himself* ; et quant à « *self, self, self* », il me semble que « *self* », là, signifie la même chose que « *selfishness* ». C'est un usage commun ; mais il n'a rien à voir avec John Locke.

Il y a d'autres usages quotidiens ou littéraires du nom « *self* » ; mais ils ne sont pas nombreux. Un exemple doit suffire : « *Their hideous wives, their horrid selves and dresses* ». C'est milord Byron. Le premier « *their* » fait référence aux maris, le deuxième aux femmes : « Leurs femmes sont hideuses – elles-mêmes sont affreuses ainsi que leurs robes ». L'origine de cet usage se trouve non pas dans l'acceptation réflexive du suffixe, mais plutôt dans son acceptation distinctive. C'est un usage humoristique (que j'aime bien) ; mais lui aussi, il n'a rien à voir avec John Locke.

[20] L'usage avec l'accusatif d'un pronom est obsolète sauf dans « *himself* », « *herself* », « *oneself* », « *itself* », et « *themselves* ». Je ne sais pas pourquoi on dit « *himself* » plutôt que « *hisself* » (qui existe, mais pas dans la langue polie), mais « *yourself* » plutôt que « *youself* » …

Mais lorsque le mot « *self* » fonctionne comme suffixe, est-il un nom ou non ? Voilà la question. Et « *self* » comme substantif ? Faut-il affirmer ou nier que le suffixe « *self* » est un nom ? On pourrait dire que la question n'a aucun sens, car les suffixes (ainsi que les préfixes) n'appartiennent à aucune des parties du discours. On pourrait dire « Parfois oui, parfois non » – oui, dans le syntagme « *Myself* » (où « *my* » est un adjectif), non dans « *Himself* » (où « *him* » est un pronom). Peut-être sera-t-on tenté de dire que le suffixe est un nom lorsqu'il est séparé mais pas autrement : lorsque Polonius conseille à Laërtes « *This above all, to thine own self be true, and it must follow etc.* » – le mot « *self* » dans « *thine own self* » est séparé de « *thine* », et doit être compris comme substantif. (Sauf si l'on décide que « *thine ... self* » est une tmèse … : en ce cas, prenons le cardinal Newman, dans son *Dream of Gerontius* : « *God's Presence, and his very Self, and Essence all divine* » – où il n'est pas question de tmèse, et où « *presence* », « *self* », et « *essence* » sont sur le même plan grammatical.) On pourrait dire … On *pourrait* dire : mais que *faut*-il dire ? À vrai dire, il me semble que la question n'a aucune réponse correcte : si l'on exige une réponse coûte que coûte, il faut en inventer une – il n'y a aucune réponse correcte et cachée que l'on pourrait espérer découvrir un de ces beaux matins.

Et peu importe. Selon Coste, Locke, en parlant du *self* a pris « la même liberté avec sa langue ». Je pense que Coste a raison quand il dit que Locke a pris une liberté, mais qu'il a tort quand il dit qu'il a pris la même liberté que lui, Coste, a prise en parlant du soi. En effet, l'usage lockéen du mot « *self* » est barbare ; mais il n'est pas barbare parce que Locke l'emploie comme un substantif – il est barbare parce que quand il l'emploie dans des syntagmes de la sorte « *myself* » et « *himself* », il le comprend comme s'il était sur le même plan que « *cat* » dans « *my cat* » et « *his cat* ». Le mot « *sake* » est un nom. On dit « *for my sake* », « *for God's sake* », etc. Il serait absurde de traiter « *for my sake* » comme étant sur le même plan que « *for my cat* ». Pareillement pour « *for my part* », et « *for myself* ». L'expression « le soi » est un solécisme français qui s'explique par son histoire : il a été inventé pour représenter un solécisme anglais. Mais un solécisme peut en cacher un autre.

Et alors ? Le jargon de n'importe quelle science est plein de barbarismes et de solécismes ; et la philosophie n'est pas une exception à la règle. On n'aime pas les usages barbares, mais on les tolère – sous deux conditions. D'abord, comme n'importe quelle nouveauté linguistique, un usage barbare doit être accompagné d'une explication sémantique : celui qui l'introduit doit indiquer le sens qu'il lui confère. Ensuite, l'usage doit être incontournable, ou du moins difficile à contourner : on ne l'admettra dans le

lexique que si la langue naturelle n'arrive pas à exprimer ce que l'usage nouveau exprime, ou du moins n'arrive pas à l'exprimer de manière claire et concise. On se demandera donc si le barbarisme qu'est « *the self* » est incontournable, et s'il se présente chez Locke muni d'une explication sémantique satisfaisante.

Les auspices, il faut l'avouer, ne sont pas favorables. J'ai déjà cité le passage vers la fin de sa discussion de l'identité personnelle où Locke parle de « cette *Chose pensante* qui est en nous, & que nous regardons comme *nous-mêmes* », et j'ai indiqué que ce que dit Locke n'est que peu cohérent ; et là où Locke introduit le mot « *self* », dans la section 9, il ne nous offre aucune définition, aucune explication. Mais, dira-t-on, Coste a rempli cette lacune. En effet, dans la note qu'il a attachée à la section 9 il explique qu'il se sert « du mot *soi*, *soi-même*, pour exprimer ce sentiment que chacun a en lui-même qu'il est *le même* ». Cette explication, que j'ai déjà citée, est fondée sur une formule de la plume de Locke lui-même : « un Être pensant & intelligent … qui se peut consulter soi-même comme *le même* ». Ce que Coste écrit ne peut évidemment pas être accepté tel quel. D'abord, Locke ne veut pas employer « *self* » pour exprimer un *sentiment* : celui qui parle de *himself* ne parle pas d'un sentiment – il parle de lui-même, d'une personne, d'un homme, d'une chose pensante, …, de tout sauf d'un sentiment. Mais sans doute Coste ne veut pas dire ce qu'il a dit : ce qu'il veut dire est sans doute quelque chose comme ceci : l'expression « soi » signifie « chose qui a le sentiment qu'elle est la même ». Ensuite, il n'y a aucun sentiment de la sorte : personne ne peut penser de lui-même (ou de n'importe quoi) « qu'il est le même », car les mots « qu'il est le même » ne constituent pas une phrase complète. (Le même *quoi* ? Le même *que quoi* ?) Or, là où Coste écrit « consulter soi-même comme *le même* », Locke a écrit « *consider it self as it self* ». Pourquoi ne pas adapter l'explication de Coste pour affirmer que l'expression « *the self* » désigne un être qui peut penser de lui-même comme étant lui-même ?

Cette explication marche bien avec ce que Locke dit ailleurs. Ainsi, la section 17 commence par cette phrase :

> Le *soi* est cette chose pensante, intérieurement convaincue de ses propres actions[21] … qui sent du plaisir et de la douleur, qui est capable de bonheur et de misère, & qui par-là est intéressée pour soi-même, aussi loin que cette *con-science* peut s'étendre.

Il ne s'agit pas là, bien entendu, d'une explication du sens du mot « *self* », mais plutôt d'une élaboration de ce que c'est qu'être un *self* : la partie définitionnelle, on

[21] Locke : « *conscious* » ; Balibar : « conscient » ; Coste : « intérieurement convaincue de ses propres actions ».

pourrait dire, consiste dans la première clausule – en anglais : « Self *is that conscious, thinking thing* ». À la fin de la section 21 on lit qu'

> il est certain qu'on ne sauroit placer l'identité personnelle dans aucune autre chose que dans la *con-science*, qui seule fait ce qu'on appelle *soi-même*, sans s'embarrasser dans de grandes absurdités.
> *Consciousness … is that alone which makes what we call* self[22].

Disons donc que le nom « *self* » signifie « chose consciente et pensante », que le mot « *self* » est vrai d'un objet si, et seulement si, l'objet est conscient ; et admettons que cela suffise à conférer un sens sur le barbarisme. Il faut dire que ce sens est loin du sens ordinaire du mot « *self* », qui n'a rien à voir avec la conscience, ni avec la pensée. Considérons les trois phrases suivantes :

> *The President admires himself*
> *The cat washes herself*
> *The oven cleans itself*

Trois usages du suffixe « *self* » ; trois pronoms réflexifs ; trois expressions parallèles du point de vue grammatical et aussi du point de vue sémantique. Personne ne pensera qu'un four *itself* peut penser, ni que l'usage de « *itself* » est, pour cette raison, trompeur ou inapproprié. Un bon cartésien croit que les chats ne peuvent pas penser : il sera néanmoins content de dire que *the cat washes herself*, il ne craindra pas qu'on lui attribue une idée selon laquelle Willie est une *res cogitans*. Quant au Président, il pense, sans doute, à ceci et à cela et souvent à lui-même : mais on ne lui attribue pas cette activité mentale en lui appliquant le mot « *himself* ». Locke a pris une liberté : il a légitimé un mot bâtard en lui attachant un sens sur lequel il n'avait aucun droit.

Néanmoins, le mot « *self* », comme Locke veut l'employer, est doté d'un sens ; et par conséquent, l'expression « le soi » se présente aux francophones munie d'un sens. Mais a-t-on besoin de « *the self* », de « le soi » ? Appartiennent-ils aux incontournables ? Bien entendu que oui – dira-t-on – parce que comment discuter autrement la question de l'identité personnelle ? Bien que Locke n'ait pas inventé l'identité personnelle comme objet d'attention philosophique, il lui a rendu sa forme moderne, ce qu'il a pu faire précisément grâce au fait qu'il a introduit l'expression « *the self* ». On n'arrivera pas à bien diriger un débat anglophone sur l'identité personnelle sans se servir de l'expression « *the self* ». Du moins, pour être plus modeste, Locke n'aurait pas pu discuter l'identité personnelle comme il le voulait sans parler des *selves*.

[22] Balibar : « … la conscience qui est la seule chose qui fait ce que nous appelons soi » (p. 169).

Mais si – il aurait pu le faire, sans la moindre difficulté. Ainsi témoigne Henry Lee, Fellow émérite d'Emmanuel College et pasteur de l'église de Tichmarsh dans le comté de Northamptonshire. En 1702 Lee a publié à Londres un livre intitulé : *Anti-scepticism : or, Notes upon each Chapter of Mr Lock's Essay concerning Human Understanding*[23]. Il l'avait composé à l'intention de ses deux fils, qui étaient étudiants et par conséquent exposés à la philosophie de Locke. Lee craignait qu'ils ne puissent être infectés par la pensée innovatrice et athée de l'*Essay* ; et ses *Notes* devaient les vacciner contre la maladie. Lee soumettait chaque paragraphe de Locke à une critique détaillée, et ses remarques sur le chapitre xvii du Livre II étaient particulièrement vertes. Or, tout en discutant ponctuellement tout ce que Locke a écrit au sujet de l'identité personnelle, Lee n'emploie jamais le substantif « *self* », ni au singulier ni au pluriel. La critique de Lee n'est pas brillante, mais elle n'est pas stupide non plus ; Lee n'est pas un adversaire bienveillant, mais il n'est pas un polémiste superficiel ; et s'il y a des malentendus et des erreurs dans ce qu'il propose, ils ne dépendent pas du fait que le terme « *the self* » est absent de son livre. C'est-à-dire que l'on peut très bien présenter et critiquer la théorie lockéenne de l'identité personnelle sans jamais se servir de l'expression « *the self* » et que par conséquent cette expression n'est pas une partie incontournable d'une telle discussion.

De fait, il n'y a rien là qui doive nous étonner. La formule lockéenne que Coste a adaptée dans sa note pour expliquer le mot « soi » est employée par Locke pour expliquer ce qu'il comprend pas le mot « *person* » ; et la section 26 du chapitre xxvii commence ainsi :

> Je regarde le mot de *Personne* comme un mot qui a été employé pour désigner précisément ce qu'on entend par *soi-même*. Partout où un Homme trouve ce qu'il appelle *soi-même*, je crois qu'un autre peut dire que là réside la même personne.

Le mot « *person* » désigne précisément « *the self* ». Ce fait est établi plus nettement dans l'anglais de Locke, où la première phrase est : « *Person, as I take it, is the name for this* self »[24]. (Je ne comprends pas pourquoi Coste a produit une version deux fois plus longue – mais peu importe.) Remplaçons « *self* » par « *person* », et rien n'est changé. C'est ce que Lee a fait, sans jamais (j'imagine) y réfléchir. C'est ce que Locke lui-même aurait pu faire.

[23] H. Lee, *Anti-scepticism or Notes upon each Chapter of Mr Lock's Essay concerning Human Understanding*, Londres, 1702 ; réimpr. Olms, Hildesheim, 1973.

[24] La clausule « *as I take it* » est ambiguë : « le mot … tel que je l'emploie … » (Balibar) ; « Je regarde le mot … » (Coste). On donnera sa voix à Coste, qui a pu consulter Locke.

Mais il ne l'a pas fait : pourquoi pas ? Lorsque Locke introduit le mot « *self* » dans sa discussion de l'identité personnelle il l'attache (pour ainsi dire) plutôt à l'*identité* qu'à la personne – peut-être était-il conscient de l'origine du mot et de ses liens sémantiques avec l'identité. En ce cas, le mot « *self* » souligne quelque chose qui n'est présent que de façon implicite dans le mot « *person* ». Il y a une autre possibilité : dans leurs usages emphatiques, les pronoms « *myself* », « *yourself* », etc. servent parfois à distinguer l'objet ainsi désigné des choses qui lui sont associées – par exemple, son essence de ses accidents (« *God's ... very Self ...* »). Il est possible que là aussi il y ait eu, aux yeux de Locke, une différence entre « *self* » et « *person* ». Mais il s'agit là d'hypothèses qui, pour le moins, ne sont jamais articulées par Locke lui-même. Et en tout état de cause, il est évident que si l'on veut parler de l'identité ou de l'essence des personnes, on peut le faire sans convoquer le mot « *self* » : on a les mots « identité » et « essence ».

Les expressions « *the self* » et « le soi » n'ont aucune raison d'être : elles ne sont pas nécessaires, ni même avantageuses, pour une discussion de l'identité personnelle – ni pour aucune autre discussion philosophique ou non-philosophique. Pourquoi ne pas les bannir ? Bien entendu, « le *self* » et « le soi » sont employés sans gêne par les philosophes qui discutent les problèmes de la personne : ils font partie du jargon standard, ils ne sont plus (dira-t-on) des barbarismes. On pourrait les laisser tranquilles bien que leurs origines soient douteuses : les fils bâtards des rois d'Angleterre sont devenus des marquis, des ducs même – les mots bâtards d'une époque lointaine sont devenus des expressions légitimes. Mais ils sont – du moins à mes oreilles – des expressions ingrates ; ils ne contribuent en rien à la discussion ; et ils ont été responsables de plusieurs bêtises philosophiques. Je ne gaspillerai pas de l'encre à propos du soi de Jean-Paul Sartre ; mais je ne peux pas m'empêcher de citer un passage qui doit compter parmi les plus absurdes de la philosophie anglophone. Lorsque David Hume, dans l'Appendice à son *Traité de la Nature Humaine*, résume sa pensée sur l'identité personnelle, il écrit ce qui suit :

> Lorsque je dirige ma réflexion vers *moi-même*, je n'arrive jamais à percevoir ce *soi* sans une ou plusieurs perceptions ; je n'arrive pas non plus à percevoir quelque chose d'autre que ces perceptions. C'est donc le système de ces perceptions qui constitue le soi[25].

Hume dirige son attention vers lui-même : il veut percevoir son *self* : il regarde là-dedans : il ne perçoit rien sauf des perceptions … Quel capharnaüm. La conclusion,

[25] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, éd. A. Selby-Bigge, rev P. H. Nidditch (Oxford, 1978[2]), p. 634.

malgré le « donc », ne suit évidemment pas des prémisses. Nonobstant ce qu'il affirme, Hume a assurément perçu beaucoup de choses en dehors de ses propres perceptions. À vrai dire, il n'a jamais perçu aucune perception, car les perceptions ne sont pas des choses perceptibles. Enfin, Hume a regardé dans le mauvais endroit : s'il avait pris une glace il aurait vu ce qu'il cherchait, savoir un grand gaillard écossais. Pourquoi regarder dedans et non pas dehors ? Parce que le *self* que Hume cherchait se trouve, selon Locke, là-dedans.

Abandonnons « *self* » et « soi » : gardons « *person* » et « personne ». Mais on n'est pas encore sorti de l'auberge. Henry Lee, qui a laissé de côté le mot « *self* », n'avait rien trouvé à dire contre le terme lockéen « personne » ; et on dira peut-être que si l'on veut discuter l'identité personnelle, on ne peut guère s'en abstenir. Mais quant à moi, comme le bon Dieu de S. Paul, je ne fais pas acception de personnes – du moins de personnes lockéennes. En effet la conception lockéenne d'une personne est un hybride.

Au commencement de sa discussion de l'identité personnelle, Locke propose une description de ce qu'il entend par le mot anglais « *person* » ; et, à la fin de la discussion, il nous rappelle que le mot est « *a forensic term* », « un terme du barreau ». La fin ne s'accorde pas bien avec le commencement. La description se lit ainsi :

> Cela posé, pour trouver en quoi consiste l'*identité* personnelle, il faut voir ce qu'emporte le mot de *personne*. C'est, à ce que je crois, un Être pensant & intelligent, capable de raison & de réflexion, & qui se peut consulter soi-même comme *le même*, comme une même chose qui pense en différens termes & en différens lieux ; ce qu'il fait uniquement par le sentiment qu'il a de ses propres actions[26], lequel est inséparable de la pensée, & lui est, ce me semble, entièrement essentiel, étant impossible à quelque Être que ce soit d'*apercevoir* sans apercevoir qu'*il aperçoit.*

L'identité personnelle est fixée par les deux concepts de l'identité et de la personne, car, de manière générale, pour comprendre ce que c'est qu'être le même F, il faut savoir et ce que c'est un F et ce que c'est que l'identité. Donc, la question se pose : qu'est-ce qu'une personne ? c'est-à-dire : Que veut dire le mot « personne » ?

L'explication du mot « *person* » que Locke propose est-elle correcte ? Henry Lee, qui, comme la plus grande partie des commentateurs, pense que Locke a voulu donner une définition lexique du mot, s'est plaint :

> À la définition je n'ai rien à ajouter sauf qu'elle est trop longue et semble être trop gonflée afin de correspondre à son *Idée*. En effet, les mots *un Être intelligent, capable de*

[26] « le sentiment … actions » : « *consciousness* » (Locke) ; « *conscience* » (Balibar).

> *raison et de réflexion* sont suffisamment spacieux (*big enough*) pour comprendre tout le reste[27].

Je suis d'accord avec Lee en pensant que, prise comme une définition, la formule de Locke est trop longue – en particulier, qu'elle comprend quelques éléments qui sont superflus en tant qu'impliqués par d'autres éléments. De fait, on dira la même chose de la version abrégée de Lee, car « qui peut raisonner et réfléchir » entraîne « qui est intelligent ». De plus, si « réfléchir » signifie une pensée réflexive, alors « raisonner » sera également superflu : qui « se peut consulter soi-même ». Quant à Locke, il affirme à la fin de la section 9 que

> puisque la *con-science* accompagne toujours la pensée, et que c'est-là ce qui fait que chacun est ce qu'il nomme *soi-même*, & par où il se distingue de toute autre chose pensante : c'est aussi en cela seul que consiste l'*identité personnelle*, ou ce que fait qu'un Être raisonnable est toujours *le même*.

« *In this alone consists* personal Identity, i.e. *the sameness of a rational Being* » : la pensée est toujours accompagnée par la conscience, lorsqu'on pense on est toujours conscient du fait que l'on pense – on pourrait donc définir le mot « person » tout simplement comme « *rational being* ».[28] Et si l'on n'accepte pas l'idée contestable de Locke selon laquelle la pensée est toujours accompagnée par la conscience, on peut dire qu'une personne n'est rien d'autre qu'un être conscient.

C'est, je crois, cette conscience, cette réflexivité, qui a persuadé maints philosophes qu'il y a quelque chose d'essentiellement égocentrique dans la conception (lockéenne) d'une personne. Si une personne doit pouvoir « consulter soi-même comme le même », n'en suit-il pas qu'il doit avoir maîtrisé la première personne, qu'il doit être capable de formuler des pensées de la sorte : « Moi, je fais ceci et cela » ? Bien entendu, lorsque je consulte moi-même, je me dis d'habitude des choses comme « Je dois me rappeler que demain je vais à Paris » – en réfléchissant sur moi-même, j'emploie d'habitude la première personne. Mais parfois je m'adresse à la deuxième personne : « Barnes, tu es paresseux – lève-toi, il est tard ». Et on peut toujours imiter Jules-César en employant la troisième personne : je puis faire référence à moi-même en disant « Barnes est en retard comme d'hab ». Je ne veux pas dire, bien entendu, que les expressions « je » et « Barnes » ont le même sens, ni même qu'elles ont le même sens lorsque c'est Barnes qui les profère. Je dis tout simplement que je puis penser à moi-même sans jamais utiliser la première personne.

[27] H. Lee, *Anti-scepticism*, *op. cit*., p. 124.

[28] J. Locke : « *rational being* » ; Coste : « être raisonnable » ; Balibar : « être rationnel ».

D'accord – mais peut-on « consulter soi-même comme *le même »* sans se servir de la première personne ? On peut bien évidemment consulter quelque chose d'autre « comme le même » sans utiliser la première personne : « Willie là (on me demande), c'est le même chat que j'ai vu la dernière fois que j'étais aux Charmilles ? ». Pour penser à quelque chose « comme le même », il suffit de se dire quelque chose comme « Cet objet-là, c'est le même vélo que j'ai eu quand j'étais un enfant ». Ceci étant le cas, si je peux parler de moi-même sans employer la première personne, je peux parler de moi-même « comme le même » sans employer la première personne.

En tout état de cause, une personne, selon la formule lockéenne, est une chose qui peut penser d'elle-même. La section 26 commence comme suit :

> Je regarde le mot *Personne* comme un mot qui a été employé pour désigner précisément ce qu'on entend par *soi-même*[29]. Partout où un Homme trouve ce qu'il appelle *soi-même*, je crois qu'un autre peut dire que là réside la même personne. Le mot de *Personne* est un terme du Barreau qui *approprie* des actions, & le mérite ou le démérite de ces actions ; & qui par conséquent n'appartient qu'à des Agens intelligens, capables de Loi, et de bonheur ou de misère.

Le mot « *person* » désigne le *self* ; de plus, il est « un terme du barreau » – en anglais, « *a forensic term* »[30] ? Sans doute fait-il partie de la terminologie des juristes – mais il appartient également au langage des théologiens et au jargon des grammairiens – et de plus il a des usages qui ne sont pas techniques. (Si je dis « *He was not a very nice person* », je ne fais pas allusion à la grammaire, ni à la théologie, ni à la jurisprudence.) Or Locke ne croyait pas que le mot « *person* » n'avait qu'un seul usage, à savoir celui des juristes : par conséquent, lorsqu'il dit que le mot « est un terme du barreau », il doit vouloir indiquer que quand il emploie le mot ici, dans ce chapitre de son *Essay* et dans un contexte où il parle de l'identité personnelle, il faut le comprendre selon son usage judiciaire.

Quel est cet usage ? Dans un manuel anglais sur la jurisprudence, l'entrée pour « *person* » commence ainsi :

> Dans la loi, une personne est n'importe quelle entité qui est reconnue comme ayant une existence légale tout en étant capable d'intenter et d'être l'objet d'un procès, et, de manière générale, étant dotée des droits et sujet aux devoirs et aux obligations[31].

[29] Sur cette phrase voir *supra*, p. 16.

[30] Balibar : « un terme du langage judiciaire » (p. 177).

[31] David M. Walker, *The Oxford Companion to Law* (Oxford, 1980), p. 949.

Cela correspond à ce que Locke dit quand il explique que le mot « *person* » « *approprie* des actions, & le mérite ou le démérite de ces actions … ». Mais cela ne correspond plus lorsque Locke continue en disant : « … et qui par conséquent n'appartient qu'à des Agens intelligens, capables de Loi, et de bonheur ou de misère ». La référence aux agents et à leurs actions est essentielle à l'argument de Locke ; en effet, c'est elle qui relie l'usage du barreau à la description du terme « *person* » qui se trouve au début de la section 9 et qui sous-tend toute la discussion de l'identité personnelle. Mais quand Locke dit « par conséquent », il commet un *non sequitur* grossier.

Les personnes reconnues comme telles par la loi – les personnes légales – ne sont pas nécessairement des agents intelligents. L'entrée dans le manuel anglais se poursuit ainsi :

> La catégorie des personnes légales comprend la plus grande partie des personnes naturelles et vivantes et aussi les personnes légales ou juridiques, comme par exemple les corporations, qui possèdent une existence légale tout à fait indépendante des personnes qui, pour l'instant, sont les membres de la corporation[32].

Il y a des actions faites par des entreprises, des sociétés, des États ; par la SNCF, par le CNRS, par les États Unis…; et ces actions ont leurs mérites et leurs démérites. Les êtres de cette sorte sont des personnes selon le sens judiciaire du mot « *person* ». Mais ils ne sont pas des agents intelligents, ils ne sont pas capables de bonheur et de misère – ils ne sont pas des personnes selon la description lockéenne : la SNCF ne pense jamais à rien, le CNRS ne peut pas réfléchir, et quant aux États Unis…

Les juristes connaissent une distinction entre deux types de personnes légales : ils distinguent entre personnes « naturelles » et personnes « artificielles ». Une personne « naturelle » est une personne selon la description de Locke, une personne artificielle ne remplit pas les conditions établies dans la description. Il y a donc des personnes légales qui ne sont pas des personnes selon la description lockéenne. De plus, il y a des personnes naturelles qui ne sont pas des personnes juridiques : les enfants, les fous, la plus grande partie des arrière-grands-parents–ne sont pas ou ne sont pas encore ou ne sont plus responsables de ce qu'ils font ; mais ils sont des êtres conscients. Être conscient de ce que l'on fait et en être responsable ne vont pas forcément ensemble.

Il y a deux éléments dans la conception lockéenne, l'élément indiqué par le terme « conscience » et l'élément signalé par la référence au barreau, et ces deux éléments ne

[32] *Ibid*.

sont pas équivalents l'un à l'autre. C'est pourquoi j'ai dit que la conception lockéenne d'une personne est un hybride. Mais pourquoi hybrider ? Peut-être pour des raisons eschatologiques ? La doctrine chrétienne de la résurrection des morts présuppose que la chose qui sera jugée est responsable des actions et passions qu'elle a expérimentées ici-bas. La doctrine présuppose également que la chose qui est responsable sera consciente du bonheur du paradis ou des douleurs infernales. Si la chose jugée n'est pas responsable, alors le Jugement dernier ne sera pas juste, car il ne faut ni récompenser ni punir ceux qui ne sont pas responsables de leurs actions. Si la chose jugée n'est pas consciente de ce qui lui arrivera, alors le Jugement est inutile, car il est absurde de punir ou de récompenser un être qui n'est pas conscient d'être récompensé ou puni. Les tribunaux ici-bas s'intéressent aux personnes légales et à leur identité en tant que telles. Le Tribunal céleste s'occupera des choses qui sont des personnes à la fois légales et naturelles ; et ce qui compte pour ceux qui s'intéressent à leur avenir, et surtout à leur avenir *post mortem*, est (pour ainsi dire) une double identité personnelle – l'identité d'une personne hybride.

Les hybrides sont jolis dans le jardin ; mais lorsqu'on les rencontre dans les champs philosophiques, il faut s'en méfier. En particulier, si l'on s'intéresse aux conditions d'identité d'un être hybride, il faut attendre une conjonction de conditions. Lorsque l'accusé se présente aux juges du Tribunal dernier, ils devront se demander si c'est la même personne naturelle et aussi la même personne légale qui a fait ceci et cela. C'est-à-dire qu'ils devront se poser deux questions, sans savoir *a priori* si les deux questions recevront la même réponse. En tout état de cause, et mis à part le Jugement dernier, il est souhaitable de distinguer soigneusement entre personne naturelle et personne juridique. En d'autres termes, il vaut la peine de tenir à part questions de conscience et questions de responsabilité.

Après ces escarmouches commence la grande bataille : quelles sont les conditions qui fixent l'identité des personnes naturelles ? Il me déplaît de me trouver en accord avec un évêque, même avec un évêque anglican du dix-huitième siècle ; mais je pense que Joseph Butler, évêque de Durham, avait raison quand il affirmait que « la conscience d'être la même personne présuppose l'identité personnelle, et par conséquent ne peut pas la constituer »[33]. La conscience d'être la même personne ne peut constituer l'identité personnelle parce qu'elle la présuppose. C'est-à-dire que « *person* »

[33] J. Butler, « Of personal identity », dans son *Analogy of Religion, natural and revealed* (Londres, J. M. Dent and Sons, 1736) – je cite selon l'édition publiée à Oxford, Oxford University Press, 1874, p. 320.

ou « être conscient » se trouve sur le même plan que « président » ou « être bleu » : l'identité des présidents et êtres bleus est déterminée par une identité substantielle – par l'identité d'un homme, ou d'une fleur ; de même, l'identité d'une personne ou d'un être conscient est déterminée par l'identité d'un homme …

Mais tout cela, mon cher Francis, est pour une autre fête. Quant à ce que je viens de t'écrire, je sais bien que ce n'est pas digne de son occasion. Mais je crois que tu l'accepteras comme un souvenir des beaux jours passés et en témoignage d'une chaleureuse estime.

Bien affectueusement

Jonathan

Bibliographie

Balibar Étienne, *John Locke : Identité et différence – l'invention de la conscience,* Paris, Seuil, coll. « Essais », 1998.

Barnes Jonathan, *The Presocratic Philosophers,* London, Routledge,1982[2].

Butler Joseph, *Analogy of Religion, natural and revealed,* Londres, J. M. Dent and Sons, 1736, réimp. Oxford, Oxford University Press, 1874.

Descartes René, *Œuvres*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, 11 vol., nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974 (édition reprise en 11 vol. au format de poche, Paris, Vrin, 1996).

Lee Henry, *Anti-scepticism : or, Notes upon each Chapter of Mr Lock's Essay concerning Human Understanding*, Londres, 1702; réimpr. Olms, Hildesheim, 1973.

Hume David, *A Treatise of Human Nature*, éd. A. Selby-Bigge, rev. P. H. Nidditch, Oxford, 1978[2].

Locke John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain,* traduit de l'anglois par M. Coste, cinquième édition, revue et corrigée, Amsterdam et Leipzig, 1755 (réimprimée avec des notes d'E. Naert, Paris, Vrin, 1989).

Nidditch Peter H. (éd.), *John Locke : An Essay concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press,1975.

Pascal Blaise, *Pensées*, Paris, Flammarion, 2015.

Ritter Joachim et Karlfried Gründer (éd.), *Historische Wörterbuch der Philosophie*, vol 9, Basel-Stuttgart, Schwabe, 1995.

Rolland Romain, *Jean-Christophe*, Paris, Albin Michel, 1961.

Walker David M., *The Oxford Companion to Law,* Oxford, Clarendon Press, 1980.

Wolff Francis, *Dire le monde*, Paris, Presse universitaires de France, 1997.

DIRE DANS LE MONDE

Jocelyn BENOIST

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Institut des Sciences Juridique et Philosophique de la Sorbonne

Dans *Dire le monde*[1], Francis Wolff avance de façon répétée la formule suivant laquelle le langage « fait monde »[2]. Une telle expression peut être prise en plusieurs sens. On peut l'entendre d'abord au sens où le langage en lui-même constituerait un monde et, en effet, en un sens, lorsqu'il explicite et justifie cette formule, Francis nous montre que le langage partage quelque chose avec la notion de « monde » : sans doute en premier lieu son *universalité* (*DM*, p. 19), car comme le monde est tout ce qui existe, et peut-être plus généralement tout ce qui est, de la même façon, le langage fondamentalement se définit comme ce qui peut parler de tout.

Il est peut-être moins immédiatement évident que le langage, comme le soutient également Francis, partage avec le monde une certaine forme de *réflexivité*. En ce point, on peut avoir le sentiment que c'est plutôt le langage qui prête un trait au monde que l'inverse. En effet, si, dans une tradition française qui certainement compte pour Francis, à savoir celle qui vient de Benveniste, il est caractéristique du langage qu'il puisse parler aussi et au premier chef de lui-même, ce en quoi le monde porterait en lui-même une forme de réflexivité intrinsèque, ce en quoi constitutivement il pourrait se rapporter à lui-même est, dans une certaine entente de la notion de monde au moins, moins clair. En fait, le simple fait que Francis introduise cette idée indique déjà que son concept de « monde » ne peut se réduire à un concept cosmologique mais qu'il porte en lui quelque parenté avec celui mis en avant par Heidegger (si étrangère, en général, puisse lui être cette référence). Ce qui est en jeu ici, c'est le monde comme ce dans quoi je suis ou en tout cas un certain type d'être est : un être qui, précisément, peut parler. À ce prix, la réflexivité peut en effet revenir au monde.

De ce point de vue, on pouvait dire que, si le langage a quelque chose de fondamentalement mondain, le monde a son tour est en un sens essentiellement

[1] Francis Wolff, *Dire le monde*, Paris, P.U.F., 1997, cité dans l'édition Quadrige de 2004. Désormais *DM*.

[2] Dès la p. 20 (qui est la p. 2 de l' « Introduction » générale) dans l'édition Quadrige de 2004. Le motif est repris dans la préface de 2004 p. 9.

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp132-148

linguistique : il lui est essentiel d'être traversé par langage. Et en effet c'est bien la thèse qu'articule essentiellement le livre de Francis : il n'y aurait pas de monde sans langage.

Cet énoncé, suivant un risque qu'entreprend de prévenir la préface à l'édition Quadrige de 2004, peut donner le sentiment de tomber dans l'idéalisme linguistique pur et simple. Comment le monde pourrait-il résulter de notre activité linguistique ?

Pour corriger l'impression de paradoxe que peut susciter une telle affirmation, l'auteur de *Dire le monde* prend soin d'introduire une distinction essentielle, qui supporte l'ensemble de l'ouvrage. Il nous invite à faire une différence entre *le monde* d'un coté et *le réel* de l'autre. S'il y a lieu pour un « faire monde », c'est que précisément, par lui-même, le réel n'est pas un monde. Il faut le transformer en monde et c'est le langage qui est l'auteur ou le vecteur – suivant une ambiguïté peut-être constitutive de cet ouvrage – de cette transformation.

En fait, une fois reformulée dans ces termes, la thèse a indubitablement une résonance kantienne. Et, à plus d'un titre, il n'est pas injuste de dire que la philosophie présentée dans *Dire Le Monde* s'identifie à une forme de kantisme linguisticisé.

Une telle transposition ne va pas absolument de soi. Elle soulève nécessairement la difficile question de la priorité du langage ou de l'esprit. De ce point de vue, la démarche déployée par l'auteur de *Dire le monde* choisit. Elle reverse résolument au compte du langage ce dont le kantisme traditionnel trouvait le principe dans l'esprit. En même temps, ce n'est possible que parce que Francis repère dans le langage des dimensions différentes, dont l'une réassume les engagements conscients de la subjectivité. Lorsqu'il est dit dans *Dire Le Monde* que le langage « fait monde », ce n'est pas la seule langue qui « fait monde », et l'analyse mise en œuvre se tient loin du relativisme linguistique qui est essentiellement relativisme *à la langue* ou en tout cas aux langues dans leur particularité. Le langage tel que l'entend Francis est aussi et en un sens d'abord, en tout cas de façon irréductible, *parole* et, comme l'articule de façon tranchée le deuxième temps du livre, tout autant que le langage dans son anonymat « fait monde », la parole le fait. En toute rigueur pour avoir un monde tel que l'entend Francis, il faut de façon indissociable que langue et parole contribuent à son déploiement. Ce monde, en effet, est essentiellement un monde dans lequel il y a des personnes et ces personnes y sont présentes d'abord sous la figure de pronoms personnels.

Dire que le langage fait monde, ce n'est donc pas priver ce monde de subjectivité mais bien au contraire, en un certain sens, y inscrire de façon essentielle la position des sujets, le bénéfice de l'analyse de Francis étant de faire apparaître cette

position dans sa *pluralité* constitutive suivant celle des différents pronoms personnels – ce dernier point faisant probablement en un sens défaut dans l'analyse kantienne. Il n'en reste pas moins qu'à aucun moment la nouvelle puissance accordée au langage ne menace le statut fondateur du Je. Elle en dégage simplement la véritable fonction, à travers la figure du locuteur[3].

Il se pourrait néanmoins que ce passage sur le terrain la philosophie du langage ne soit pas sans conséquence par rapport à l'évaluation à donner de la thèse kantienne qu'on peut appeler *thèse criticiste*.

En toute fidélité à Kant, il s'agirait, semble-t-il, de distinguer *ce que sont les choses en soi* et *ce qu'elles sont pour nous*. Si l'on adopte le nouveau cadre d'analyse envisagé, on obtient donc *les choses indépendamment du fait qu'on en parle* d'un côté, et *les choses en tant qu'on en parle* de l'autre. En bon kantien, par rapport aux premières, Francis se déclare agnostique. De ces choses en elles-mêmes, par définition, nous ne pouvons rien dire ni savoir. Ce mystère ne mettrait néanmoins pas en péril l'objectivité puisque tout ce qui compte, à ce niveau, c'est que nous soyons capables de déterminer correctement *ces choses dont nous parlons* et que, au moyen des mots, semble-t-il, nous pensons.

Il y a pourtant lieu de s'interroger sur cette restriction kantienne. Qu'il y ait beaucoup de choses dont nous ne parlons pas et ne parlerons jamais, et pour lesquelles il est probable qu'en l'état actuel de notre langage nous n'avons pas de mots, est assez évident. Même si, en ce qui concerne le dernier point, on peut se demander si, avec un langage donné, pour peu qu'il offre des ressources syntaxiques suffisantes, il n'est pas toujours possible de parler de quoi que ce soit, quelle que soit la pauvreté apparente du vocabulaire disponible. Cependant le motif criticiste mis en avant par Francis, selon toute probabilité, ne porte pas tant sur ces choses qui restent et resteront peut-être à jamais en dehors du plan de ce qu'il nous aura été donné d'énoncer, que sur *ces choses mêmes que nous énonçons*. C'est par rapport à ces dernières choses que naît le soupçon qu'il pourrait y avoir un écart entre leur être et précisément ce que nous en disons. Cela non pas au sens où nous nous tromperions alors à leur endroit et donc ou ce que nous en dirions serait faux. Un autre énoncé alors aurait à corriger cette erreur première. Mais plutôt au sens où ce serait constitutivement qu'il y aurait une différence entre *la chose*

[3] C'est en ce sens que « l'allocution transcendantale » constitue un démarquage assez direct – et, d'une façon que ne démentirait d'ailleurs peut-être en un sens pas Kant (*cf.* l'essai remarquable de Raphaël Ehrsam, *Le problème du langage chez Kant*, Paris, Vrin, coll. : « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2016), la « vérité » – de « l'aperception transcendantale ». Cf. *DM*, p. 205.

dite, que ce qu'on en dit soit vrai ou faux, et « la chose même » – c'est-à-dire la chose dans sa réalité.

À ce niveau s'impose une objection ou, tout au moins, une question : certes, il y a lieu de distinguer la *chose* et la *chose dite*, si, comme dans le langage ordinaire, on entend par là tout simplement *ce qui est dit* et en règle générale – peut-être pas toujours – l'est d'une chose. Mais précisément, là où nous parlons de la chose, c'est de la chose purement et simplement, et non de la chose en tant qu'elle est dite. Sur elle nous nous trompons ou nous sommes dans le vrai, mais c'est bien toujours d'elle et d'elle-même – et certainement d'aucun double qui serait la « chose parlée » – qu'il y va dans nos vérités comme dans nos erreurs.

De ce point de vue, un malentendu sans doute grève l'histoire du représentationalisme. Celui-ci a fait du langage le modèle de l'esprit : il a interprété notre vie mentale comme faite d'autant de mots qui s'intercaleraient pour ainsi dire entre notre pensée et les choses. Cependant, ce faisant, il s'est inspiré d'un modèle erroné du langage. En effet, au moyen de ses mots, le locuteur se rapporte *directement* aux choses. Il n'en parle pas en tant que parlées ; il en parle tout court.

Évidemment, il est toujours possible de rapporter une telle conviction à une forme de naïveté, d'en faire une illusion métaphysique de principe[4]. Notre foi naturelle en la transparence du langage suffit-elle à le rendre transparent ? Trop souvent nous croyons savoir parfaitement de quoi nous parlons sans en réalité que la référence de nos mots soit bien claire – ni même qu'il soit clair qu'ils en aient aucune.

Un tel doute cependant porte sur l'*usage* que nous avons alors de nos mots et non sur ces mots eux-mêmes. Le problème n'est pas que les mots ne réfèrent pas, ou bien mal, à quelque chose qui n'aurait de sens que comme leur propre référence, mais plutôt que, en l'occurrence, nous ne nous sommes pas donné les moyens ou n'avons pas fait l'effort de réellement référer. Il se pourrait que de ce point de vue le cas de la référence obscure ou incomplète constitue une fausse fenêtre. Là où on réfère à moitié, en réalité, en un certain sens, on ne réfère pas du tout, précisément parce que référer veut dire définir, au moyen des mots, une prise déterminée sur une certaine réalité – une prise telle qu'on puisse dire des choses vraies ou fausses de cette réalité même.

La transparence linguistique, de ce point de vue, n'a rien d'un droit naturel. Elle est un acquis, le résultat d'un effort du sujet s'appropriant à chaque fois un outil collectif aux fins de l'expression non moins collective – par construction – de quelque

[4] Sur cette « illusion », voir *DM*, p. 16, n. 2.

chose qui peut être absolument personnel. Mais ce ne sont pas les mots qui sont opaques, c'est nous qui sommes opaques à nous-mêmes tant que nous n'avons pas réussi à donner une forme explicite à ce que nous pensons.

Le critère de la transparence acquise est précisément que l'on voit clairement la différence que ce que nous disons fait dans le réel : comment doivent être les choses – les « choses mêmes » – pour que ce que nous disons là soit vrai ou faux notamment – étant entendu que les façons que nous avons de nous rapporter linguistiquement au réel ne se réduisent nullement à la simple modalité du vrai et du faux.

Maintenant, il est étrange de faire de cette réalité qui peut rendre nos énoncés respectivement vrais ou faux une réalité sur parole. De ce point de vue, la circularité apparente suivant laquelle ce n'est que la chose telle qu'on la dit qui peut rendre vrai ce qu'on en dit, pourrait bien se révéler un fort mauvais argument. En effet, elle soulève inévitablement la question de savoir sous quelles conditions on peut dire cette chose telle qu'on l'a dit : la question des conditions réelles de l'application d'une telle norme de référence.

En fait, en règle générale, le problème de l'idéalisme linguistique, y compris de l'idéalisme linguistique *critique*, est qu'il tend à couper le langage de sa propre réalité, donc de la réalité tout court, et à le représenter comme un empire dans un empire : comme si nos énoncés en quelque sorte flottaient indépendamment de toutes conditions d'énonciation. Un tel langage peut dès lors être représenté comme un *sas* ou un vestibule qui commanderait, médiatiserait et éventuellement occulterait notre accès à la réalité. Saurons-nous jamais comment sont les choses indépendamment du fait que nous en parlons ?

Le problème de ce genre d'interrogation qui instaure pour ainsi dire une compétition entre l'être des choses telles qu'elles sont et l'être de ces mêmes choses telles qu'on en parle, est que, en un sens, elle ne peut que rendre ces deux êtres excessivement commensurables au moment même où elle affirme leur incommensurabilité. En effet, pointer un écart entre ces deux êtres, c'est à un certain niveau les traiter comme des choses *du même genre*. Comme si, pour ainsi dire il pouvait y avoir ce que nous disons de la chose et ce qu'elle dirait d'elle-même. Seulement voilà, la chose ne dit rien. Elle n'est jamais que ce qu'elle est. Et même si, dans certains cas particuliers, son être consiste en un dire – là où il s'agit de cette forme d'être que nous appelons « discours » –, alors il ne *se* dit pas. La chose est dite là où il y a quelqu'un pour la dire. Reste de toute façon une distinction catégoriale à faire entre l'être tout simplement et le dit de l'être. Précisément les choses ne se disent pas d'elles-

mêmes : le fait qu'elles soient dites requiert que quelqu'un *fasse l'effort* de les dire. De ce point de vue, l'opposition entre la chose elle-même, d'un côté, et la chose telle qu'elle peut être dite, de l'autre, entendue d'une certaine façon, pourrait bien exprimer le fantasme d'un discours sur la chose « sans effort », c'est-à-dire qui n'aurait pas à faire l'effort d'être un discours : qui ferait l'économie de construire une prise particulière sur la chose, la capturant prétendument *indépendamment de toute norme* de discours, « dans sa réalité » pure et simple.

Cependant si, lorsque notre discours est efficace, c'est bien à la réalité qu'il se rapporte et le réel comme tel qu'il caractérise, précisément il le caractérise, donc le détermine, selon une certaine norme, et cerner ce réel, c'est ainsi nécessairement le déterminer. Il n'y a pas de façon de parler de la chose sans en parler d'un certain point de vue, cela non pas au sens d'un point de vue subjectif – comme si la chose était relative au locuteur – mais en celui d'un certain *sens* précisément. Que la chose ne s'identifie pas à ce sens ne constitue pas réellement un problème, mais est purement et simplement trivial : il ne faut pas, ici, confondre une *différence de catégorie* avec une *différence de contenu*. Ce n'est pas que le chose est différemment de la façon dont elle est représentée – si la représentation est correcte, analytiquement, elle capture la chose dans son être même : c'est là la définition d'une « représentation correcte ». C'est plutôt qu'*être*, pour la chose, demeure toujours catégorialement différent d'*être représenté* – à telle enseigne que, suivant le dit kantien, il ne suffit jamais d'être représenté pour être. De ce point de vue, il n'y a pas de sens *positif* à opposer l'être de la chose à son être dit ; aucun autre sens, en tout cas, que celui d'une délimitation catégoriale, mais certainement pas celui d'une possible différence au sein d'une même catégorie : comme si la chose réelle était *une autre chose* que la chose dite. Elle est tout simplement autre que le dire qui s'y rapporte, en tant que chose. Mais cette différence, loin de soustraire la chose au discours, est ce qui l'y livre là où, en tout cas, celui-ci a correctement aménagé sa prise sur le réel. Le fait qu'il ne fasse pas, en règle générale, partie du sens de la chose même d'être dite ne constitue pas un obstacle au fait qu'elle le soit, puisque c'est précisément cet être non discursif de la chose en tant que chose qui est en jeu dans le discours, et que celui-ci cerne avec plus ou moins de succès suivant les rencontres. Si le fait d'être dite ne fait pas, normalement, partie du sens de la chose, le fait de dire la chose-même (telle qu'elle est hors discours) fait au contraire partie du sens du discours au moins dans tout un certain type d'emploi qui en est central, et sans doute définitionnel – et peut-être, en un sens élargi, dans tous ses emplois.

Qu'est-ce qui, cependant, encore une fois, empêchera le métaphysicien – ou ce négatif du métaphysicien, produit de la modernité, qu'est le philosophe transcendantal – de soutenir que, justement, *on ne peut jamais être sûr* de ce que les choses soient réellement telles qu'elles *apparaissent* dans notre discours, y compris là où celui-ci satisfait toutes les normes d'objectivité qui sont, précisément, celles du discours – et *seulement* celles du discours ?

On remarquera le point auquel cette inquiétude métaphysique – ou sa solution transcendantale : nous n'avons que les choses telles que nous les disons, mais elles nous suffisent car c'est là tout ce qu'il y a à dire – peut avoir partie liée avec cette mise en exergue de la *certitude* comme valeur absolue qui est constitutive de la modernité. Sommes nous bien sûrs que... ?

Il y aurait pourtant lieu de distinguer le *savoir* de la *certitude* : souvent, nous sommes certains de choses que nous ne savons pas ; et inversement tout savoir ne se présente pas forcément sous la modalité de la certitude, même si l'*incertitude*, probablement, est incompatible avec un véritable savoir – l'erreur des modernes, ici comme souvent, est d'avoir pris la négation de la négation pour une affirmation. D'autre part, bien sûr, le rapport que nous avons aux choses dans leur réalité – c'est-à-dire leur être de choses – ne se réduit nullement au savoir. Pourquoi donc notre accès à leur réalité dépendrait-il si absolument de notre capacité à « les connaître telles qu'elles sont » ? Il est possible, de ce point de vue, que toute formulation purement épistémique de la question du « réalisme » – et, symétriquement, tout supposé constat d'échec sur ce terrain – *ipso facto* manque sa cible.

Le passage dans le registre linguistique éclaire de toute façon le problème d'un autre jour. D'abord, il n'est pas sûr que la notion d'apparaître ou de phénomène au sens où l'emploie l'argument demeure absolument pertinente là où il s'agit de discours. Il y aurait d'autres raisons de s'interroger sur sa pertinence là où il s'agit de *perception*[5]. Il n'est pas sûr du tout qu'il y ait le moindre sens à traiter la perception par principe comme une forme d'« apparaître », comme l'a largement fait la philosophie moderne. En fait, au moins dans sa version originaire, le jeu de langage de l'apparaître dépend de celui de la perception, et non l'inverse. C'est au sein du perçu, en règle générale, que, sous certaines conditions, cela a un sens de dire de certaines choses en particulier

[5] Voir Jocelyn Benoist, *Le Bruit du Sensible*, Paris, Hermann, coll. « Passages », 2013, et *Logique du Phénomène*, Paris, Hermann, coll. « Le Bel aujourd'hui », 2016.

qu'elles « apparaissent » – par opposition à d'autres, qui « n'apparaissent pas », et en fonction de certaines attentes que nous plaçons ou nous ne plaçons pas dans le perçu.

Il reste que l'apparaître, précisément, constitue une dimension possible de la perception, comme lieu où se rencontrent apparences, reflets et autres aspects.

Ce que peut vouloir dire une « apparence linguistique », en tout cas au sens propre du terme, est moins clair. Bien sûr, sous certaines conditions, on peut s'exprimer dans ces termes : « à la lumière de ce que tu m'as dit, la situation m'est apparue sous un autre jour ». Il s'agit cependant d'une métaphore. Dans le langage, la chose n'« apparaît » pas, ou alors il s'agit là d'une spécificité du discours figuré, qui, précisément, a vocation à produire cette illusion d'apparaître, en conférant un statut sensible à ce dont il est parlé. Il pourrait aussi s'agir d'une définition de la rhétorique au sens classique du terme, dont l'idéal était de « mettre la chose sous nos yeux »[6] par le discours. Il est alors néanmoins essentiel que la chose en question, précisément, ne soit rien d'autre qu'une chose de discours – que ce soit le discours qui, alors, définisse ce qu'il y a à voir – et la notion d'apparaître demeure alors métaphorique : il s'agit d'un apparaître, comme on dit, « devant les yeux de l'esprit ».

Tout discours ne répond de toute façon pas à l'idéal rhétorique de l'*hypotypose*. Et s'il est possible, parfois, que le discours, par des procédés déterminés, s'arroge apparemment la puissance de « faire apparaître » quelque chose – ou en tout cas nous propose de jouer à ce jeu – il ne s'agit que d'une mise en œuvre des mots parmi d'autres et qui, loin de le constituer, suppose le rapport fondamental de ces mots à la réalité, qui ne consiste pas spécialement à la « faire apparaître » mais, de façons du reste multiples et variées, et à différentes fins, à s'y *référer*. Référer à une chose ce n'est pas, spécialement, la faire apparaître, mais pour ainsi dire exercer une prise sur la réalité. Et, en référant aux choses, c'est de leur côté et non du côté des « phénomènes » que nous renvoie notre interlocuteur, de telle façon que nous soyons en position, précisément, si c'est nécessaire, de dénoncer ce qu'il nous raconte comme « pure apparence ». Même le discours de l'apparaître – « regarde, vu ainsi, cela a tel ou tel air » – suppose un tel engagement par rapport au réel, un engagement que l'interlocuteur prend par rapport à moi : en disant des choses « qu'elles ont tel ou tel air », ou « qu'on est confronté à telle ou telle apparence », c'est par rapport au réel encore qu'on prend position – ou que, dans le second cas, on refuse de prendre position, mais refuser de prendre position par

[6] C'est en ce sens que la rhétorique classique était fondamentalement « phénoménologique », comme l'a bien montré Thibaut Sallenave dans : *Le phénomène topique. Phénoménologie, grammaire et rhétorique du lieu commun*, thèse soutenue à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne le 12 décembre 2014.

rapport à quelque chose, c'est, en un sens, encore avouer notre appartenance à la réalité : on ne dénie pas alors le réel comme tel, mais on ne sait tout simplement pas bien s'il faut y placer une certaine chose. C'est qu'on ne peut « dire » sans mordre d'une certaine façon sur le réel. C'est au réel, fondamentalement, que sont ordonnés les mots et ce que nous appelons ordinairement « langage », y compris dans leur façon parfois de se mettre en vacances par rapport à lui – on ne se met en vacances, évidemment, que de son métier et de sa vocation ordinaires.

Le langage, en ce sens, loin de constituer en soi une nouvelle sphère d'apparaître, est ce qui, constitutivement, nous place au-delà de l'apparaître. Cela, non pas au sens où il en risquerait l'hypothèse, ou, pour reprendre les termes kantiens, il « dépasserait le donné », sans que sa légitimité à le dépasser soit bien assurée. Certes, nous disons toujours plus qu'il ne nous est donné. Mais c'est que ce qui, du point de vue d'une pensée qui fait du donné sa norme, est conçu comme un « excédent », constitue en fait bien plutôt la *norme* du donné. C'est en vertu de l'appariement originaire de nos mots avec les choses – et il faut entendre par là « les choses mêmes », « la réalité » – que nous pouvons, sous certaines conditions, les considérer comme « données » ou non. Cette notion, cependant, n'a de sens que parce que nous sommes déjà en contact avec les choses et, si étrange que cela puisse sonner aux oreilles des modernes métaphysiciens, qui sont en règle générale des métaphysiciens empiristes donc des métaphysiciens retournés (mais non moins métaphysiciens pour autant), c'est par le langage que nous le sommes. Cela tout simplement parce que ce que nous nommons « langage » ne renvoie à rien d'autre qu'à la fixation *de normes sur la réalité de la chose*, qui permettent d'appréhender cette réalité-même de certaines façons et, d'autant de façons différentes, de la caractériser. C'est dans cet espace normatif qui est celui du langage que se joue notre rencontre avec le réel. Non pas, évidemment, qu'en-deçà du langage il n'y ait pas de réel ; mais simplement, dans cet en-deçà (qui est un en-deçà logique, et non métaphysique), le réel est tout simplement ce qu'il est, et nous en faisons partie. Partout où nous voulons l'appréhender d'une certaine façon et le caractériser, il faut une norme, et ce qu'on appelle « langage » n'est rien d'autre que le répertoire – fixé dans l'usage – de ces normes.

Ce n'est pas un pari sur le réel que fait le langage. C'est une prise normative qu'il exerce sur lui, plus ou moins bien – dans certains cas, nous croyons parler alors qu'en fait nous ne disons *rien*. Or une telle prise, en un certain sens, est elle-même réelle, et a des conditions réelles. On parle dans la réalité de la réalité.

De ce point de vue, la modulation en vertu de laquelle, dans le deuxième temps de *Dire le Monde*, on passe de la thèse suivant laquelle « le langage fait monde » à celle suivant laquelle « la parole fait monde » pourrait bien s'avérer plus que la simple transposition ou contrepartie d'un même thème. En réalité, la seconde formule délivre la vérité de la première.

En effet, « le langage », là où personne ne parle, *ne fait rien*, et moins que rien un monde. Seul peut le croire un relativisme linguistique qui traite le langage, sous l'espèce de « la langue », précisément comme un monde – autant de langues, autant de mondes, dit-on, comme si tous ces mondes se trouvaient déjà pour ainsi dire en pièces détachées dans les langues en question, et s'il ne restait plus aux locuteurs qu'à les monter. Or les mots, par eux-mêmes, ne disent rien[7]. C'est nous qui disons avec eux. Et, que ce que nous disons, nous le disions toujours avec les moyens expressifs dont nous disposons – qui sont, par définition, ceux d'une langue – n'a jamais suffi à en prédéterminer le contenu, ni même, sans doute, en un certain sens à le limiter. Si une langue est vraiment une langue, elle supporte, par définition, que l'on dise avec elle des choses que, comme on dit, elle n'a pas été faite pour dire, au sens où ces choses ne font pas partie du répertoire des choses habituellement dites avec elle et qui donc ont contribué à fixer ses structures. En fait, en toute rigueur, tout ce dont on peut, dans les termes d'une certaine langue, *se poser la question* de le dire est, dans les termes mêmes de cette langue, dicible. En ce sens-là, ce n'est en aucun cas la langue qui constitue la forme de mon monde. Cette thèse, séduisante par l'espèce d'irresponsabilité dans laquelle elle nous installe, est en elle-même dépourvue de sens.

En revanche, il est certainement incontestable que la réalité à laquelle nous avons affaire révèle son aspect déterminé dans ce que, dans certaines circonstances, nous en dirions – se révèle « comme nous le dirions alors ». En ce sens-là, le langage, assurément, est indicateur de monde : dans sa sensibilité à la réalité – c'est-à-dire : dans la sensibilité à la réalité de la norme qu'il définit sur elle – il en débusque les traits.

Seulement, ce dont il s'agit alors n'est plus *la langue*, mais *la parole :* c'est elle, en tant qu'elle se plie aux règles des jeux qui la définissent (comme telle ou telle), qui peuple le monde, ou en tout cas en fait ressortir le grain et les traits. Si parler c'est toujours, en un sens ou un autre, se prononcer sur les choses ou les mettre en jeu, il y a bien une dimension mondanéisante de la parole. On aurait presque envie de parodier

[7] De ce point de vue, nous ne pouvons souscrire au principe de la distinction entre la façon dont « le langage » et « la parole » seraient censés respectivement « faire monde » avancé dans *DM*, p. 195. En effet, « le langage », en lui-même, ne « dit » rien, pas plus localement que « globalement ».

Wittgenstein, en disant : « Ce qui est *réel*, c'est ce que les hommes disent » - cela non pas au sens d'une réduction du réel à ce qui est dit – le réel n'a pas besoin d'être dit pour être réel – mais en celui où c'est dans cela même que « les hommes disent » (dans la *variété* de ce qu'ils disent) que s'exprime la réalité du réel.

Cependant, il n'y a de parole, précisément, que dans le réel. D'abord parce que la parole est un acte et qu'il n'y a d'action, fût-ce celle de parler, que réelle. Entre tout rêve de faire et l'action subsiste toujours un gouffre : celui de l'effectuation. Encore une fois : on ne peut pas parler sans le faire, et le faire, c'est le faire effectivement. Ensuite, parce que, comme toute action, cet acte a des conditions réelles.

Il ne s'agit pas ici des conditions externes qui peuvent peser sur l'acte, c'est-à-dire du réseau causal dans lequel il se trouve nécessairement pris en tant qu'événement réel : le fait que je dise ce que je dis parce que je suis qui je suis, mon éducation m'y a déterminé, etc. etc. Il s'agit bien plutôt des conditions normatives qui déterminent la possibilité – la possibilité logique, devra-t-on dire – de chaque acte de langage pris dans sa spécificité. Un acte de langage définit toujours – c'est le principe même de l'illocutionnaire, qui se caractérise par ses effets conventionnels, par opposition au perlocutionnaire, qui dépend essentiellement de sa capacité à produire des effets non conventionnels, donc *réels* – une certaine norme sur le monde, norme selon laquelle la réalité est déterminée et, en un sens, révélée : ici, je tiens ma promesse, là je ne la tiens pas ; ici, la situation est bien telle que je l'énonce, là, elle ne l'est pas. Toutefois, le même acte de langage requiert aussi, logiquement, que certaines conditions soient réalisées, afin qu'il ait son sens et qu'il puisse être effectué. Ainsi ne puis-je par exemple te faire don que de ce qui est à moi ou te promettre que ce qu'il y a des raisons de penser – et ce que je pense – être en mon pouvoir, ou en tout cas tel que cela puisse le devenir. Autrement, mon acte change purement et simplement de nature : d'une promesse, cela devient un encouragement, ou une bonne parole.

La nuance entre « ce qu'il y a des raisons de penser » et « ce que je pense », ici, est particulièrement intéressante. En effet, il ne suffit pas, pour que ma promesse en soit une, que je croie que ce que je promets est réalisable – que j'aie l'intention de tenir ou non cette promesse, du reste ; le problème de savoir si une « fausse promesse » est une promesse est en substance encore une autre question. Il faut que cela le soit. Quelqu'un peut me dire à bon droit : « vous ne *pouvez* pas promettre cela : en effet, cette chose n'est pas en votre pouvoir. » L'impossibilité ainsi formulée est logique – celle d'une contradiction avec le sens même de l'acte qui consiste à promettre – et non physique,

même si elle s'adosse éventuellement à une impossibilité physique : celle, pour moi, de faire une certaine autre chose.

La prise en compte de la parole nous situe donc de plain pied dans le réel : celui-ci se trouve, pour ainsi dire, en amont et en aval d'elle. Le caractère d'acte du langage contraint le philosophe, pour peu qu'il prête un peu attention à ses conditions, au réalisme. Transportée sur ce terrain, en effet, la logique – en tant que théorie du *logos*, du discours – touche au réel.

En ce sens, s'il est bien vrai que « la parole fait monde » – puisqu'elle est la façon même pour nous d'assigner aux choses auxquelles nous sommes confrontés une place dans le monde – elle ne peut pas le faire au sens où ce qui, du langage, ne serait pas parole, le ferait – au sens où donc, d'après la première partie du livre, « le langage » tout simplement « faisait monde ». Il ne s'agit pas de deux vues complémentaires sur le monde – le monde sans agent *versus* le monde avec agent, en quelque sorte –, fussent-elles inextricablement entrelacées. Seule la ou plutôt les paroles tiennent compte – tiennent les comptes – du monde, cela parce qu'elles sont situées dans le réel d'une façon définie, et que, de cette façon, sur ce réel, elles construisent des prises définies.

De ce point de vue, on peut penser que, si une des vertus de l'analytique du langage et du monde – des différents « langages-mondes », ainsi qu'il se plaît à le dire – déployée par Francis dans *Dire le Monde* est d'avoir bien mis en avant l'importance et l'irréductibilité de la parole, il reste peut-être quelque chose d'égarant dans le modèle fondamentalement benvenistien appliqué à la parole. Si Francis trouve bien dans la tradition du linguiste français les ressources d'une pensée de l'énonciation, il s'agit alors de l'énonciation inscrite en langue, suivant « l'appareil formel de l'énonciation », qui se traduit notamment par le jeu des pronoms. Une telle perspective tend, en faisant de l'acte même, et donc de la parole, un phénomène de langue – comme une dimension personnelle de la langue, qu'on aurait laissée de côté en un premier temps pour s'étonner par après de la retrouver – à isoler excessivement la parole du réel, en la plaçant dans une forme d'autonomie qu'elle partagerait avec la langue, même si elle vient en corriger le caractère impersonnel.

Or l'énonciation, avant d'être affaire de personnes, est d'abord affaire de *position* : le locuteur ne dit exactement ce qu'il dit qu'en vertu de sa situation dans le réel, comme l'a profondément diagnostiqué Austin dans son texte fondateur sur la vérité[8]. De la même façon, s'il faut parler d'action – Francis fait de la possibilité de dire

[8] John Langshaw Austin, « Truth » (1950), traduction française Lou Aubert et Anne-Lise Hacker : « La

« Je » le fondement même de ce qu'il appelle « action » – il faut alors souligner qu'il n'y a pas d'agentivité sans conditions réelles : le réel est en amont de l'acte, qui suppose toujours une façon de s'y disposer et d'en jouer, et non seulement la matière à quoi il s'applique – de façon, peut-être, à « en faire un monde ».

On l'aura compris, ces remarques plaident pour un réalisme peut-être plus dispendieux – plus *réellement* engagé, et autant *embarqué* qu'*engagé* – que l'idéalisme transcendantal linguisticisé défendu, en première approche, dans *Dire le Monde*. Faire passer l'analyse sur le terrain du langage, c'est, nous semble-t-il, la forcer à sortir de sa neutralité de principe (quant à la question du réalisme ou de l'idéalisme).

Toutefois, il se pourrait que le kantisme quelque peu académique affiché par *Dire le Monde*, suivant une synthèse harmonieuse de la philosophie contemporaine (nous voulons dire : du langage) et de la philosophie moderne, ne constitue que la surface du livre et que l'auteur lui-même ne s'en tienne précisément qu'en première approche à cette « neutralité ». Tout au long de l'enquête menée, un élément essentiel, autour duquel pivote l'analyse depuis le début, est présent qui en effet rompt la neutralité. Or, cela, Francis le doit au fait que, comme la préface de l'édition « Quadrige » le précise, avec la clarté sur ses intentions et sur sa propre position énonciative qui caractérise une démarche philosophique radicale, la réflexion sur le langage présentée dans cet essai s'enracine bien plutôt dans la philosophie ancienne – cette philosophie que Francis a toujours cultivée et aimée et dans laquelle il se sent pour ainsi dire chez soi – que dans la philosophie contemporaine. On ajoutera même, d'une façon qui déplaira sans doute à l'auteur car, comme toute une génération, il est persuadé d'avoir joué avec bonheur Aristote, supposé plus près de notre empirisme de Modernes, contre Platon : dans un paradigme *platonicien*, parce que dialogique, de la philosophie. S'il est possible, comme le fait Francis, d'appliquer un tel paradigme à Aristote et de proposer une interprétation dialogique du principe de contradiction et de la prédication – ce qui constitue un des deux grands résultats de ce livre (l'autre ayant trait au jeu de langage de l'action, ou à cette *dimension du langage* qu'est l'existence linguistique de l'agent) – c'est parce que, fondamentalement, Aristote est un platonicien, même si un platonicien dissident. La philosophie ancienne, plus que celle d'aujourd'hui, était structurée en écoles parce qu'il faisait partie du concept de « philosophie » tel qu'il avait été instauré précisément par Platon qu'on ne fasse pas de la philosophie tout seul.

vérité », dans John Langshaw Austin, *Écrits Philosophiques*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1994.

Dans la conférence donnée en 2003 à la Société française de philosophie reproduite en annexe (Annexe 2) de l'édition Quadrige, « L'impossible, l'interdit et le monde commun », Francis revient sur la question de l'idéalisme par un biais qui éclaire d'un autre jour la ligne argumentative développée dans *Dire le monde*. Il met alors en avant la transformation que fait subir au problème le fait de le transporter sur le terrain du langage :

> Résoudre le rapport du langage au réel n'est donc jamais (ou du moins ne devrait jamais revenir à) se demander comment s'articulent deux entités face a face – le langage d'un côté, le réel de l'autre – mais comment il est possible à quelqu'un (qui que ce soit) de parler à quelque autre (qui que ce soit) de quelque chose (quoi que ce soit). (*DM* p. 272-273)

C'est que, comme le précise la préface de l'édition Quadrige :

> L'expression même de « mon langage » est une contradiction dans les termes – du moins si le langage est *logos*, c'est-à-dire à la fois un « parler à » et un « parler de ». (*DM* 11)[9]

Parler, c'est toujours déjà s'orienter dans un espace où l'on n'est pas tout seul, qui est espace logique. Francis distingue parfois « logique » et « dialogique », comme si la seconde dimension ajoutait quelque chose à la première, ou si la première pouvait subsister indépendamment de la seconde, mais on peut en douter : qu'est-ce que la logique, étymologiquement, si ce n'est ce qui nous permet de nous rendre les uns aux autres des comptes, *logon didonai* ? Il faudrait, ici comme ailleurs, réveiller le sens originaire de la logique comme *dialectique*[10] – cette dialectique des Anciens sous l'horizon théorique de laquelle Francis inscrit résolument sa démarche.

Une fois qu'on a rendu sa dimension d'adresse et de responsabilité au discours, la question du « réalisme » se pose bien différemment car, du fait même de parler, nous

[9] Il est évidemment piquant que l'objection, ici, soit adressée à Wittgenstein – « les limites de mon langage signifient les limites de mon monde » (*Tractatus*, 5.6). En effet, en un certain sens, dans sa dimension d'autocritique, l'argument du « langage privé » – c'est-à-dire de l'impossibilité constitutive de tout « langage privé » – introduit par la seconde philosophie, est largement convergent avec le point critique, et radicalement philosophique, au sens platonicien du terme, mis en avant par Francis. En tout cas, à l'arrière-plan des deux démarches, se trouve certainement un seul et même problème. Pour le Wittgenstein de la maturité aussi parler de « mon langage » en ce sens absolu – je peux utiliser des idiolectes ou avoir un style mais c'est une autre question – est une contradiction dans les termes. Ce qui, comme pour Francis, n'ôte rien au fait que, là où quelque chose m'est demandé, c'est moi et moi seul qui ai à parler et que personne ne peut le faire à ma place.

[10] Il faudrait penser ici à l'usage fait du terme par Jean-Yves Girard, dans certaines phases de son œuvre, pour caractériser la logique même, ou à la notion de « dispute » telle qu'on la trouve au centre de cette logique qu'il a baptisée « ludique ». Un trait général des nouvelles logiques qu'il a inventées, suivant le mouvement d'expérimentation le plus créatif de la fin du XX^e^ siècle en logique, est qu'il n'y a de « logique », pour lui, que là où d'une certaine façon, se construit quelque chose comme une interaction réglée. Francis fait du reste lui-même un pas dans le sens de la caractérisation de la logique elle-même comme « dialogique » en se référant à Lorenzen (*DM* p. 42-43).

sommes toujours déjà dehors, auprès de ces choses dont nous avons à *rendre compte* à notre interlocuteur et sur lesquelles, essentiellement, nous pouvons disputer. En toute rigueur, nous passons notre temps à le faire : parler, c'est essentiellement requalifier les choses par rapport à ce qu'en dit l'interlocuteur et, réciproquement, s'exposer soi-même au risque d'une telle requalification, qui requerra de notre part, si nous tenons à la qualification que nous avons avancée, que nous *donnions des raisons* : des raisons dans lesquelles l'autre peut rentrer, c'est-à-dire aussi qu'il peut discuter.

Ainsi se comprend l'affirmation fondamentale de la préface de l'édition Quadrige, un peu surprenante par rapport aux accents kantiens de l'édition de 1997 :

> Nous avons ainsi voulu renouer avec la source même du "réalisme" des Anciens. (*DM*, p. 11)

Inutile de dire la vive sympathie que suscite en nous une telle affirmation. Un réalisme fondé dans la présence du *logos* (dans lequel l'idéaliste, par construction, n'est pas « présent »), qui est présence à l'autre, et non présence solitaire, quel plus magistral, parce que plus simple, plus primordial retour de réel peut-on rêver ? Non point celui des bâtisseurs de monde, enivrés de leurs constructions solipsistes du droit d'une raison monologique – ce que nous nommons, pour notre part, « ontologie », qui en fait nous éloigne du réel, y substituant sa représentation (une « image du monde ») – mais celui qui, dans des rencontres données, peut venir concrètement en débat des uns aux autres.

La question qu'il resterait alors sans doute à poser est de savoir si une telle perspective peut encore être qualifiée de « transcendantale », comme Francis semble tenir à le faire. Certes, dans la préface de 2004, on trouve cette mise en garde précieuse – qui, peut-être, n'est pas sans avoir une portée corrective par rapport à l'impression qui aurait pu résulter de la première édition :

> Cette définition d'un langage, déterminé par ces deux relations *indissociables* (que nous appelons respectivement « relation d'objectivité » et « relation d'interlocutivité ») est le meilleur rempart contre toute forme d'idéalisme *théorique* – même contre ce nouvel « idéalisme transcendantal » dans lequel les schèmes du langage seraient mis à la place des conditions *a priori* de la connaissance. (*DM*, p. 10)

Et de façon décisive, l'auteur en conclut, quelques lignes plus loin : « Il devient donc absolument inutile de réfuter l'idéalisme. »

C'est dire que le spectre de l'analyse transcendantale semble s'éloigner, car en quoi d'autre celle-ci pourrait-elle consister qu'en une telle « réfutation » – qu'en l'établissement de la possibilité de l'accès au monde en tant que « réel » ? Telle serait la portée d'une telle analyse, en tout cas, si nous en croyons cette lecture de la Déduction

kantienne qui consiste à en faire une réponse au défi du scepticisme – réponse qui passe, tout d'abord, par une reformulation de ce défi[11].

S'installer sur le terrain du dialogue, là où nous nous parlons les uns aux autres et où nous disputons des choses, c'est en effet se placer en un point où le problème du rapport du langage au monde ne peut pas se poser parce que, en un certain sens, le langage l'a toujours déjà résolu[12]. Ou plutôt, le métaphysicien ne peut se figurer qu'il y ait ici un problème à résoudre, et en faire du langage la « solution », que parce que, justement, il croit qu'il y a un sens, du point de vue théorique, pour poser la question qui l'intéresse, à se placer en position d'extériorité par rapport au langage, à se retirer en quelque sorte du dialogue, et à interroger de l'extérieur, *absolument*, l'appariement des mots avec les choses. Le langage apparaît alors en fait artificiellement, et de façon en toute rigueur absurde, comme une solution à un problème qui, là où on l'utilise, c'est-à-dire où il est langage, ne se pose pas.

L'adoption d'une perspective véritablement linguistique, où le langage est le langage réel, en acte, semble donc désamorcer toute interrogation de type transcendantal, y coupant court, pour ainsi dire à la racine. La question de la possibilité pour nous de mettre en œuvre des normes ne se pose pas, car nous en appliquons déjà toujours et nous disputons toujours déjà sur leur application : qu'est-ce qui fait norme, et quelle norme faut-il appliquer et comment ? Telles sont les questions que soulèvent couramment nos façons de parler : il n'est pas un acte de langage qui ne constitue, dans son genre propre, un pas dans un espace normatif, où il y va du réel et de la correction de notre rapport au réel, cela sur un mode public et soumis à une possible discussion par autrui. La norme, ici, n'a pas à être gagnée depuis un néant de norme, et elle nous renvoie immédiatement – mais pas pour cela de façon moins disputée, au contraire – au réel.

Pourtant, il semblerait que, dans son dernier temps, le livre réassume un point de vue de type transcendantal, dans sa mise en avant du principe qu'il nomme « allocution transcendantale ». Comme si, après avoir « déduit » que toute parole est parole d'un « Je », il fallait « déduire » qu'elle est adressée. De ce point de vue, tout dépend de la façon dont il faut entendre le verbe « supposer » dans la phrase suivante :

> Toute parole suppose quelqu'un qui parle, mais aussi un autre à qui il parle. (*DM*, p. 206)

[11] Pour une telle lecture, voir James Conant, « Varieties of Skepticism », dans Denis McManus (éd.), *Wittgenstein and Scepticism*, Londres, Routledge, 2004, p. 97-136.

[12] « *In der Sprache wird alles ausgetragen* », comme dirait Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, I, § 95, dans *Werkausgabe*, t. IV, Suhrkamp, 1984, p. 143.

S'il s'agit d'une *exigence* – qui pourrait, en principe, ne pas être satisfaite, et dont la satisfaction rend seulement (positivement) possible que la « parole » en question en soit une, comme s'il y avait pour elle une façon d'en être une à moitié, *d'en être une sans en être une*, en amont et ou en attente de cette satisfaction – alors, nous avons affaire à une démarche philosophique de type transcendantal. Ce sens positif de l'impossibilité et, symétriquement, de la possibilisation (du « rendre possible ») en est en effet la marque la plus sûre. Il suppose que le philosophe, pour ainsi dire, continue de croire possible de – ou en tout cas s'autorise à, même s'il le croit impossible – avoir un pied dans et un pied en dehors du langage (et de la réalité).

S'il s'agit d'une simple *analyse* : du pur et simple déploiement de ce que veut dire « parler » – c'est trivialement que « parler », c'est « parler à » – alors, on ne trouvera rien là à redire, au contraire : on aurait, dès lors, tout simplement affaire à une philosophie qui aurait tiré jusqu'au bout les conséquences du fait que nous (nous) parlons.

Mais c'est alors tout aussi trivialement que *nous* sommes au monde.

Bibliographie

Austin John Langshaw, « Truth » (1950), traduction française Lou Aubert et Anne-Lise Hacker : « La vérité », dans John Langshaw Austin, *Écrits Philosophiques*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1994.

Benoist Jocelyn, *Le Bruit du Sensible*, Paris, Hermann, coll. « Passages », 2013.

Benoist Jocelyn, *Logique du Phénomène*, Paris, Hermann, coll. « Le Bel aujourd'hui », 2016.

Conant James, « Varieties of Skepticism », dans Denis McManus (éd.), *Wittgenstein and Scepticism*, Londres, Routledge, 2004, p. 97-136.

Ehrsam Raphaël, *Le problème du langage chez Kant*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2016.

Sallenave Thibaut, *Le phénomène topique. Phénoménologie, grammaire et rhétorique du lieu commun*, thèse sous la direction de Jocelyn Benoist, soutenue à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne le 12 décembre 2014.

Wittgenstein Ludwig, *Philosophische Grammatik*. *Werkausgabe*, t. IV, hrsg. von Rush Rhees, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.

Wolff Francis, *Dire le monde*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.

LE RETOUR DE LA THEODICEE ET LE DEFI DE LA « THEODICEE DU RETOUR »

Paul CLAVIER

Université de Lorraine
UMR7117 Archives Poincaré

Francis Wolff a plus d'une corde à son arc. Outre sa défense et illustration de la « philosophie générale », outre sa promotion d'une métaphysique descriptive qui procède par figures empruntées aux Anciens, outre son ontologie anthropologique, outre sa philosophie de la musique, sans oublier sa philosophie taurine, Francis Wolff aborde le problème de la théodicée. Il le fait avec une force et une netteté peu communes. Non que le problème fût absent des esprits, mais son traitement pouvait avoir tendance à se couvrir de l'autorité de la chose jugée : « depuis Kant nous savons que toute théodicée est vouée à l'insuccès… Kierkegaard a bien montré que le mal se résout dans le désespoir, Hans Jonas nous a appris que Dieu, réduit à l'impuissance, n'est pour rien dans le mal qui défigure l'être humain... ». Sans ignorer ces considérations, Francis Wolff a inauguré un véritable « retour de la théodicée » sur la scène philosophique francophone, en réclamant un réexamen des termes mêmes du problème.

Ce « retour de la théodicée » ne signifie pas que Wolff ait voulu redorer quelque blason leibnizien, ou restaurer une apologétique rationnelle classique. Wolff conclut au contraire à l'inanité, ou du moins à l'incohérence de l'entreprise. Mais pour ce faire, il ne se réfugie pas dans telle ou telle solution (celle du Dieu hors de l'éthique, ou celle du Dieu impuissant). Francis Wolff propose de mettre à jour, dans un argument inédit, un traitement parfaitement original de la question, faisant valoir une exigence de cohérence conceptuelle. C'est à l'exposé de ce traitement inédit que je vais consacrer la première partie de cette contribution, la deuxième examinant dans quelle mesure la théodicée de Richard Swinburne relève le défi de ce que Wolff appelle une « théodicée du retour ». Mon hommage ne sera donc pas totalement pieux, mais d'autant plus reconnaissant qu'en discutant ce défi, je compte faire apparaître la très grande fécondité du cadre de discussion proposé par Wolff.

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp149-172

1. *Le retour de la théodicée*

Dans son essai séminal intitulé sobrement « Le mal »[1], le retour de la théodicée passe par l'invention de deux concepts, celui de « théodicée du retour » et de « théodicée de l'aller ». L'innovation de Wolff en théodicée consiste pour une large part dans l'importance accordée à des questions épistémiques : comment formons-nous le concept de mal ? Ce concept est-il homogène ? À quelle préoccupation répond l'intervention de Dieu dans la prise en compte du mal, ou des expériences du mal ? Dieu est-il requis comme source d'explication du mal (c'est le problème de la « permission » du mal) ou inventé (découvert ou feint) comme agent d'éradication de ce mal ?

Wolff n'en reste donc pas aux seules questions ontologiques sur la nature du mal et aux questions morales sur sa possible inclusion dans un plan divin. Il remonte à une question préalable : de quoi parlons-nous exactement lorsque nous entreprenons une théodicée ? Comment formons-nous les concepts de mal et de Dieu que nous faisons intervenir dans des arguments de théodicée ? L'originalité de Wolff est de poser résolument le problème de la théodicée sur un plan épistémique. La catégorisation du mal, notamment, fait l'objet de considérations attentives et nouvelles.

Un vice de forme conceptuel

Wolff distingue dans le problème de la théodicée deux mouvements. Un premier ensemble est formé par les considérations qui font de l'existence de Dieu une réponse au problème du mal : c'est donc une « théodicée de l'aller », qui va du monde à Dieu. Un second ensemble est constitué par les tentatives de justifier comment Dieu peut rester l'auteur de ce monde où le mal semble régner sans partage : c'est la « théodicée du retour », que Wolff juge impossible. Dès l'article séminal des *Notions de philosophie*, le diagnostic porté par Wolff sur toute théodicée était le suivant : « ce n'est jamais le même mal à l'« aller » (le scandale du mal, l'injustice du monde) et au « retour » (le mal est dans l'ordre du monde, imparfait). Et ce n'est jamais non plus le même Dieu que ses avocats innocentent du mal et celui auquel recourent ceux qui font – ou croient faire – l'expérience du mal. Ce n'est pas le même mal à l'aller (le sauveur

[1] Francis Wolff, « Le mal », dans Denis Kambouchner (dir.), *Notions de philosophie*, vol. III, Paris, Gallimard, coll. « Folio-Essais », 1995, p. 151-219.

suprême de la théologie morale) et au retour (le Dieu qui ne peut ou ne veut se soucier de ce mal ici présent) »[2] . De l'existence du mal à l'existence de Dieu, Wolff parle d'un « aller nécessaire ». Seul un être bon et tout-puissant est en mesure d'apporter une réponse existentielle au mal : soulagement, réconfort, réparation. « Le ‘‘pourquoi ?’’ face au mal a conduit à dépasser ce monde et à croire en un auteur moral du monde qui, dans l'autre monde, puisse à la fois faire cesser le mal et veuille le faire cesser »[3]. Mais si, au lieu de chercher une issue de secours, on demande une explication du mal, on en est réduit à de misérables expédients, que Wolff récapitule et analyse en deux genres de théodicée. Il y a d'abord la « théodicée du premier genre » (1995, p. 188), celle qui consiste à nier l'existence du mal, soit absolument : c'est un non-être, une illusion, « Le mal est apparent et non réel »[4], ou encore : le mal est « privation »[5] ; soit relativement : « Le mal est lui-même nécessaire à l'existence corrélative du bien »[6] (le mal a une utilité, il est bon en somme qu'il existe). Il y a ensuite la théodicée du « deuxième genre » selon laquelle « Dieu ne peut pas tout »[7]; genre qui se subdivise en voie dualiste : « Dieu n'est pas cause de la matière »[8] ; en voie de la liberté : « Dieu n'est pas cause de ce qui est causé par ceux qu'il cause »[9] ; voie de la négligence : « Dieu n'est pas cause des détails »[10]. Wolff distingue donc deux questions sur le mal ; la question de la cause de son existence, et la question de sa valeur, ou du sens. La question du sens du mal trouve une proposition de réponse assez aisée : on veut rendre raison du mal qui est dans le monde, et on en appelle à un Dieu bon et tout-puissant qui en rendra justice, en consolant les affligés et en rétribuant les affligeurs. Mais cet « aller du mal à Dieu » ne résout pas, il aggrave, au contraire, la question causale qui demande de « rendre raison du monde – où il y a du mal », qui est la question du retour, « de Dieu au monde »[11]. Ainsi présenté, le problème de la théodicée fait apparaître une incohérence

[2] F. Wolff, « Le mal », art. cit., p. 214.

[3] *Ibid*., p. 181.

[4] *Ibid*., p. 189.

[5] *Ibid*., p. 191.

[6] F. Wolff, « Le mal », art. cit., p. 194.

[7] *Ibid*., p. 200.

[8] *Ibid*., p. 202.

[9] *Ibid*., p. 205.

[10] *Ibid*., p. 210.

embarrassante : Dieu est requis à l'aller pour supprimer les maux dont il est malgré tout, au retour, directement ou indirectement l'auteur. N'est-ce pas donner d'une main ce que l'on reprend de l'autre ? Remarquons toutefois que l'aller et le retour n'ont pas le même statut : explication causale pour le retour, suspension des effets pour l'aller. Un même agent est supposé être la cause expliquant la présence de ce qu'il est censé supprimer.

« Quel Dieu ? Quel mal ? »

Il y aurait donc un vice de forme général des théodicées, une équivoque fatale à toute entreprise de conciliation entre l'existence d'un Dieu bon et tout-puissant et celle du mal. Je vais souligner les points forts de cette critique de toute théodicée, dans la version que Wolff lui donne en 2010, et dont l'intitulé : « Quel Dieu ? Quel mal? », signale d'emblée ce risque d'équivoque.

Repartant du trilemme classique de la bonté de Dieu, de sa toute-puissance, et de l'existence du mal, Francis Wolff ne s'attaque pas directement aux tentatives de conciliation des trois branches, mais à « l'étrange relation qu'entretiennent les deux types de liens inverses reliant ces trois propositions »[12] . Il récapitule en la reformulant la thèse de l'essai sur « Le mal » : « l'idée qu'il existe hors du monde un Dieu très puissant et très bon ''dérive'' de l'idée qu'il existe du mal dans ce monde. (C'est ce que j'ai appelé ailleurs : ''du mal à Dieu, un aller nécessaire''). Mais, inversement, dès lors que, pour cette raison même, on a admis qu'il y a un Dieu tout-puissant et bon, se pose le casse-tête de la théodicée, autrement dit la question de savoir comment le mal lui-même peut ''dériver'' de Dieu. (C'est ce que j'ai nommé ''De Dieu au mal, l'impossible retour''). Autrement dit, s'il y a du mal dans le monde, il y a un Dieu hors du monde, mais s'il y a un Dieu hors du monde, il n'y a pas de mal dans le monde »[13].

Mais il y a plus embarrassant encore d'après Wolff : le mal dont Dieu est censé expliquer l'existence n'est pas le mal qu'il est supposé faire cesser. Ou même : le Dieu qui délivre du mal n'est pas le même que celui qui crée le monde où il y a du mal. Francis fait intervenir des considérations épistémiques très profondes. La généalogie du concept de Dieu sauveur n'est pas celle du concept de Dieu créateur. La providence

[11] Voir Francis Wolff, « Quel Dieu, Quel mal ? », dans Antoine Grandjean (éd.), *Théodicées*, Zürich / New York / Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2010, p. 171-188 – ici p. 176.

[12] *Ibid*., p. 171.

[13] « Quel Dieu, Quel mal ? », art. cit., p. 172.

rédemptrice et la cause créatrice ne sont pas épistémiquement sur le même pied. Voyons comment.

L'équivoque des concepts

La stratégie de Wolff consiste à contester l'univocité du concept de mal, et celle du concept de Dieu. Du mal subi à Dieu, l'aller est simple. De Dieu au mal commis, le retour est compliqué. En effet, argumente Wolff, si l'on pouvait s'entendre, à l'aller, sur « une liste à peu près claire des maux subis, tout simplement parce qu'ils sont éprouvés (avoir mal, être mal), celle des maux commis est impossible à établir »[14]. Le concept de mal commis ne mènerait nullement à Dieu : au contraire, il en dériverait, et dépendrait d'un Dieu législateur, juge des péchés, des transgressions morales, des manquements à sa gloire etc. « Toute liste de maux commis est donc forcément floue, ajoute Wolff, et toute catégorisation du ''mal'' est hautement problématique. En tout cas elle ne résulte nullement de l'unité de l'expérience ; elle ne deviendra distincte et univoque que sous l'hypothèse d'un Dieu législateur et prendre alors la figure du péché et de ses variantes – ce qui justifiera alors l'appellation ''mal moral'' »[15].

Je risquerai ici deux remarques critiques : 1°) il n'est pas certains que la liste des maux subis soit plus facile à dresser que celle des « fautes » : la sensibilité à la douleur physique ou psychique se révèle assez variable, les seuils de tolérance à la douleur sont dépendants de conditions biologiques et de contextes. Mais surtout, ce n'est pas parce que les religions se sont mêlées de codifier la morale qu'il n'y a « aucun fondement à l'idée d'une unité conceptuelle entre mal moral et mal commis ». Wolff cite « les maux naturels, les douleurs de l'agonie, les souffrances dues aux maladies physiques et mentales, aux épidémies, aux tremblements de terre, aux raz-de-marée »[16] comme autant de « maux subis qui ne sont commis par quiconque (en tous cas pas par d'autres hommes) » ; mais cette dernière parenthèse est cruciale : ces maux peuvent être commis par des puissances surnaturelles adverses désobéissant délibérément à Dieu (par jalousie), et donc permis par Dieu (tant qu'on ne conteste pas sa toute-puissance), ou tout simplement permis, sans autre auteur que Dieu, qui aurait des raisons de créer le

[14] *Ibid*., p. 173.

[15] *Ibid*., p. 173-174.

[16] *Ibid*., p. 174.

monde dans un état d'imperfection, d'y permettre des épreuves (ce qui est évidemment discutable, choquant etc., et qui sera discuté plus tard). L'univocité du concept de mal n'est donc pas si compromise que Wolff l'affirme. Mais Wolff oblige les belles âmes qui considéraient la partie comme jouée d'avance à justifier l'univocité du concept de mal, ou à répondre de son équivocité ; 2°) quand bien même le terme de mal désignerait deux réalités hétérogènes sans rapport évident entre elles : d'une part, la souffrance du mal subi (en un mot : le malheur), et, d'autre part, la méchanceté du mal commis (en un mot : la malice), ces deux éléments peuvent motiver un « aller ». Que les contours ou la liste du mal commis soient moins précis que ceux du mal subi ne change rien. Chacun peut souhaiter et que les victimes soient délivrées de leurs supplices, et que le monde soit délivré des agissements des bourreaux. Il n'est pas besoin de pétition de principe théologique pour faire le lien entre bourreau et supplice, et lorsque le supplice est sans bourreau apparent, il n'en reste pas moins une raison de crier vers le ciel, que le ciel soit vide ou non. En répondant de façon aussi sommaire à la charge de Wolff, on n'entend pas clore le débat, mais signaler un champ de réponses possibles qui poussent plus loin l'exigence d'une théodicée.

L'alternative de l'impuissance divine : ni viable ni enviable.

Avant de poursuivre l'exposé de l'anti-théodicée de Wolff en la confrontant avec la théodicée de Swinburne, je voudrais noter que la solution si prisée de l'impuissance divine n'atteint pas son objectif et peut même se révéler très compromettante. Wolff l'inclut évidemment comme une des théodicées du second genre, dans la typologie que nous avons rappelée plus haut. Mais ces théodicées dissolvent le problème plutôt qu'elles ne le résolvent. C'est le point que je vais brièvement développer, en raisonnant sur la théodicée jonassienne.

La stratégie de Jonas est assez surprenante : d'un côté, il entend démontrer sur un plan purement logique que le concept de toute-puissance est contradictoire (au moyen d'une assimilation de la puissance divine avec le concept de force physique qui suppose un point d'application extérieur et une réaction). À supposer que cette assimilation conceptuelle soit convaincante, elle ne suffit pas d'ailleurs à expliquer la permission du mal : il ne suffit pas que Dieu ne soit pas tout puissant pour expliquer l'occurrence du mal, il faut encore que sa puissance soit moindre que celle du mal.

Jonas en est conscient puisque d'un autre côté, il propose son Mythos lourianique de l'abandon par Dieu de toute sa puissance (et pas seulement de l'abandon de sa toute-puissance). Mais deux nouvelles difficultés surgissent :

1°) L'abandon par Dieu de toute sa puissance, donc a fortiori de sa toute-puissance, pourrait impliquer que la création retombe dans le néant. En effet, si l'univers doit son existence à un créateur ex nihilo, il n'y a pas de plus grande puissance que celle qui consiste à donner radicalement l'existence. Le créé peut-il persévérer dans l'existence de son propre fait ? C'est douteux. Il faudrait qu'il puisse se mettre à exister de lui-même. Mais ce pouvoir d'exister par lui-même, il lui faudrait le tenir de son créateur… ce ne serait donc plus un pouvoir d'exister par soi-même. C'est la teneur métaphysique du concept de création qui est ici en cause. Si Dieu renonce à son propre être, ne s'ensuit-il pas alors que « La créature sans le créateur s'évanouit » ?

2°) Supposons cet obstacle surmonté, il reste un énorme inconvénient. Admettons l'alibi du « renoncement de Dieu à son propre être », de « Dieu se dépouillant de sa divinité ». Voilà qui ne supprime pas la responsabilité de Dieu. Car ou bien Dieu prévoyait que l'octroi de la liberté pouvait aboutir à la catastrophe, il savait donc ce qu'il faisait « en entrant dans l'aventure de l'espace et du temps ». Il avait alors le devoir de s'abstenir. Ou bien Dieu n'avait pas de visibilité et alors c'est un apprenti-sorcier. À moins d'adopter le dualisme (que Jonas récuse explicitement), l'impuissance de Dieu, loin de le mettre hors de cause, ne fait qu'aggraver son cas. L'athéisme est une meilleure solution que l'impuissance de Dieu[17]. Contrairement à Jonas, et comme on va le voir, Wolff accorde au dualisme droit de cité dans la discussion.

La solution dualiste ?

Francis Wolff paraît envisager d'un œil favorable les théodicées du second genre de type dualiste : « La seule solution rationnelle consiste à admettre que Dieu (la cause bonne hors du monde) « n'est pas cause de tout », comme dit Platon, et à admettre soit que ce monde est aussi l'effet d'une autre cause, immanente, inéliminable et inassimilable à l'ordre divin (par exemple la matière des néoplatoniciens), soit à admettre que ce monde est l'effet d'une conjonction de deux causes premières elles-

[17] Sur cette question, je me permets de renvoyer à Paul Clavier, « Le concept de Dieu après Jonas. Aveux d'impuissance, aveux contradictoires », *Revue Philosophique de Louvain* 113 (4), p. 569-597.

mêmes transcendantes, l'une à la source du bien et l'autre à la source du mal »[18]. On peut objecter que l'hypothèse dualiste n'est pas si simple qu'elle en a l'air (dans le *Timée* de Platon, elle semble même ironique) : le dualisme bon démiurge / matière rebelle n'explique pas comment le démiurge aurait pu introduire le moindre semblant d'ordre dans une matière absolument indépendante de lui ; le duel – deux causes premières – ne permet pas de comprendre comment l'une peut agir sur la production de l'autre. Toute rivalité suppose un champ de bataille commun, des traits ontologiques partagés, lesquels suggèrent une origine commune. N'est-il pas plus simple, s'il faut poser un principe du mal, de considérer qu'il s'agit d'une créature dérivée de la cause première, et qui use (mal !) de son libre-arbitre ?

Dans une confrontation orale entre Swinburne et Wolff (novembre 2009), Francis proposa la solution dualiste. Celle-ci fut écartée au nom du critère de la simplicité. Cette réponse mériterait bien entendu des développements. Quoi qu'il en soit, Wolff ne prétend pas apporter par le dualisme une réponse au problème du mal. Il suggère seulement que si la solution devait être théiste, elle devrait être dualiste.

Bien sûr, on pourrait adopter une théodicée sceptique, qui place l'explication de la permission du mal derrière un voile d'ignorance. Mais alors, comment « rendre compte de l'espérance qui est en nous » ? Le mérite de la théodicée de Swinburne consiste à aborder de front la question de la permission du mal, au lieu d'innocenter Dieu en le condamnant à l'impuissance. Swinburne entreprend donc, dans les termes de Francis Wolff, une théodicée du retour.

La théodicée du retour (Swinburne vs *Wolff)*

Avant de confronter la théodicée de Swinburne aux réclamations de Wolff, redessinons-en le cadre général. Si l'on exclut la solution par l'impuissance divine (lot de consolation à court terme), c'est-à-dire l'une des « théodicées du second genre » discutées par Wolff, il faut affronter la compatibilité entre la bonté présumée de Dieu et les maux qu'il permet.

[18] F. Wolff, « Quel Dieu, Quel mal ? », art. cit., p. 180.

La matrice

Swinburne précise l'argument athéiste proposé par William Rowe[19], et affine donc le cahier des charges :

> (1) S'il y a un dieu, il est tout-puissant et parfaitement bon ;
>
> (2) Un dieu parfaitement bon ne permettra jamais que se produise un mauvais état de choses M s'il est en mesure de l'empêcher à moins que (i) il ait le droit de permettre que M arrive ; (ii) la permission que se produise M (ou un état de choses également mauvais ou pire) est la seule manière moralement licite pour dieu de rendre possible l'arrivée d'un bon état de choses B ; (iii) il fasse tout ce qu'il peut par ailleurs pour produire B ; et (iv) l'utilité espérée de la permission de M, étant donné (iii), est positive
>
> (3) Un être tout-puissant peut empêcher l'arrivée de tous les états de choses mauvais.
>
> (4) Il y a au moins un mauvais état de chose m tel que : soit dieu n'a pas le droit de permettre qu'il arrive, soit il n'y a pas de bon état de chose b tel que la permission que m arrive (ou un état de choses au moins aussi mauvais) soit la seule manière moralement licite pour Dieu de rendre possible l'arrivée de b, que dieu fasse tout ce qu'il peut par ailleurs pour que b se produise, et qu'étant donné b, l'utilité espérée de la permission de m soit positive.
>
> Par conséquent, il n'y a pas de dieu[20].

L'intérêt de cette reformulation, c'est de préciser conceptuellement les conditions d'une permission du mal. Des quatre critères énumérés dans la prémisse 2, les (i), (ii) et le (iii) sont peu contestables (autrement on aurait affaire à un dieu cruel, ou à un Dieu confisquant toute liberté). Ces critères correspondent d'ailleurs à une partie des réquisits qui rendent moralement licites une action à double effet (l'effet recherché est bon, l'effet nuisible n'est toléré que comme dommage collatéral de l'action entreprise, l'agent ne dispose pas d'autre moyens moins coûteux d'obtenir l'effet désirable).

C'est le critère (iv) qui va retenir mon attention. Je voudrais examiner comment Swinburne le traite.

Il le fait non d'un simple coup de plume, mais en accumulant un grand nombre de considérations que je vais récapituler. Elles relèvent de cette théodicée du retour que Francis Wolff juge impossible, et de toute façon compromise par l'équivoque conceptuelle sur Dieu et sur le mal. Pour répondre à la critique de Francis Wolff, une

[19] William Rowe, « The problem of Evil and some varieties of Atheism », *American Philosophical Quarterly* 16/ 4, 1979, p. 335-341.

[20] Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 13-14.

théodicée du retour cohérente devra prendre en compte l'explication des mêmes maux que ceux dont le théiste charge Dieu de nous délivrer, et mobiliser le même Dieu à l'aller (du monde à Dieu) qu'au retour (de Dieu au monde).

La distinction naturel / moral relookée

Swinburne, comme s'il répondait en 1998 à l'essai de Wolff en 1995, choisit de relooker la vieille distinction entre mal naturel et mal moral, dont Wolff a montré l'insuffisance. Ce que Swinburne entend par mal naturel, c'est tout mal qui n'est pas produit délibérément par un être humain ou par suite d'une négligence humaine, ainsi des douleurs physiques ou psychologiques qui affligent sans être infligées. Swinburne englobe donc dans le mal naturel les souffrances psychologiques dont Wolff regrettait que le concept de mal physique par opposition au mal moral ne les prenne pas en compte : « les terribles angoisses de la psychose maniaco-dépressive, les tourments de la mélancolie ». Il n'y a donc pas chez Swinburne de « relativisation de la souffrance en la ramenant à la douleur du corps, douleur et corps étant par ailleurs eux-mêmes a priori sous-estimés », ce qui correspondait pour Wolff à un détournement apologétique de l'expérience de la souffrance[21]. La détresse psychique qui accompagne la douleur physique est donc incluse dans ce que Swinburne nomme « mal naturel ». Par mal moral, Swinburne entend : tout mal provoqué délibérément (ou par négligence) ainsi que les actions par lesquelles ce mal arrive (la négligence, la violence, la haine). Le mal moral comprend donc lui aussi des maux physiques et psychologiques. Swinburne ne fait donc pas l'impasse sur les causes de la souffrance, et répond au reproche wolffien selon lequel « dans l'idée immédiate de mal qui résulte de l'homogénéité de l'expérience (la souffrance et notamment la souffrance vécue comme injuste), la cause prochaine des maux (naturelle ? humaine ? intentionnelle ou non ?) est occultée »[22]. Il s'agit donc, tout en prenant en compte la diversité de l'expérience de la souffrance, d'éviter de la diviser pour mieux régner. J'essaierai de montrer dans quelle mesure la distinction relookée par Swinburne redonne l'homogénéité suffisante au concept de mal (voir plus bas : *L'homogénéité du mal*).

[21] « Quel Dieu, Quel mal ? », art. cit., p. 173, note 1.

[22] « Quel Dieu, Quel mal ? », art. cit., p. 175.

La free-will defence

La démarche de Swinburne suit la réponse traditionnelle par le libre-arbitre des créatures[23]. Un Dieu généreux distribuera des bienfaits plus profonds que des seuls états de bien-être. Il conférera aux êtres humains des responsabilités envers eux-mêmes, envers autrui et envers le monde. Il y ajoute que, parmi les biens d'ordre supérieur, outre la jouissance de la liberté, on trouve les possibilités d'acquisition et d'accroissement des connaissances, donc une responsabilisation collective plus grande de l'humanité quant à son sort. S'il y a un Dieu, on peut s'attendre à ce qu'il permette à certains maux de se produire[24]. Lesquels ? Pour répondre aux critiques wolffiennes, il faudra montrer que ces maux sont du même genre que ceux qu'on déplore pour aller du monde à Dieu.

La classique *free-will defence* (défense par le libre arbitre) consiste alors à affirmer qu'il serait contradictoire que Dieu nous confère le libre-arbitre tout en s'assurant que nous n'en userons jamais pour faire le mal. La capacité de nuisance est le corrélat logiquement nécessaire d'une vraie responsabilité envers autrui. C'est le principe d'une défense par le libre-arbitre. L'existence de penchants mauvais (donc d'un certain mal) est une condition nécessaire pour qu'un agent rationnel ait la possibilité de choisir entre le bien et le mal (c'est la possibilité, non l'actualité du mal qui est ici la condition d'un grand bien). La souffrance que je subis est évidemment un mal moral, mais c'est elle qui permet à autrui d'exercer sa responsabilité envers moi. Notre vulnérabilité, notre accessibilité à la souffrance (qui implique que je souffre effectivement si vous faites le mauvais choix) signifie que vous n'êtes pas seulement un pilote dans un simulateur de vol, où les fautes qui sont faites sont sans conséquence. L'existence humaine n'est pas un jeu vidéo. Pour donner une vraie responsabilité à mon aîné, je dois accepter d'exposer mon cadet, et si, lorsque je prétends confier à l'aîné la garde de son frère, je passe mon temps à les surveiller derrière un miroir sans tain et que j'interviens dès que l'aîné rudoie son frère ou lui prends son goûter, je ne lui confie en fait aucune responsabilité. Un monde de marionnettes sans responsabilité morale eût été plus pacifique. Eût-il été préférable ? Car Swinburne ne conteste pas que cette

[23] La suite de cet alinéa est un résumé du chapitre « *Why God allows evil* ? » de *Is there a God ?*, dans Richard Swinburne, *Y a-t-il un dieu ?,* trad. P. Clavier, Paris, Ithaque, 2009.

[24] « *It is no objection against theism that God allowed something bad to occur, in order to achieve some good, when he could have achieved the good by allowing a different but equally bad state to occur instead* » (R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, *op. cit.,* p. 12).

exposition d'autrui à une souffrance pour laquelle autrui (le petit frère) ne s'est pas porté volontaire, reste choquante. Mais Swinburne remarque que contrairement au médecin qui prévient son patient des effets secondaires d'un traitement ou des dommages collatéraux qu'une opération peut entraîner, et qui lui demande son consentement éclairé, Dieu ne peut pas demander à ses créatures si elles acceptent d'être créées dans un monde où la responsabilité morale des uns peut s'exercer aux dépens les plus horribles des autres. Le bienfait d'exister peut paraître neutralisé, voire anéanti, par certaines conditions d'existence, mais il y a une limite à la dose de souffrance que Dieu permet à un homme d'endurer, fût-ce pour la préservation d'un bien supposé plus grand. Par ailleurs, le mal naturel provoque une recherche de la connaissance et de la maîtrise des processus et des lois qui le produisent. Sans de tels maux, aucun équipement de sécurité, aucune technique de protection thermique, sanitaire, etc. n'aurait vu le jour. Swinburne affronte alors l'objection : Dieu aurait pu nous donner directement les connaissances requises pour que nous exercions notre responsabilité. Il répond qu'une communication immédiate avec Dieu sur les conséquences de nos actes inhiberait fortement nos décisions et notre autonomie. (C'est la notion de distance épistémique). Par ailleurs, l'acquisition de connaissances par essais et erreurs et par coopération avec autrui est un bien qui inclut des maux, mais sauvegarde la pleine responsabilité de l'être humain dans la conduite de sa vie. L'occurrence de maux naturels fournit également l'occasion d'actes excellents (dévouement des sauveteurs, réaction de courage ou de peur, de révolte ou de résignation, de compassion ou d'indifférence, etc.). Swinburne affirme que si les biens occasionnés par la permission de certains maux ne suffisent pas à neutraliser l'objection du mal, ils contribuent du moins à diminuer les charges retenues contre Dieu. Swinburne admet cependant qu'une théodicée de la compensation (consolation post-mortem des personnes ayant enduré des souffrances particulièrement intolérables ou démesurées) peut, voire doit, compléter cette défense par le libre-arbitre.

Une théodicée sans entrailles ?

Le procès qu'on fait souvent aux théodicées est d'envisager des scénarios de compatibilité logique là où une réponse compassionnelle est requise. Il se trouve que Swinburne est parfaitement au fait de ce reproche :

> Inévitablement, toute tentative d'élaborer une théodicée, d'où qu'elle vienne, aura l'air de manquer de cœur, voire d'être totalement insensible à la souffrance humaine. Nombreux sont les théistes qui, comme les athées, pensent que toute tentative d'élaborer une théodicée manifeste une approche immorale de la souffrance. Il ne me reste plus qu'à demander au lecteur de croire que je ne suis pas totalement insensible à la souffrance humaine, et que mes opinions sur l'agonie par empoisonnement, le viol d'enfants, la perte d'un parent, l'emprisonnement solitaire, et l'infidélité conjugale sont celles de n'importe qui d'autre. Certes, en aucun cas je ne recommanderais à un pasteur de donner à lire ce chapitre aux victimes d'une détresse imprévue, pour les consoler dans les moments les plus durs. Non pas parce que ces arguments seraient faux, mais seulement parce que la plupart des gens, plongés dans la détresse, ont besoin de compassion, pas de discussion. En attendant le problème reste entier de savoir pourquoi Dieu permet le mal[25].

C'est là encore le problème de la « théodicée du retour ».

La théodicée de Swinburne assume, comme toutes les théodicées qui ne font pas l'autruche, que les souffrances permises par Dieu dépendent bel et bien de Dieu, et qu'il serait en son pouvoir à tout moment d'y mettre fin. Si Dieu n'est pas pénalement coupable des actes de torture, il garde la responsabilité morale de la permission de ces actes. Mais les empêcher purement et simplement serait mettre fin du même coup à la valeur morale de l'existence humaine. Swinburne prend le taureau par les cornes : la permission du mal moral, dont la possibilité est une condition nécessaire de l'exercice conséquent du libre-arbitre, et d'une responsabilité morale réelle, suppose qu'on en puisse dire que tout compte fait, même ce faisant, Dieu reste bienfaisant[26]. Et là, la partie n'est pas gagnée. Y a-t-il oui ou non compensation de toutes les souffrances ? Dieu est-il vraiment, tout compte fait, le bienfaiteur équitable de ses créatures ?

La révolte d'Ivan : l'insuffisance du montant compensatoire

Nous trouvons le paradigme de cette interrogation dans le célèbre chapitre du Livre V des *Frères Karamazov*, où dans une discussion fébrile avec le doux Aliocha, Ivan commence par affirmer un Impératif de Compensation ; il envisage même, à la

[25] R. Swinburne, *Y a-t-il un dieu ?, op. cit*., p. 93-94.

[26] ''*It is permissible to use someone for the good of others if on balance you are their benefactor, and if they were in no position to make the choice for themselves''* (Swinburne 1998, p. 233). En sens contraire, Marylin McCord Adams distingue : *''the value of a person's life may be assessed from the inside (in relation to that person's own goals, ideals, and choices) and from the outside (in relation to the aims, tastes, values, and preferences of others) . .. My notion is that for a person's life to be a great good to him / her on the whole, the external point of view (even if it is God's) is not sufficient*" (Marilyn McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God,* Ithaca, New York, Cornell University Press, 1999, p. 145).

façon de Marmeladov dans *Crime et Châtiment*, l'Avènement de la Compensation : « un jour la mère et l'enfant pardonneront au bourreau et tous donneront raison à Dieu ». Mais Ivan s'avise que ce droit de pardonner (le mal commis, ou certains maux commis) n'existe pas : 1°) la mère n'a pas le droit de pardonner au bourreau de son enfant ; 2°) même si l'enfant lui aussi pardonnait au bourreau, la mère n'aurait pas pour autant le droit de pardonner. Cela implique l'impossibilité de la Compensation. La mère et l'enfant croiront peut-être pardonner au bourreau, mais si ses crimes sont impardonnables, la mère et l'enfant en seront pour leurs frais[27]… Autrement dit, Ivan a beau envisager une solution au problème du mal (l'avènement de la compensation par le pardon), il la refuse comme réponse. L'idée est que le pardon suscité par Dieu resterait extérieur à la souffrance endurée, ou qu'il ne justifie pas celle-ci. Il ne la vaut pas, comme le dit Ivan.

On l'a vu, Francis Wolff considère que les négations relatives du mal offrent une solution faible au problème : « Sans tyrannie, dites-vous, pas de résistance. Certes. Mais fallait-il, pour la gloire d'une poignée de résistants, un si grand crime et autant d'innocents persécutés sans possibilité de résistance ? » [28]. Wolff concède :

> Va, à la rigueur, pour le principe général : que le bien ne soit pas possible sans l'existence d'un certain mal, soit [disons plutôt que certains biens : la liberté, le courage, la force d'âme, etc. impliquent l'occurrence de certains maux]. Mais dans le détail, il y a toujours trop de maux, beaucoup trop[29].

[27] Fédor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, trad. du russe par Henri Mongault, postface de Pierre Pascal, précédé de « Dostoïevski et le parricide » par Sigmund Freud, Paris, Gallimard, (1935, réimp. coll. « Folio classiques », 1994, p. 341-342, Livre V, ch. 4 « La révolte » : « Ce qu'il me faut, c'est une compensation, sinon je me détruirai. Et non une compensation quelque part, dans l'infini, mais ici-bas, une compensation que je voie moi-même. […] Je veux être présent quand tous apprendront le pourquoi des choses. […] Je comprends comment tressaillira l'univers, lorsque le ciel et la terre s'uniront dans le même cri d'allégresse, lorsque tout ce qui vit ou a vécu proclamera : ''Tu as raison, Seigneur, car tes voies nous sont révélées !'', lorsque le bourreau, la mère, l'enfant s'embrasseront et déclareront avec des larmes : ''Tu as raison, Seigneur !'' Sans doute alors, la lumière se fera et tout sera expliqué. […] je me refuse à accepter cette harmonie supérieure. Je prétends qu'elle ne vaut pas une larme d'enfant, une larme de cette petite victime qui se frappait la poitrine et priait le ''bon Dieu'' dans son coin infect ; non, elle ne les vaut pas, car ces larmes n'ont pas été rachetées. Tant qu'il en est ainsi, il ne saurait être question d'harmonie. Or, comment les racheter, c'est impossible. Les bourreaux souffriront en enfer, me diras-tu ? Mais à quoi sert ce châtiment puisque les enfants aussi ont eu leur enfer ? D'ailleurs, que vaut cette harmonie qui comporte un enfer ? Je veux le pardon, le baiser universel, la suppression de la souffrance. Et si la souffrance des enfants sert à parfaire la somme des douleurs nécessaires à l'acquisition de la vérité, j'affirme d'ores et déjà que cette vérité ne vaut pas un tel prix. Je ne veux pas que la mère pardonne au bourreau ; elle n'en a pas le droit. Qu'elle lui pardonne sa souffrance de mère, mais non ce qu'a souffert son enfant déchiré par les chiens. Quand bien même son fils pardonnerait, elle n'en aurait pas le droit. Si le droit de pardonner n'existe pas, que devient l'harmonie ? Y a-t-il au monde un être qui ait ce droit ? ».

[28] F. Wolff, « Le mal », art. cit., p. 195, repris dans « Quel Dieu, Quel mal ? », art. cit., p. 183.

[29] *Ibid*., p. 200 (repris dans F. Wolff, « Quel Dieu, Quel mal ? », art. cit., p. 183).

Cette appréciation a évidemment une valeur compassionnelle inestimable, mais si on veut en faire un argument, elle prête le flanc à une objection : où serait la limite à ne pas dépasser, la goutte de sang qui fait déborder le vase de l'incompétence divine ? Swinburne n'est pas étranger à cette réaction puisqu'il écrit : « La question de savoir si ces biens sont suffisamment grands pour justifier les mauvais états de choses qu'ils rendent possibles est le problème crucial du mal »[30].

La question du seuil

La théodicée de Swinburne a mauvaise réputation. Entre autres, on lui reproche une instrumentalisation cynique des souffrances humaines, quand il affirme, par exemple, qu'une personne irradiée de plus à Hiroshima aurait représenté une occasion supplémentaire de courage dans l'adversité, de dévouement à la personne, « d'engagement contre l'armement nucléaire et l'expansion impérialiste », et même d'accroissement de nos connaissances médicales… Affirmation d'autant plus choquante qu'elle est bien réfléchie. Swinburne commence en effet par admettre, pas moins que Wolff, comme on vient de le voir, qu'« il y a toujours trop de maux, beaucoup trop » :

> Trop nombreux et pénibles sont les maux naturels censés servir une fin bonne comme offrir aux êtres humains des opportunités de réaction compassionnelle ou courageuse ou d'exercice de l'investigation inductive rationnelle. [...] Si Dieu existe, pourra-t-on objecter, n'a-t-il pas accordé aux humains une trop large responsabilité ? N'a-t-il pas infligé trop de souffrance à trop de personnes (et d'animaux) à seule fin de rendre possible l'exercice de libres décisions leur permettant de se transformer eux-mêmes en profondeur, de s'influencer mutuellement et de changer le monde sur la base de connaissances obtenues par l'investigation rationnelle ? Aucun Dieu, objectera-t-on, n'aurait dû permettre la Grande Peste, le tremblement de terre de Lisbonne, la Shoah, Hiroshima. J'avoue avoir dès l'abord beaucoup de compréhension pour l'objection selon laquelle, si Dieu existe, il a dépassé toute limite. Cette objection semble bien avoir du poids contre l'existence de Dieu [31].

Néanmoins il poursuit :

> Mais en réfléchissant, je me rends compte que l'élimination de chaque mal réel ou virtuel se traduit par l'élimination d'un bien actuel. Le moindre accroissement du nombre de maux réels ou virtuels produit une augmentation certaine du nombre de biens réels ou virtuels. Supposez qu'une personne de moins ait été irradiée par la bombe d'Hiroshima.

[30] R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil, op. cit*., p. 239.

[31] R. Swinburne, *La Probabilité du théisme*, trad. P. Clavier, Paris, Vrin, 2004, réimp. 2015, p. 332.

> C'eût été une occasion de moins de manifester courage et compassion, un élément d'information en moins sur les effets des radiations atomiques, moins de personnes (les proches de la personne irradiée) décidées à s'engager contre l'armement nucléaire et l'expansion impérialiste.

Aussi maladroite, déplacée, voire inhumaine ou insultante que paraisse une telle réflexion, elle n'en soulève pas moins une question redoutable : celle d'un seuil de tolérance. Existe-t-il un nombre de victimes ou un degré d'atrocités en-deçà desquels on pourrait dire : « Dieu peut encore avoir des raisons de ne pas intervenir, il a créé certains êtres libres, etc. » ; mais au-delà desquels on devrait conclure : « désormais nous savons que Dieu est impuissant face au mal » ? Y a-t-il une goutte de sang qui ferait déborder le vase de la colère divine, déclenchant une intervention jugée jusque-là inutile ? C'est pourtant bien ce que sous-entendent tous ceux qui disent, qu'après Auschwitz, ou après Hiroshima, Dieu aurait dû intervenir, et concluent de sa non-intervention à son impuissance, ou même à sa méchanceté, ou encore à son inexistence.

Qu'en est-il alors de la nème victime ou de la nème dent arrachée sous la torture, si seules les n+1èmes décident qu'on est passé du bord de l'abîme au fond de l'abîme ? Les n premières victimes comptaient donc pour du beurre ? C'est là que serait l'instrumentalisation. D'après ce calcul macabre, Dieu pourrait se prévaloir d'un quorum insuffisant de souffrances… En eux-mêmes, le nombre de victimes et l'intensité des souffrances ne sont pas des paramètres décisifs du problème de la théodicée. C'est bien ce que revendique Swinburne : le problème du mal n'est pas rendu plus aigu par l'alourdissement du bilan. Il est démultiplié. Mais c'est le même problème : on ne voit pas pourquoi il se poserait seulement à partir de n+1 victimes, et s'il ne trouve pas de solution dans ce cas, on ne voit pas pourquoi il en aurait une pour les n précédentes. Il ne s'agit évidemment pas de nier la spécificité de l'extermination des Juifs d'Europe, entreprise de déshumanisation unique en son genre. Le problème est celui de la permission du mal par un dieu supposé tout-puissant. C'est le problème du « retour », pas celui du nombre. Et Wolff le sait bien puisque dans la mise en cause de l'excès des maux, ce n'est pas le nombre de victimes innocentes qui compte, c'est l'absence de lien entre ce nombre (effarant) et la justification de sa permission. Il rejoint alors Swinburne pour qui une souffrance non-compensée serait un argument dirimant contre l'existence de Dieu.

L'homogénéité du mal

La réflexion de Francis Wolff sur le problème de la théodicée oblige à regarder en face ce qu'il a appelé le problème du retour. Passer (ou fuir) du monde à Dieu : c'était la « théodicée de l'aller ». Si la solution de l'impuissance divine ne tient pas, alors il faut regarder en face le problème : c'est Dieu qui arme la main du bourreau et lui prête vie.

Le fait que Dieu crée un monde d'agents libres ne l'exonère pas de la responsabilité du mal (même s'il est moralement innocent du mal commis).

Cette figure correspond à ce que Francis Wolff range sous la rubrique de « Négation relative de la toute-puissance divine : Dieu n'est pas cause de ce qui est causé par ceux qu'il cause »[32]. C'est « la solution monothéiste la plus puissante » qu'il attribue à Saint-Augustin et également à Richard Swinburne. Si Wolff passe rapidement sur les difficultés bien connues de cette théodicée[33], c'est parce qu'il pense repérer « sa vraie faiblesse » : « Il fallait expliquer la souffrance, et surtout les immenses souffrances inutiles et injustes, celles à cause desquelles on invoque le bon Dieu et tous les saints du paradis. On n'explique rien de cela mais seulement le péché » (Wolff 2010, p. 184). Or, on a essayé de le monter, l'octroi du libre-arbitre à des créatures humaines ouvre de fait la possibilité d'en user de manière à provoquer des souffrances. Le lien entre mal commis et mal subi, entre péché et souffrance est donc établi, sans lourd présupposé théologique. Quelle que soit la qualification « théologique » d'un mauvais usage du libre arbitre, dès lors qu'il produit de la souffrance, il est un mal en relation avec ce que doit endurer la victime souffrante. Ce que Wolff est d'ailleurs prêt à reconnaître, avec Swinburne qu'il résume : « la possibilité de souffrir et de faire souffrir les autres par leurs actions accroît la responsabilité des hommes – et donc la valeur de leur liberté ». Quant à « la souffrance naturelle, amorale, qui ne dépend pas de l'action des hommes » (Wolff 2010, p. 185), Wolff s'en prend à l'argument de Swinburne pour qui cette souffrance naturelle est une condition nécessaire pour que nous puissions exercer le choix de faire souffrir quelqu'un. Wolff demande (courtoisement) s'il ne s'agit pas là d'une argutie. Examinons. Sans l'expérience de la souffrance physique, comment avoir seulement l'idée de faire souffrir quelqu'un ? Si je n'éprouvais aucune douleur, ou si les

[32] F. Wolff, « Le mal », art. cit., p. 205.

[33] Parmi lesquelles : « Comment Dieu peut-il créer un être doté d'un pouvoir qui lui échappe ? » (« Quel Dieu, Quel mal ? », art. cit., p. 184). Mais cette difficulté n'est pas nécessairement dans le cahier des charges de la théodicée. Le fait que Dieu, visiblement, n'exerce pas souvent sa puissance pour retenir la main du tortionnaire, ne signifie pas que Dieu ne le puisse pas. Ce qui rend, il est vrai, d'autant plus aigu le problème de sa responsabilité indirecte dans la permission du mal.

rares douleurs éprouvées étaient déconnectées de tout processus causal, comment pourrais-je menacer quiconque d'un quelconque mal ? L'expérience d'avoir mal serait donc une condition nécessaire de l'intention de faire du mal, et a fortiori du passage à l'acte. Swinburne brouille-t-il la distinction entre souffrance physique et méchanceté morale ? Essayons de concevoir des intentions de nuire déconnectées de la possibilité d'infliger des souffrances physiques ! Il en va ici comme d'un monstre enchaîné et réduit à l'impuissance : objet de risée d'un public qui vient satisfaire sa curiosité aux dépens d'un prisonnier. Mais à peine le monstre semble-t-il pouvoir se mouvoir malgré ses chaînes, et manifester une intention de nuire, qu'il est immédiatement perçu comme effrayant. La solidarité causale du mal naturel et du mal moral est rétablie.

Pour le dire cyniquement : sans noyade naturelle, pas de cachot des noyades. Comment apprenons-nous à terroriser ? Comment découvrons-nous ce qui fait du bien ou du mal, à autrui ? Le lien entre maux naturels d'une part, et maux moraux d'autre part, semble bien être autre chose qu'une simple argutie pour garantir l'homogénéité du concept de mal. Wolff a de ce point de vue posé la bonne question à toute tentative de théodicée, et il nous semble qu'en explorant la solidarité du mal éprouvé et du mal commis, et en montrant le caractère indispensable d'une expérience du mal naturel non intentionnel pour que nous puissions avoir l'idée de commettre un mal, Swinburne répond à l'objection wolffienne.

À titre de contre-épreuve, imaginons un monde dans lequel nous serions indemnes de tout mal naturel, invulnérables à toute agression microbienne ou militaire, où aplatis par un bulldozer nous pourrions retrouver notre volume et notre santé en un clin d'œil, comme dans un dessin animé de Tex Avery. Un tel monde, pour plaisant qu'il fût, nous priverait de la responsabilité morale de nos actes, ceux-ci étant tous sans gravité aucune.

Il nous semble donc que la théodicée du retour proposée par Swinburne entre assez bien, malgré qu'il en ait, dans le cahier des charges que Wolff a rédigé en reformulant le problème du mal.

Demeure le problème de la quantité du mal (commis comme subi).

La réponse de l'incarnation

Swinburne note que l'hypothèse d'une compensation post mortem (celle-là même qu'envisage, puis refuse Ivan) est satisfaisante, mais coûteuse (elle est de l'ordre de

l'espérance). Outre les solutions de cohérence logique entre bienveillance d'un Dieu tout-puissant et permission du mal, il existe aussi une réponse cruciale, dont l'appréciation n'est plus seulement de l'ordre de la possibilité logique, mais de l'ordre de l'acceptation d'une donnée historique. Cette réponse, c'est l'incarnation, par laquelle Dieu en personne viendrait partager nos souffrances. C'est « la compensation non quelque part dans l'infini, mais ici bas » tant réclamée par Ivan Karamazov.

Swinburne fait droit à cette réponse, en montrant sa pertinence au moyen de plusieurs comparaisons :

> Si Dieu fait souffrir les êtres humains (et les animaux) au point où il le fait, même si c'est dans un bienveillant dessein, ne devrait-il pas, en vertu de sa parfaite bonté partager lui-même nos souffrances ? (Ne serait-ce pas pour lui la meilleure des choses à faire ?) Nous estimons en effet que de bons parents, qui auraient mis leurs enfants à la diète pour raison de santé, se soumettraient aussi très souvent à ce régime (bien qu'eux-mêmes n'aient pas ce problème de santé). Ou encore, s'ils demandent à leurs enfants de jouer avec des petits voisins difficiles mais qui ont un grand besoin de camaraderie, ils se montreront particulièrement amicaux avec les parents de ces voisins (même si ces parents ont moins besoin d'être entourés). Les bons monarques et les bonnes reines partagent les souffrances qu'ils demandent à leurs sujets de supporter dans un but louable (par exemple quand il s'agit de remporter une guerre contre un envahisseur), même si la souffrance du roi ou de la reine n'est pas en elle-même un moyen d'atteindre ce but. S'il nous fait souffrir autant, Dieu doit s'incarner et partager notre souffrance[34].

[34] *La probabilité du théisme*, *op. cit.,* p. 333. *Cf*. « De la même façon, on doit s'attendre à ce qu'un Dieu qui nous impose une certaine dose de souffrance en considération de plus grands biens, s'incarne et partage l'épreuve qu'il nous a imposée » (Swinburne, *Y a-t-il un dieu ?, op. cit*., p. 119). Voir aussi *Revelation, From Metaphor to Analogy*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 83, qui développe cette considération : *« If God has made a world in which we may suffer (in consequence both of the actions of others and of the operation of natural processes), being good, he would do this only if it provides some good for the sufferers or for others. I believe that all the evils of the world are the necessary means to great goods. For example, my availability to suffer gives to other people the great moral responsibility for choosing freely whether to hurt me or benefit me. Unless God allowed them to succeed in hurting me if they so choose, they would not have any great responsibility for me —it would have been predetermined that all would go well with me, whatever choices others made. And so he allows me to suffer when they do so choose. And God allowing me to suffer or causing me to suffer in some other way gives me the opportunity to deal bravely with my suffering and thereby form a courageous character. I too as a parent may cause a child of mine to suffer for some good cause. For example, suppose that my child and a neighbour's child can eat only food of a certain kind. My neighbour has none of this food, but I have enough to keep both children alive, but not enough to prevent both of them from going hungry if I give my neighbour enough of the food to keep his child alive. In this situation, in order to save the life of my neighbour's child, it is good that I should not give my own child enough food to save him from hunger. But if that is what I do, I have a duty to identify with my child's suffering. That means that I must share her suffering, show her that I am doing so, and show her that I believe the suffering to be worthwhile; and that means that I must bear it bravely. I will do this by going hungry myself, even though I can eat other kinds of food of which I have plenty, and I must do it without grumbling. Analogously, if God causes humans to suffer for a good cause, he must identify with us by sharing bravely the sort of human life and death which involves suffering. And he must provide us with the information that a certain suffering human was God Incarnate* ».

La réponse de l'Incarnation ouvre une solution conceptuelle à la compensation ici et maintenant. Mais l'acceptation de cette réponse (qui passe par la reconnaissance que c'est Dieu fait homme qui souffre la passion en communion avec toutes les souffrances de tous les temps) relève de l'acte de foi. Et elle ne manque pas de soulever une interrogation wolffienne : la souffrance portée par le dieu en croix est-elle vraiment celle de toutes les victimes de toutes les calamités ? « L'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » en ôte-t-il les calamités naturelles ? On voit combien l'interrogation wolffienne garde toute sa pertinence.

Conclusion

En confrontant la critique de toute théodicée de Francis Wolff à la théodicée du retour proposée par Swinburne, nous n'entendons pas clore un débat, mais remercier celui qui en France, l'a rouvert.

La théodicée du retour proposée par Swinburne requiert de comprendre le mal comme épreuve permise. Comprendre ne veut pas dire accepter, et outre la discussion théorique, il y a place pour le refus psychologique (celui d'Ivan Karamazov, ou de Francis Wolff). Le problème est celui de la compensation, pas du nombre d'épreuves ou de leur intensité. L'effort de Swinburne consiste à élaborer une théodicée dans laquelle toute vie, même la pire, puisse être considérée comme valant la peine d'être vécue. Que de très nombreuses vies se soient déroulées dans un cortège ininterrompu de souffrances est un fait traumatisant (plus pour les victimes que pour nous qui réfléchissons à tête reposée sur leur sort). Que leur existence ne soit pas désirable ne signifie pas qu'elle est sans valeur. Ce serait justement donner raison aux bourreaux. En rappelant qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre, ou que l'amour de l'ennemi est une possibilité offerte à la victime, on n'instrumentalise pas sa souffrance. On pose une question, dont la réponse relève de la confirmation empirique, donc du témoignage de celles et ceux qui sont plongés au fond de l'abîme pendant que nous restons au bord.

En interrogeant l'univocité du concept de mal (le mal subi que nous déplorons et qui peut motiver notre demande d'exfiltration est-il le même que le mal commis dont nous réclamons la demande d'explication ?) et celle du concept de Dieu (la notion de Providence rédemptrice procède-t-elle de la même démarche que celle de Cause créatrice ?), Francis Wolff ne s'est pas contenté de « revisiter », comme on dit, le

problème de la théodicée. Il ne s'est pas contenté de discuter telle ou telle solution (ce qu'il fait néanmoins çà et là). Il réécrit le cahier des charges de toute théodicée digne de ce nom. C'est loin d'être mal.

Bibliographie

Dostoïevski Fédor, *Les Frères Karamazov*, trad. du russe par Henri Mongault, postface de Pierre Pascal, précédé de « Dostoïevski et le parricide » par Sigmund Freud, Paris, Gallimard, 1935, réimp. coll. « Folio classiques », 1994.

McCord Adams Marilyn, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1999.

Rowe William, « The problem of Evil and some varieties of Atheism », *American Philosophical Quarterly*, 16/ 4, 1979, p. 335-341.

Swinburne Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford , Oxford University Press, 1998.

Swinburne Richard, *Revelation, From Metaphor to Analogy*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Swinburne Richard, *Y a-t-il un dieu ?,* trad. P. Clavier Paris, Ithaque, 2009.

Swinburne Richard, *La probabilité du théisme*, trad. P. Clavier, Paris, Vrin, 2015 [2004].

Wolff Francis, « Le mal », dans Denis Kambouchner, *Notions de philosophie*, vol. III, Paris, Gallimard, coll. « Folio-Essais », 1995, p. 151-219.

Wolff Francis, « Quel Dieu, Quel mal ? », dans Antoine Grandjean (éd.), *Théodicées*, Zürich / New York / Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2010, p. 171-188.

Post Scriptum : Swinburne le sulfureux

Dans une interview de 2012 intitulée « Pourquoi Dieu a-t-il permis Auschwitz, Mr Swinburne ? »[35], Swinburne déclarait : « les victimes ne peuvent nier qu'elles ont de quoi être reconnaissantes ; en effet, dans la situation atroce qui est la leur, si elles font de bons choix, elles peuvent accéder à la sainteté. En cela [et il faut bien sûr comprendre : en cela seulement] les victimes d'Auschwitz ont reçu un grand cadeau de Dieu. Par ailleurs, leur vulnérabilité même confère aux gardiens la possibilité d'opter pour la compassion, un choix qu'ils ont hélas ! été rares à faire » (p. 56). Le principe qui éclaire cette déroutante valorisation de l'état de victime est le suivant : « la véritable

[35] *Philosophie magazine*, n°65, décembre 2012- janvier 2013, p. 54-57.

bénédiction, explique Swinburne, ce n'est pas seulement d'être heureux et responsables, mais être utiles à autrui, si ce n'est par nos actes, du moins par ce que nous endurons » (p. 56). L'éditorialiste qui présente l'interview s'empresse de diagnostiquer une réponse « aberrante, inacceptable » (p. 54), un « autisme de la raison » et proclame « qu'après Auschwitz, la réaffirmation d'un Dieu tout-puissant l'engage manifestement dans une dérive éthique atterrante. Une désinhibition inquiétante du dogmatisme chrétien ? ». Swinburne est accusé de faire la leçon aux victimes d'Auschwitz : « Comment un philosophe, sur la base d'un développement qui se présente comme rationnel, parvient-il à affirmer que les victimes d'Auschwitz auraient dû faire preuve de sollicitude envers leurs bourreaux dans les camps de la mort ? » ou « auraient dû remercier Dieu d'avoir eu la possibilité d'éprouver de la charité pour leurs bourreaux » (encart, p. 57). Mais Swinburne ne dit jamais que les victimes auraient dû faire preuve de sollicitude envers leurs bourreaux ou remercier Dieu. Il se limite à écrire que les victimes « peuvent entretenir du ressentiment, ou être reconnaissantes d'avoir survécu et manifester de la sollicitude pour leurs bourreaux » (p. 56). L'enjeu est ici de revendiquer la valeur morale de la vie des victimes, dont Swinburne refuse de considérer qu'elle n'est pas digne d'être vécue, ce qui serait justement donner raison aux bourreaux. Il poursuit : « Je ne trouve pas aberrant que l'on manifeste de la sollicitude pour ses persécuteurs. Si vous me donniez le choix d'être une victime ou un gardien de camp de concentration, je n'hésiterais pas. Cela devait être horrible d'être gardien à Auschwitz. » (p. 56). L'éditorialiste dénie toute valeur à cette proposition (« Hors de tout contexte réel, cette affirmation n'a aucune valeur » p. 57) et accuse Swinburne d'appliquer « sans nuance l'éthique chrétienne, selon laquelle il faut aimer son prochain, même son ennemi ». Or, sur ce terrain-là, il est possible que l'histoire donne raison à Swinburne (Kolbe, Etty Hillesum, Edith Stein). Il n'est que de se reporter au témoignage d'une sinti autrichienne survivante d'Auschwitz : « Si nous avions dû haïr nos bourreaux, nous serions morts de haine » (Ceija Stojka). Aussi l'éditorialiste change-t-il son fusil d'épaule et considère que « Cette lecture chrétienne d'un événement qui a d'abord touché le peuple juif manifeste une forme d'impérialisme théologique ». Mais ce procès d'étiquette est vain : ou bien l'amour des ennemis est une véritable réponse au problème du mal (et il n'est pas l'apanage du christianisme), ou bien il faut reconnaître que L'Empire du mal est le plus fort et, pourquoi pas, passer du côté obscur de la force… Car s'il est faux qu'il vaut mieux être victime que bourreau, alors c'est qu'il vaut mieux être bourreau : est-ce la morale de *Philosophie magazine* ?… En outre, seule une lecture

superficielle de la tradition juive, la réduisant à la loi du talion, peut l'opposer à l'amour des ennemis : « Si tu aperçois l'âne de ton ennemi accablé sous le poids d'une charge, n'hésite pas à lui apporter ton aide au contraire. » (Exode 23, 5.), « Si ton ennemi succombe, ne t'en réjouis pas. S'il trébuche, n'en tressaille point, Dieu verrait cela d'un très mauvais regard ». (Proverbes 24,17.) « L'homme dont les voies sont agréables à Dieu, vivra en paix, réconcilié même avec ses ennemis. » (Proverbes 16, 7). Le Talmud préconise : « Sois plutôt le persécuté que le persécuteur ». Jean-Marc Chouraqui[36] relève encore dans le Talmud: « Aidez votre ennemi avant votre ami. » (Taim. Baba Metzia 32b.) Dans la lettre d'Aristée (écrit judéo-alexandrin antérieur à l'ère chrétienne) on demande de « montrer de l'amour envers les ennemis ». Et un écrit classique de la tradition juive déclare : « Qui est l'homme fort ? Celui qui fait de son ennemi un ami » (Aboth de Rabbi Nathan XXIII). Il est donc hasardeux d'opposer l'éthique chrétienne à l'éthique : Chouraqui souligne « combien Jésus témoigne bien de l'éthique des Maîtres de son temps, essentiellement des Pharisiens comme Hillel ». Swinburne n'a donc pas plaqué une éthique chrétienne de l'amour des ennemis sur l'expérience de la victime. Cette éthique est une possibilité universelle, solidement attestée et documentée au cours de l'histoire... Au moment d'aborder le problème du mal dans l'interview de *Philosophie Magazine*, p. 56 : « Avant de répondre, je préciserai un point. Un philosophe qui, comme moi, s'efforce de justifier les actions de Dieu met sa sensibilité de côté. Je donne peut-être l'impression de traiter cette question avec détachement, mais soyez assuré qu'elle me tient à cœur ». Puis Swinburne affirme : « Dans le cas d'Auschwitz, Dieu a confié de grandes responsabilités non seulement à Hitler mais à ses partisans et à tous les hommes qui, pendant des siècles, ont abusé de leurs responsabilités en laissant s'installer l'antisémitisme. En conséquence, un grand nombre de gens ont terriblement souffert. C'est le prix à payer pour avoir donné aux hommes le libre arbitre et des responsabilités envers autrui. » Et il ajoute que cela ne concerne pas seulement les bourreaux, qui exercent ces choix destructeurs, mais aussi les victimes. C'est là que commence la polémique sur le sort des victimes, meilleur que celui des bourreaux... On peut aussi rappeler que Swinburne reste ouvert aux arguments en sens contraire et déclare pour finir que si une victime innocente devait souffrir pour l'éternité, alors ce mal non compensé serait une objection dirimante contre l'existence d'un Dieu bon et tout-puissant.

[36] « L'éthique et la loi, Les Evangiles, le Talmud et l'histoire », *Pardès* 1/2001 (N° 30), p. 71-83 - url : www.cairn.info/revue-pardes-2001-1-page-71.htm. DOI : 10.3917/parde.030.0069 \

Accuser Swinburne de transformer « l'horreur en occasion de sainteté » (encart p. 57) est profondément injuste. Ce n'est pas Swinburne qui décrète dogmatiquement que, dans l'épreuve, la victime a l'occasion de se montrer plus grande et noble que son bourreau. C'est une question de fait et non « une absence totale de conscience historique » (encart, p. 57). À moins de récuser la nuée de témoins d'Epictète à Simone Weil, sans oublier le témoignage de tant de détenus, de résistants, les figures de Gandhi, M.L. King, N. Mandela, ou plus récemment les « vous n'aurez pas ma haine ».

Je conclus donc qu'il vaut mieux chercher à comprendre la théodicée de Swinburne, plutôt que la couvrir d'insultes. S'il faut brûler Swinburne, il faut aussi brûler (à titre posthume) Socrate, Épictète, Marc-Aurèle, Sénèque, Jésus, Etienne, Laurent, François d'Assise, Dietrich Bonhoeffer, Simone Weil (L'amour de Dieu et le malheur, 1942), Etty Hillesum, Gandhi, Takashi Nagai (le Gandhi japonais de Nagasaki), Mandela, Cyprien et Daphrose Rugamba, les martyrs du Rwanda. Affirmer qu'il vaut mieux être victime que bourreau, ce n'est pas affirmer qu'il fait bon être victime (à moins de présupposer qu'il fait bon être bourreau). C'est suggérer qu'il existe d'autres biens que le simple avantage d'être du « bon » côté des barbelés. Ce que révèle cette rapide condamnation de la théodicée de Swinburne, c'est au fond notre appétence pour de tranquilles jouissances à l'abri du malheur : *suave mari magno*.

Francis Wolff, lui, n'est pas tombé dans ce panneau.

D'UNE SCIENCE RESISTANTE, L'AUTRE

Daniel COHEN

Professeur à PSE
Professeur et Directeur du département d'économie ENS

À la grande époque des sciences humaines, lorsque le structuralisme régnait en maître, l'économie était une science paria, affligée d'un individualisme méthodologique de mauvais aloi. L'idée d'un l'*homo economicus*, sujet souverain faisant le calcul méticuleux de ses plaisirs et de ses peines, ne pesait pas lourd à l'heure de Foucault et Lacan. Francis Wolff, dans *Notre humanité, d'Aristote aux neurosciences*, fait cette remarque discrète mais essentielle aux yeux des économistes : avec le nouveau paradigme de l'homme neuronal, l'économie est revenue dans la grande maison des sciences humaines, et c'est la psychanalyse qui fait désormais chambre à part : « de même que l'homme structural avait l'économie pour science résistante, l'homme neuronal a la sienne, la psychanalyse… ».

Et indiscutablement, l'économie est désormais beaucoup plus à son aise dans le dialogue avec les autres disciplines. Le changement de paradigme qui s'est produit autour de l'homme neuronal a joué son rôle dans cette mutation, mais les économistes ont eux aussi modifié en profondeur leur manière de penser. Je voudrais brièvement décrire, du point de vue des économistes, l'enchaînement des circonstances qui ont favorisé cette évolution.

L'analyse économique a connu, au cours des trois derniers siècles, plusieurs ruptures décisives. La première correspond à la création, avec Adam Smith, d'une pensée classique, qui se prolongera avec les écrits néo-classiques de Léon Walras et d'Alfred Marshall, généralement confiante dans la capacité des marchés de parvenir à un équilibre (Elle eut ses contradicteurs, dans lesquels il faut bien sûr inclure Marx, mais qui sont restés imprégnés de ses modes de raisonnements). C'est de ce courant qu'est née la formalisation aboutie d'un *homo economicus* rationnel, maximisant sa félicité sous une contrainte budgétaire.

Cette construction va s'écrouler avec la crise de 1929. Plus rien ne justifiait la confiance dans la capacité des marchés à trouver spontanément un équilibre satisfaisant. L'idée d'investisseurs avisés, rationnels fut battue en brèche par le spectacle de

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp173-177

spéculateurs ruinés se jetant par la fenêtre à la suite du jeudi noir. Un second socle intellectuel fut alors posé lorsque Keynes a créé un domaine nouveau, la macroéconomie, reposant sur des hypothèses radicalement distinctes, faite d'investisseurs habités par des esprits animaux, de consommateurs sans grand souci des prix et habités par la peur du chômage. Ce fut ce courant qui régna en maître ensuite, pour l'ensemble de la période qu'on associe en France aux « Trente Glorieuses ».

Un paradoxe étonnant se produit à partir de la crise des années soixante-dix, qui mène à un troisième changement de paradigme. Avec la stagflation qui suit le choc pétrolier, la pensée keynésienne fait l'expérience de ses limitations. Elle échoue à trouver des réponses à la crise, ses remèdes débouchant sur l'inflation plutôt que sur la résorption du chômage. C'est de cet échec que va naître une « nouvelle école classique », fondée par des disciples de Milton Friedman. Elle installe un *homo economicus* « new look » au cœur de l'analyse macroéconomique dont il avait été chassé par Keynes. Cette école marquera un nouvel âge d'or de la pensée classique. Sans nier les errements possibles des marchés, elle va contester la possibilité que l'État puisse faire mieux. Dès lors que l'information sur laquelle les décideurs publics fondent leurs actions est commune à celle des agents privés, la rationalité ou l'irrationalité des uns et des autres tend à devenir de même nature. Les bulles financières sont certes possibles, mais les gouvernements n'ont aucune manière de les éviter mieux que les agents privés....

Selon la Nouvelle École classique, le théoricien keynésien qui adresse ses conseils aux gouvernements pense l'économie, mais ne pense pas à sa propre position au sein de celle-ci. S'il le faisait, il lui faudrait alors admettre que ses conseils de politique économique sont contenus dans le champ théorique des agents économiques. Si la banque centrale prévoit de dévaluer, les agents le savent et se couvrent. Si elle prévoit de relancer l'inflation et que les salariés l'anticipent, ils demandent préventivement des augmentations de salaire. La Nouvelle École classique prétend ainsi que le keynésianisme peut être accompli dans les faits, par surprise, mais ne peut pas être pensé comme une théorie intelligible par les acteurs économiques.

La critique monétariste en tire une conséquence radicale. Le *risque* que le gouvernement se laisse tenter par les sirènes de l'inflation peut suffire à la déclencher avant même que le gouvernement ne le décide. Il faut donc, à suivre ce raisonnement, contraindre les marges du gouvernement pour éviter le cercle vicieux d'un interventionnisme qui court après les anticipations des agents privés, sans même tirer le bénéfice de ses actions. Pour ce faire, toujours à suivre les monétaristes, il faut une

banque centrale indépendante, qui soit assez forte pour faire obstacle, si nécessaire, aux gouvernements eux-mêmes.

La critique que la Nouvelle École classique adresse au keynésianisme est, comme on voit, fondamentale. Elle montre que les gouvernements ne sont pas par rapport au reste de la société dans la même position, disons, que celle d'un ingénieur par rapport à la nature. Un ingénieur peut prévoir de faire sauter un pont à midi sans s'inquiéter que le pont ne commence à trembler à midi moins une. La politique économique doit au contraire le craindre. Avertis des intentions des gouvernements, les agents privés modifient leurs comportements et déjouent les actions de la politique économique. Cette interaction entre le présent et le futur est, en un certain sens, le propre des sciences sociales : elles seules traitent d'un objet dont la réalité courante dépend de l'idée que l'observateur peut former de son futur.

À ce point de la démonstration, deux voies se sont ouvertes à l'analyse économique pour penser sa propre place au sein de l'objet qu'elle analyse. Celle de la nouvelle école classique elle-même, appelée aussi école des anticipations rationnelles, pour laquelle la seule idée possible de l'avenir est celle qui s'accorde avec les prévisions du modèle théorique proposé. Dans un rapport circulaire entre le savoir du savant et celui de son objet, la nouvelle école classique va doter les acteurs de la vie économique d'une rationalité totale, qui coïncide avec celle du théoricien. C'est en réaction à ce nouveau courant, rendu stérile par ses propres excès, qu'allait progressivement émerger une nouvelle figure théorique, celle de la rationalité limitée, intitulée « *behavorial economics* », qu'on pourrait traduire par l'économie comportementale.

Deux psychologues, Daniel Kahneman et Amos Tversky, auront une influence décisive. Ils font naître un *homo economicus* imparfait, affligé de difficultés cognitives, de contradictions internes dans l'énoncé de ses désirs. C'est cet *homo economicus* affaibli, blessé dans ses prétentions, qui allait trouver sa place dans la famille recomposée de l'homme neuronal. Illustrons ici comment cette critique s'est construite.

La caractéristique principale que l'on prête à l'*homo economicus* est d'être rationnel. Qu'est-ce que cela veut dire ? En un mot qu'il préfère le plus ou moins, une approximation qui ne paraît pas déraisonnable, mais qui pose pourtant des problèmes redoutables. On peut admettre certainement que je préfère mille euros à cent, et cent à dix euros, et donc « a fortiori » que je préfère aussi mille euros à dix. Cette « transitivité » des choix humains est le fondement de la rationalité telle qu'elle est définie par les économistes. Mais s'applique-t-elle aux autres choix qu'à un *quantum* d'argent ? Je peux préférer Anne à Catherine et Catherine à Martine, mais est-ce que

cela implique nécessairement que je préfère Anne à Martine ? Telle est la question. Être « rationnel », selon les économistes, c'est répondre oui nécessairement. Chacun sait que ce n'est pas nécessairement le cas, ce qui « prouve » que l'amour n'est pas rationnel, et n'obéit pas aux raisonnements de l'économiste.

Mais un autre exemple de cette absence de « transitivité » illustre pourquoi elle les concerne. Il est donné par le paradoxe de Condorcet. Celui-ci montre que la rationalité de chacun ne se conjugue pas en une rationalité de l'ensemble. Je peux être rationnel, comme mes voisins de droite et de gauche, mais à nous trois, nous formerons un ensemble inconséquent. En soumettant au vote le choix d'une couleur, nous pouvons préférer le bleu au blanc, le blanc au rouge, et pourtant préférer également le rouge au bleu, à deux contre trois chaque fois. Ce risque d'incohérence collective explique pourquoi le modèle de la démocratie représentative s'est imposé en pratique. Il permet au peuple de déléguer à un exécutif « rationnel » la charge d'exercer le pouvoir.

Mais le paradoxe de Condorcet éclaire aussi l'irrationalité des individus eux-mêmes. S'il existe plusieurs êtres en nous qui se disputent notre attention, il sera difficile de les mettre d'accord. Chaque partie de notre être peut avoir une cohérence interne, l'alcoolique préfèrera plus de vin que moins, le sobre le contraire. Mais l'être que nous voulons être devra les réconcilier. Il voudra parfois limiter ses choix, pour écarter les alternatives « déraisonnables ».

Le conflit entre la recherche de gratifications immédiates et le souci du long terme témoigne de cette difficulté d'être « raisonnable». Longtemps les économistes ont pensé que le problème était simplement d'arbitrer entre une récompense aujourd'hui et une autre demain. Si l'on me demande : « est-ce que tu veux cent euros demain ou deux cents euros dans un an et un jour ? », je répondrai : « deux cents euros dans un an et un jour ». Le rendement est intéressant, je reporte volontiers à plus tard la récompense. Mais si l'on me propose : « cent euros tout de suite ou deux cents euros dans un an », je vais répondre : « cent euros maintenant », même si la distance dans le temps n'a pas changé entre les deux options (un an dans les deux cas). Car le moment présent réveille un individu autre que celui que je voulais être hier, quelqu'un qui veut tout « tout de suite ! »… Si je comprends mes propres tentations, je m'arrangerai « à l'avance » pour qu'on ne m'offre pas le choix, pour m'obliger à prendre deux cents euros dans un an sans passer par la case cent euros aujourd'hui. Tel Ulysse, je chercherai à m'attacher à un mât pour me hisser au dessus de ma condition, d'alcoolique, de déviant, de vorace... Ce conflit entre la gratification immédiate et l'idéal de long terme auquel je rapporte mes choix nous ramène évidemment à la distinction freudienne du ça et du surmoi. Par

un extraordinaire détour, l'économie pourrait-elle tendre la main à la discipline qui a pris sa place comme nouveau paria des sciences humaines ? Quoi qu'il en soit, en parvenant à penser rationnellement l'irrationalité des agents qu'elle modélise, elle a bel et bien trouvé une place à la table nouvellement dressée des sciences humaines...

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp173-177

SOLIPSISME OU DIVISION DU TRAVAIL

Où est la perversion de l'agent moral ?

Isabelle DELPLA

Université Lyon 3 – Jean Moulin

La philosophie morale reste tributaire d'une forme de solipsisme. Par la désignation de solipsisme moral, je ne vise pas l'égoïsme, ni la solitude psychologique ou existentielle du sujet, mais avant tout la forme logique d'une telle attitude. Celle-ci consiste à se concevoir comme le seul agent moral. Dans un tel solipsisme, les concepts moraux se définiraient dans les mêmes termes si j'étais effectivement le seul agent moral dans un monde d'êtres sensibles (victimes impuissantes, enfants, personnes dépendantes, voire animaux) ou d'éventuels hommes-machines qui ne sont pas eux-mêmes considérés comme des agents. Les intermédiaires de mon action sont vus comme des médiations si transparentes qu'ils pourraient être remplacés par des machines sans modifier la nature de mon obligation morale. Dès lors, ma responsabilité est illimitée et totale : les limites de mon obligation morale sont les limites du monde[1]. Toute limitation de l'action relève de l'immoralité. Les médiations humaines de l'action, la pluralité quantitative des agents moraux et la pluralité qualitative des postures morales n'y ont pas de place.

À une telle conception, j'opposerai l'idée d'une division du travail moral, c'est-à-dire un modèle d'action 1) qui soit moral 2) qui implique plusieurs agents 3) sans (nécessairement) reposer sur une communauté. Avant même d'envisager si un tel modèle est nuisible ou souhaitable, on se demandera s'il est possible, c'est-à-dire si une telle forme d'action est moralement qualifiable, blâmable ou louable, en tant qu'action partielle, limitée : la pluralité quantitative et qualitative d'agents moraux faisant autre chose que moi y devient nécessaire à la justification morale de mon action.

Ce modèle s'oppose aux représentations qui voient la division du travail, la délégation et les médiations humaines comme une source de déperdition, voire de

[1] Je paraphrase la célèbre formule de Wittgenstein pour qualifier le solipsisme « les limites de mon langage sont les limites de mon monde », *Tractatus logico-philosophicus*, 5.6.

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp178-201

perversion, de l'agent moral. Après avoir explicité l'idée de solipsisme moral, cet article s'attachera d'abord à répondre à de telles objections.

Il s'inscrit dans la suite des conversations qu'au fils des années, j'ai eues à ce sujet avec Francis Wolff. C'est aussi dans son séminaire à Nanterre que j'avais pu présenter une première formulation de cette idée, séminaire qui, transporté à l'ENS Paris, a été et reste un lieu d'expérimentation conceptuelle aussi rare que précieux.

*
* *

Solipsisme moral et altruisme

Pour différencier le solipsisme moral de l'égoïsme, on peut l'exhiber dans des philosophies contemporaines de l'altruisme. Le livre de Peter Unger, *Living High and Letting Die*[2] en est une parfaite illustration. Quoiqu'il ait retenu l'attention de philosophes aussi reconnus que Derek Parfitt ou David Lewis, l'intérêt de ce livre est moins positif que négatif : il synthétise une approche morale exclusive, maximaliste et égocentrée, d'autant plus manifeste qu'elle est au service d'une morale altruiste. C'est à une telle représentation que s'oppose en tout point l'idée d'une division du travail moral. Unger n'est d'ailleurs pas isolé et reprend un argumentaire commun parmi les utilitaristes contemporains. Peter Singer, James Rachels et Peter Unger proposent dans des termes voisins une réflexion sur l'aide humanitaire fondée sur une transposition du proche au lointain.

La matrice de leur argumentation est donnée dans un célèbre article de Singer « Famine, Affluence and Morality »[3]. Il part des prémisses que la souffrance et la mort de faim sont des maux et du principe que, s'il est en notre pouvoir d'empêcher un mal de survenir, sans sacrifier pour autant quoique ce soit d'une importance morale comparable, nous devons le faire. L'argumentation est fondée sur une analogie : supposons que me rendant à mon cours avec un costume neuf, je vois un enfant se noyer dans une mare peu profonde, alors qu'il m'est très facile de sauver. Nous jugeons qu'il

[2] Peter Unger, *Living high & letting die: Our illusion of innocence*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

[3] Peter Singer « Famine, affluence and morality », *Philosophy and public affairs*, 1/3 (1972), p. 229-243. https://www.jstor.org/stable/2265052.

serait immoral et scandaleux de passer notre chemin et de laisser l'enfant se noyer, même si j'abîme mon costume. Par conséquent, il est aussi immoral et scandaleux de laisser mourir des enfants à l'autre bout de la planète, alors que nous pouvons les sauver aussi aisément et à un coût bien moindre. Cette aide est donc une obligation et non un simple acte surérogatoire qu'il est louable d'accomplir, mais non blâmable de ne pas accomplir. Singer conclut à un devoir d'assistance envers toute personne où qu'elle soit.

James Rachels accentue cette argumentation dans l'article « Tuer et laisser mourir »[4] : il serait monstrueux de laisser mourir un enfant de faim dans notre salon, alors que nous sommes à table. De même, il est monstrueux de laisser mourir de faim des personnes à l'autre bout de la planète, alors que nous pouvons les sauver à peu de frais. Eu égard à la disproportion des ressources entre donateurs et bénéficiaires potentiels, un sacrifice minime des premiers peut sauver des vies et alléger significativement les souffrances d'un nombre important de personnes[5]. Inversement, ne pas donner équivaut à laisser mourir ceux qui pourraient être sauvés. Rachels efface la distinction entre devoir positif et négatif. À l'extrême, selon une équivalence entre laisser mourir et tuer, dépenser en futilités un argent qui pourrait sauver des vies fait du consommateur occidental le responsable de ces morts lointaines : acheter un disque, c'est tuer un enfant.

Peter Unger reprend ce parallèle entre le proche et le lointain. Face à un blessé sur le bord de la route risquant de perdre sa jambe s'il n'est pas conduit rapidement à un hôpital, on considère indiscutablement que nous avons un devoir moral d'agir, même s'il y a un coût pour nous (gâcher les fauteuils en cuir de notre voiture). Pourtant, nous ne considérons pas comme immoral de laisser mourir des enfants, alors que nous pourrions en sauver un avec trois dollars, une trentaine avec cent dollars et mille avec trois mille dollars. Unger ne pense le don à des organismes humanitaire que sur le mode de l'action personnelle où je suis indispensable : si je donne de l'argent, alors des enfants vont être sauvés grâce à moi. Inversement, si je ne le fais pas, je suis coupable de leur mort. L'argumentation oscille entre les figures du coupable et du héros, c'est-à-dire du pouvoir exclusif d'un sujet agissant seul, dans une alternative entre sauver personnellement et laisser mourir. Ainsi, lorsqu'Unger envisage une action directe, mais

[4] James Rachels, « Tuer et laisser mourir de faim », dans Marc Neuberg, dir., *La Responsabilité*, Paris, PUF, 1997, p. 195-214.

[5] À l'appui de cet argument, ces auteurs indiquent que quelques dollars suffisent pour payer un vaccin.

collective, où nous devrions nous mettre à plusieurs pour sauver un enfant tombé dans un égout, il présente ma participation personnelle comme nécessaire : sans mon aide, l'enfant mourra. L'action humanitaire est pensée comme directe : un fond spécial serait porté directement, si bien que payer équivaut à sauver. Cette action directe où mon action a une efficacité causale immédiate réduit la distance à une dimension spatiale : les médiations humaines en sont éliminées. Cette action directe, étant donné l'énormité de la tâche (sauver les enfants en péril), est présentée sur un mode héroïque. Le donateur humanitaire est un héros par procuration.

Il serait erroné d'imputer ce type de raisonnement à l'utilitarisme : les réflexions de Bentham ou de Mill sur les relations internationales et le devoir d'assistance étaient d'une toute autre subtilité et profondeur. Ces argumentaires reposent plutôt sur une mythification du pouvoir des ONG d'assistance et sur une méconnaissance profonde de l'action humanitaire. Ils dérivent surtout d'un solipsisme où l'agent moral est seul dans un monde transparent, sans médiation humaine de son action.

La division du travail en morale

Par opposition à ce solipsisme, exposons d'abord la forme première d'une division du travail en morale qui résulte de la simple application à une action morale d'une division sociale ou d'une division technique du travail. L'idée de division du travail moral s'en distingue, mais celle-ci et les critiques qui lui sont adressées permettent d'en préciser l'idée.

La division technique du travail

La division du travail la plus simple dérive de la division technique, celle qui requiert plusieurs acteurs pour réaliser une tâche ou un même objet, selon l'image de la manufacture d'épingle décrite pas Adam Smith où la spécialisation des tâches permet une plus grande efficacité et productivité[6]. Une telle division du travail est propre à

[6] Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, traduit par Claudie Baker, Christiane Bernard, Denise Berthaud *et al*., Paris, Economica, 2000.

toute action collective de quelque ampleur. Ce type de division du travail appelle la spécialisation et la complémentarité en vue d'une plus grande productivité.

Il s'applique manifestement à toute situation d'aide collective. Si pour sauver un enfant de la noyade, je dois appeler quelqu'un pour m'aider à tirer sur la corde, répartir les tâches entre celui qui tire, celui qui descend dans l'eau et celui qui va chercher des secours, nous sommes typiquement dans un tel cas de figure. Si, en outre, arrivant sur le lieu d'un désastre, nous devons nous cotiser pour acheter les médicaments nécessaires, puis nous répartir les tâches, cette action improvisée et collective figure en germe la division du travail des grandes organisations humanitaires. Il s'agit d'une division du travail en morale en un sens premier où une action morale par finalité (dont la fin est une action morale) est réalisée par une division des tâches, mais il ne s'agit encore que d'une division du travail technique appliquée à la morale. Analysons déjà quelle en est la conséquence pour la morale.

En quoi cette augmentation de l'efficacité technique affecte-t-elle l'agent moral ? Dans une tâche morale, comme alléger les souffrances, les agents sont de plus en plus productifs et efficaces en allégeant de plus en plus de souffrances. Selon Singer et Unger, à défaut d'être de plus en plus moraux si nous sauvons davantage de personnes, nous sommes de plus en plus immoraux et monstrueux si nous ne le faisons pas. L'augmentation de la tâche morale à accomplir étend-elle le champ de notre responsabilité ou la modifie-t-elle qualitativement ? Selon moi, la division du travail affecte l'efficacité de l'action, mais aussi la nature du geste et de l'intention morale, si bien que la question ne pourra pas être de savoir si « je suis » de plus en plus ou de moins en moins moral dans les mêmes termes que lorsque j'agis seul et directement.

Pour déterminer si je suis de plus en plus moral ou immoral ou s'il y a un changement qualitatif pour l'agent moral, appliquons un changement d'échelle au cas initial de Singer, de Rachels et d'Unger, dans 1) l'effort mis par une personne 2) le nombre de personnes sauvées, 3) le nombre de sauveteurs. Dans chaque cas, le changement d'échelle s'opérera par un changement qualitatif de l'action morale.

1) Considérons l'augmentation de l'effort mis par un agent pour sauver quelqu'un. Si j'augmente mes moyens individuels en vue de cette fin, mon geste, au-delà même du sacrifice personnel de ma personne et de ma fortune, requiert l'acquisition d'une compétence, médicale par exemple. Au-delà d'un certain degré, l'agent moral est passé du statut d'amateur à celui de professionnel et son obligation d'agir relève dès lors d'une déontologie professionnelle.

2) Considérons l'augmentation du nombre de personnes à sauver. Puisqu'il est moral de sauver un enfant directement ou par l'intermédiaire de l'Unicef, Unger en conclut qu'il faut augmenter son investissement personnel pour sauver encore plus d'enfants. Son argument est le suivant : si j'ai déjà donné, je me sens justifié à ne pas donner, alors que si j'ai déjà sauvé un enfant, je ne suis pas justifié à passer mon chemin si je vois un autre enfant qui se noie. Autant la phrase « J'ai déjà donné » nous semble acceptable, autant est inacceptable une justification par « j'ai déjà sauvé* ». Mon devoir moral est donc de sauver de plus en plus d'enfants.

Toutefois, cette augmentation quantitative produit aussi un changement qualitatif. Pour sauver de plus en plus de personnes, je dois me transformer en sauveteur professionnel, ce qui nous ramène au cas de figure précédent. Si l'on s'en tient à une posture de secouriste amateur et ordinaire, la répétition du geste de sauvetage en change aussi la nature. Supposons que, à l'instar de Singer, je sauve sur mon chemin un enfant qui se noie ; supposons que le lendemain je recommence, et encore le surlendemain, ou que je reste près de la mare pour sauver les enfants qui y tomberaient. Je ne serais pas plus moral(e) pour autant. De tels sauvetages ne relèveraient pas de l'héroïsme, mais de la stupidité ou de la perversité de celui ou de celle qui préfère une posture de sauveur au geste simple et moins glorieux de construire une rambarde ou de la faire construire par les pouvoirs publics. Dans un tel cas, il est immoral d'en rester à une sphère privée de justification morale, sans aborder la sphère publique ou politique. L'augmentation du nombre de personnes à sauver implique une distinction et une répartition des rôles et des tâches entre responsabilité des individus et des institutions publiques.

3) Envisageons enfin l'augmentation du nombre de sauveteurs. Si je dois faire appel à d'autres personnes, il faut se répartir les tâches et les rôles, coordonner l'action. Dans l'hypothèse la plus simple, cette extension du nombre des sauveteurs ferait des autres agents de simples prolongements et adjuvants de mon intention qui, seule, déterminerait la moralité du geste. Dans l'hypothèse où mes co-agents accomplissent mon intention (parce qu'ils obéissent à mes ordres, que je les ai payés ou persuadés de m'aider, quelle que soit la fin visée), je peux me considérer comme le seul agent moral. La pluralité des agents n'est qu'accidentelle : elle n'est qu'une extension de mon geste initial et les autres pourraient être remplacées par des machines, sans que la nature de l'intention morale en soit modifiée. Cette hypothèse élimine toutes les difficultés résultant de l'immoralité ou de la divergence de jugement des autres agents. À la différence des machines, en effet, ces derniers peuvent maltraiter les victimes, les

surprotéger ou chercher à leur imposer leur conception du bien. Même la réalisation de mon intention suppose la considération des visées et des actions des autres agents.

Il en est de même de la division du travail social qui implique une limitation de mon action et de mon intention morale. Si voyant un blessé grave, j'entreprends de le sauver moi-même, mon action n'est louable que si je suis effectivement seul et qu'aucun médecin, ni secouriste plus qualifié ne peut intervenir. Mais si j'agis seul, sans compétence médicale, au lieu d'appeler les secours, mon action sera jugée aussi blâmable moralement que pénalement condamnable. Il en est de même de tous les cas où ne tenant pas compte de la hiérarchie des responsabilités professionnelles, sociales et familiales, ma bonne action revient à se substituer à celle de parents, de médecins, ou d'institutions mieux à même de soigner les enfants et de leur apprendre à nager. Mon intention doit donc être limitée et réglée par la considération de l'action d'autres personnes.

Plus le nombre de personnes à sauver et de secouristes augmente, plus la division technique du travail débouche sur une division sociale du travail qui elle-même s'inscrit dans un espace public et politique. Si en effet, pour sauver des milliers d'enfants, on met en place une organisation engageant des médecins, construisant des hôpitaux, des universités pour former des médecins, des boulangers pour les nourrir, des agriculteurs pour fournir les boulangers, des maçons pour construire les hôpitaux, cette action relève d'une organisation publique. Elle ouvre alors à une théorie de la justice domestique et internationale. On a quitté la considération des intentions du seul agent moral.

Dans les divers cas envisagés, un changement d'échelle entraîne un changement de nature de l'intention et de l'action morales. L'augmentation de la tâche morale, notamment dans l'action à distance ou dans les cas de disproportion entre l'agent et la tâche à accomplir, ne peut être conçue selon les seuls critères de la moralité personnelle, par simple extrapolation des critères de la morale privée du proche au lointain. Mais de quelle nature est ce changement ? Représente-t-il seulement une dénaturation, un passage de la moralité à l'immoralité ? Selon des objections communes contre la division du travail et la spécialisation, celles-ci représenteraient une perversion minant la moralité même de l'agent. Si tel est le cas, l'idée même d'une division du travail moral serait illusoire.

Une perversion de la vie morale ?

Sans même diluer la morale privée dans l'action publique et politique, un modèle de division du travail en morale peut avoir pour conséquence qu'il ne reste rien de moral dans cette division du travail qui en serait la perversion. On pourrait en effet transposer à l'action morale des objections classiques contre la division du travail et la spécialisation. Selon une critique classique, la division du travail est un facteur d'aliénation où l'ouvrier ne se reconnaît plus dans sa tâche et dans le résultat de la production. Transposons cette objection à l'action morale : dans une action impliquant une pluralité d'agents et d'intermédiaires, l'agent moral ne se reconnaît plus dans le résultat, soit qu'il le désapprouve, soit qu'il ne s'en perçoive plus comme l'auteur. Il faudrait alors revenir à des justifications égocentrées, l'agent ne pouvant être responsable que des actes dont il est le seul auteur. Ainsi, dans le droit pénal, le responsable d'une action est d'abord son auteur direct, les autres étant des complices.

Spécialisation et séparation des rôles et perversion de la vie morale

Dans cette division du travail, une première dénaturation[7] de l'action proviendrait d'une séparation stricte entre des rôles et des postures morales, enfermant les agents dans des rôles déterminés et réducteurs. Elle pourrait relever d'une spécialisation et de la réduction de la morale à une déontologie professionnelle. Une telle critique a notamment été menée à propos de l'aide humanitaire. Celle-ci favoriserait une division des rôles entre un spectateur qui compatit et paye, un humanitaire qui agit en professionnel, entre ceux qui souffrent et ceux qui ne souffrent pas. Cette tripartition entre les spectateurs-donateurs mus par la pitié, les bienfaiteurs-acteurs voués à l'efficacité, et les victimes réduites à une souffrance indifférenciée, peut être source d'une forme de perversion dans l'immoralité. Cette division des rôles moraux enferme le spectateur dans un voyeurisme indécent, voire obscène, et flatte les bons sentiments du donateur au risque de l'entretenir illusoirement dans une scène fictive dressée pour être le miroir de sa générosité ; elle favorise l'activisme sans condition des humanitaires au risque de les pousser à des compromissions inacceptables et incite le bénéficiaire à

[7] J'emploie le terme perversion pour désigner les cas où l'action conduit à un résultat gravement immoral, voire criminel, et le terme dénaturation lorsque le résultat est seulement peu souhaitable ou déplaisant, sans être immoral ou grave.

cultiver une posture victimaire. Lorsqu'une telle répartition devient une division internationale des tâches, où il reviendrait à certains d'être des victimes souffrantes et à d'autres d'être de potentiels généreux sauveteurs, la perversion d'une éthique de la compassion ou de l'aide est manifeste.

Cette série de réductions de la moralité à la pitié, de l'action à son efficacité technique et de la victime à sa souffrance efface les enjeux politiques et à long terme de l'aide humanitaire. Rony Brauman en a formulé une critique forte et judicieuse, en s'inspirant de la critique par Hannah Arendt de la politique de la pitié dans *L'Essai sur la révolution*, et de la banalité du mal dans *Eichmann à Jérusalem*. L'aide humanitaire risque de priver la victime de sa dignité, de la réduire à son être biologique et à une souffrance unique, que les gens soient coupables ou innocents. « La langue de bois du misérabilisme victimaire », selon les termes de Brauman, a besoin d'une victime acceptable : interchangeable enfant bosniaque, rwandais ou somalien, la victime doit offrir le visage de la souffrance vendable, i.e., innocente et dépolitisée, mais non être acteur de sa propre histoire. La sensibilité humanitaire requiert la construction d'un autre décontextualisé dans l'illusoire face-à-face télévisuel du donateur et du récipiendaire, au risque de lui dénier ses droits de sujet juridique et politique et de se substituer à son propre destin.

La perversion par l'activisme et la technique

De même, elle transforme une éthique de l'action en activisme, en morale de l'action pour l'action exprimée par l'idée qu'« il faut faire quelque chose », qu'« on ne peut pas rester sans rien faire », même sans idée claire de ce qui doit être fait, ni de l'utilité d'une telle action[8]. C'est précisément sous ce grief que tombe, selon Brauman, une technicisation de l'humanitaire qui fait du déploiement des moyens une fin en soi, dans une logique concurrentielle entre ONG d'occupation du terrain, au risque d'un oubli des objectifs et de la réalité politique. « Dans toute opération de telle envergure, la gestion des moyens est si exigeante qu'elle tend à devenir un objectif en soi, déconnecté

[8] Corrélativement, cet activisme signifie que, face à de telles situations, il faut avoir quelque chose à faire ; toute attitude de spectateur devient celle d'un voyeur. L'activisme rejoint le moralisme de Rachels : acheter un disque, c'est tuer un enfant ; de même, aller au cinéma, voyager, boire son café, c'est ne rien faire pour telle ou telle cause. Tout désœuvrement devient indécent.

de la réalité complexe, difficilement lisible, dans laquelle elle s'insère »[9]. L'importance des moyens techniques favorise une confusion des fins et des moyens :

> n'ayant d'autre but que de soulager des détresses, animées par un impérieux désir d'agir qui est la base même de leur dynamisme, les organisations humanitaires sont particulièrement exposées au risque de confondre les moyens qu'elles mobilisent et les fins qu'elles poursuivent. Autrement dit, de s'estimer quitte du devoir de solidarité qu'elles incarnent par le seul fait de leur présence active sur le territoire d'un désastre[10].

Cette critique de l'activisme et de la dérive technique des organisations humanitaires est directement inspirée des analyses d'Arendt sur Eichmann. Ce sont d'ailleurs ces analyses que Brauman a illustrées, voire imposées au procès Eichmann, dans le film *Un Spécialiste* (nom donné à Eichmann par ses collègues) et le livre *Éloge de la désobéissance*, où il s'est efforcé de dépeindre Eichmann en travailleur[11]. La division du travail, la routine et la technique sont, selon lui, l'une des sources principales de l'éloignement d'Eichmann de la réalité des crimes et des souffrances humaines :

> la deuxième de ces conditions de possibilité […] était l'extrême segmentation du travail, une division des tâches qui permettait à chacun de s'absorber dans le caractère ordinaire du labeur quotidien, en oubliant ce qu'il en était à son terme. Et c'est en cela, d'ailleurs, que l'on peut dire que tout employé de ce système d'anéantissement a été moins un acteur qu'un travailleur. Ils n'ont pas agi au sens où la loi permet de juger celui qui a agi par rapport à celui qui a été contraint de faire quelque chose ; ils ont simplement travaillé, d'un bout à l'autre de la chaîne, du haut en bas de la hiérarchie[12]. Au lieu de nous libérer, le développement de la technique et son corollaire, la division infinie des tâches, qui allongent la distance séparant le processus de fabrication du résultat de cette fabrication, nous mettent dans une situation d'obscurcissement total. Un obscurcissement si grand que

[9] *L'Action humanitaire,* Paris, Flammarion, 2000, p. 98.

[10] *Ibid*., p. 102.

[11] Rony Brauman et Eyan Sival, *Un spécialiste*, *Portrait d'un criminel moderne,* 1999 (film) ; *Éloge de la désobéissance. À propos d'« un spécialiste », Adolph Eichmann*, Paris, Éditions le Pommier, 2006 (livre). Ces ouvrages sont représentatifs de cette simplification et généralisation de la banalité du mal, appuyée sur Arendt et Millgram, selon laquelle un Eichmann sommeillerait en chacun d'entre nous et que tout individu dans une machine bureaucratique ou dans des opérations techniques complexes serait naturellement conduit au pire, les travailleurs de l'humanitaire également. Pour une critique de cette tendance, voir David Cesarani, *Becoming Eichmann, Rethinking the life*, *crimes and trial of a « desk murderer »,* Cambridge (MA), Da Capo, 2006, traduction française : *Adolf Eichmann*, trad. par O. Ruchet, Paris, Tallandier, 2010. En l'occurrence, Brauman et Sival se réfèrent d'autant plus à Arendt que leur but est de critiquer, comme elle, la politique israélienne et de prôner, pour les soldats israéliens, le droit ou de devoir de désobéissance, selon les vues du philosophe Lejbowicz.

[12] Rony Brauman, « Eichmann, un travailleur insupportable », *Travailler*, 1/7 (2002), p. 189-193, citation p. 191.

> cette obscurité échappe elle-même à notre conscience et que nous nous trouvons dans l'illusion d'évoluer dans la lumière[13].

Dès lors, la technique, la division des tâches et la bureaucratisation, que ce soit dans la mise en œuvre de la solution finale ou dans l'aide humanitaire, deviennent sources de l'irresponsabilité et de l'abdication de l'individu en tant qu'agent moral. L'intégration de l'individu dans une chaîne d'autres acteurs et le phénomène de la division du travail technique détruiraient, par leur fonctionnement même, l'agent moral. Brauman reprend sur ce point le portrait moral d'Eichmann par Arendt : l'homme pris dans la division du travail et la technique, ainsi coupé de la réalité et du résultat de son action, ne pense plus et perd sa capacité de jugement moral, c'est-à-dire de distinguer le bien et le mal. Il pourrait être ainsi conduit à participer à des politiques criminelles par le mur protecteur et déresponsabilisant de la technique et de la segmentation des tâches.

Comme l'ont montré plusieurs historiens, les analyses d'Arendt sur Eichmann n'ont guère de pertinence. Arendt n'a assisté qu'au début du procès, n'a pas perçu le rôle de composition que représentait la défense d'Eichmann : elle l'a reprise avec d'autant plus de naïveté que cette défense faisait écho à sa théorie du totalitarisme[14]. J'ai par ailleurs souligné que les vues d'Arendt reprenaient des lieux communs journalistiques de l'époque[15] et montré la dépendance philosophique d'Arendt envers la défense d'Eichmann et les théodicées comme forme métaphysique du procès[16]. Ce n'est donc pas pour leur pertinence sur Eichmann et sur Arendt que je cite ces vues de Brauman. D'une part, ses analyses de l'humanitaire valent bien au-delà de la référence à Arendt. D'autre part, il a ainsi synthétisé un ensemble de critique contre la division du travail qui se sont plus largement greffées sur la figure d'Eichmann. À tort plutôt qu'à raison, le cas Eichmann a en effet été invoqué pour arguer que l'action à plusieurs, par délégation et par une division des tâches, mine l'agent moral, devenu un simple

[13] Rony Brauman, « Eichmann, un travailleur insupportable », art. cit., p. 192.

[14] Voir l'ouvrage de Cesarani précité, mais aussi Hilberg Raul, *La politique de la mémoire*, trad. de l'anglais par M.-F. Paloméra, Paris, Gallimard Arcades, 1996 ; Gerlach Christian, « The Eichmann Interrogations in Holocaust Historiography », *Holocaust and Genocide Studies*, 15/3 (2001), p. 428-453.

[15] « Chroniques judiciaires », *in* Sylvie Lindeperg et Annette Wieviorka (dir.), *Le moment Eichmann*, Albin Michel, 2016, p. 47-62.

[16] *Le mal en procès. Eichmann et les théodicées modernes*, Paris, Hermann, coll. « L'Avocat du diable », 2011.

intermédiaire, rouage ou maillon. Dès lors, hors de la conscience et du retour à soi, de l'affirmation d'un ''je''[17] ou d'un agent moral seul maître de son action, point de salut.

Professionnalisation de la morale ou droit à l'amateurisme

Enfin, la critique de la technique pourrait être élargie à une critique d'une professionnalisation et d'une spécialisation de la morale, réduite à la réalisation d'un geste technique et professionnel. La division du travail entraînerait une autre forme de perversion, celle d'une professionnalisation de la morale, réduite à la déontologie. À chaque spécialiste, sa tâche dans son domaine de compétence : au médecin reviendrait le soin, aux militaires, la menée de la guerre, aux gouvernants, les décisions politiques. Brauman reprend l'analyse souvent citée de Ricœur :

> Dans sa préface au livre d'Amnesty International *Médecins tortionnaires, médecins résistants*, Paul Ricœur prend l'exemple d'un médecin qui aurait affaire à un blessé sorti d'une chambre de torture, blessé auquel il prodiguerait ses soins, en le calmant, en le suturant, en le remettant sur pieds. Une fois soigné, ce blessé serait renvoyé à la torture. Une telle attitude, explique-t-il, revient à se mettre dans la position du bourreau, même si, sur un plan strictement visuel et phénoménologique, le médecin ne fait rien d'autre que jouer son rôle de soignant. Il fait certes son métier, mais il est sourd et aveugle à l'environnement dans lequel son action prend place, donc au sens de ses actes. Il accomplit des gestes médicalement incontestables, techniquement informés, mais qui, dissociés d'une 'éthique de la sollicitude', le placent en situation de serviteur de la barbarie[18].

Aussi Brauman souligne-t-il la possible disjonction entre éthique déontologique et éthique humaniste : la déontologie médicale ne peut tenir lieu de morale humanitaire ;

[17] C'est aussi ce type d'interprétation d'Eichmann que reprend Francis Wolff dans *Dire le monde*, Paris, PUF, 1997, chapitre 4. Selon Francis Wolff, ce qui manquerait à Eichmann à travers son absence de pensée, ce serait la capacité de dire « je », qui est le fondement de l'éthique. Mais d'une part, sa référence au cas Eichmann y reste rapide, d'autre part, depuis sa position a évolué.

[18] Rony Brauman, *La responsabilité humanitaire*, texte paru dans le dossier « Etats-généraux de l'humanitaire », colloque organisé par le CICR, Paris, novembre 2001 (url : https://www.msf-crash.org/fr/publications/acteurs-et-pratiques-humanitaires/la-responsabilite-humanitaire). Brauman reprend aussi le point de vue de Ricœur dans *L'action humanitaire*, *op. cit*., p. 99 en précisant que la pratique médicale normale commence à glisser vers l'inacceptable dès l'instant où elle « se réduit à une technique, certes scientifiquement instruite, mais dissociée d'une éthique de la sollicitude ». Ce qui est le cas lorsqu'un médecin accepte de soigner un corps meurtri par la torture, sachant qu'un fois rétabli, son patient retournera vers de nouveaux sévices pour être ensuite à nouveau traité. S'en tenant à une considération limitée aux considérations techniques de sa profession, le médecin réclamera des médicaments ou un équipement de chirurgie plus adapté, il cherchera à améliorer les qualités de ses soins. Se référant à des principes éthiques, il refusera de se soumettre à une loi qui lui enjoint de se ranger aux côtés des tortionnaires, même – peut-être surtout – à l'abri d'une pratique professionnelle dont les gestes ne varient pas mais dont le sens est radicalement changé. L'éthique de la sollicitude ne se résume pas aux gestes de sollicitude.

aucune règle d'ailleurs « aucune norme juridique, aucun indicateur technique ne permettant d'objectiver ce type de situation, seuls l'analyse critique et le jugement moral des acteurs fournissent les bases de décisions »[19].

Une telle spécialisation de la morale conduirait donc à ignorer les fins mêmes de l'action, quitte à l'insérer dans une chaîne du crime. De surcroît, elle ferait de l'évaluation morale une affaire de spécialistes. La division du travail et la spécialisation des métiers et des disciplines seraient corrélatives d'une division sociale du travail entre profanes et professionnels de la morale. Seuls pourraient se prononcer et agir les détenteurs d'une compétence ; l'engagement moral serait un domaine réservé à des professionnels, et non une affaire de simples citoyens. La division du travail moral et la spécialisation finiraient par débouter l'individu d'une morale générale et profane. L'expertise déontologique exclurait tout droit à l'amateurisme[20], fût-il éclairé. De fait, dans le modèle d'Unger, le profane se trouve relégué au rôle de donateur, ne se prononçant ni sur les visées, ni sur les choix des organisations humanitaires, ni sur les questions de politique étrangère.

Dans une telle division, certains spécialistes se trouvent également promus au rang de spécialistes et de professionnels du mal et du malheur, à l'instar des acteurs humanitaires. Ils se trouvent investis, parfois malgré eux, d'une compétence morale dérivant de la connaissance du mal, et non, comme dans la tradition platonicienne, de la connaissance du Bien.

La division du travail moral : un modèle positif d'évaluation morale ?

C'est sous l'angle de la division du travail que j'envisagerai ces objections pour autant qu'elles semblent remettre en question l'idée d'une division du travail en morale et, plus précisément, d'une division du travail moral.

[19] *L'action humanitaire*, *op. cit*., p. 99.

[20] Précisons évidemment qu'il est tout à fait souhaitable qu'en pratique des spécialistes plutôt que des incompétents soient envoyés sur le terrain. Il ne s'agit pas de plaider pour l'amateurisme dans l'action qui est pourtant le fait de certaines ONG.

Une nécessaire pluralité des agents moraux

Par contraste avec une éthique du je, de l'isolement de l'acteur moral ou de l'examen intérieur de conscience, l'idée d'une division du travail moral est l'idée que je ne peux être moral si je le suis seul. La difficulté d'une justification morale dans l'action à distance, notamment à une échelle internationale, est qu'elle ne relève ni d'une morale de l'agent individuel seul, ni d'une poursuite politique d'un bien commun, ni nécessairement d'une morale commune par ressemblance, solidarité ou appartenance à une communauté. Il ne s'agit donc pas que tous les acteurs fassent la même chose. La division du travail moral n'implique pas une morale communautaire où c'est un horizon de similitude qui guide l'action, que ce soit par l'appartenance à une communauté de valeurs ou à travers une visée prosélyte de conversion.

Il se distingue aussi d'un modèle (kantien) de la communauté des êtres raisonnables (dans un règne des fins). Assurément, l'image d'un règne des fins place l'agent moral dans une communauté d'autres agents moraux, mais il s'agit d'agents moraux semblables à lui qui visent à une universalisation des maximes ou des critères moraux. Or, une action internationale a lieu dans un monde d'agents qui ne partagent pas les mêmes valeurs que nous, qui visent des fins et des biens différents des nôtres, avec lesquels nous coopérons ou interagissons. Il ne s'ensuit pas que notre action cesse d'être morale pour autant, ni que seule ma conscience soit juge.

De même que dans la division du travail, je ne peux accomplir ma tâche que si d'autres accomplissent d'autres tâches, de même je ne peux être un agent moral que si d'autres agents moraux que moi accomplissent d'autres tâches que la mienne. Il n'y aurait pas d'accomplissement d'une tâche morale si elle n'était l'objet d'une diversification. C'est l'idée que pour certaines actions (mais non pour toutes), il est constitutif de la moralité de mon action même qu'il y ait une pluralité d'agents moraux autres que moi. Cette pluralité peut être quantitative et qualitative : ces agents peuvent, voire doivent, faire des actions différentes des miennes et peuvent avoir des valeurs morales autres que les miennes. C'est aussi une prise en compte de la pluralité des conceptions morales et de la diversité des conceptions du bien et du mal dans toute action internationale qui passe les frontières.

Cette idée est donc différente de la simple application d'un paradigme technique à une action qui, par ailleurs, se trouverait être morale, comme le fait qu'il faudrait se répartir les tâches pour sauver un malheureux, auquel cas la division du travail technique n'exclut pas que je reste le seul agent moral. En effet, il se pourrait que les autres ne soient pas des agents moraux, si par hypothèse solipsiste, ils sont des machines, ou s'ils agissent seulement par intérêt financier ou par contrainte, et non par visée morale. Dans ce cas, la division du travail technique n'exclut pas que je reste le seul agent moral ou que l'action n'exprime, au mieux, que ma visée morale ou celle des commanditaires.

L'idée est plutôt que mon action, non seulement ne peut être faite que si elle est divisée (impératif technique de réalisation), mais qu'elle ne peut même pas être morale si d'autres n'accomplissent pas aussi d'autres tâches ou actions morales. Je ne peux être moral que parce que nous le sommes à plusieurs et de manière diversifiée. À la différence du solipsisme moral qui ne considère pas les autres comme des agents avec qui ou par l'intermédiaire de qui je peux être moral, la division du travail moral les conçoit comme des co-auteurs d'une action morale ou comme parties intégrantes de la moralité de mon action. Les actions des différents agents sont donc partielles, limitées, mais aussi qualitativement différenciées, sans répondre nécessairement à un critère d'universalisation.

Division du travail en morale, division morale du travail et division du travail moral

C'est pourquoi je la distingue de l'idée générale d'une division du travail en morale, qui peut englober tous les cas où une division du travail, technique ou social, a lieu pour la réalisation d'une action ou d'une tâche morale. Dans le premier cas, la diversité et la moralité des agents est accidentelle et non nécessaire : s'ils étaient remplacés par des machines, ou n'avaient aucune visée, ni morale ni immorale, cela n'affecterait en rien la moralité de mon action. La division du travail moral est englobée dans cette division du travail en morale, mais elle suppose, de surcroît, une pluralité d'agents moraux.

De même, je la distingue de la division morale du travail, expression employée par Thomas Nagel pour désigner la répartition des tâches entre individus et

institutions[21], alors que la division du travail moral vise d'abord la pluralité des agents moraux, qui n'appartiennent pas nécessairement à des institutions.

La division morale du travail désigne également, parmi les sociologues, la répartition du « sale boulot »[22]. Or une telle répartition peut correspondre à une division sociale du travail, si le sale boulot est laissé à certains, tandis que d'autres s'arrogent les tâches nobles. Toutefois, une telle division morale du travail et la réalisation du sale boulot peuvent se faire à l'intérieur de l'action d'un seul individu et n'implique pas en soi une pluralité d'agents[23]. De surcroît, elle implique que certains agents réalisent une tâche éventuellement immorale ou jugée telle. Elle revient donc à une division entre tâches ou rôles moraux et immoraux où le fait que certains soient moraux dispensent d'autres de l'être.

Néanmoins, l'idée de division morale du travail et celle de division du travail moral se recoupent lorsque la division sociale du travail impose à certains de faire le sale boulot, permettant à d'autres de s'en dispenser et de se limiter à des tâches nobles. Dans la mesure où la limitation de certains à ces tâches nobles suppose que d'autres se chargent des tâches moins nobles ou ignobles, alors même qu'ils sont aussi des agents moraux, qui peuvent avoir les mêmes aspirations que les premiers, la division du travail moral englobe de tels cas. Dire que je ne peux être moral si je le suis seul, signifie que je dois considérer l'action d'autres agents moraux dans l'évaluation et la réalisation de mon action, surtout si la condition de cette dernière consiste dans un sale boulot dont je me dispense et dont l'effacement est nécessaire à la représentation de la moralité de mon action.

On peut donc distinguer divers degrés dans cette idée. Cette dernière peut varier dans ses formulations selon le type de pluralité envisagé, qui peut aller de la pluralité des personnes réunies par un but commun à la pluralité des actions morales, voire des conceptions morales. Elle peut varier selon que cette pluralité est un fait à prendre en compte dans une action engageant une pluralité d'agents ou qu'elle est aussi un réquisit

[21] Voir Thomas Nagel, « La division morale du travail », in *Égalité et partialité*, Paris, PUF, 1994. Cette division des rôles entre individus et institutions recoupe une division des rôles à l'intérieur de l'individu entre partialité et impartialité.

[22] Voir pour une telle qualification de division morale du travail, Jean-Paul Payet, « Le ''sale boulot''. Division morale du travail dans un collège de banlieue », in *L'école dans la ville*, n° 75, mars 1996, p. 19-31 ; Marie-Christine Le Floch, « Une relecture du sale boulot. Entre une division morale et une division sociale du travail éducatif », *Pensée plurielle*, 18/2 (2008), p. 18-31.

[23] Voir par exemple, Eleonora Elguezabal, « De la division morale du travail de contrôle dans le métro parisien », in *Déviance et Société*, 34/2 (2010).

de la moralité de l'action elle-même. Dans une acception large, faible et négative, elle implique que je ne peux être moral seul, la moralité de mon action ne peut être autocentrée et doit prendre en compte l'action d'autres agents qui, *de facto*, sont des agents moraux. Les aspirations et les visées de ces derniers peuvent converger avec les miennes ou en diverger. Elle englobe donc les cas où je coopère ou interagis avec des agents commettant des actions immorales, voire criminelles, qui pervertissent mon action. Elle inclut aussi les cas de division morale du travail où le sale boulot est laissé à d'autres et où la moralité de ma posture dépend de l'immoralité éventuelle de l'action des autres, assignés, malgré eux, à des tâches dégradantes ou contraires à leurs principes. Dans cette acception large, la division du travail moral recouvre une partie importante de notre vie morale dont les modes de raisonnements et les justifications égocentrées reposent sur une illusion.

Dans une acception, restreinte, forte et positive, l'idée de division du travail moral signifie que la moralité de mon action suppose d'autres agents moraux faisant autre chose que moi. La pluralité quantitative et qualitative est alors nécessaire à la moralité de l'action. Un tel modèle n'a pas vocation universelle et ne prétend pas, surtout dans sa version forte, s'étendre à la totalité de notre vie morale.

Cette idée peut aussi se rapprocher des formes juridiques de la co-action ou de la complicité, mais ici appliquées à un bienfait. Il faudrait alors parler d'entreprise bénéfique commune, d'association de bienfaiteurs ou de complicité dans le bien[24]. Les formes juridiques d'incrimination par entreprise criminelle commune, par co-action, ou par association de malfaiteurs, peuvent offrir des ressources pour développer l'idée d'une division du travail (im)moral, dans des entreprises complexes requérant une vaste organisation et une répartition des tâches. Toutefois, l'idée de division du travail moral ne s'y réduit pas, comme le montrent les exemples suivants, notamment le troisième.

Exemples

Si je deviens médecin dans l'humanitaire, je ne peux, à moins de cultiver un angélisme aux effets parfois catastrophiques, me représenter mon acte comme moral que s'il ne nuit pas à la victime, notamment s'il n'est pas prodigué entre deux séances

[24] Sur les diverses formes de complicité y compris dans le bien, voir Chris Kutz, *Complicity : Ethics and Law for a Collective Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

de torture pour maintenir le patient en vie. La représentation de mon action comme morale suppose l'intégration du point de vue et de l'action d'autres agents, négativement pour éviter de contribuer à des actions immorales, voire criminelles, positivement parce que mon action n'est morale que si d'autres agents moraux[25] font autre chose que moi, notamment garantir les droits des victimes sur le long terme, etc. Cette idée de division du travail moral peut plus largement renvoyer aux phénomènes de division du travail dans les ONG humanitaires et aux conflits de légitimité et de reconnaissance morale, induits par cette division, entre les secrétaires qui restent derrière un bureau et les médecins qui reçoivent la consécration du terrain et du contact personnel avec la victime[26].

Notamment, dans le contexte d'organisations et d'actions internationales, la pluralité des agents recouvre une pluralité des conceptions morales : un acteur humanitaire peut soigner quelqu'un pour des raisons relevant d'une éthique humanitaire universaliste et travailler avec des partenaires dont les motivations relèvent du combat patriotique ou nationaliste et de convictions politiques ou religieuses qui ne sont pas les siennes. La pratique ordinaire des acteurs internationaux suppose d'agir dans un contexte de pluralité des conceptions morales.

Toutefois, dans de tels cas, il peut y avoir une convergence d'intention pratique, celle d'apporter de l'aide à certaines populations, même si les mobiles et les valeurs diffèrent. La division du travail moral peut, de surcroît, recouvrir des cas de divergence, voire de franche opposition, entre mon action et celle des agents dont l'action est pourtant nécessaire à la moralité de la mienne.

Un exemple tiré de la forme procès éclaire une telle divergence entre des agents dont l'action est aussi opposée qu'inséparable. Dénoncer le sort fait à une victime et porter une accusation contre quelqu'un qui la persécute est un geste moral à condition que j'accuse quelqu'un qui peut être défendu. Mon action d'accusation appelle une autre action, de défense, qu'elle soit assurée par un avocat ou par l'accusé lui-même. Je ne peux me représenter mon action d'accusation comme morale qu'en relation avec

[25] Dans l'interprétation négative, les agents moraux peuvent agir immoralement ; dans une justification positive, les agents sont moraux, à la fois parce qu'ils sont capable de jugement moral (ce qui ne les empêche pas d'être immoral) mais aussi parce qu'ils visent des fins morales.

[26] Voir à ce sujet l'ouvrage de Johanna Siméant et Pascal Dauvin, *Le travail humanitaire. Les acteurs des ONG, du siège au terrain,* Paris, Presses de Sciences Po, 2002 ainsi que l'article de Johanna Siméant, « Urgence et développement, professionnalisation et militantisme dans l'humanitaire », *Mots*, 65 (2001), p. 28-50.

l'action de quelqu'un d'autre (le possible défenseur) qui fait quelque chose de différent de moi. Si tous font comme moi, selon un principe d'universalisation, c'est-à-dire si tous accusent le prévenu, et que personne ne le défende, l'accusation devient un lynchage. Mon geste ne peut être moral que par la représentation d'un autre agent moral, faisant quelque chose de différent et visant un autre but que le mien.

Dans ces cas, à la différence des divers partenaires d'une action humanitaire qui visent un même but pratique, même s'ils n'ont pas les mêmes valeurs, les protagonistes d'un procès n'ont pas nécessairement les mêmes buts pratiques et peuvent viser des fins contraires : le procureur cherche à faire condamner l'accusé et l'avocat à le faire acquitter. Cette complémentarité des actions n'implique pas non plus que les agents partagent une visée éthique ou institutionnelle commune, comme celle de mener à bien un processus judiciaire équitable. Il se peut que le défenseur ne partage pas mes valeurs morales, ni mes intentions, ni mes visées, voire même, si l'accusé se défend lui-même, qu'il conteste la forme du procès et sa division des tâches (accuser, défendre, juger). Pourtant, ce n'est que par la représentation de cet autre agent moral faisant une action qualitativement différente de la mienne que je peux me représenter ma propre accusation comme morale.

Allons plus loin. La division du travail moral englobe des cas de coopération d'agents ne partageant pas les mêmes fins morales (l'aide humanitaire), des cas de complémentarité entre des agents opposés dans leurs actions et leurs fins morales (l'accusation et la défense). Elle englobe aussi des cas où l'action d'autres agents moraux est nécessaire à la moralité de mon action, même s'il n'y a pas de visée pratique commune (comme de distribuer de l'aide humanitaire), ni même de cadre institutionnel commun (comme les institutions judiciaires).

On peut penser aux cas de dénonciation par le témoignage, comme celui d'un journaliste qui photographie un massacre ou la misère extrême. En premier lieu, je ne peux témoigner si je suis seul : ma main droite ne peut faire des dons à ma main gauche, remarquait Wittgenstein[27] ; je peux écrire ou photographier pour me rappeler quelque chose, mais ce n'est pas témoigner auprès de moi-même. En second lieu, ce photographe ne peut faire ce qu'il fait (être témoin) que s'il vise des agents moraux qui condamneront cette situation ou seront émus par le sort des victimes. La pluralité des réactions morales au témoignage et au spectacle de la souffrance à distance est possible,

[27] *Recherches philosophiques*, § 268, Paris, Gallimard, 2004.

comme l'a justement souligné Boltanski[28]. Le photographe ne peut se représenter sa fonction de témoignage comme morale que si, en son principe, elle vise la représentation d'autres agents qui feront autre chose que lui (soigner, agir, intervenir). Le témoignage suppose une différence de personnes, mais aussi d'actions entre le témoin et celui qui reçoit le témoignage.

Un critère d'universalisation (comme l'impératif catégorique) prend en compte ce que font les autres êtres raisonnables, mais sur le mode de « faire la même chose que moi ». Or, un journaliste qui voit la photographie d'un massacre comme un devoir moral ne peut fonder son éthique de la représentation ou du témoignage sur un critère d'universalisation qui nous condamnerait à un monde d'image, mais seulement sur l'idée que d'autres feront autre chose que lui, soigner, porter secours aux blessés, mettre un terme au carnage… On pourrait arguer que les actions sont différentes mais que les fins sont communes (porter secours aux blessés). Toutefois, ce serait ignorer la différence des conceptions de la morale, des biens et des maux, si bien que l'on ne peut pas présumer que d'autres agents moraux partageront cette visée, ou même adhéreront à la formulation que je pourrai donner de la maxime de mon action.

De surcroît, le geste du photographe, s'il est relayé par d'autres, ne l'est pas nécessairement par la visée d'un but même pratique, ni par l'appartenance à une même organisation, ni par la coopération ou l'affrontement dans un cadre institutionnel commun (comme un tribunal). Le fait que son geste soit relayé par celui d'autres agents moraux ne relève pas nécessairement d'une entente ou d'un partage préalable de l'intention entre les différents agents. Ceux-ci peuvent n'avoir jamais communiqué entre eux. Autrement dit, ce type de division du travail moral ne relève pas d'une action ou d'une intention collectives, d'une association de bienfaiteurs ou d'une complicité dans le bien, mais suppose seulement une succession entre les actions de divers agents moraux que le photographe ne connaissait pas nécessairement, mais qu'il devait anticiper ou espérer pour se représenter son action comme morale.

Inversement, si son intention ne rencontre aucun agent moral, c'est la moralité de sa propre action qui en est affectée. Ainsi, si ses photos sont appréciées seulement pour leur valeur esthétique, il se trouve avoir participé à du voyeurisme et non à une dénonciation morale. Une certaine éthique du journalisme ou de la dénonciation est

[28] *La Souffrance à distance. Morale humanitaire, media et politique*, Paris, Métailié, 1993.

inséparable de la représentation d'autres agents moraux dans la conception même de la moralité de l'action.

La représentation d'autrui comme agent moral

L'action ou l'intention morale supposerait donc la représentation d'autrui en tant qu'agent moral. Pour expliquer ce point de vue, je me reporterai à la définition que Max Weber donne du fait social comme un comportement qui se produit, non par similitude, lorsque des individus font le même chose en réponse aux mêmes sollicitations (ouvrir un parapluie, faire un chèque), mais quand une activité humaine se rapporte de façon subjectivement significative au comportement d'autrui, comme lorsque deux cyclistes se regardent pour s'éviter. Je précise que je transpose ici l'analyse de Weber du social au moral, sans pour autant adhérer à la définition intersubjective du social par Weber. Certaines actions morales à distance se définissent de cette manière. Montrer des images pour susciter une réaction du public est une action sociale au sens de Weber car elle intègre le point de vue de spectateurs ; et elle se représente comme morale socialement au sens où elle se définit comme action morale en intégrant le point de vue d'un autre agent moral.

En ce sens là, sans requérir des valeurs communes ou une similitude des agents, l'action morale est, au sens de Weber, un comportement communautaire, selon une différence entre activité conditionnée par la masse et activité communautaire. Ainsi, Weber prend l'exemple d'une division du travail pour sauver un blessé :

> Le comportement des passants du précédent exemple se développe dans le sens d'une activité communautaire lorsque, pour riposter aux menaces proférées par un ivrogne armé, un certain nombre d'entre eux se jettent sur lui pour le maîtriser par une intervention commune, éventuellement « en se partageant le travail ». Ou bien encore, lorsqu'il intervient de la même façon pour porter secours en commun à un individu grièvement blessé. Du fait que dans ce cas l'on agit en divisant le travail, on voit avec évidence que l'activité communautaire est totalement différente de l'activité par « similitude » (…)[29].

C'est un modèle de moralité sociale, non par similitude, mais par différenciation. Il faut préciser toutefois que la division du travail moral n'est pas la simple division du travail en vue d'un but moral ou immoral, mais, à la manière des cyclistes, l'idée que

[29] *Essais sur la théorie de la science*, traduit par Julien Freund, Paris, Plon, 1965, réimpr. collection Agora Pocket, 1992, p. 340.

mon action morale doit prendre en compte le point de vue d'autrui, non seulement parce qu'il passe par là, mais aussi en tant qu'agent moral : je me règle en tant qu'agent moral (ou immoral) sur le fait qu'il soit aussi un agent moral.

La séparation des rôles et la professionnalisation

Par conséquent, la spécialisation des professions, des rôles et des postures n'est pas par nature immorale. Il est possible de reconnaître une spécificité de différentes postures éthiques, celles du spectateur, du témoin, ou du médecin, avec des responsabilités spécifiques et la nécessaire diversification de notre vie morale qui en découle. Une diversification de nos postures morales n'assigne pas pour autant l'agent à une seule posture. Comme le notait Adam Smith, critiquant Platon, la division du travail ne dérive pas de la nature, mais de l'activité.

Cette diversité permet aussi une forme de compétence propre à certaines postures par opposition à une valorisation de l'engagement à tout propos, sans rien connaître. Cette spécificité des rôles éthiques n'est pas une négation *per se* de l'être moral, dès lors que l'on témoigne devant quelqu'un, que l'on soigne avec la représentation que d'autres personnes ou le patient lui-même produiront d'autres actions.

La morale ne disparaît donc pas nécessairement dans la limitation ou la spécialisation de l'agent moral à un certain type d'action. C'est précisément parce qu'il y a une division du travail moral qu'il ne peut y avoir de réduction de la morale à la déontologie professionnelle. Même le professionnel du secours a besoin de l'action des autres pour que sa tâche soit morale. Je retrouve sur ce point les critiques précitées contre la spécialisation et la professionnalisation de la morale, mais sans critiquer la division du travail en tant que telle, ni la spécialisation qui lui est propre. Puisque mon action n'est que partielle, elle n'est morale que par la représentation des actions des autres et s'inscrit dans une dépendance à leur égard : l'idée de soigner pour soigner, photographier pour photographier cesse aussitôt d'être morale, car elle ne se représente pas moralement comme conditionnée par l'action des autres.

Une destruction de l'agent moral ?

Toutefois, si je ne peux être moral que par l'intégration dans mon action de la représentation subjective d'autres acteurs et par leur action, n'est-ce pas détruire la

responsabilité individuelle qui est la base de notre droit pénal ? Nullement, nous ne jugerons pas comme moins responsable de ses actes un cycliste qui rentrerait dans un autre parce qu'il n'a pas voulu tenir compte de ce que l'autre allait faire. Je reste le fabricant de la tête d'épingle même si je ne peux être tenu pour responsable de la fabrication totale de l'épingle. Mais je serai tenu(e) pour responsable du fait qu'il n'y aura pas d'épingle si je ne fabrique pas du tout de têtes d'épingles, si je fabrique les têtes d'épingles comme une fin en soi sans me représenter le point de vue d'autrui, soit que je fabrique des têtes d'épingles inutilisables (offrir des denrées périssables pour un convoi à destination d'un pays lointain), soit que je ne m'assure pas du tout que d'autres utiliseront ces têtes d'épingles pour en faire des épingles (que je ne considère pas du tout à quoi mène mon don ou mon soin). Dans ces cas, je n'ai même pas fait un morceau d'épingle, mais simplement un bout de fer. De même, je n'aurai pas même réalisé une portion d'action morale si je donne pour donner, si je soigne pour soigner, sans me représenter les actions d'autres agents moraux.

Rassurons-nous donc : Eichmann reste condamnable, même sans revenir à une éthique du je, et sans condamner la technique ou la division du travail. L'intégration de l'individu dans une chaîne de responsabilité et de commandement n'abolit pas son être moral *per se*. C'est plutôt sa réponse par « je m'occupais seulement de ma tâche propre », « je ne savais pas où les trains menaient » qui est par elle-même immorale, non parce que la technique tue l'être pensant et l'être moral, mais parce qu'elle nous place dans un horizon de division du travail. Dès lors, la qualification morale de ce que je fais suppose, même à mes propres yeux, la représentation de ce que font les autres agents puisque je ne suis un agent moral qu'en tant que j'agis avec la représentation d'autres agents.

Bibliographie

Boltanski Luc, *La Souffrance à distance, Morale humanitaire, media et politique*, Paris, Métailié, 1993.

Brauman Rony, *L'Action humanitaire,* Paris, Flammarion, 2000.

Brauman Rony, *La responsabilité humanitaire* in le dossier « Etats-généraux de l'humanitaire », colloque organisé par le CICR, Paris, novembre 2001 (url : https://www.msf-crash.org/fr/publications/acteurs-et-pratiques-humanitaires/la-responsabilite-humanitaire).

Brauman Rony, « Eichmann, un travailleur insupportable », *Travailler*, 1/7 (2002), p. 189-193.

Brauman Rony et Eyan Sival, *Un spécialiste*, *Portrait d'un criminel moderne,* 1999 (film) ; *Éloge de la désobéissance. À propos d'« un spécialiste », Adolph Eichmann*, Paris, Éditions le Pommier, 2006.

Cesarani David, *Becoming Eichmann, Rethinking the life*, *crimes and trial of a « desk murderer »,* Cambridge (MA), Da Capo, 2006, traduction française : *Adolf Eichmann*, trad. par O. Ruchet, Paris, Tallandier, 2010.

Delpla Isabelle, « Chroniques judiciaires », in Sylvie Lindeperg et Annette Wieviorka (dir.), *Le moment Eichmann*, Albin Michel, 2016, p. 47-62.

Elguezabal Eleonora, « De la division morale du travail de contrôle dans le métro parisien », in *Déviance et Société*, 34/2 (2010).

Gerlach Christian, « The Eichmann Interrogations in Holocaust Historiography », *Holocaust and Genocide Studies*, 15/3 (2001), p. 428-453.

Hilberg Raul, *La politique de la mémoire*, trad. de l'anglais par M.-F. Paloméra, Paris, Gallimard Arcades, 1996.

Kutz Chris, *Complicity : Ethics and Law for a Collective Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Le Floch Marie-Christine, « Une relecture du sale boulot. Entre une division morale et une division sociale du travail éducatif », *Pensée plurielle*, 18/2 (2008), p. 18-31.

Nagel Thomas, *Égalité et partialité*, Paris, PUF, 1994.

Payet Jean-Paul, « Le ''sale boulot''. Division morale du travail dans un collège de banlieue », in *L'école dans la ville*, n° 75, mars 1996, p. 19-31.

Rachels James, « Tuer et laisser mourir de faim », dans Marc Neuberg, dir., *La Responsabilité*, Paris, PUF, 1997, p. 195-214.

Siméant Johanna, « Urgence et développement, professionnalisation et militantisme dans l'humanitaire », *Mots*, 65 (2001), p. 28-50.

Siméant Johanna et Pascal Dauvin, *Le travail humanitaire. Les acteurs des ONG, du siège au terrain,* Paris, Presses de Sciences Po, 2002.

Singer Peter « Famine, affluence and morality », *Philosophy and public affairs*, 1/3 (1972), p. 229-243. https://www.jstor.org/stable/2265052.

Smith Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, traduit par Claudie Baker, Christiane Bernard, Denise Berthaud *et al*., Philippe Jaudel, coordonnateur, avec la collaboration de Emmanuel Blanc, Jérôme Blanc, Pierre-Henri Goutte *et al*., et sous la responsabilité scientifique de Jean-Michel Servet , Paris, Economica, 2000.

Weber Max, *Essais sur la théorie de la science*, traduit par Julien Freund, Paris, Plon, 1965, réimpr. collection Agora Pocket, 1992.

Wittgenstein Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, traduction, préambule et notes par Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, (1e éd. 1972), coll. Bibliothèque de Philosophie, 1993.

Wittgenstein Ludwig, *Recherches philosophiques*, trad. par F. Datsur *et al*., Paris, Gallimard, 2004.

Wolff Francis, *Dire le monde*, Paris, Puf, 1997.

APRÈS LA PHYSIQUE IONIENNE ET LA PHYSIQUE DU XX^{e} SIÈCLE
NAISSANCE ET RENAISSANCE DE LA MÉTAPHYSIQUE

Víctor GÓMEZ PIN
Université Autonome de Barcelone

Préliminaire : là où le problème concerne tout le monde

Pour mettre en relief la difficulté que l'on a parfois à cataloguer la philosophie dans le cadre des disciplines académiques, j'ai souvent utilisé un apologue : si on demande à un étudiant de chimie ou de philologie latine de décrire ce que l'on fait concrètement pendant son heure de cours, il s'en tirera sans trop de trouble. Demandons la même chose à l'étudiant qui se dirige vers son cours d'Ontologie ou même de Théorie de la Connaissance. Il aura la plus grande difficulté à expliquer au profane curieux à quoi il va occuper son temps, quelle sera non seulement sa propre tâche mais aussi celle de son professeur.

Francis Wolff a toujours eu la vocation de professeur, vocation ardue s'agissant d'une matière souvent si difficile à cerner, et il l'a menée à terme, contribuant ainsi à la formation de multiples générations d'étudiants aussi bien à l'École Normale Supérieure que dans d'autres institutions. Toutefois, l'activité de Francis Wolff dépasse de beaucoup le cadre de la pédagogie. Je l'ai vu dans les contextes intellectuels les plus divers. Il a pris part à des colloques où l'on essayait de redonner un élan à la vieille philosophie naturelle (on pourrait dire la ressusciter), avec l'aide d'éminents physiciens ou généticiens. Il s'est aussi confronté aux thèses de compositeurs contemporains de premier rang réunies à la ville de Ronda en Espagne, pour reposer encore une fois le problème des invariants qui permettent de dire que tel effet sonore (ou non sonore) est vraiment de la musique. Il s'est engagé dans des débats où l'on pose le problème de l'homologie génétique entre des espèces animales qui nous sont proches, afin de revendiquer que ce degré de familiarité n'empêche pas d'affirmer la singularité absolue que suppose dans l'histoire évolutive l'apparition de l'être de langage.

Dans tous ces contextes, Francis Wolff apparaît toujours comme le philosophe qui, loin du lieu commun du personnage traitant dans un langage abstrus de problèmes auxquels s'intéressent ses seuls collègues, parle avec la clarté et la distinction exigées

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp202-211

par les plus grands, de questions que l'éducation devrait convertir presque en universels anthropologiques.

Il est connu qu'aux « Lundis de la philosophie », qu'il anime depuis des années à l'ENS, chacun peut prendre la parole en toute spontanéité à condition d'observer strictement une règle : aller directement au problème dont il s'agit sans préalables historiographiques, sauf stricte nécessité. C'est lors de l'un de ces « lundis » que j'ai eu l'opportunité d'aborder et discuter le problème ontologique qui suit.

De quelques implications ontologiques d'expérimentations récentes de la mécanique quantique

Il est bien connu que la mécanique quantique souffre d'un usage excessif d'inflation qui en fait parfois un passe-partout, ou un alibi scientifique pour des positions idéologiques frôlant quelque fois le mysticisme et l'irrationnel. Cette utilisation abusive ne doit cependant pas faire oublier l'essentiel, à savoir que cette discipline a contribué plus que toute autre à dévoiler les mécanismes qui régissent les structures basiques de l'ordre naturel, en même temps qu'elle a donné une nouvelle vie à quelques-unes des interrogations majeures de la philosophie.

Des protocoles mathématiques tout autant que des expérimentations ont poussé à une mise en cause radicale de postulats très ancrés, lesquels déterminent non seulement notre connaissance de la nature mais aussi notre rapport quotidien avec elle. De telle sorte que la mécanique quantique *pousse à une reprise des interrogations ontologiques fondamentales…tout en nous privant de quelques-uns des instruments conceptuels que la tâche semble requérir.*

Les tentatives de rétablissement d'une ontologie ainsi que d'une théorie de la connaissance orthodoxes qui ne renieraient cependant pas les acquis de la mécanique quantique ont été fortement gênées par des théorisations telles que le théorème de Bell ou celui – moins convoqué dans la littérature philosophique – de Kochen-Specker, sur la base desquels on peut mettre en cause des certitudes fortement ancrées, par exemple que la nature soit constituée par des choses douées de propriétés.

Dans des articles qui dépassaient de loin le cadre de la presse spécialisée, Francis se faisait l'écho il y a quelques années de la réussite de l'équipe viennoise du Professeur Anton Zeilinger concernant un « calcul aveugle », c'est-à-dire un calcul quantique dont celui qui engage le processus ne peut rien savoir des opérations qui se déroulent. Quant aux intérêts de ce travail, j'évoquerai une réussite plus ancienne, et peut-être davantage

susceptible d'être rendue populaire, d'une autre équipe dont faisait partie le physicien viennois qui en 1992 avançait le protocole mathématique de ce que l'on appellera par la suite « *Entanglement Swapping* », qui sera réalisé expérimentalement en 2002.

En considérant certains aspects de ce protocole, on peut montrer que même le recours à des instruments qui ont trouvé une nouvelle jeunesse (la polarité aristotélicienne *puissance-acte* en premier lieu – voir *addenda*) ne réussit pas à sauver les bases de l'ontologie traditionnelle. Si l'on écarte les interprétations de ce phénomène qui vont dans le sens de la science-fiction plutôt que dans celui de la science, une ontologie du non substantiel et de l'holistique semble s'imposer, et cette fois-ci non pas comme une émanation de l'atmosphère fascinante et spéculative de la *Science de la Logique* de Hegel, mais comme un corollaire de la *Science naturelle de notre époque,* laquelle, nous rappelait Heisenberg, devrait être le fondement de toute méta-physique contemporaine.

L'« *Entanglement Swapping* » renforce la conviction, déjà ancienne, que la mécanique quantique suppose un vrai démantèlement des principes qui régissaient notre conception de la nature, cette nature dont l'élucidation est cependant rendue plus impérative par les acquis mêmes de la mécanique quantique. L'« *Entanglement Swapping* » ouvre aussi de nouvelles perspectives, expliquant pourquoi, de Schrödinger à Carlo Rovelli en passant par Heisenberg, des physiciens en mal de certitudes philosophiques ont cherché à concilier la raison avec le détournement de postulats ontologique et gnoséologiques qui, d'Aristote à Einstein, avaient été considérés comme des transcendantaux de la nature. Il convient de faire un petit sommaire de la manière dont, dans le sillon d'Einstein, ils sont présentés par les physiciens « conservateurs ».

Compendium *des principes ontologiques.*

Pour ce qui est du *principe de réalisme*, il est utile de faire une distinction entre un sens général et un sens restreint. Au sens général, le principe postule l'existence d'une réalité matérielle qui serait là indépendamment de nous. Au sens restreint, il soutient que l'univers est composé d'objets qui ont des propriétés bien définies avec une valeur mathématique précise. Si l'on mesure l'une de ces propriétés, on aura accès à cette valeur, laquelle bien sûr préexistait au fait d'être archivée par l'acte de mesurer. Une théorie pourrait bien être réaliste au sens général, sans toutefois l'être au sens restreint.

Il y a *causalité* si pour chaque événement, il y a une suite de circonstances dont l'évènement surgit conformément à une règle. Une explication causale respecte la

direction du temps, ce qui conduit à l'impossibilité d'agir sur le passé. En physique classique, la règle est donnée par les équations de mouvement de Newton, Lagrange ou Hamilton, dans la mécanique quantique non relativiste, par les équations de Schrödinger ou Heisenberg.

Par déterminisme, on entend le postulat selon lequel les effets sont totalement et exclusivement réductibles à leurs causes. Il ne faut pas, bien sûr, oublier les cas de chaos. Toutefois, il faut souligner que le chaos implique l'indéterminisme, mais seulement du point de vue pratique, et non pas du point de vue essentiel.

Le principe d'individuation soutient que des êtres tels que particules, champs, etc, sont arrangés en un continu spatio-temporel de telle sorte que si deux d'entre eux sont suffisamment séparés, chacun d'eux a droit à une existence indépendante de celle de l'autre. On peut exprimer la même idée disant que chacun d'eux est séparable.

Le principe de *localité* postule que si nous avons deux objets A, B qui (au sens de la relativité spéciale) sont spatialement séparés, alors une action sur A ne saurait avoir une influence sur B. On peut dire aussi que des actions à distance ne sont pas autorisées en physique. Il est encore utile de distinguer entre localité au sens général et localité au sens restreint. Au sens restreint, le principe déclare que même si ces influences directes ont lieu, elles ne sauraient servir pour envoyer une information à une vitesse supérieure à la lumière. Une théorie pourrait être locale au sens restreint sans l'être toutefois au sens général.

Avec les nuances que l'on peut introduire à cause de l'apparition de nouveaux concepts, on peut dire que ces principes étaient déjà implicites dans la physique des penseurs Ioniens, partiellement rendus explicites dans la physique d'Aristote, et revendiqués avec radicalité par Einstein, précisément parce qu'il sentait qu'ils étaient menacés. Einstein tenait à déclarer qu'en l'absence de l'un quelconque de ces principes ontologiques, la physique, au moins dans le sens conventionnel du terme, devenait impossible.

En fait, Einstein n'avait pas tort, si l'on considère que le rôle de la physique est de trouver ce qu'est la nature en elle-même ou en notre absence, une conviction qu'il est vraiment très difficile d'éradiquer. Dans un livre relativement récent, Lee Smolin défend cette conception philosophique[1] (Smolin 2007) sur la base de l'ensemble des principes que je viens de résumer et que, après Einstein, Smolin reprend à son compte :

[1] Lee Smolin, *The Trouble With Physics*, Boston, Mariner Books, 2007.

> Puisque le monde se trouverait là en toute indépendance de notre présence, comme le premier principe le soutient, le sujet n'aurait pas le rôle principal et éventuellement pourrait être séparé. Ce monde extérieur est cependant susceptible d'intellection, laquelle nous fournirait une représentation tout à fait correcte de l'essence de l'ordre naturel. Et finalement l'idée peut-être la plus controversée, à savoir, que la nature est *une*, de telle manière que, répondant à la nature elle-même, il serait possible d'obtenir non seulement une théorie de chaque chose, mais encore une théorie unifiée.

Toutefois, il est bien connu que dans le premier quart du XX^e^ siècle, des faits expérimentaux au niveau microscopique ont montré que cette conception était par trop insuffisante. Et ceci non pas directement comme résultat d'une réflexion philosophique, mais comme une sorte de prolongement métaphysique du travail des physiciens eux-mêmes.

Ces évidences expérimentales jetaient le trouble sur nos certitudes concernant la nature. Les pères fondateurs de la nouvelle discipline étaient amenés à penser que les principes qui soutenaient l'interprétation standard, irréfutables tant qu'on s'en tenait à des phénomènes macroscopiques, devenaient suspects quand on se penchait vers l'intérieur de l'atome.

Postulats quantiques versus *principes ontologiques classiques*

La suspicion portait sur les principes soutenant la conception orthodoxe, à savoir, réalisme, causalité, déterminisme, glissement temporel continu, individuation, séparabilité et (peut-être surtout) localité. Cependant, le formalisme quantique ne fait pas d'usage explicite de ces principes mais plutôt d'un ensemble de postulats qui ne sont pas toujours compatibles avec eux, et ce, quelle que soit l'interprétation que l'on veut donner du formalisme quantique. Aussi, si le formalisme quantique a raison d'être, la conception du monde qui a pour base les principes classiques ne saurait être satisfaisante.

Sur la base du protocole *Entanglemet Swapping* auquel je faisais référence plus haut, on peut faire un bilan de la destinée des principes ontologiques qui soutiennent la physique classique : au sens général, le réalisme peut être maintenu (non sans problème) mais non pas au sens restreint, puisque l'expérimentation révèle que les particules considérées n'ont pas de spin dans une direction bien déterminée avec une valeur pré-existante, que seule la mesure viendrait révéler. Le sens du spin en une direction arbitraire est défini (on n'ose pas dire « créé ») dans l'acte de mesure lui-même. *A*

minima, on peut en toute légitimité soutenir que la mesure est plutôt une préparation qu'une découverte.

La causalité est satisfaite en ce sens qu'il n'y rien dans l'expérimentation qui permette de soutenir qu'il est possible d'agir sur le passé. Toutefois, le déterminisme est violé en raison du fait que le résultat de la mesure n'est pas exclusivement et univoquement déterminé par l'état initial. La théorie quantique est essentiellement statistique. Un résultat individuel apparaît sans raison suffisante, sans loi déterminante.

La localité est satisfaite dans le sens restreint puisque les messages à vitesse supra-luminaire sont impossibles, mais on ne saurait en dire autant de la localité au sens général, sauf au prix d'une modification radicale du concept.

En rapport avec cette faille de la localité, l'individuation (*séparabilité*) est radicalement violée puisque les états *entangled*, même en absence de *swapping* sont incompatibles avec le couple *divisum* (de tout autre) *indivisum* (par rapport à soi) qui fait l'unité substantielle.

Qu'est-ce donc qui gouverne la nature?

Puisque les principes ontologiques classiques se montrent fragiles, nous sommes forcés de considérer l'hypothèse que ce n'est pas la nature elle-même qui les impose. Ils ne sont pas l'expression d'une nécessité naturelle qui nous dépasse. Ils n'ont pas la dignité de l'évidence ; il ne s'agit pas d'axiomes (au sens grec du terme) mais simplement de *postulats*, au même titre que les bases du formalisme quantique sont des postulats …lesquels sont bien sûr introduits par nous-mêmes, c'est-à-dire par la communauté des sujets de savoir – dans ce cas, le savoir des physiciens qui cherchent à fournir une charpente cohérente à leur propre discipline.

D'où vient donc l'idée que la nature est quelque chose d'autonome, gouvernée de façon interne par la localité, le déterminisme, la causalité, l'individuation, etc ? Le physicien contemporain confronté à ce problème est en train de refaire le chemin qui a conduit au célèbre fragment de Démocrite-Galien[2] où les facultés (sens et intellect) du sujet lui-même se battent pour être considérées comme le fondement de la vérité.

[2] Diels-Kranz B125 « ''C'est par convention que nous parlons de la couleur, et c'est aussi par convention qu'on se réfère au sucré et à l'amer ; en vérité il n'y a que des atomes et du vide'' soutient l'intellect. Mais en écoutant ceci, les sens répondent : ''Pauvre Intellect, tu prétend nous vaincre, alors même que nous sommes les sources de tes certitudes. Ta victoire sera ta défaite'' ».

À la limite, on pourrait faire une lecture de ce fragment dans laquelle le problème posé surgirait parallèlement aux problèmes qu'a trouvés la physique grecque, c'est-à-dire que l'on pourrait penser que la philosophie n'a pas surgi en Grèce de la physique elle-même. Mais on peut aussi penser le contraire, c'est-à-dire que c'est la propre réflexion sur la nature, la physique ionienne, qui a conduit à cette réflexion sur le sujet.

Sans doute le fragment cité de Démocrite-Galien est-il tardif, et, en conséquence, témoigne davantage de la manière dont le problème s'est cristallisé que du fait qu'il apparaisse comme conséquence de la réflexion sur la *phusis*. Mais il n'est pas excessif du moins de soutenir que le combat entre l'intellect et les sens a un arrière-fond dans la physique ionienne.

De même, le physicien contemporain est passé d'une observation immédiate de la nature à une observation de l'être qui observe cette nature. C'est ainsi que le physicien devient méta-physicien, éventuellement sans lien explicite avec la métaphysique de la philosophie scolaire. On peut dire ainsi que dans le premier quart du XX^e^ siècle, la métaphysique a trouvé une sorte de renaissance, et ce n'est pas un hasard si quelques-uns ont tourné leur regard vers ce berceau qu'a été la physique des penseurs des villes maritimes de Ionie. Car ils éprouvent en eux-mêmes cette transformation qui, pour Thalès et Anaximandre, a supposé le fait de passer du groupe des premiers philosophes à celui des premiers physiciens notables.

"That which the mind has put into nature"?

Le fait que (dans le fragment de Démocrite-Galien) l'intellect humain soutienne que seules ses propres conjectures (le vide, les atomes) donnent des certitudes concernant l'essence des choses naturelles conduit à considérer sous un jour différent les activités que l'intellect avait toujours pratiquées, en commençant par la technique et l'art. Avec l'indépendance de celui qui gagne dans le combat, seul l'un des pôles de l'être humain s'érige en support ou témoin de la nécessité naturelle. Je finirais ce court essai en citant la réflexion d'Eddington (1920) :

> *We have found that where science has progressed the farthest, the mind has but regained from nature that which the mind has put into nature. We have found a strange foot-print on the shores of the unknown. We have devised profound theories, one after another, to account for its origin. At last, we have succeeded in reconstructing the creature that made the foot-print. And Lo! It is our own.*

Addenda

Physique de choses latentes : note sur la récupération par la physique contemporaine d'une polarité aristotélicienne

Il est bien connu que l'un des traits singuliers de la mécanique quantique est le fait que la mesure d'un observable ne garantit pas qu'une seconde mesure, effectuée en des circonstances identiques, conduise au même résultat quantitatif. Ceci rend difficile de soutenir que la chose observée a effectivement l'attribut physique correspondant à cette valeur quantitative, car si une mesure donne un résultat et une seconde mesure donne un résultat différent, lequel d'entre eux doit être considéré comme *propre* à la chose ?

Avant de mesurer, on peut faire des calculs de probabilité sur le résultat à attendre. Mais la probabilité a maintenant une signification très différente de la probabilité dans la physique classique : ce savoir d'une probabilité n'est pas indicatif d'une limitation de notre connaissance en relation à l'objectivité, mais en donne le contenu exhaustif : la probabilité, *c'est l'être de cet attribut de la chose* [3].

Soit plusieurs valeurs susceptibles d'être trouvées dans l'acte de mesure. Toutes ont le même manque d'effectivité, ce que ne veut pas dire que toutes soient égales. Car, dans cet univers de latence, certaines valeurs physiques ont plus de chances d'arriver à être une propriété de la chose que d'autres, *et dans la connaissance de cette différence, consiste le savoir du physicien dans cette étape préalable à la mesure.* Dans cet univers de latence antérieur à l'intervention, il y a une différence dans les chances de devenir acte, et en conséquence, il y a une certaine hiérarchie.

On a souvent remarqué les réminiscences aristotéliciennes de cette problématique qui met en valeur cette intuition d'Aristote qui permettait d'accorder un statut

[3] On peux exprimer ceci en des termes moins qualitatifs : supposons que, après avoir procédé à une mesure qui a laissé le système en un état et une valeur quantitative bien déterminés, nous nous proposons d'effectuer une seconde mesure en relation à un observable dont l'opérateur mathématique n'a pas la même base propre que le précédent. Avant d'effectuer la mesure effective, nous pouvons déjà procéder à un discours sur le nouvel observable en conformité aux postulats du formalisme quantique, car nous savons que le résultat (c'est-à-dire le nombre réel concret) que l'on est autorisés à *espérer*, répond à la formule

$$\langle A \rangle_{\psi} = \langle \vec{\psi}, \hat{A}\vec{\psi} \rangle$$

Nous savons aussi que seul l'une des valeurs propres de l'opérateur peut surgir, et nous pouvons calculer avec exactitude la probabilité qu'a chacun de ces nombres d'être celui que l'on pourra constater après la mesure

$$: \text{Prob}(A = a_n) \; ; \; |\psi\rangle = \langle \psi | \hat{P}_n | \psi \rangle$$

Savons-nous quelque chose d'effectif en relation avec l'observable en question? Non, sans doute... et pourtant, nous savons tout ce que l'on peut savoir, nous avons un savoir entier sur cet attribut de la chose.

ontologique à ce qui n'a pas encore de présence effective. Les physiciens eux-mêmes ont mis en lumière l'intérêt de cette polarité puissance-acte et l'on cite souvent les considérations de Heisenberg[4]. Mais l'on pourrait aussi se rapporter à la notion de *propensity* developpée par Popper[5] et surtout à celle de *latence* explorée par Margeneau[6].

Bibliographie

Bell John Stewart, *Speakable and Unspeakable in Quantum Mechanics*, New York, Cambridge University Press, 1987.

Becher Christoph, Ferdinand Schmidt-Kaler, James D. F. V., Rainer Blatt, « Deterministic Quantum Teleportation with Atoms »*, Nature* 429, 2004, p. 734-737.

Bohm David, « A Suggested Interpretation of the Quantum Theory in Terms of "Hidden Variables" I *and* II. Phys. »*, Physical Review*, 85, 166 and 180, 1952.

Bohr Niels, *Essays 1958/1962 on Atomic Physics and Human Knowledge*, New York, Wiley, 1963.

Burkert Walter, *Lore and Science in Ancient in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Harvard University Press, 1972.

Diels Hermann und Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1903.

Eddington Arthur Stanley, *Space, Time and Gravitation,* Cambridge, Cambridge University Press, 1920.

Einstein Albert, Boris Podolsky and Nathan Rosen, « Can Quantum mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete ? »*, Physical* Review, 47, 1935, p. 777.

Falkenburg Brigitte, *A Particle Metaphysics*, Berlin, Springer, 2007.

Ferrero Miguel, Victor Gómez Pin, David Salgado and José Luis Sánchez-Gómez, « A Further Review about the Incompatibility between Classical principles and Quantum Postulates »*, Foundations of Science*, Volume 18, Issue, 1, first on line 2012, 2013, p. 125-138.

Ferrero Miguel, Victor Gómez Pin and José Luis Sánchez-Gómez, « The Relevance of the Preparation Concept for the Interpretation of Quantum Mechanical Formalism »*, Epistemologia, An Italian Journal for the Philosophy of Science*, XXVII, 2014, p. 134-151.

Freire Olival, « The Historical Roots of "Foundations of Quantum Physics" as a Field of Research (1950-1970) »*, Foundations of Physics*, 34 (2004), p. 1741.

Fuchs Christopher A., David Mermin and Rüdiger Schack (2013), « An Introduction to QBism with an Application to the Locality of Quantum Mechanics »*,* https://arXiv :1311.5253, DOI : 10.1119/1.4874855, submitted 20 Nov. 2013.

Fuchs Christopher A. and Rüdiger Schack, « Quantum-Bayesian Coherence »*, Reviews of Modern Physics*, 85, 1693, https://arXiv:0906.2187v1, 2009.

[4] *Philosophic Problems of Nuclear Science*, New York , Pantheon 1952.

[5] *Quantum Theory and the Schism in Physics*, London, Hutchinson, 1956.

[6] « Reality in quantum mechanics »*, Philosophy of Science* 16, (1949), p. 287-302.

Gardner Martin, M., *The whys of a Philosophical Scrivener*, New York, St. Martin's Griffin, 1983.

Gomperz Theodor, *Griechische Denker*, *Eine Geschichte der antiken Philosophie*, Leipzig, Veit und Comp, 1896.

Harrigan Nicolas, Robert W. Spekkens, « Einstein, incompletness, and the epistemic view of quantum states », *Foundations of Physics*, 40 (2010), p. 125-157.

Jammer Max, *The Philosophy of Quantum Mechanics*, New York, John Wiley and Sons, 1974.

Heisenberg Werner, *Philosophic Problems of Nuclear Science*, New York, Pantheon, 1952.

Jennewein Thomas, Gregor Weihs, Jian-Wei Pan, and Anton Zeilinger, « Experimental Nonlocality Proof of Quantum Teleportation and Entanglement Swapping », *Physical Review Letters* 88, (2002). DOI : 10.1103/PhysRevLett.88.017903.

Kochen Simon, Ernest Peul Specker, « The problem of hidden variables in quantum mechanics », *Journal of Mathematics and Mechanics* 17 (1967), p. 59-87.

Ma Xiao-Song, Stefan Zotter, Johannes Kofler, Rupert Ursin, Thomas Jennewein, Časlav Brukner and Anton Zeilinger « Experimental delayed choice Entanglement Swapping », *Nature Physics* 8 (2012), p. 479-484. DOI :10.1038/nphys2294.

Margeneau Henry, « Reality in quantum mechanics », *Philosophy of Science* 16 (1949), p. 287-302.

Mermin David, « QBism puts the scientists back into science », *Nature*, 507, p. 421-423, 26 mars 2014.

-- « Quantum Bayesian Approach to Quantum Foundations », *Physics Today* 65 (7), 8; doi :10.1063/PT.3.1618 y 65 (12),12; doi 10.1063/PT.3.1803.

Popper Karl, *Quantum Theory and the Schism in Physics*, London, Hutchinson, 1956.

Riebe Mark, Hartmut Häffner, Christian F. Roos, W. Hänsel, Jan Benhelm, Gavin P. T. Lancaster, Timo W. Körber, Christoph Becher, Ferdinand Schmidt-Kaler, D. F. V. James & Rainer Blatt, (2007) « Quantum teleportation with atoms : quantum process tomography », *New Journal of Physics*, 9, 211. http://iopscience.iop.org/1367-2630/9/7/211

Erwin Schrödinger, *Nature and the Greeks and Science and Humanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

— *La Naturaleza y los Griegos*, Introduction and translation by Victor Gómez Pin, Tusquets, Barcelona, 1997.

Rovelli Carlo, *Anaximandre de Milet ou la naissance de la pensée scientifique*, Paris, Dunod, 2009.

Smolin Lee, *The Trouble With Physics : The Rise of String Theory, the Fall of Science, and What Comes Next*, Boston, Houghton Mifflin Company, 2006.

Weinberg Steven, *Dreams of a final theory, The Search for The Fundamental Laws of Nature*, London, Vintage, 1993.

Wigner Eugene Paul, *Symmetries and Reflections : Scientific Essays*, Bloomington, Indiana University Press, 1967.

Wolfe Hugh C., « Quantum Mechanics and Physical Reality », *Physical Review* 49, 1936, p. 274.

Zukowski Marek, Anton Zeilinger, M. A. Horne, and Artur K.Ekert, « "Event-Ready Detectors" Bell experiment with Entanglement Swappin », *Physical Review Letters* 71, 1993, p. 4287-4290.

LE LANGAGE EST UN MONDE[1]

Luiz Henrique LOPES DOS SANTOS

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Universidade de São Paulo

Il est déjà passé le temps où la philosophie s'occupait fièrement des choses elles-mêmes. Cette constatation (d'ailleurs historiquement incontestable), le diagnostic de la situation à laquelle elle se réfère et la soumission volontaire à ses conséquences jettent les bases du programme philosophique que Francis Wolff s'est proposé d'accomplir dans *Dire le monde*[2].

Le diagnostic

À part quelques rares voix dissonantes, les philosophes d'aujourd'hui se sont résignés à admettre qu'il est irréaliste, et même illusoire, de se proposer d'établir en quoi consiste, pour toutes les espèces de choses (réelles et idéales, matérielles et spirituelles, naturelles et surnaturelles), le fait qu'elles soient ce qu'elles sont et les raisons dernières pour lesquelles elles sont justement ce qu'elles sont. Le fond essentiel de l'être, si cela même a un sens, n'est pas à la portée d'un entendement fini. Par ailleurs, la surface factuelle de l'être est le territoire des sciences particulières, ne serait-ce que parce que la philosophie, définie par sa vocation à l'universalité, ne peut pas s'ajuster au modèle d'un savoir particulier. L'antique prétendante au titre de reine des sciences ne pourrait renoncer tout bonnement à son rêve de se constituer en un savoir universel et fondateur sans perdre pour autant son droit au nom qui est le sien.

[1] Version étendue et modifiée de « Obra propõe-se a expandir reflexão filosófica », publié dans le journal *O Estado de São Paulo* (São Paulo, Brésil) le 30 mai 1998

[2] Wolff, F., *Dire le Monde*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp212-221

Que faire ? Rien de plus simple. L'accès direct à l'essence des choses elles-mêmes lui étant interdit, pourquoi ne pas essayer une modalité d'accès oblique, susceptible de lui fournir un *ersatz* de l'essence des choses, qui suffirait pourtant à satisfaire ses desseins hégémoniques ? Au lieu d'adresser la question de l'essence aux choses elles-mêmes, demandons-nous désormais : que sont essentiellement les choses que nous pensons, toutes les choses que nous pensons, *en tant que choses pensées* ?

Et voilà que, comme par un tour de passe-passe, la philosophie retrouve sa vocation. Car finalement, toute chose que nous pensons est tautologiquement une chose pensée. Aucune modalité de savoir, scientifique ou non, ordinaire ou extraordinaire, ne peut nous révéler quelque chose qui ne soit pas nécessairement, quoique obliquement, subordonné aux conditions établies par la nouvelle physionomie de l'interrogation philosophique. Aucune modalité de savoir ne peut nous révéler quelque chose qui ne soit pas inclus, ne serait-ce qu'obliquement, dans la sphère de la juridiction philosophique. Au lieu des choses elles-mêmes, la philosophie installe un univers d'entités substitutives, les choses en tant que pensées, par le truchement desquelles, désormais avec des airs de (fausse ?) modestie, elle croit maintenir dans sa zone d'influence, obliquement, la totalité des objets du savoir.

La figure dominante de la philosophie contemporaine est donc la figure d'un savoir réflexif : la tâche de la philosophie est aujourd'hui de penser ce que nécessairement sont les *choses* pensées par le fait même d'être des choses *pensées*. Or, il y a autant de chemins ouverts à l'exercice de cette réflexivité qu'il y a de dimensions de la pensée dans lesquelles nous pouvons nous installer : le langage, la conscience, l'histoire, la société, et tout ce qu'on pourra imaginer. À s'installer dans l'une de ces dimensions, le philosophe se réfugie dans un ordre substitutif, dont la forme se met à imprégner *tout* ce qui *peut* devenir objet de sa réflexion. Chacune de ces dimensions devient ainsi un ordre total, sans extérieur, un monde en somme, dans lequel la pensée philosophique s'exerce souverainement, comme un savoir universel et fondateur.

Les conséquences

De ces dimensions, le langage et la conscience sont privilégiés, en tant que dimensions immédiatement constitutives de chaque acte singulier de la pensée. Ce n'est pas un hasard si les entreprises philosophiques contemporaines les plus significatives se sont situées dans l'orbite de la philosophie de la conscience ou de la philosophie du

langage. Le langage, cependant, a dans sa manche un atout. Il est, comme la conscience, la forme inséparable de toutes les choses pensées en tant que pensées, la forme inséparable de la présentation du monde en tant que totalité structurée ; cependant, il est le seul, en sa qualité de moyen d'interlocution, d'accord et de désaccord entre les hommes, à procurer le milieu propice pour que le monde se présente comme un *ordre commun* et donc *objectif*.

Le langage sécrète nécessairement un monde objectif et n'existe pour nous que comme un moyen de signification de ce monde. De son côté, notre monde commun est tout ce que nous pouvons dire les uns aux autres. La forme de notre langage commun est la forme même de notre monde commun, l'ordre du langage est l'ordre même de ce que nous pouvons penser, et donc dire, comme un monde. Le langage « fait monde », dit Francis Wolff. Dans les limites de ce que nous pouvons penser, le langage et le monde constituent une unité indécomposable, un langage-monde, le lieu privilégié de la réflexion philosophique. *Dire le monde* se propose de l'explorer.

Tout cela ne serait-il qu'un exemple de plus du *linguistic turn* de la philosophie contemporaine, parmi tant d'autres ? Il importe toutefois de souligner la singularité du programme. Il ne s'agit pas de dissoudre les problèmes métaphysiques, au moyen d'une distinction soigneuse entre ce qui, dans notre représentation du monde, dépend du langage et ce qui dépend du monde. C'est tout simplement impossible. Mais il ne s'agit pas non plus de décrire la structure essentielle du langage et de s'appuyer sur la solidarité de l'essence du langage et du monde, pour en conclure que cette structure est, *ipso facto*, la structure essentielle du monde.

En effet, nous pouvons et nous devons répondre à la question suivante : « Que doit être le monde pour qu'il soit dit par ce langage ? » Rien ne garantit pourtant, en principe, que quelque monde, un monde quelconque, puisse être tout ce qu'il devrait être pour que nous puissions le dire complètement. En disant le monde, nous présupposons et nous exigeons qu'il satisfasse aux conditions qui se trouvent impliquées dans la nature du langage qui le dit. Affirmer en principe que le monde satisfait effectivement ces conditions, toutes ces conditions et seulement elles, est pur dogmatisme.

En d'autres termes, le programme de Francis Wolff est radicalement critique. En principe, rien ne garantit que notre expérience du monde fournisse un matériau apte à répondre complètement à toutes les exigences formelles que le langage impose au

monde qu'il sécrète. En outre, et c'est là que réside le radicalisme critique de Francis Wolff, rien ne garantit, au départ (ni à l'arrivée, finira-t-il par conclure) que ces exigences admettent, toutes en même temps, d'être complètement satisfaites par un monde quelconque. La satisfaction complète de toutes peut se révéler simplement contradictoire.

Si tel est le cas, c'est un sophisme dogmatique que d'inférer, de la corrélation essentielle entre langage et monde, que le monde est le corrélat *adéquat* du langage. Nous pensons et nous disons un monde, de cela (presque) personne ne doute. On peut de là conclure que ce monde, dans la mesure exacte où il est, pour nous, quelque chose de déterminé, obéit aux impératifs du langage. Réciproquement : il est, pour nous, déterminé, *dans l'exacte mesure* – autrement dit, ni plus ni moins – où il y obéit.

Être, c'est être déterminé, cela ne se discute pas. Dans une perspective dogmatique, les choses sont ce qu'elles sont, rien de plus, de manière absolument autosuffisante, de sorte que, pour chacune d'elles, être, c'est être complètement déterminé. Dans une perspective radicalement critique, être, c'est s'insérer dans l'ordre du langage-monde, et cela peut être une question de degré. Dans cette perspective, la détermination complète est un idéal et un impératif avant d'être un fondement inébranlable. Si la signification est un *ersatz* de l'essence, (une « quasi-essence », dans la terminologie de Francis Wolff) et non l'essence elle-même, c'est parce qu'elle a besoin d'être indéfiniment déterminable, mais, au contraire de l'essence, elle n'a pas besoin d'être complètement déterminée.

Entre ce qui devrait être et ce que peut être le monde de notre langage s'ouvre une marge d'inadéquation que Francis Wolff identifie comme la marge de manœuvre de la métaphysique. L'ordre de notre langage-monde ne se présente pas comme un système architectonique de complémentarité, mais comme un système dynamique de tensions. L'histoire de la métaphysique peut être lue comme une succession de tentatives, des plus raisonnables aux plus délirantes, de résolution de ces tensions, afin qu'au système puisse s'ajuster un monde qui est censé être complètement autosuffisant et déterminé.

Les résultats des efforts métaphysiques sont toujours, à des degrés divers, voués à l'échec. De fait, le dénouement dogmatique était déjà inscrit dès le premier acte : traiter le transcendantal, ce qui s'enracine dans la trame de la corrélation essentielle entre le langage et le monde, comme s'il était un attribut, absolument positif et indépendant, des choses mêmes. Cependant, il y a à apprendre de la métaphysique, de ses succès et de ses illusions. La singularité de ses constructions conceptuelles nous instruit sur la

singularité des tensions qu'elles prétendent résoudre, la singularité de ses impasses nous enseigne à quel point ses tensions sont constitutives de notre langage-monde, et pourquoi nous ne pouvons les résoudre complètement et une fois pour toutes.

Cela signifie que le travail d'élucidation de la charpente de notre langage-monde a déjà été fait, de manière plus ou moins consciente, il y a plus de deux mille cinq cents ans. Pour que nous puissions bénéficier de ses résultats, il suffit que nous le passions au tamis de la critique, en le débarrassant de toute sa gangue dogmatique. Nous touchons ici un autre point important de la singularité de la méthode de Francis Wolff dans *Dire le monde.* Dans ce livre, l'histoire de la philosophie devient un élément essentiel de la méthode du philosophe, et non pas seulement négativement, en tant que dépositaire d'illusions à dissiper, mais aussi positivement, en tant qu'arsenal de vérités entrevues, dont le bon entendeur peut s'approprier, dès lors qu'il est équipé du convertisseur critique adéquat. Voyons cela de plus près.

À quelles conditions pouvons-nous dire le monde ? Selon Francis Wolff, dans la *Métaphysique*, Aristote a déjà fait une bonne partie du travail conceptuel nécessaire pour répondre à cette question. Il y a un discours sur un monde objectif quand quelqu'un parle de quelque chose à quelqu'un (un autre ou lui-même). Si je peux parler de quelque chose et être compris, alors mon interlocuteur et moi devons non seulement employer et comprendre les mêmes symboles, mais aussi en user de façon univoque, nous devons nous accorder sur les définitions des choses dont nous parlons. Nous devons donc présupposer que les choses dont nous parlons ont, chacune, une définition (une essence, dit Aristote, dans son registre dogmatique), un ensemble de déterminations constitutives de son identité, à propos desquelles il ne peut y avoir de contradiction, puisque la contradiction, en ce cas, est le critère même de l'ambiguïté.

D'un autre côté, si, une fois nommées et définies les choses dont je parle, il reste encore quelque chose à en dire, c'est parce qu'elles sont aussi susceptibles d'une autre espèce de déterminations. Si le plus petit discours n'est pas le nom mais l'énoncé, c'est parce que les choses ne sont pas seulement ce qu'elles sont, mais qu'il leur survient aussi des événements, qui les déterminent sans toutefois endommager leur identité. Parler du monde, c'est affirmer ou nier quelque chose à propos de quelque chose à quelqu'un, capable, en principe, de nier ce qui en est affirmé ou d'affirmer ce qui en est nié. Nous pouvons parler du monde dans la mesure même où nous pouvons nous

contredire sur ce qui arrive aux choses. Mais sur la définition des choses, nous ne pouvons pas nous contredire.

Ainsi, l'axe central de notre langage-monde, par-delà des particularités grammaticales des différentes langues, est la structure prédicative, que Francis Wolff conçoit d'une manière générale et abstraite. Nous disons le monde en nommant les choses et, par l'entrelacs de leurs noms, en énonçant ce qui leur advient. Dans ce monde, il y a des choses à nommer et des événements à prédiquer que nous appréhendons discursivement dans un ordre total et commun et que nous constituons au moyen des questionnements : « *Qu'est-ce* que cette chose, en ce qui la distingue des autres ? » ; « *Pourquoi* ceci arrive-t-il, au lieu de ne pas arriver ? ». Le langage fait monde parce que nous nommons des choses que nous présupposons définissables, et que nous énonçons des événements que nous présupposons explicables.

Depuis sa naissance, la métaphysique s'est efforcée d'imaginer des langages-mondes, dans lesquels l'un ou l'autre de ces actes aurait un pouvoir infini. Francis Wolff se propose de tirer les leçons de ces expériences fantastiques. On a parfois imaginé un monde où tout puisse être nommé et défini complètement (tout, absolument tout : chaque chose, chaque état de choses, chaque état de chaque ensemble de choses, chaque connexion d'état de choses). Dans ce cas, pourtant, savoir ce que les noms signifient (condition préalable de production d'un discours quelconque) serait déjà posséder la science totale du monde. Cette condition préalable une fois satisfaite, tout discours deviendrait vain : il n'y aurait plus rien à *dire*.

On a aussi parfois imaginé un monde où tout puisse être énoncé (tout, absolument tout : ce qui est et ce qui arrive). En fait, dans ce monde, tout ce qu'il y a est ce qui arrive. En lui, rien ne pourrait être reconnu comme étant le même, l'identité de la chose se désintégrerait dans le flux incessant de ses accidents instantanés, et à aucun symbole on ne pourrait attribuer quelque *chose* qui soit son signifié. Dans un monde où nous ne pourrions pas nous baigner, ne serait-ce qu'une seule fois, dans le même fleuve, nous ne pourrions pas non plus utiliser, ne serait-ce qu'une seule fois, un symbole dans le même sens. Dans ce monde, il n'y aurait *rien* à dire.

Nommer et définir, prédiquer et expliquer, sont des actes qui concourent à ce que le langage fasse monde, mais non de façon harmonieuse. Nous pouvons nommer et définir, mais nous ne pouvons pas tout prédiquer ni expliquer complètement. Et vice-versa : plus nous pouvons prédiquer et expliquer, moins nous pouvons nommer et moins complètes seront nos définitions. Notre langage-monde est hybride par nature, sa

cohésion interne résulte de la composition précaire de vecteurs qui sont en même temps complémentaires et opposés.

C'est dans l'effort pour conceptualiser dogmatiquement le centre de gravité de cette balance transcendantale que se sont forgées, selon Francis Wolff, la plupart des plus importantes notions métaphysiques – Dieu, le temps, la substance, le fondement. Leur rôle est de résoudre, autant que possible, et en même temps de masquer, autant que nécessaire, la tension dont se nourrit notre langage-monde – tension que la conversion critique de ces notions permet de mettre au jour.

Les relations entre les différents présupposés qui soutiennent notre langage-monde ne sont pas moins compliquées dans le domaine du discours pratique, dont la forme nucléaire est celle des énoncés qui imputent des actions à des personnes. Par la force de leur structure prédicative, de tels énoncés doivent présenter les actions comme des événements et les personnes comme des choses. Cependant, les actions d'une personne ne lui arrivent pas comme leur sang circule. Par définition, une action est un événement causé par la chose qu'elle concerne, une personne est une chose qui cause des événements qui la concernent. Mais ces définitions, dit Francis Wolff, semblent nous mener à une impasse.

De fait, si la cause de l'action remonte à ce qui constitue la singularité de la personne dont on dit qu'elle agit, alors l'action n'est pas quelque chose qui arrive à cette personne, mais le simple développement de sa définition – et donc ce n'est pas vraiment une action. Si Leibniz a raison, si l'acte de franchir le Rubicon est contenu dans la nature individuelle de César, alors franchir le Rubicon n'est pas ce que César fait, mais ce que César est. Si, par ailleurs, la cause de l'action remonte à ce qui arrive à la personne dont on dit qu'elle agit, et la cause de cet événement à un autre, et ainsi de suite à l'infini, alors cette personne n'est pas elle-même la cause de l'action, pas plus qu'elle n'est cause de la circulation de son sang – et donc elle n'est pas vraiment une personne.

Le dilemme est insoluble : le discours pratique attend de la structure prédicative plus qu'elle ne peut lui offrir. On a bien tenté, au moyen de concepts mythiques, comme ceux de « volonté », de « liberté », et d'« identité personnelle », d'édulcorer le concept de l'énoncé d'imputation de manière à le faire sembler logiquement acceptable. Inutile, conclut Francis Wolff. Si le monde du discours théorique est hybride, celui du discours

pratique est contradictoire. Il n'y a qu'un seul monde, et il n'y a en lui que des choses et des événements.

Devons-nous alors conclure que les actions, et finalement l'éthique elle-même, sont des fictions, utiles peut-être, mais rien de plus que des fictions ? Non, répond Francis Wolff. L'inconsistance des énoncés d'imputation ne fait que prouver que les agents ne sont pas des choses et que ce qu'ils font, ce ne sont pas des événements. La relation entre un agent et ses actions ne peut pas être dite par des prédications, et donc ne peut pas être *dite* du tout.

Mais dire le monde n'est pas la seule fonction du langage. En plus de l'exercer, et pour qu'elle puisse s'exercer, le langage doit être aussi capable d'*indiquer* – c'est-à-dire, pointer et montrer. C'est en indiquant (« ceci », « maintenant », « ici ») que les actes singuliers d'énonciation découpent originairement le monde en choses et événements singuliers. Et ce qui est plus important, si l'événement de mon énonciation n'*indique* pas que *je* suis celui qui énonce, s'il ne *se montre* pas comme une énonciation à *moi*, il ne se constitue même pas comme une énonciation. Si parler est plus qu'émettre des bruits, c'est que, derrière tout acte singulier d'énonciation, il y a la clause sous-jacente « je te dis que… », qui n'ajoute rien à ce que je dis, mais constitue l'énonciation comme telle et rend possible que, par son moyen, quelque chose soit dit. Cette clause – nécessairement implicite, en qualité de présupposé originaire – doit pouvoir accompagner toutes les énonciations et mérite bien le titre d'« allocution transcendantale ».

Le mode transcendantal de présence du « je » dans toutes mes paroles fournit, selon Francis Wolff, le paradigme qui permet que je m'appréhende, de manière consistante, comme l'agent de mes actions. Je réponds de mes actes autant que je réponds de mes paroles. La relation entre mon énonciation et sa condition transcendantale, quand je dis « je marche », je la reconnais exister aussi entre la marche et celui qui marche – et celui qui marche, c'est celui qui dit « je » quand je dis que je marche.

Je peux comprendre ma marche selon le schème conceptuel de la prédication ; à ce moment, je le conçois comme un événement parmi les événements, dont il convient de chercher les causes. Mais je peux aussi la comprendre selon le paradigme indicatif de l'allocution ; à ce moment, j'indique une action et je m'indique comme son agent. Ici, la question des causes n'a tout simplement pas de sens.

Les ingrédients kantiens de cette stratégie de préservation de l'éthique sont évidents. Il convient cependant de ne pas extrapoler les limites de son applicabilité, d'autant qu'à ces ingrédients s'en mêlent d'autres, d'origine bergsonienne. Elle ne permet pas, par exemple, de fonder l'idée d'une morale universelle. Je me constitue comme sujet éthique non par ma soumission à un impératif catégorique, mais par ma disposition à formuler un « interrogatif éthique » : « Est-ce que je consens à m'inscrire dans le monde comme un agent ? » Cette question, je ne peux la formuler qu'à propos de moi, et moi seul je peux y répondre, parce que je suis seul à pouvoir la comprendre.

Si je suis un agent, je ne le suis pas en tant que chose, mais en tant qu'indiqué par le pronom « je » dans les allocutions transcendantales qui conditionnent mes énonciations. S'il n'y a que moi qui puisse ainsi m'indiquer, alors ni toi ni lui ne peuvent être appréhendés par moi comme responsable d'actions. L'agent n'est pas la personne métaphysique, mais la première personne grammaticale. Sa substitution par une autre quelconque le convertit immédiatement en sujet logique, simple chose, et l'action en simple événement. Sur cette substitution indue reposent les paralogismes qui maintiennent vive l'illusion métaphysique selon laquelle les énoncés d'imputation doivent avoir un sens.

L'éthique existe mais il n'existe pas de discours pratique. Il n'y a qu'une catégorie de discours, celui qui dit le monde et m'indique comme sa condition transcendantale. (On ne peut résister à la tentation de voir dans le jeune Wittgenstein le protagoniste non nommé du scénario qui aboutit à cette conclusion). Dans sa dimension objective, tout discours obéit au principe de contradiction, dans sa dimension réflexive, tout discours repose sur le présupposé transcendantal selon lequel « je parle ». Ce qu'Aristote et Descartes ont cru être les premiers principes métaphysiques de l'être et de la connaissance deviennent, après la critique de Francis Wolff, les conditions les plus fondamentales de possibilité du langage.

On ne peut pas dire que Francis Wolff n'ait pas accompli son programme. Il est clair qu'il reste encore beaucoup à discuter avant de nous tenir pour satisfaits. Voyons un exemple. Selon la philosophie transcendantale de *Dire le Monde*, il n'y a pas de sens à demander si la forme du monde s'ajuste à la forme du langage, tout simplement parce que les conditions formelles de possibilité de notre discours sur ce qui appartient au monde sont, en même temps, les conditions formelles de possibilité d'appartenance à ce

monde. Or, notre langage est bien *notre* langage. Y aurait-il donc autant de mondes possibles qu'il y a des langages possibles ?

La philosophie critique de *Dire le Monde* veut rester aussi loin du relativisme que du dogmatisme. Pour éviter le relativisme, Francis Wolff introduit la distinction entre les caractéristiques formelles *particulières* des plusieurs langues, qui font les différences parmi elles, et les caractéristiques formelles *générales* que toute langue *doit* avoir pour être capable de dire et communiquer quoi que ce soit. Autrement dit, il introduit la distinction entre les caractéristiques *accidentelles* des langues et les caractéristiques *essentielles* du langage en tant que tel, et il ne fait dépendre la forme du monde commun à tous que de l'essence du langage – l'unique essence de tout langage possible et imaginable. Un lecteur moins confiant pourrait se demander : l'auteur, après nous avoir exhorté, par tous les moyens, à éviter l'illusion métaphysique de l'essentialisme, aurait-il fini, hélas, par succomber lui-même à la tentation de l'essence ?

Autre exemple : selon Wolff, si je dis d'autrui qu'il a fait ceci ou cela, mon énoncé à la troisième personne, parce qu'il est à la troisième personne, relie un *fait* à une *chose*, plutôt qu'une *action* à un *agent*. À vrai dire, il n'y a d'énoncé d'imputation qu'à la première personne. Ainsi, l'épuration critique du concept dogmatique du discours pratique paraît déboucher sur une éthique irrémédiablement solipsiste, à côté de laquelle il n'y aurait place que pour une morale positiviste. Wolff doit bien convenir que c'est le genre de conclusion que l'on ne tire qu'avec une certaine gêne. Serait-elle vraiment inévitable ?

Il reste en somme des problèmes peut-être aussi difficiles que ceux que Francis Wolff s'est proposé de résoudre dans *Dire le Monde*. Tant mieux, parce que c'est à sa capacité à se créer des problèmes que l'on reconnaît un bon philosophe.

PRINCIPE DE NON-CONTRADICTION, NEGATION ET PLURALISME LOGIQUE[1]

Gilles KEVORKIAN

Professeur en Première Supérieure, Lycée du Parc - Lyon

Francis Wolff a développé une ontologie qui repose sur une certaine conception, indissociablement sémantique et métaphysique, du principe de non-contradiction. Son ontologie part du principe que « le monde n'est pas contradictoire[2] ». C'est là, écrit-il, « sa caractéristique la plus générale et la moins douteuse[3] ». Le principe de non-contradiction est donc « le principe fondamental de notre monde[4] ». Francis Wolff explicite sa thèse de manière « quasi-modale[5] » : le principe de non-contradiction est nécessairement celui de tout monde, une loi ontologique.

Ma contribution va consister à examiner le statut du principe de non-contradiction chez Francis Wolff et à en indiquer un point aveugle mais qui laisse en l'état l'ontologie de *Dire le monde*. Ce faisant, le résultat paradoxal en sera une défense de la position de

[1] Le volume classique *The Law of Non-Contradiction*, ed. G. Priest, J.C. Beall, and B. Armour-Garb, Oxford, Oxford University Press, 2004, les ouvrages de G. Priest, *In Contradiction*, Oxford, Oxford University Press, 1997 puis 2006 (« expanded edition ») et *Doubt Truth to be a Liar*, Oxford, Oxford University Press, 2006, la thèse de Francesco Berto, *How to sell a contradiction. The Logic and Metaphysics of Inconsistency*, London, King's College Publications, 2007, ont nourri la plupart des remarques qui suivent sur le sujet, en plus évidemment de la lecture des commentateurs d'Aristote (notamment le provoquant *Sense and Contradiction*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1975 de R. M. Dancy) et de, *last but not least*, *Dire le monde* en 1997.

[2] F. Wolff, *Dire le monde*, Paris, PUF, 1997, p. 21.

[3] *Dire le monde*, *op. cit.*, p. 21.

[4] F. Wolff, « Langage et métaphysique » dans G. Kévorkian (éd.), *Métaphysiques contemporaines*, Paris, Vrin, « Théma », 2018, p. 33.

[5] *Dire le monde*, *op. cit.*, p. 21, on trouve un « forcément » qui évite sans doute un « nécessairement ». En effet, une expression strictement modale de la thèse ferait basculer l'énoncé métaphysique dans l'option métaphysique que Francis Wolff veut éviter. Supposons l'énoncé de T. Yagisawa (*Worlds and Individuals, Possible and Otherwise*, Oxford, Oxford University Press, 2010, ch. 8) selon lequel il n'y a pas de mondes *réellement* impossibles – les mondes impossibles n'existent pas : il implique une transgression du statut critique de l'ontologie voulu par Francis Wolff. C'est ce qui explique sans doute que l'on trouve des formules d'allure discordante dans *Dire le monde* et ailleurs : le principe de non-contradiction apparaît comme valant dans un monde quelconque de choses ayant, disons, les conditions d'identité standard des substances, *pourvu* que ce monde soit en même temps un monde pour nous – en ce sens, il est une loi ontologique des mondes si l'on appelle monde, par opposition au réel, tout monde pour nous (cette loi ontologique est alors une loi de l'ontologie critique).

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp222-239

Dire le monde dans la mesure où j'aurai montré que les limites de la formulation de son principe fondamental ouvrent sur des thèses possibles mais beaucoup plus fortes et moins naturelles que celles de *Dire le monde*.

I. *L'ontologie, la sémantique et la syntaxe de* Dire le monde

L'ontologie de Francis Wolff est descriptive et non réformatrice. En prenant pour fil directeur les structures (présomptivement universelles et présomptivement concordantes) de la perception et du langage, cette ontologie admet d'une part des substances individuelles (unités minimales perçues désignables et réidentifiables par des noms) et des propriétés, d'autre part des événements (signifiés par des verbes qui fonctionnent comme prédicats des choses dont on parle lorsqu'il leur arrive quelque chose). La relation entre les substances et les événements est une relation de dépendance ontologique mais non de dépendance conceptuelle puisqu'on peut se passer de la notion de substance pour concevoir celle d'événement : au moins deux catégories ontologiques primitives sont ainsi établies. Pour passer de ce monde en troisième personne à un monde en première personne, Francis Wolff admet aussi des personnes qui sont indissociablement des agents et des sujets d'imputation (auxquels correspond l'indexical « je ») mais non des sujets substantiels. D'Aristote, Francis Wolff hérite dans son ontologie d'un style philosophique (au sens « grangérien » du terme) qui consiste à suivre le fil directeur des chefs d'interrogation fondamentaux (style qu'il complète par la logique de la « *what-question* » et de la « *why-question* » de Braithwaite[6] – mais les antécédents ici sont mobiles et l'on pourrait mentionner Anscombe ou d'autres). Les trois questions fondamentales, irréductibles l'une à l'autre, sont : « qu'est-ce que ? » (à laquelle correspond la théorie de la substance individuelle), « pourquoi ? » (à laquelle correspond la théorie des événements), « qui ? » (à laquelle correspond l'ontologie des personnes). L'ontologie de Francis Wolff est donc triadique. Voilà pour ce qu'il y a, en tout cas au niveau le plus fondamental[7].

Vient ensuite la sémantique de cette ontologie : c'est celle des sujets et des prédicats. Les choses, ici, se compliquent un peu, puisque Francis Wolff ne suit ni la méthode de partition aristotélicienne, ni celle de Strawson, mais prolonge, simplifie et déplace les analyses d'Aristote et de Strawson. Ce n'est pas qu'il ignore les apports de

[6] R. B. Braithwaite, *Scientific Explanation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1953.

[7] Je laisse ici le statut des propriétés. Qu'il suffise de signaler que Francis Wolff n'est pas platonicien en la matière.

la logique moderne (qui conduirait *grosso modo* à adopter une sémantique frégéenne) et de l'ontologie formelle (qui conduirait exemplairement à substituer aux schèmes linguistiques les schèmes métaphysiques de l'exemplification et de l'instanciation[8]). C'est plutôt qu'il plaide pour une ontologie *critique* :

> Notre propos partage avec le kantisme ce principe : du « monde en soi », hors des conditions transcendantales dans lesquelles il nous apparaît, on ne peut rien dire ; on ne peut donc que décrire le monde « pour nous ». Mais l'application que nous ferons du criticisme sera conforme à celle de la relativité de l'ontologie à la Quine : nous mettrons les formes a priori du langage là où Kant mettait celles de l'entendement[9].

Or la structure sémantique des sujets et des prédicats semble être confirmée par les deux sources de l'ontologie critique que sont le langage et la perception. Nous passons ici rapidement sur ce qui permet d'établir ce point : qu'il suffise de dire que Francis Wolff est ici, pour une fois, plus platonicien qu'aristotélicien[10]. Le dispositif anti-sophistique du *Sophiste* de Platon consiste, on le sait, à distinguer « thème » (ce dont on parle, *onoma*) et « rhème » (ce que l'on en dit, *rhèma*), et c'est ce dispositif structurel à deux places que Francis Wolff retient plutôt que la structure tripartite de la prédication aristotélicienne (même si l'identification sémantique de la copule semble postérieure à Aristote). Ce faisant, Francis Wolff retient d'Aristote l'élément sémantique (les sujets et les prédicats, sans se soucier de la copule qu'il neutralise, l'assertion étant portée par le prédicat) et de Platon l'élément syntaxique (l'opposition du « thème » et du « rhème »). Cela lui permet d'éviter à la fois les reproches d'un Geach (plaidant contre Aristote pour une proposition à deux éléments sémantiques) et ceux d'un Sommers (plaidant contre les frégéens pour une structure néo-aristotélicienne)[11] :

[8] Un traitement récent d'ontologie de type aristotélicien reposant sur des relations métaphysiques et non linguistiques serait celui de E. J. Lowe.

[9] F. Wolff, « Langage et métaphysique », art. cit..

[10] Même si le langage-monde des événements qu'il décrit n'est pas sans ressemblance avec les analyses platoniciennes de la première partie du *Théétète*, et le langage-monde des choses n'est pas sans ressemblance avec la tentative de stabilisation du *Cratyle*. On sait que Francis Wolff est plus qu'un lecteur de Burnyeat. Des multiples contributions de Myles Burnyeat, on peut retenir, en français, la magistrale *Introduction au* Théétète *de Platon*, Paris, PUF, 1998, dont certains chapitres sont directement pertinents pour bien comprendre *Dire le monde.*

[11] Pour les détails de l'analyse, il faudra se référer à F. Wolff, « Proposition, être et vérité : Aristote ou Antisthène ? » dans *Théorie de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, éd. S. Diebler, Ph. Büttgen, M. Rashed, Paris, Presses de l'Ecole normale supérieure, 1999, p. 43-63. Pour l'archéologie des deux grands modèles de prédication (l'aristotélicien et le frégéen), on pourra lire G. Kévorkian, « L' ''invention de la proposition'' dans le *Sophiste* de Platon : une projection des paradigmes aristotéliciens et frégéens de la prédication » dans *Le langage*, Paris, Vrin, coll. « Thema », 2009, p. 15-48.

> Pour que le langage soit possible, il faut poser cette distinction entre ce dont on parle et ce qu'on en dit. Cette distinction, prise en sens très large, du « sujet » et du « prédicat », est sans doute un universel du langage. Il faut que les interlocuteurs puissent parler de la même chose (le « sujet ») – en la posant implicitement comme la même qu'elle-même et donc comme n'étant pas contradictoire – et en dire l'un et l'autre autre chose (que ce sujet est tel ou non tel). Sans la première condition, on ne pourrait parler de rien ; sans la seconde, tout serait déjà dit et il n'y aurait rien à dire[12].

Cet argument transcendantal est renforcé dans une argumentation dialogique. Qu'est-ce que la « dialogique » ? La dialogique prend le relai de l'établissement indirect du principe de non-contradiction : c'est une version sophistiquée de la dialectique. Elle fournit les règles constitutives de tout langage pur : elle donne la structure de base du langage, c'est-à-dire « une relation triangulaire entre un locuteur, un allocutaire et un objet »[13]. Elle constitue aussi une forme de métadiscours sans objet spécifique (c'est sa dimension universelle, non en tant que formelle mais en tant que transcendantale). Comment fonctionne le jeu dialogique pour établir indirectement le principe de non-contradiction ? Il réalise les conditions pures de fonctionnement du langage :

> Un des deux joueurs (le « répondant ») choisit un des deux pans de l'alternative (« S est P » ou « S n'est pas P ») ; dès lors, son adversaire (le « questionneur »), qui incarne donc la thèse contradictoire, va tenter de mettre le « répondant » en contradiction avec lui-même[14].

En ce sens, la dialogique exprime ou confirme bien la structure prédicative de tout langage en même temps qu'elle exprime ou confirme le principe de non-contradiction, puisque « jouer » un coup, c'est-à-dire défendre une thèse, c'est accepter la structure de non-contradiction du problème en question. On peut mesurer ici le coup théorique joué par Francis Wolff : il ne s'agit pas de partir des *Catégories* et de s'embourber dans *Métaphysique* Z pour produire une sémantique et une ontologie des items de la prédication ; il s'agit plutôt de partir des *Topiques* et de *Métaphysique* Γ pour adopter une position plus déflationniste et plus inexpugnable de ces items en intégrant l'élément de l'interlocution.

Le rapport à Strawson, plus près de nous, prolonge cette ligne d'analyse, puisque Francis Wolff réinterprète les catégories sémantiques de Strawson dans l'analyse dialogique. Il vaut la peine ici de citer quelques lignes de l'une des rares longues « notes techniques » de *Dire le monde*, la politesse de Francis Wolff étant de s'imposer à lui-

[12] *Dire le monde*, *op. cit.*, p. 38.

[13] *Dire le monde*, *op. cit.*, p. 25.

[14] *Dire le monde*, *op. cit.*, p. 27.

même la méthode qu'il a inventée pour les *Lundis de la philosophie* (et qu'il impose en séminaire) : à savoir régler en amont les *technicalities* ou plutôt n'en retenir que ce qui contribue à l'avancement de la pensée, afin de faire en sorte que la philosophie ne se transforme pas en métacommentaire. On sait que Strawson, notamment dans *Les individus*[15], justifie la partition des sujets et des prédicats au plan grammatical d'abord, au plan catégorial ensuite, suivant l'opposition des universaux seuls prédicables et des particuliers, enfin par la différence entre le caractère complet et autonome du sujet auquel correspond un référent empirique identifiable par opposition au caractère incomplet du prédicat. Or, voici la réinterprétation dialogique de ces critères :

> Il est peut-être possible de substituer à ces trois critères, l'unique critère dialogique suivant : l'asymétrie entre le sujet (supposé complet, autonome, saturé) qui désigne ce dont on parle (ce qu'on nomme, ce à quoi on se réfère, ce qu'on désigne) et le prédicat qui désigne ce qu'on en dit (ce qui le décrit, ce qui le caractérise, ce qu'on lui attribue) est l'effet de leurs fonctions dialogiques distinctes. Le sujet, c'est ce qui, dans tout énoncé, doit toujours être supposé identique pour les interlocuteurs et ce qui ne peut pas, par conséquent, porter la marque de l'assertion, affirmative ou négative ; et le prédicat, c'est ce sur quoi doit toujours pouvoir porter leur différence, voire leur opposition, et donc l'opérateur de négation[16].

Enfin, après l'ontologie des choses, des événements, des personnes et la sémantique des sujets et des prédicats que l'on vient de décrire, voici la syntaxe. La syntaxe de l'ontologie de *Dire le monde* est celle du principe de non-contradiction[17]. On observera que cet élément « syntaxique » est engagé au niveau sémantique, ainsi qu'on vient de le montrer. Cet élément de syntaxe est indissociablement « logique » (au sens large) et « ontologique » : c'est la caractéristique de la dimension « critique » de l'ontologie de *Dire le monde*.

Précisons. « Logique » au sens large puisqu'il n'est quasiment jamais question de logique formelle dans *Dire le monde* (à l'exception d'une note sur la logique dialogique) et pour cause : la dialogique est plus générale que la logique puisqu'elle ne connaît pas « de limitation d'objet ». L'universalité de la logique est formelle mais non réelle quand l'universalité dialogique est réelle mais non formelle – le formel étant pour Francis Wolff non la structure fondamentale de tout discours mais une région particulière du discours puisque c'est la dialogique qui occupe la position d'être à la fois

[15] P. F. Strawson, *Les individus*, Paris, Seuil, 1973.

[16] *Dire le monde*, *op. cit.*, p. 39, n. 1.

[17] Je suis dans cette tripartition entre ontologie, sémantique et syntaxe, la structure de la présentation d'une communication donnée devant la Société Rhodanienne de Philosophie intitulée « Le réel et le monde » et non celle de *Dire le monde*.

structurellement première et universelle quant à l'objet : elle occupe la place de la primauté sans prétendre au statut de science. La place de la dialogique chez Francis Wolff est comparable à la place de la logique de l'objet quelconque chez Gilles Gaston Granger : c'est le discours qui occupe la position de primauté et d'universalité.

II. *Le principe de non-contradiction et la relativisation de l'essence dans* Dire le monde

Lorsque l'on suit la lecture de *Métaphysique* Γ dans *Dire le monde*, les traits saillants de l'interprétation du principe de non-contradiction d'Aristote sont (i) la priorité du statut ontologique du principe de non-contradiction sur son statut logique, (ii) le caractère axiomatique et indémontrable du principe de non-contradiction et corrélativement (ii-bis) son caractère principiel par excellence, (iii) la cognoscibilité par soi de ce principe et corrélativement (iii-bis) son caractère de vérité première. Il s'ensuit (iv) que la défense du principe de non-contradiction ne peut être que « dialectique » ou « transcendantale » (ce terme étant entendu comme simple condition de possibilité) ou « dialogique » comme la nomme Francis Wolff.

La réappropriation wolffienne du principe de non-contradiction consiste, on l'a vu, à faire basculer sur des conditions dialogiques – c'est-à-dire, les conditions pures de toute interlocution : dire quelque chose de distinct (c'est la « relation d'objectivité ») à quelqu'un (c'est la relation « d'interlocutivité ») – les conditions qu'Aristote nomme « dialectiques ». Cette translation de vocabulaire est philosophiquement neutre, même si elle est féconde en ce qu'elle permet de tirer le jeu « dialectique » de *Métaphysique* Γ entre celui qui pose le principe de non-contradiction et celui qui le suppose en le niant s'il dit seulement quelque chose de déterminé, vers un jeu dialogique : accepter de jouer, de soutenir une thèse, c'est accepter que de 'S' dont on parle en disant qu'il est 'P', il soit faux que 'S n'est pas P' (c'est la formulation adoptée dans *Dire le monde*).

Est en revanche beaucoup moins neutre, quoique assez fidèle aux interprétations possibles du texte d'Aristote, la traduction de la première règle du jeu dialogique (parler, c'est parler « forcément de quelque chose[18] »). On va le voir, cela implique de fixer la référence de ce que l'on dit, ce dont on parle, par une « quasi-essence » qui assure que 'S' ne soit pas et 'P' et 'non-P', ce syntagme de « quasi-essence » permettant d'éviter l'essentialisme contraire au projet d'ontologie critique et indiquant que la seule

[18] *Dire le monde*, *op. cit.*, p. 26.

chose qui compte est la fixation transcendantale de la référence quand nous parlons *de* quelque chose.

Ce « quasi-clou » de la référence est par excellence un produit sémantico-ontologique de l'ontologie critique de *Dire le monde* ; mais ce doublet sémantico-ontologique requis par l'ontologie critique est problématique. Certes, poser le principe de non-contradiction au plan sémantique, c'est manquer sa fonction ontologique ; le poser au plan ontologique, c'est tomber dans le dogmatisme que l'attitude critique veut éviter ; mais la défense du principe de non-contradiction est distincte dans sa nature et dans sa force selon que l'on se situe sur le versant métaphysique ou sur le versant sémantique, de sorte qu'il paraît difficile de conserver ce doublet sémantico-ontologique – même si c'est très consciemment que Francis Wolff souhaite relier les deux problèmes et surtout les résoudre par un seul et même dispositif[19].

Examinons une genèse possible de cette notion de « quasi-essence » qui l'expliquera mieux en partant des interprétations possibles de *Métaphysique* Γ puisqu'ici c'est Francis Wolff l'aristotélisant qui fait penser Francis Wolff le métaphysicien. Là-dessus le texte de Robert Bolton, « Metaphysics as Science », peut servir de guide[20]. Robert Bolton rappelle en effet que l'on peut lire le requisit dialectique aristotélicien (contre un opposant au principe de non-contradiction) de signifier *quelque chose*, ou plus fortement de signifier *une seule* chose, de manière faible ou de manière forte (c'est ce que Francis Wolff nomme, reprenant une formule de Gilles-Gaston Granger, « la règle de détermination du sens[21] »). De manière faible, il s'agit simplement d'éviter l'ambiguïté, l'équivoque, en exigeant que les mots (en particulier) aient une signification unique ; de manière forte, cette exigence renvoie à la position d'une essence. Les deux interprétations du texte aristotélicien ont leurs difficultés. L'option théorique de Francis Wolff (non son interprétation du texte) est ici *synthétique* : expliquer non en analysant ou divisant, mais en regardant la communauté de problèmes ou de thèses *apparemment* distinctes, voire indépendantes.

Signifier quelque chose ou une seule chose, cela revient simplement à donner au langage un objet, ce dont on parle, et à parler de cet objet *comme* d'une essence. Ne pas

[19] Il procède de même dans la théorie de l'action où il tente de résoudre en même temps la question de l'agentivité et celle de l'imputabilité, la question qui relève de la philosophie de l'esprit et celle qui relève de l'éthique.

[20] R. Bolton, « Metaphysics as Science » dans le beau volume *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, ed. T. Scaltsas, D. Charles, M.L. Gill, Oxford, Oxford University Press, 1994 , p. 321-354.

[21] *Dire le monde*, *op. cit.*, p. 30.

accorder cette condition conduirait à retomber dans les apories sophistiques qu'Aristote a voulu dépasser par la sémantique et la métaphysique réaliste de l'essence. Inversement, vouloir comme Aristote, fonder l'univocité en essence reconduirait au dogmatisme essentialiste, à la fois inutile (puisqu'on peut fixer le sens avec moins) et fragile (en raison de son dogmatisme). La notion de quasi-essence est cette synthèse entre les deux voies possibles de l'interprétation d'Aristote, l'interprétation faible et l'interprétation forte.

> La déterminabilité du sens des mots (identifié par Aristote à l'essence de la chose), c'est l'idée selon laquelle, en droit, ce sens doit toujours pouvoir être supposé énonçable et unique. C'est pourquoi il faut encore réfuter l'objection de l'ambiguïté et montrer que, sinon en fait dans telle ou telle langue, du moins en droit dans la constitution même du langage, le sens n'est possible que s'il est un[22].

Ce qui importe ici, c'est la *présupposition* (transcendantale) de détermination du sens : tout locuteur doit adopter la présupposition de l'essence comme règle transcendantale de son discours (il doit bien parler de quelque chose de déterminé) – même si cette essence peut n'être pas connue de locuteurs que l'on doit qualifier tout de même de minimalement « compétents ». Il est sans dommage pour l'ontologie critique de renoncer au concept d'essence : cette neutralité est non seulement continue avec le projet d'une ontologie critique, elle est même requise si l'on veut éviter de faire un usage impropre du concept d'essence :

> L'analyse critique se passe des essences (…). Nous pouvons imaginer d'autres moyens de fixer le sens des mots que l'existence de l'essence des choses. D'ailleurs, d'un point de vue critique, il importe peu que ce soit l'essence des choses, le sens des mots ou même leur référence qui soit fixée[23].

La difficulté d'une telle position n'est pas tant l'introduction d'un terme nouveau dont on peinerait à identifier strictement la signification (la « quasi-essence »). Elle consiste plutôt à mettre en relief la dépendance du dispositif entier de l'ontologie, en tant que *critique*, à un doublet sémantico-ontologique. Or si ce doublet est parfaitement compréhensible dans sa formule générale (il correspond à la position critique classique en substituant les structures linguistiques aux structures transcendantales du sujet connaissant), il met en danger la dérivation et la formulation du principe de non-contradiction qui doivent elles aussi se situer au plan critique du doublet sémantico-métaphysique. En effet, il n'y a pas de parallélisme entre formulation et défense

[22] *Dire le monde*, *op. cit.*, p. 31.

[23] *Dire le monde*, *op. cit.*, p. 44.

(indirecte) métaphysiques du principe de non-contradiction d'une part, et formulation et défense (indirecte) sémantiques du principe de non-contradiction d'autre part – même s'il y a parallélisme dans le dispositif de Francis Wolff. On peut, voire *on doit* même dissocier franchement les deux aspects, au risque d'affaiblir le principe de non-contradiction, quitte *paradoxalement* à abandonner la défense sémantique au profit de la défense métaphysique. Les arguments sémantiques de ceux qui soutiennent que, dans certains cas, la conjonction de propositions de la forme *Φ* et *non-Φ* peut être vraie (les « dialéthistes »), sont de nature très différente des arguments métaphysiques de ceux qui soutiennent que dans un monde correctement décrit on peut obtenir un fait positif et son correspondant négatif en même temps[24].

III. *Une objection préalable et une réponse*

Réglons d'abord une première difficulté dans la thèse de Francis Wolff qui me semble pouvoir trouver une résolution partielle à la lecture de son texte. C'est celle de savoir quel est le sens à donner au principe de non-contradiction – qui vaut dans *Dire le monde* comme un invariant structurel de tout langage dont l'une des expressions est dialogique, on dira « pragmatique », pour suivre un lexique plus standard. Pour dire les choses plus nettement, il est possible de distinguer au moins trois grandes formulations du principe de non-contradiction : c'est un *fait* logique. Mon expression est volontairement neutre quant à savoir si ces formulations sont différentes « versions » d'un même principe, ont des « sens » différents, réfèrent à des « genres » différents de principes de non-contradiction. Ce qu'il faudrait éviter, pour la thèse de *Dire le monde*, est la conclusion que la pluralité des formulations possibles du principe de non-contradiction implique l'indétermination du principe de non-contradiction. Mais il faudrait peut-être aussi éviter une conclusion pluraliste : qu'il y a plusieurs principes de non-contradiction dont les versions sont concurrentes. Dans le cadre établi par Francis Wolff, quel jeu dialogique jouerait-on alors ? Je vais construire une objection de type pluraliste, sans aller jusqu'à la conclusion que le pluralisme conduit à l'indétermination du principe de non-contradiction (même si cette indétermination s'ensuit probablement du pluralisme).

[24] Voir J.C. Beall, « On Truthmakers for Negative Truths », *Australasian Journal of Philosophy*, 78, p. 264-268.

Voyons les faits logiques concernant les formulations du principe de non-contradiction. On trouve couramment dans la littérature logique trois grandes formulations.

(PNC 1) Une formulation sémantique :

Deux propositions sont contradictoires si et seulement si il est logiquement impossible qu'elles soient conjointement vraies et logiquement impossible qu'elles soient conjointement fausses.

Remarque : on notera que la formulation sémantique se dédouble, puisqu'on peut soit la donner comme l'impossibilité logique de la conjonction de propositions de la forme *Φ* et *non-Φ*, soit comme l'impossibilité logique d'une proposition comportant la conjonction de prédicats contradictoires *Φ* et *non-Φ* – ce qui en logique classique est équivalent, mais non en logique non classique. On notera que Francis Wolff, pour des raisons évidentes, adopte la seconde (qui extrait l'élément prédicatif).

(PNC 2) Une formulation syntaxique :

Une contradiction est une formule de la forme 'A & ~A'.

(PNC 3) Une formulation pragmatique :

On ne pourrait pas dire qu'un homme pourrait, dans un même souffle, asserter et nier (« assert and deny *») la même chose sans contradiction.*

Remarque 1 : cette formulation est empruntée, volontairement, au Strawson de *Introduction to Logical Theory*, (London, Methuen, 1952, ch. 1, p. 52).

Remarque 2 : on notera que la logique de « *not* » est distinguable de celle de « *deny* » – élément problématique dans le cas de *Dire le monde* où la négation dialogique du prédicat (*denial*) fonctionne de manière parallèle[25] à la négation (*not*-P) sémantico-métaphysique du prédicat.

(PNC 4) Une formulation métaphysique comme chez Aristote, ou chez Francis Wolff (que l'on trouve aussi chez certains néo-meinongiens).

Que signifie, dans ces conditions, admettre le principe de non-contradiction ? Voire : que signifie, dans ces conditions, défendre le principe de non-contradiction[26] ?

[25] J'adopte ici volontairement une formulation lâche qui sera techniquement précisée plus loin.

[26] On notera en effet que l'on peut admettre le principe de non-contradiction sans vouloir le défendre ni accepter de le défendre ni même vouloir en débattre. C'est la position de principe de David Lewis qui écrit : « *To conduct a debate, one needs common ground ; principles in dispute cannot of course fairy be used as common grounds ; and in this case, the principles not in dispute are so very much less certain than non-contradiction itself that it matters little whether or not a successful defense of non-contradiction could be based on them* », Lettre à G. Priest et J.C. Beall du 21 juillet 1999 publiée dans *The Law of Non-Contradiction*, ed. G. Priest, J.C. Beall, and B. Armour-Garb, Oxford, Oxford University Press, 2004, p.176.

On le voit d'emblée, on ne peut admettre ou défendre (respectivement refuser ou attaquer) *le* principe de non-contradiction *simpliciter*. En d'autres termes, on ne peut être en la matière moniste innocemment. Il faut, dans le cas positif de la défense du principe, joindre à la preuve (indirecte) du principe (preuve que Francis Wolff fournit au moyen d'un argument transcendantal), la justification du choix de formulation – ce qui signifie opter, du moins me semble-t-il, pour *une* formulation, sémantique, syntaxique ou pragmatique. On répondra que le pluralisme est en l'occurrence totalement *indolore* : il suffit en effet (i) que l'on reconnaisse le principe de non-contradiction dans une version correcte et déterminée, (ii) que l'on dispose d'une traduction possible d'une version dans une autre, pour que la pluralité des formulations soit totalement indolore et ne joue pas contre le principe. Et c'est sans doute ce que Francis Wolff suppose, ou plutôt ce qu'il pense devoir valoir *a fortiori* – les trois formulations étant pour lui deux versants d'une condition unitaire : celle du fonctionnement transcendantal du langage qui suppose la version dialogique et s'articule à la version sémantico-métaphysique.

Mais l'unité n'est qu'apparente, en particulier si l'on se fie à la procédure et au critère de traductibilité. Par exemple, traduire une formulation syntaxique, qui fait usage de la négation, dans une formulation pragmatique, où c'est l'acte de nier (*denial*) qui se substitue à la négation, peut se révéler problématique. En effet, on peut arguer que la logique de « *not* » est distincte de la logique de « *deny* ». On peut considérer que *deny* est un opérateur exclusif et que *not* ne l'est pas : ainsi pour le dialéthiste, *il est des cas*[27] où l'on peut admettre la conjonction de propositions de la forme *Φ* et *non-Φ* sans devoir admettre que l'on *ne* puisse nier (*deny*) *Φ*. Paradoxalement, on obtiendrait en ce cas la meilleure *défense* de la formulation du principe de non-contradiction soutenue par Francis Wolff puisque *dans ce cas*, c'est-à-dire dans la version pragmatique du principe de non-contradiction où *deny* est reconnu comme ayant un fonctionnement exclusif, on parvient à retourner le dialéthiste en non-dialéthiste (« non »-dialéthiste, en quel sens ?). Pourtant, cela laisse subsister une difficulté : si l'on se limite même à la version sémantique du principe de non-contradiction, on peut montrer que les deux versions sémantiques du principe de non-contradiction, celle qui s'énonce comme l'impossibilité logique de la conjonction de propositions de la forme *Φ* et *non-Φ*, et celle qui s'énonce comme l'impossibilité logique d'une proposition comportant la conjonction de prédicats

[27] Pour une présentation de la logique par *by cases*, voir J.-C. Beall et G. Restall, *Logical pluralism*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

contradictoires *Φ* et *non-Φ*, sont deux versions *concurrentes* du même principe si l'on quitte le terrain de la logique classique. Mais c'est précisément en quittant le terrain de la logique classique que l'on soumet le principe de non-contradiction à des objections. On négligera ici ce point, dans l'absolu crucial, dans la mesure où il est orthogonal aux énoncés de *Dire le monde* – alors que la question de la multiplicité des formulations sémantiques, syntaxiques et pragmatiques ne l'est pas[28].

La réponse de Francis Wolff face à l'objection de la multiplicité des versions, ou des types de principe de non-contradiction, avec le spectre que le principe de non-contradiction soit bien un *pollakhôs legomenon*, consisterait sans doute à soutenir la thèse de l'unité des versions. Il y a en effet une double dépendance entre la dérivation dialogique et transcendantale du principe et le doublet sémantico-métaphysique que la dialogique requiert (il faut bien parler de quelque chose). La dialogique implique le partage par la négation des prédicats possibles d'un sujet (soutiendra-t-on de 'S' qu'il est 'P' ou 'non-P' ?) ; ce partage suppose le partage sémantico-métaphysique des prédicats possibles de la « quasi-essence ». Réciproquement, le partage sémantico-métaphysique des prédicats possibles de la « quasi-essence » délimite ce dont on peut parler sans se contredire. Et puis, encore une fois, les querelles logiques apparaîtraient à Francis Wolff comme étant des querelles régionales, comme la logique est régionale par rapport à la dialogique transcendantale… On retrouve bien ici l'expression transcendantale du principe de non-contradiction qui exprime le fonctionnement d'un langage pur dans sa double dimension interlocutive et objective ou *objectuelle*. Il y aurait en ce sens, dans la détermination transcendantale du principe de non-contradiction, unité entre les trois versions, et donc univocité du principe de non-contradiction dans toutes ses versions. Resterait à savoir si la thèse de l'ontologie critique est une thèse plus indiscutable, ou moins indiscutable, que la position logique du principe de non-contradiction : dans le cas contraire, l'ontologie critique devra s'incliner devant le statut épistémique des lois logiques, prises *stricto sensu*.

Mais, même à concéder la réponse possible de Francis Wolff à l'objection principale, il reste que la dialogique dépend elle-même du statut « atomique » de la

[28] Comme le note Achille Varzi, « Conjunction and Contradiction » dans *The Law of Non-Contradiction*, *op. cit.*, p. 108, « on peut être d'accord sur la validité du principe de non-contradiction (ou du tiers exclu) dans une lecture collective [la seconde version] mais pas dans la lecture distributive [la première version] ». Il est facile de construire des situations où les deux versions ne sont pas équivalentes : ainsi le vol par Gines de l'arrière-train de Sancho Panza qui cependant, plus loin dans le texte du *Quichote*, continue de voyager bien assis sur sa monture produit une violation du principe de non-contradiction qui est mieux décrite en termes distributifs que collectifs (puisque Cervantès n'écrit pas que Sancho a et n'a pas d'arrière-train).

négation à partir duquel le principe de non-contradiction « moléculaire » est formé. Or, le statut de la négation est ambigu. À l'endroit de la négation, le spectre du relativisme, du pluralisme, voire de l'indétermination sémantique du connecteur, menace plus gravement l'univocité transcendantale supposée du principe que l'objection précédente. D'autant que, comme le fait remarquer Mark Sainsbury, « une explication de la négation en termes de *denial* semble présupposer qu'il puisse exister un système de langage et de pensée qui soit sans négation (*negation-free*)[29] ». Barrer une telle option consiste, comme le fait Francis Wolff, à lier, voire identifier, *deny* et *not*, mais c'est précisément ce faisant qu'il retombe sous le coup de l'objection du dialéthiste qu'il est censé pouvoir parer par la conception pragmatique du principe de non-contradiction[30] !

IV. *L'objection du pluralisme logique*

Le dispositif et le statut du principe de non-contradiction établis dans *Dire le monde* sont problématiques pour une raison plus fondamentale que celle de la pluralité des formules du principe de non-contradiction (quoique connexe à la précédente). Qu'on appelle transcendantal ce principe (au sens des conditions de possibilités dialogiques et plus généralement du fonctionnement de tout langage) n'y change rien ; de même, qu'on veuille déborder le logique (donc la logique et même les logiques) par le dialogique n'y change rien non plus – même si ces deux gestes théoriques sont stratégiquement très forts.

En effet, le jeu dialogique suppose lui-même, au moins, que l'on entende 'S' et 'non-S' : il suppose donc que l'on soit capable de fixer ou ne serait-ce que clarifier ce que l'on entend par négation pour l'interlocuteur du jeu dialogique. Or, cela, c'est bien faire de la logique et de la sémantique ; et cela implique d'accepter de discuter de la sémantique de la négation elle-même, c'est-à-dire d'admettre la possibilité d'un discours en amont de la formule dialogique du principe de non-contradiction lui-même. Le travail « atomiste » sur le fonctionnement de la négation, comme le fait Platon dans *Le Sophiste*, semble philosophiquement supérieur au travail « molécullariste » sur le principe de non-contradiction[31].

[29] R.M. Sainsbury, « Option negation and Dialetheias », dans *The Law of Non-Contradiction*, ed. G. Priest, J.C. Beall, and B. Armour-Garb, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 85.

[30] Je dis « censé », parce que *Dire le monde* ne mentionne pas ces objections et réponses : je les soulève pour montrer comment, avec les énoncés de *Dire le monde*, on peut répondre à des objections externes.

[31] Ce sera l'objet d'un prochain article que de montrer en quel sens la négation dans *Le Sophiste* permet de fournir une formulation platonicienne très exacte du principe de non-contradiction.

Pour répondre de l'universalité possible du sens de la négation, donc de l'universalité possible du principe de non-contradiction, le texte de Francis Wolff possède une ressource que l'on peut appliquer au cas présent de la négation – même si c'est une ressource que Francis Wolff ne mobilise pas. Il suffit pour ce faire de transposer l'argument d'univocité des noms produits au moyen des « quasi-essences » : le discours « amont » dans lequel on discuterait des sens de la négation devrait lui-même supposer des conditions d'univocité requises également pour le discours « aval », à savoir « l'univocité du vouloir dire ». Rien ne sert donc de faire remonter en amont du niveau dialogique le travail sémantique de la négation, puisqu'à ce niveau, il faudrait encore bien accepter ou refuser une thèse portant sur la négation, c'est-à-dire faire usage de la négation en question. On rejoint ici une formulation du paradoxe auquel serait confronté un tenant du dialéthisme : dans quelle mesure peut-il lui-même soutenir sa thèse *Φ*, plutôt que la thèse *non-Φ* ? Plusieurs réponses sont possibles contre cette défense possible.

Premièrement, le paradoxe défensif tombe précisément quand on utilise une version exclusive de *denial*. On a vu plus haut que l'on ne peut admettre ou refuser une thèse tout en maintenant une version dialéthiste de la négation qu'à la condition d'admettre une version exclusive de *assert* et *deny*.

Deuxièmement, la réponse sur l'universalité métadiscursive et discursive du vouloir-dire confond, il me semble, indétermination sémantique et pluralisme sémantique (même si le pluralisme peut impliquer l'indétermination, il ne le fait pas toujours). Qu'il faille entendre un sens déterminé de la négation, *quel que soit* le niveau discursif, la chose est bien comprise ; mais que cela exclue un pluralisme des sens déterminés de la négation, tel n'est pas le cas. Or, l'objection du pluralisme des sens déterminés de la négation reste valable contre l'unicité transcendantale du principe de non-contradiction qui dépend de la manière dont on entend la négation. Cette option d'une pluralité de significations possibles de la négation est d'ailleurs ouverte dans *Dire le monde*, un peu imprudemment peut-être, puisque Francis Wolff admet que « la contradiction ainsi définie dialogiquement semble avoir les mêmes propriétés formelles que la négation que G.-G. Granger appelle 'la négation radicale', celle qui est exprimée par le foncteur de vérité[32]. » La formule indique bien une position de surplomb, le niveau dialectique étant en amont de la sémantique logique – mais je viens de montrer que cette posture en amont n'est pas tenable, puisqu'on peut toujours demander, dans le

[32] *Dire le monde*, *op. cit.*, p. 27, n.1.

jeu dialogique, devant l'alternative *tiens-tu la position 'S' ou 'non-S' ?* : « comment entends-tu 'non' ? ». Et encore une fois, sans même plaider pour l'indétermination des opérateurs logiques, la thèse pluraliste suffit à réfuter la position de Francis Wolff qui est celle apparemment de l'univocité et de l'universalité sémantiques de la négation, en se calant sur la « sémantique » de la négation radicale – on sait, de plus, que cette thèse pluraliste peut mener à des formules de la négation qui sont paraconsistantes…

Pour savoir comment situer objections et réponses au principe de non-contradiction, il faut dès lors distinctement situer la différence entre un pluralisme de type relativiste, un pluralisme simple et un pluralisme aristocratique, dont on montrera qu'il est le seul à pouvoir prémunir *Dire le monde* contre l'accusation possible d'indétermination sémantique. En d'autres termes, si l'on accepte le *fait logique* de la pluralité des *versions*, des *sens* ou des *types* de négation, comment ce fait logique pourrait *ne pas* être dirimant contre le principe de *Dire le monde* ?

Admettre ou défendre le principe de non-contradiction, est-ce admettre ou défendre l'une des versions du principe de non-contradiction en reconnaissant la correction des autres et opter pour l'une ou l'autre des versions pour des raisons pragmatiques ? On aurait alors une forme de pluralisme sur fond de relativisme *à la Carnap* :

> En logique, il n'y a pas de morale. Chacun bénéficie de la liberté de construire sa propre logique, i.e., sa propre forme de langage, comme il le souhaite. Tout ce qui est exigé de lui est que, s'il souhaite en discuter, il doit énoncer ses méthodes clairement, et fournir des règles syntaxiques plutôt que des arguments philosophiques[33].

Le choix de logique est ici déterminé par certains contextes d'usage, par exemple le choix de défendre un usage retreint ou large de la conséquence logique selon les contextes – ainsi certains logiciens décident parfois de passer de la logique classique à une logique intuitionniste. Le principe de tolérance carnapien dépend, on le sait, de la distinction de ce qui est interne à un langage et de ce qui est externe, de sorte qu'il exclut qu'il y ait un point de vue à partir duquel on puisse juger de la correction des différents systèmes logiques (pluralisme), et réciproquement (pendant relativiste) que tout fait logique (exemplairement, le fonctionnement de la conséquence logique) dépend du langage dans lequel il est énoncé.

Ce ne peut être une thèse qu'accepterait Francis Wolff car la composante pragmatique du principe, issu de la logique de l'interlocution, est reliée à une

[33] R. Carnap, *La syntaxe logique du langage*, Paterson, Littlefield,1959, p. 52, ma trad..

composante sémantique, ou plus exactement sémantico-métaphysique, et c'est précisément sur ce plan que le relativisme veut être évité (*Dire le monde* recherche précisément des structures, perceptives et linguistiques, universelles). Non qu'une option sémantique exclue nécessairement le relativisme, puisqu'on peut bien énoncer une version sémantique du principe de non-contradiction tout en soutenant que le sens de la négation est relatif à la logique adoptée (par exemple une négation normale en logique et une négation non normale) ; mais la manière dont Francis Wolff dérive la version sémantique de son principe requiert une universalité transcendantale qu'il entend avoir établi.

Que dire d'une position simplement pluraliste de la négation ? Elle conduirait immanquablement à la concurrence des sémantiques de la négation – or dans ce cas, cela interdirait précisément que puisse être joué le jeu dialogique : il serait bloqué dès le premier coup, par un blocage sur le sens de la négation. Cette option ne peut donc pas davantage être acceptée dans le cadre de *Dire le monde*.

Admettre ou défendre le principe de non-contradiction, est-ce alors admettre ou défendre l'*une* des versions du principe de non-contradiction ? On peut en effet soutenir une forme de pluralisme « aristocratique » dans lequel on admet à la fois qu'il y a une pluralité de *versions* de la négation, mais qu'une de ces versions est en situation de primauté relativement aux autres. C'est sans doute une thèse que pourrait accepter Francis Wolff et que l'on pourrait défendre comme suit, en suivant l'inspiration du texte de Gilles-Gaston Granger, *Formes, opérations, objets*.

Si Granger reconnaît qu'il y a plusieurs formes de négations, non seulement grammaticales, mais formelles, il distingue aussi dans les différentes « variantes de la négation formelle » une « négation radicale », qui est celle-là même que Francis Wolff lui reprend. Cette « négation radicale » est située comme première et universelle relativement aux autres négations qui dépendent de la particularisation d'objets formels (nous reprenons volontairement ce langage aristotélicien qui est aussi celui de *Dire le monde*). On retrouve le schème de primauté et d'universalité, quoique déplacé de la métaphysique à la logique de l'objet quelconque et de la logique de l'objet quelconque à la dialogique, d'Aristote à Granger puis de Granger à Francis Wolff.

Reste que les propriétés sémantiques et syntaxiques que Granger reconnaît à la négation radicale sont telles que « la négation radicale apparaît comme solidaire par nature de la *bivalence*, et du principe du *tiers-exclu* et de *non-contradiction*[34] ». Il y

[34] G.-G. Granger, *Formes, opérations, objets*, *op. cit.*, p. 99.

aurait donc, soit une circularité à fonder l'unicité et l'univocité du principe de non-contradiction par celles de la négation, soit la nécessité de les poser en même temps, soit encore la possibilité de les identifier purement et simplement (après tout, le principe de non-contradiction n'est que l'expression de la négation contradictoire). Une manière de couper à travers champs serait de dire simplement que nous parlons et que nous percevons dans des mondes classiques : et c'est sans doute ce qui suffit aux énoncés de *Dire le monde*.

Dans quelques discussions avec Francis, nous avons souvent plaisanté sur les mérites relatifs d'Aristote et de Platon, Francis soutenant la position aristotélicienne, moi la position platonicienne. Et il est vrai que la position platonicienne est souvent moins naturelle, Platon étant un genre fort étrange de philosophe, dont les schèmes métaphysiques, regardés de près, sont peu intuitifs et très certainement éloignés des schèmes perceptifs et linguistiques ordinaires. Pour ce qui concerne la présente question, il me semble que tout le travail du *Sophiste*, autour de la négation, qui a tant obsédé les philosophes et commentateurs de langue anglaise, en faisant porter la charge de l'analyse sur la négation, est peut-être mieux *situé*, que le travail molécullariste d'Aristote sur le principe de non-contradiction. Je terminerai cette contribution donc par une question à l'ami Francis : *What is 'not'* ?

Bibliographie

Beall J.C., « On Truthmakers for Negative Truths », *Australasian Journal of Philosophy*, 78, p. 264-268.

Beall J.-C. & G. Restall, *Logical pluralism*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

Berto Francesco, *How to sell a contradiction. The Logic and Metaphysics of Inconsistency*, London, King's College Publications, 2007.

Bolton Robert, « Metaphysics as Science », dans T. Scaltsas, D. Charles, M.L. Gill (eds.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

Braithwaite Ricahrd Bevan, *Scientific Explanation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1953.

Burnyeat Myles, *Introduction au* Théétète *de Platon*, Paris, PUF, 1998.

Carnap Rudolf, *La syntaxe logique du langage*, Paterson, Littlefield,1959.

Dancy R. M., *Sense and contradiction*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1975

Granger Gilles-Gaston, *Formes, opérations, objets*, Paris, Vrin, « Mathesis », 1994.

Kévorkian Gilles, « L' ''invention de la proposition'' dans le *Sophiste* de Platon : une projection des paradigmes aristotéliciens et frégéens de la prédication » dans *Le langage*, Gilles K2vorkian, éd., Paris, Vrin, coll. « Thema », 2009, p. 15-43.

Lewis D., Lettre à G. Priest et J.C. Beall du 21 juillet 1999, dans G. Priest, J.C. Beall, and B. Armour-Garb (eds.), *The Law of Non-Contradiction*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 176-177.

Priest Graham, J.C. Beall, and Bradley Armour-Garb (eds.) , *The Law of Non-Contradiction*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

Priest Graham, *In Contradiction*, Oxford, Oxford University Press, [1997] expanded edition, 2006.

Priest Graham, *Doubt Truth to be a Liar*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

Sainsbury R. M., « Option Negation and Dialetheias », dans G. Priest, J.C. Beall, and B. Armour-Garb (eds.), *The Law of Non-Contradiction*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 85-92.

Strawson Peter Frederick, *Introduction to Logical Theory*, London, Methuen, 1952.

Varzi Achille, « Conjunction and Contradiction », dans G. Priest, J.C. Beall, and B. Armour-Garb (eds.), *The Law of Non-Contradiction*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 93-110.

Wolff Francis, *Dire le monde*, Paris, PUF, 1997.

Wolff Francis, « Proposition, être et vérité : Aristote ou Antisthène ? » dans *Théorie de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, éd. S. Diebler, Ph. Büttgen, M. Rashed, Paris, Presses de l'Ecole normale supérieure, 1999, p. 45-63.

Wolff Francis, « Langage et métaphysique » dans G. Kévorkian (éd.), *Métaphysiques contemporaines*, Paris, Vrin, « Théma », 2018, p. 22-47.

Yagisawa Takashi, *Worlds and Individuals, Possible and Otherwise*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

USAGES DU « JE »*

Béatrice LONGUENESSE
New York University

Introduction

Je me propose, dans cette présentation, de soutenir la thèse suivante : l'usage du « je » dans le langage et la pensée repose sur deux types bien distincts, et pourtant liés, de conscience de soi : conscience de sa propre existence corporelle, celle d'un corps vivant doté d'états mentaux ; et conscience d'être engagé dans une activité mentale qui consiste à établir une liaison raisonnée entre ses contenus mentaux.

Par exemple, si je dis : « je suis debout devant un bureau dans la salle Dussane », le fait que j'attribue au terme « je » le prédicat « suis debout devant un bureau dans la salle Dussane » dépend de la conscience que j'ai de moi-même (le référent du terme « je », individu qui dit et pense « je suis debout devant le bureau, etc. ») comme entité corporelle : j'ai un corps, c'est ainsi que je peux me tenir devant le bureau. Mais si je pense : « je pense que cet argument n'est pas valide », mon usage du « je » ne repose sur rien d'autre que la conscience d'être engagée dans l'entreprise exigeante de vérifier pas à pas les étapes de l'argument et m'assurer que la conclusion suit bien logiquement des prémisses.

La distinction proposée n'est pas la seule distinction pertinente pour une analyse des usages du « je ». J'en proposerai d'autres en cours de route. Mais celle-ci est au centre de mon propos dans cette présentation. Je m'efforcerai de la défendre, et d'en dégager quelques-unes des conséquences.

* Ce texte ici présenté est celui d'une conférence présentée aux « Lundis de la philosophie », à l'invitation de Francis Wolff, en mai 2014. Il garde le style informel de la conférence orale et l'absence de références à la littérature existante, conforme à la règle donnée par Francis Wolff à ces conférences. Les seules corrections apportées sont des corrections éditoriales et de formatage du texte. Je remercie Francis Wolff pour son invitation, pour la belle discussion qu'il a animée, et pour notre collaboration amicale au cours de nombreuses années, en particulier dans le contexte de l'échange dont il a été le principal artisan entre les départements de philosophie de l'Ecole Normale Supérieure et de New York University.

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp240-255

Je procéderai de la manière suivante.

Je commencerai par ce que les linguistes et spécialistes de sémantique appellent « la règle fondamentale de référence » du mot «je ». Je montrerai que la règle de référence ne suffit pas à comprendre ce qui fait la particularité de ce terme et du concept qui lui correspond. Pour comprendre ce qui est particulier à « je », il faut s'intéresser non seulement à la caractérisation de son référent, mais au rapport de l'usage du «je », d'une part, en aval, à l'action, d'autre part, en amont, aux types d'information dont cet usage dépend. Le rapport à l'action sera considéré brièvement – ce sera la deuxième partie de cet exposé. Le rapport aux différents types d'information est ce sur quoi je m'arrêterai le plus longuement. C'est en rapport avec cette question que la différence entre conscience de soi corporelle et conscience soi comme étant, en quelque sorte, comptable d'une activité mentale, prend tout son sens. Cette distinction constituera donc la troisième partie de cet exposé.

Je m'arrêterai ensuite plus particulièrement sur l'usage du « je » dans « je pense » (le deuxième cas considéré). Qu'est-ce que je veux dire quand je dis que cet usage repose sur la conscience d'être engagé dans une activité mentale qui consiste à introduire une unité rationnelle entre des contenus de pensée ? En quoi une telle conscience fonde-t-elle un usage du « je » ? Ce sera le quatrième point.

En conclusion, j'examinerai deux conséquences de mon insistance sur la distinction et le lien entre ces deux types de conscience de soi. Beaucoup d'autres mériteraient considération. Mais celles que j'ai retenues me paraissent particulièrement importantes. La première concerne la réponse à la question : pourquoi dire dire « je pense » plutôt que « ça pense » ? Je n'entends pas nier qu'il soit parfaitement sensé de dire « ça pense ». Mais comme je le montrerai, « je pense » a une fonction propre, et incontournable.

La deuxième conséquence est l'idée que le concept et le mot « je » sont ce que mon maître lointain, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, aurait appelé « un universel singulier ».

1. *La règle fondamentale de référence et ses limites*

Les linguistes et sémanticiens vous diront : la règle fondamentale qui définit la signification du « je » est la suivante : « le pronom ‘‘je’’ réfère, dans chaque cas de son usage, à qui dit ou pense ‘‘je’’ ou plus précisément, qui dit ou pense la proposition où ‘‘je’’

est le sujet du verbe ou occupe la position de l'argument dans la proposition : ''je marche'', ''je vois le lac'', ''je pense que ce problème est difficile…'' ».

Ceci nous donne le premier fait fondamental concernant le pronom « je » : en faisant usage du « je », l'individu qui forme et exprime le jugement, par exemple « je marche », fait de lui-même, celui ou celle qui pense la pensée ou prononce la phrase, une composante dans le contenu de son jugement. On pourrait dire : en faisant usage du « je », je suis à l'intérieur et à l'extérieur du contenu de mon jugement, à l'intérieur et à l'extérieur de la situation que je suis en train de décrire. Pensez à ces bandes dessinées dans lesquelles les pensées du personnage sont inscrites dans une bulle sortant de sa tête, par exemple : « j'ai peur » ! Le contenu de la bulle est un énoncé à propos de quelqu'un, lui-même : l'énoncé que cette personne a peur. Donc notre personnage de bande dessinée est la personne à qui il est fait référence dans la bulle. Mais il est hors de la bulle, l'auteur de la référence. Ou bien pensez à ces cartes munies d'une flèche indiquant : « vous êtes ici. » Je pense donc : « je suis ici », en regardant la carte. Je fais référence à ma propre position, elle est indiquée sur la carte. Mais je suis hors de la carte, devant la carte, regardant le point représentant ma localisation. Ce n'est qu'un analogue. Mais lorsque je fais référence, dans le contenu de ma pensée, à moi-même, l'auteur de la pensée, je suis un peu comme ce personnage à l'extérieur de la carte qui se situe lui-même dans la carte.

C'est la première caractéristique de l'usage du « je ». Lorsque nous faisons usage du « je », nous localisons nous-même, la personne formulant le jugement, dans le contenu de notre jugement.

Une autre caractéristique, liée à la première, est la suivante : savoir faire usage du « je » est aussi comprendre que toute autre personne faisant usage du « je » fait par-là référence à elle-même, de la même manière que moi, faisant usage du « je », réfère à moi-même. C'est bien ce que signifie la règle fondamentale de référence du « je ».

Il est plus simple de référer à soi-même en faisant usage d'un nom propre. C'est pourquoi il n'est pas évident pour les enfants d'apprendre l'usage du « je ». Bien sûr ils n'ont pas besoin d'acquérir une formulation explicite de la règle fondamentale pour faire usage du « je », de même qu'ils n'ont pas besoin d'avoir un concept de nombre pour compter les pommes dans le panier ou apprendre la table de multiplications. Mais ils doivent bien apprendre, sur le tas, l'usage correct du mot. Ceci appelle la question : qu'est-ce qui est impliqué dans l'apprentissage de cet usage ? Beaucoup de travaux importants ont

été consacrés à cette question. Mais plutôt que d'explorer la question de l'apprentissage, je veux continuer à explorer cette autre question : comment faisons-nous usage du « je », à supposer que nous ayons appris à en faire usage ? Et quel est le rapport, ou quels sont les rapports entre « je » et conscience de soi ?

La règle fondamentale de référence n'est pas suffisante pour comprendre ce qui est unique dans l'usage du terme « je ». Pour comprendre le rôle de la pensée en première personne et de sa formulation dans le langage, il faut considérer deux choses : en aval, son rapport à l'action. En amont, le type d'information sur laquelle elle repose. C'est cette deuxième question (le rapport au type d'information) qui m'intéressera au premier chef. Mais il me faut d'abord dire quelque chose de la première.

2. *Usage du « je » et action*

Je partirai d'un exemple célèbre, la situation imaginée par John Perry dans son article classique, « Le problème de l'indexical essentiel. »[1]. Je remplacerai simplement John Perry par moi-même, Béatrice Longuenesse, dans la situation imaginée. Elle est la suivante. Je me trouve dans un supermarché, où je pousse mon caddy dans les allées du supermarché. Je remarque une trace de sucre poisseuse dans l'allée. Je pense : quelqu'un est en train de faire des saletés. Je pars à la recherche du coupable, je suis la trace de sucre poisseuse ; elle épaissit, je fais le tour du supermarché, la trace épaissit toujours, jusqu'à ce que l'idée me vienne enfin : « c'est moi qui suis en train de faire des saletés. » Je me penche fébrilement sur mon caddy, je cherche parmi mes provisions, je trouve peut-être le sac de sucre déchiré, je pars à la recherche d'un balai, etc.

Comment analyser ce qui s'est passé dans mon esprit ? Le contenu de ma croyance a changé. Ce contenu était partiellement indéterminé : « quelqu'un est en train de faire des saletés ». Il est devenu déterminé, je sais maintenant de qui le prédicat est vrai : « c'est moi qui suis en train de faire des saletés » ou « je suis en train de faire des saletés ». Mais en quoi le contenu a-t-il été déterminé ? Si j'avais dit : « Béatrice Longuenesse est en train de faire des saletés », le contenu serait clairement déterminé. L'individu dont il est vrai qu'elle est en train de faire des saletés serait désigné par son nom propre. Mais le mot « je », en lui-

[1] Voir John Perry, « The Problem of the Essential Indexical », *Nous* 13/1 (1979), p. 3-21.

même, n'individualise pas : n'importe qui pourrait dire « je ». Donc le contenu de la croyance n'est pas individualisé par le mot « je », à moins que l'on ne sorte de ce contenu pour considérer l'auteur de la pensée dont le contenu est exprimé à la première personne.

On se trouve donc dans cette situation paradoxale : le contenu de la pensée, « je suis en train de faire des saletés », dit par moi, Béatrice Longuenesse, est le même que le contenu de la pensée « Béatrice Longuenesse est en train de faire des saletés ». Et pourtant le rôle de ces deux formulations est bien différent. Si je dis « Béatrice Longuenesse est en train de faire des saletés », cela n'engage aucune action de ma part, sauf si j'ai aussi la pensée : « Béatrice Longuenesse, c'est moi ! ». Mais si je dis, « je suis en train de faire des saletés », cela appelle action de ma part, sans que la phrase ou la pensée, par elle-même, ne suffise à individualiser le contenu de pensée ainsi exprimé, à moins que l'on ne sorte de ce contenu pour considérer son rapport au locuteur ou à l'auteur de la pensée.

La conclusion de Perry sur cet exemple est que l'usage de la première personne, dans le langage ou la pensée, a ceci de particulier qu'il ne peut être élucidé que si l'on considère non pas seulement le contenu de la pensée ou de la phrase où « je » figure, mais l'état de croyance lui-même, comme état de l'auteur de la phrase ou de la pensée, et son rapport à une action possible.

Noter que ceci a un rapport intéressant à la règle fondamentale de référence. En faisant référence à elle-même (en l'occurrence, moi-même) dans le contenu de sa pensée, l'auteur de la pensée s'implique, comme auteur de la pensée, dans la situation considérée, et par là se trouve en quelque sort appelée à agir.

Mais qu'est-ce qui fait qu'elle peut s'impliquer, comme auteur de la pensée, dans la situation qui constitue le contenu de sa pensée, c'est-à-dire la situation décrite par sa pensée ?

Ceci m'amène au deuxième aspect de l'usage du « je » : son rapport au type d'information sur lequel il se fonde.

3. *Information, conscience de soi, et usage du « je »*

Reprenons l'exemple. « Je suis en train de faire des saletés ». Je peux me tromper. Quelqu'un d'autre a pu passer par là avant moi et répandre son sucre. Peut-être que mon sac de sucre n'était pas du tout percé. J'ai sans aucun doute raison de penser que quelqu'un

a répandu son sucre. J'ai peut-être néanmoins tort de penser que ce quelqu'un est moi-même. J'ai mal identifié de qui ou de quoi il est vrai de dire qu'il a répandu son sucre. Je suis un élément comme un autre dans l'ordre objectif des choses. Un prédicat (« est en train de faire des saletés ») qui est indubitablement vrai *de quelque chose* pourrait être vrai *de moi* ou *d'un autre élément de l'ordre objectif*. Pour trancher, il me faut considérer quelle a été ma trajectoire, quels autres objets auraient pu parcourir la même trajectoire, quels sont les objets causalement liés à moi et, peut-être, à la situation donnée (par exemple, le sac de sucre que j'ai mis dans mon caddy), pour pouvoir trancher sans erreur la question : de qui ou de quoi le prédicat est-il vrai ?

On peut imaginer d'autres exemples : je vois au loin une silhouette dans une vitrine qui me fait face au bout de la rue, et je pense : « je suis échevelée ». Il se peut que j'aie parfaitement raison de penser que la personne que je vois au loin est échevelée. Même si c'est le cas, il y a encore place pour cette autre erreur : celle qui consiste à penser que cette personne est moi. Même chose lorsque l'on s'identifie sur une photo, etc. Donc, généralisation du cas : dans certains cas (par exemple : « je suis échevelée »), je peux avoir raison d'attribuer le prédicat à quelqu'un (il n'y a pas d'erreur sur l'affirmation que le prédicat est vrai de quelqu'un) et néanmoins tort d'identifier ce quelqu'un à *moi-même* (l'auteur de la pensée ou de la phrase, et le porteur de l'information, par exemple visuelle, sur la base de laquelle j'affirme la pensée ou énonce la phrase, « je suis échevelée »).

Mais il est d'autres usages du « je » pour lesquels ce type d'erreur n'est pas possible. Par exemple si, saisie d'une furieuse rage de dents, je dis ou pense : « j'ai mal aux dents », il est bien clair que savoir, de cette manière, de quelqu'un qu'il a mal aux dents, c'est le savoir *de moi* – la personne qui est en train de dire ou penser : « j'ai mal aux dents ». De même si je dis : « je vois des rangées de chaises et un auditoire attentif devant moi », il est possible que je sois en train de rêver, ou d'halluciner. Mais si, sur la base de mon expérience visuelle présente, j'ai raison de dire de quelqu'un qu'il voit devant lui des rangées de chaises et un auditoire attentif, il n'est plus place pour la question : qui voit ? Savoir que le prédicat est vrai de quelqu'un est savoir qu'il est vrai de soi-même. C'est ce que les discussions récentes ont appelé : « immunité à l'erreur d'identification relative à la première personne. » Sur la base d'un certain type d'information, être justifié à penser qu'un prédicat est vrai de quelque chose ou quelqu'un est par là–même, sans autre évaluation d'un ordre objectif des choses ou justification d'une proposition d'identité

(« celui qui fait des saletés = moi », « celle que je vois échevelée dans le miroir = moi ») être justifié à penser qu'il vrai de soi-même. On a aussi appelé le genre d'information sur lequel reposent de tels jugements « manière de savoir normalement informative sur soi-même » (« *normally self-informative ways of knowing* »).

L'exemple dont je suis partie n'est pas immunisé de cette manière. Nous l'avons vu, j'ai certainement raison de dire que quelqu'un est en train de faire des saletés, mais il est possible que j'aie tort de penser que c'est moi. Dans le cas de la proposition citée (« je suis en train de faire des saletés »), savoir que le prédicat est vrai de quelqu'un ne dépend pas d'une manière de savoir « normalement informative sur soi-même ». L'affirmation citée repose sur une manière de savoir qui pourrait tout aussi bien m'informer de ce qu'un autre individu ou objet environnant « est en train de faire des saletés ».

Mais maintenant, voilà le point sur lequel je voudrais insister : même dans ce cas (où la source d'information disponible n'est pas « normalement informative sur soi-même »), il n'y aurait pas d'usage du « je », ou d'attribution du prédicat à moi-même, si *à un moment ou à un autre*, dans le raisonnement implicite qui aboutit à la conclusion : « celui qui est en train de faire des saletés est moi–même », je ne faisais usage d'information qui fonde un jugement « immunisé à l'erreur d'identification relativement à la première personne », c'est-à-dire d'une information normalement informative sur soi-même, sans autre vérification de l'ordre objectif des choses. En d'autres termes, ce qui permet d'énoncer la proposition en première personne est que le raisonnement qui conduit à la conclusion comporte au moins une prémisse reposant sur une manière de savoir « normalement informative sur soi-même. » Dans le cas considéré (« c'est moi qui suis en train de faire des saletés »), le raisonnement implicite qui conduit à cette conclusion est en gros le suivant : « (1) Quelqu'un est en train de faire des saletés. (2) Celui qui est en train de faire des saletés a fait plusieurs fois le tour de l'allée du supermarché. (3) *Je viens de faire plusieurs fois le tour de cette allée du supermarché !* (4) C'est moi qui suis en train de faire des saletés. » Cette inférence n'est pas une inférence purement logique, c'est seulement l'explication la plus plausible au vu des faits disponibles. Je peux me tromper sur l'identification de la personne qui fait ces saletés, il n'y a pas immunité à l'erreur d'identification. Il n'en reste pas moins que la prémisse cruciale sur laquelle repose l'identification du coupable avec *moi*, c'est-à-dire avec celle qui est actuellement en train de penser « quelqu'un est en train de faire des saletés », repose, elle, sur le genre

d'information qui fonde un jugement immunisé à l'erreur d'identification. La prémisse 3, « je viens de faire plusieurs fois le tour des allées 5 et 6 du supermarché » est connue par proprioception, kinesthésie, orientation spatiale, mémoire en première personne, qui toutes constituent des « manières de savoir normalement informatives sur soi-même » : non pas qu'elles soient infaillibles ou transparentes ; je peux halluciner un souvenir, je peux avoir rêvé ou simplement imaginé la situation concernée. Mais sur la base de ce genre d'information, *si* je suis justifiée à tenir le prédicat pour vrai de quelqu'un, c'est de moi que je suis justifiée à le tenir pour vrai.

Tout usage du « je » suppose qu'à un moment ou à un autre, aucune identification intermédiaire ne soit nécessaire pour attribuer *à moi*-même – l'individu qui pense et s'inscrit lui-même dans le contenu de sa pensée – un prédicat. Et au fond, on comprend bien pourquoi, étant donné ce que je disais dans la première partie de l'exposé. S'il est vrai que faire usage du « je », c'est s'inscrire soi-même, comme individu pensant, dans le contenu de sa pensée – dans la situation décrite –, et par là être en quelque sorte appelé à agir, alors il faut bien qu'il y ait, dans l'information fondant l'attribution du prédicat *à moi-même comme l'auteur du* jugement, au moins une ou des composantes qui soient en quelque sorte ancrées dans le sujet du jugement : informations sur l'état de son corps (dans mon exemple : les mouvements effectués, la posture, les changements de position) ou information sur *soi-même comme l'individu raisonnant sur la situation,* selon le schéma dont je proposais plus haut une version.

Il est utile de s'arrêter sur ce dernier point. Quand je dis : « C'est moi qui suis en train faire des saletés », la règle générale de référence du « je » s'applique : « je » réfère, dans chacun de ses usages, à celui qui dit ou pense la proposition dans laquelle « je » occupe la place de l'argument. Il en va de même pour « j'ai mal », il en va de même pour « je vois des rangées de chaises et un auditoire attentif ». « Je » réfère à celui qui pense et s'attribue à lui-même le prédicat énoncé dans le contenu de sa pensée. *Comment* il s'apparaît à lui-même, quel type de conscience a de soi-même celui qui pense, est exprimé dans son jugement, est indiqué d'une part par la règle de référence du « je », et d'autre part par le prédicat attribué à « je » dans la proposition. La règle de référence, par elle-même, fait de « je » un terme à peu près vide d'information, il ne fait qu'indiquer que l'individu dont on parle ou auquel on pense *est celui qui parle ou pense*. C'est dans le *prédicat* qu'il en est dit

un peu plus sur la manière dont il s'apparaît à lui-même. Individu souffrant (j'ai mal), individu corporel (je marche), individu spatio-temporel (je suis passé par là).

En revanche, dans la proposition « je pense », rien de plus n'est dit de « je » que ce que l'on sait de lui en vertu de la seule règle de référence : « je » réfère, dans chaque cas de son usage, à celui qui dit la phrase ou pense la proposition dans laquelle figure « je ».

Je voudrais maintenant m'intéresser à ce cas étrange d'usage du « je ».

4. *« Je pense »*

Oublions pour un moment l'usage du « je ». Considérons une proposition sur le monde.

Je suis devant la fenêtre, il y a du brouillard, c'est une journée d'hiver plutôt sombre. J'attends mon frère. Je vois une forme au loin. Je me demande : « est-ce lui ? » Je regarde encore, et je conclus : non, c'est un arbre. Mais je ne me souviens pas avoir vu un arbre à cet endroit. Je regarde encore, je réfléchis, et je conclus à nouveau : « Mais si, je pense que c'est un arbre. »

« Je pense » n'exprime évidemment pas un retour introspectif sur moi-même. Je ne me tourne pas vers l'intérieur de mon esprit pour examiner mes pensées et dire de moi-même, l'individu qui dit et pense « je pense que c'est un arbre », que cet individu pense que c'est un arbre. La seule chose que j'ai faite est continuer à examiner la scène, rassembler mes souvenirs, tenir compte de la lumière, de la distance, de ma position à l'égard de l'arbre, et conclure : « je pense que c'est un arbre ». Toute l'information que j'ai concerne encore l'arbre, et pourtant je conclus : « Je pense que c'est un arbre. » Pourquoi ?

Implicite dans cette déclaration est l'idée que je peux donner mes raisons. Bien que mon attention ait été tout entière tournée vers l'arbre, précisément au cours de ce renouvellement d'attention, j'étais consciente de ma propre activité mentale, de mon effort pour donner sens à la situation. Cette situation est tout à fait générale. Il n'y a pas de jugement sur le monde sans une conscience (implicite, qui peut devenir explicite) d'un point de vue sur le monde, le mien, et de l'activité rationnelle engagée dans l'effort pour identifier les objets présentés à ce point de vue. C'est la conscience de cette activité, d'abord implicite, qui se trouve explicitement énoncée lorsque je passe de l'énoncé « c'est un arbre » à l'énoncé « je pense que c'est un arbre ».

Je pensais à ce genre de situation lorsque je proposais, au début de cette présentation, l'idée que deux sortes de conscience de soi sont engagées dans l'usage du « je » : conscience de soi comme être corporel situé dans l'espace et dans le temps ; et conscience de soi comme un individu pensant. Ce sont deux types de conscience de soi bien différentes. La première est porteuse de toutes sortes d'informations sur moi-même, l'individu qui dit « je » : je suis un être corporel, je suis située dans l'espace, je bouge. La deuxième est vide. Dans la formule « je pense », la seule chose qui est affirmée de « je » (celui qui dit ou pense « je pense ») est justement qu'il pense. On n'apprend rien. Et pourtant la formule est très importante dans ce qu'elle exprime : je suis le genre d'entité capable d'apprécier, d'évaluer, de corriger les raisons d'un jugement sur le monde.

On pourra objecter que, dans la formule « je pense que c'est un arbre », il y a beaucoup plus d'information sur le référent du « je » que la simple conscience que je suis un être capable de donner ses raisons. On peut imaginer le locuteur renforçant son affirmation, « je pense que c'est un arbre », en disant impatiemment : « mais je vois bien que c'est un arbre ! ». Cette deuxième affirmation implique que j'ai des yeux, je tiens compte de la lumière, de la distance, de l'angle sous lequel je vois cette forme au loin – toutes informations qui entreraient dans les raisons que je donnerais si on me les demandait, et que je déclare avoir à ma disposition quand je dis « je pense que c'est un arbre ! ».

Il est exact que dans l'exemple considéré (« c'est un arbre » ; « je pense que c'est un arbre »), le prédicat affirmé de « je » n'est pas simplement « pense », mais « … pense *que c'est un arbre* ». L'énoncé complet du prédicat en dit plus sur la conscience que j'ai de moi-même que simplement : je suis un être capable de donner ses raisons. Parmi ces raisons, il faut prendre en compte des informations qui concernent ma propre existence et situation corporelle.

Mais considérons cet autre exemple : je suis engagée dans une démonstration complexe, difficile, dont je ne vois pas bien l'issue. J'en arrive à la conclusion de ma preuve et je pense avec soulagement : « Cette preuve est valide ». Puis j'ai un doute, je réfléchis, je me dis « non, ça ne marche pas, là il y a une transition douteuse ». Je reprends, j'examine, et je conclus, triomphalement cette fois. « Je pense que la preuve est valide ». Ici la seule chose que j'ai en vue lorsque je conclus « Je pense que la preuve est valide » est la séquence des prémisses, la manière dont chaque conclusion intermédiaire dépend des prémisses qui la précèdent, la complétude des prémisses, etc. On peut à la rigueur noter que

« je pense » peut avoir différents degrés de force épistémique : « je suis sûre que la preuve est valide », « il me semble que la preuve est valide, » « je n'ai aucune raison de penser que la preuve n'est pas valide ». Ces différents degrés de certitude dépendent de la continuité des transitions ou peut-être des assomptions que j'ai dû faire pour assurer ces transitions. Mais le rapport de prémisses à conclusions est la seule chose que j'ai en vue lorsque je dis « je pense que la preuve est valide. » Ici, « je » réfère à l'auteur de la proposition « je pense que la preuve est valide » et n'indique rien d'autre de cet auteur, que le fait qu'il est celui qui pense et a conscience de lui-même en tant qu'il est celui qui pense.

Quel est le statut de cet énoncé eu égard au test d'immunité à l'erreur d'identification ? Cela n'aurait aucun sens de demander : c'est sûr, quelqu'un pense que la preuve est valide, mais est-ce bien moi ? Mais cette immunité n'est pas due à une *expérience* particulière (comme c'est le cas pour la douleur : la douleur est le genre d'état qui renseigne *de jure* sur le sujet de l'état, et je sujet pensant qui pense : « j'ai mal » s'attribue à lui-même un état sur la base d'une information qui est « normalement informative » sur lui-même. Ici il n'y a pas d'expérience *de son état*. Y a-t-il une expérience *de son action*, l'activité de penser ? Peut-être que je pense avec une telle intensité que j'ai la tête en feu. Mais c'est une expérience de mon état corporel, pas de la pensée. Lorsque je passe de « la preuve est valide » à « je pense que la preuve est valide », mon intentionnalité continue d'être dirigée vers la preuve que je suis en train de construire ou de comprendre ou d'intuitionner, selon la théorie que vous avez de la nature des objets logiques ou mathématiques et de notre type d'accès à ces objets.

Ce qui est certain, c'est que, en passant de « la preuve est valide » à « je pense que la preuve est valide », je rends explicite le fait – implicitement présent tout au long de ma démarche soigneuse d'administration de la preuve – que je suis activement présent dans la démarche d'administration de la preuve.

Je voudrais maintenant faire un premier bilan des deux sortes de conscience de soi soutenant l'usage du « je », et leur rapport. J'envisagerai ensuite les deux questions annoncées dans l'argumentaire de cette présentation : pourquoi dire « je pense » plutôt que « ça pense » ? Et en quoi « je » peut–il être caractérisé comme un « universel singulier » ?

5. *Deux sortes de conscience de soi, et leur rapport*

5-1. *Bilan*

J'ai défendu l'idée que tout usage du « je » dépend au moins pour une part d'un type d'information telle que savoir, sur la base de cette information, qu'un prédicat est vrai de quelque chose ou quelqu'un n'est rien d'autre que savoir qu'il est vrai *de soi-même*, celui qui pense la proposition ou énonce la phrase. Nous l'avons vu sur l'exemple « je suis en train de faire des saletés » ou « c'est moi qui suis en train de faire des saletés » : je me trouve moi-même, celle qui pense la proposition, engagée dans la situation décrite en vertu du fait que le raisonnement qui conduit à la conclusion « c'est moi suis en train de faire des saletés » comporte une prémisse dans laquelle l'information énoncée : - « ai fait le tour de cette allée » en vertu de la manière dont elle est connue (proprioception, kinesthésie, mémoire en première personne), est connue pour être vraie *de moi*, l'individu qui pense, sans qu'aucune procédure d'identification, avec moi, de l'entité qui a fait le tour de l'allée, ne soit nécessaire.

J'ai en outre soutenu l'idée que les prédicats concernés par ce type d'information peuvent inclure des prédicats énonçant non seulement des propriétés mentales (« a mal », « voit », « cherche », « pense »), mais aussi des propriétés corporelles (« marche », « se trouve devant l'allée 6 », etc.).

En affirmant cela, je passe allègrement par-dessus la possibilité d'un doute de type cartésien qui mettrait en doute mon existence corporelle et défendrait l'idée que la seule certitude immédiate est celle de mon existence comme être pensant. C'est vrai : la position que je défends ici n'a pas pour objet de répondre à un scepticisme de type cartésien, ni de répondre à la question : de quelle nature est en fait l'entité à laquelle il est fait référence quand on fait usage du « je » ? La position que je défends a seulement pour objet d'expliciter le *type de conscience de soi* sur lequel repose l'usage du « je ». Je m'en tiens à cette question. Ni la question épistémologique : « comment puis-je savoir ce que je suis, en fait ? », ni la question métaphysique : « que suis-je, en fait ? », n'appartiennent à mon questionnement dans cette présentation.

J'ai pourtant aussi défendu la position selon laquelle, bien que non seulement des informations concernant des états mentaux mais aussi des informations concernant des états corporels soient fondamentales pour l'usage du « je », ni les unes ni les autres ne

donneraient lieu à un usage du « je » si elles n'étaient reprises dans une activité mentale qui transforme ces informations en jugements et les inscrit par là-même dans la recherche des raisons – ce que j'appelle « introduire une liaison rationnelle dans les contenus de pensée ». En disant, cela est-ce que j'introduis un primat de la pensée sur le corps dans le fondement de l'usage du « je » ?

Il faut d'abord noter que lorsque j'affirme que tout usage du « je » dépend de l'inscription de l'information disponible dans la forme du jugement, cette affirmation vaut tout autant pour l'auto-attribution d'états mentaux que pour l'auto-attribution d'états corporels. Avoir une information immédiate sur l'état de son corps ne suffit pas à fonder un usage du « je » si cette information n'est pas reprise dans une activité mentale dont le résultat est un jugement assignant cet état à un « je », dont le référent est celui qui, dans le cas présent, pense ou dit la proposition dont « je » est le sujet ou (dans notre vocabulaire contemporain) figure à la place de l'argument. Mais il en va de même pour une information immédiate sur ses propres états subjectifs (avoir mal, sentir, voir, imaginer…). Cette information ne suffit pas par elle-même à fonder un usage du « je » si elle n'est pas inscrite dans une activité mentale dont le résultat est un jugement assignant cet état à « je » (où je, à nouveau, conformément à la règle de référence, réfère à qui pense ou dit la proposition dans laquelle figure « je »). Les états « mentaux » n'ont sur ce point aucun privilège sur les états corporels. C'est par exemple toute la différence entre « gémir de douleur » et dire « j'ai mal. » Quand on gémit, on exprime sa douleur, quand on pleure, on exprime son chagrin. Mais quand on dit ou pense « j'ai mal » ou « j'ai du chagrin », on articule conceptuellement l'expression, on l'inscrit dans un jugement. L'inscrire dans un jugement, où « je » réfère, par fonction, à celui qui juge, c'est déjà être engagé dans la recherche des raisons et des causes (en amont) et dans la recherche des solutions (en aval).

Voici pour le bilan. Je voudrais maintenant pour conclure considérer les deux questions mentionnées dans mon argumentaire. On pourrait en considérer bien d'autres. L'idée générale que j'essaie de promouvoir avec cette approche est que bien des questions classiques trouvent solution sans mystère (en tout cas sans mystère métaphysique). Mais j'essaie aussi de promouvoir l'idée que certaines contestations elles-mêmes, aujourd'hui, classiques, des questions classiques, se trouvent elles aussi sans objet.

C'est dans cet esprit que j'ai privilégié deux questions : 1) « Je pense » contre « ça pense ». 2) Le rapport du « je » singulier et du « je » universel. Ou ce que, dans un coup de

chapeau au vieil Hegel (« *dem Alten* », comme disaient ses condisciples de Tübingen) j'appelle « universel singulier ».

5-2 *« Je pense » contre « ça pense ».*

Chacun connaît l'objection de Lichtenberg à l'encontre de Descartes : « On devrait dire ''ça pense'' ou ''il y a de la pensée'' (es *denkt*) de même qu'on dit ''il y a des éclairs'' (*es blitzt*). Dire ''*cogito*'' est en dire trop, sitôt qu'on le traduit en ''je pense'' (*ich denke*). Accepter, postuler le ''je'' n'est qu'un réquisit pratique. »

Les remarques que je viens de proposer vont à l'encontre de cette déclaration.

Si les analyses proposées plus haut sont correctes, les raisons d'attribuer « pense » à « je » ou de décliner « pense » à la première personne (*cogito*) sont intrinsèques à la nature même de l'activité de penser. Je pense bien sûr ici à l'activité de penser considérée comme une activité mentale et non pas à son support neuronal, qui ne peut être décrit qu'en troisième personne, comme un processus physiologique. Mais ce que nous avons vu de l'activité mentale de penser, dans les deux exemples considérés, « c'est un arbre – je pense que c'est un arbre ». « la preuve est valide – je pense que la preuve est valide » est qu'elle consiste dans un examen systématique et suivi des raisons de soutenir une affirmation plutôt qu'une autre. La proposition « je pense » n'est rien d'autre que l'énoncé de cette activité en même temps que l'assertion que l'on est, soi-même (l'individu qui dans le cas présent dit « je pense ») comptable des raisons données.

Il n'en reste pas moins que bien souvent, les pensées viennent quand elles le décident et non pas quand je le décide – comme tout un chacun, pour peu qu'il se soit cassé la tête sur un problème ou ait séché misérablement devant une page blanche ou l'écran de son ordinateur, en a fait l'expérience. Mais même dans ces conditions, je dirai en fin de compte qu'une pensée est « mienne » si un fil conducteur a été suivi, dont je me tiens pour comptable : « je », ici, ne veut rien dire d'autre que justement, l'auteur de la pensée, « je me tiens pour comptable ». S'il se rencontre une contradiction en cours de route, il me faut ou bien l'accepter, ou bien la résoudre. Si d'une proposition une autre est déductible, elle en est effectivement déduite si j'établis la déduction. Etc.

Ceci me conduit au deuxième point annoncé : le « je » singulier ou universel.

5-3. *« Je », singulier ou universel*

J'ai soutenu que l'usage du « je » repose sur deux types bien distincts (mais liés) de conscience de soi : conscience de soi comme un individu corporel, et conscience de soi comme engagé dans une activité de pensée consistant à établir une liaison rationnelle entre des contenus de pensée. J'ai aussi soutenu que le premier type de conscience de soi ne donnerait pas lieu à un usage du « je » s'il n'était inscrit dans l'activité qui donne lieu au deuxième type de conscience de soi (exprimé dans la proposition « je pense »).

Or le lien entre les deux types de conscience de soi comporte un aspect particulièrement intéressant. Par la première (conscience de soi comme individualité corporelle), le référent du « je » (celui ou celle qui, dans chaque cas d'usage du « je », dit ou pense la proposition dont le sujet est « je ») s'apparaît à lui-même dans sa particularité, sa constitution physiologique particulière, son information sensorielle particulière, localisée dans l'espace et dans le temps. La seconde, en revanche (conscience de soi comme engagé dans la liaison rationnelle de ses contenus mentaux) ne comporte pas d'information empirique sur l'individualité du référent du « je ». Lorsque je dis : « je pense que cette preuve est valide », « je » réfère à celui qui pense que cette preuve est valide, dont le prédicat « pense que cette preuve est valide » est vrai de lui en vertu du seul fait qu'il peut, lui-même, le référent du «je » en usage dans l'instance présente, rendre raison de la preuve. Cela veut dire que tout autre individu, faisant usage de sa capacité rationnelle et mis devant le même problème, pourrait, de même, dire « je pense que cette preuve est valide ». Le « je » est ici absolument singulier : il faut être, soi-même, l'individu qui dit « je », engagé dans l'administration de la preuve, pour pouvoir dire « je pense que la preuve est valide ». Mais il est universel : ce que je pense est ce que tout être doué comme moi de raison peut penser, et doit penser s'il raisonne correctement.

Cette même capacité rationnelle me permet de situer l'individu vivant que je suis dans le monde auquel il appartient, et de m'élever au-dessus de son point de vue particulier pour énoncer des énoncés universellement valides sur le monde. C'est ce dont tente de se faire l'écho l'ambition de la pensée claire et distincte cartésienne, c'est l'ambition de l'unité transcendantale de l'aperception kantienne, c'est l'ambition de l' « universel singulier » qu'est le concept hégélien, et l'ambition du « soi objectif » de Tom Nagel : un soi capable

de s'élever au-dessus de son point de vue particulier pour adopter un « point de vue de nulle part. »

Je voudrais suggérer que la meilleure manière de reconnaître la valeur de cette ambition tout en restant attentif aux illusions possibles dont elle est porteuse est de garder à l'esprit cette double source de la conscience de soi, dont j'ai soutenu qu'elle est constitutive de l'usage du « je » : conscience de soi corporelle, conscience de l'unité d'une activité mentale tendant à introduire une liason rationnelle des contenus mentaux que l'on reconnaît par là-même pour siens.

*
* *





COMPRENDRE POURQUOI J'AGIS

PENSER LE SENS DE L'ACTION EN PREMIERE PERSONNE

Yoann MALINGE

Centre de philosophie contemporaine de la Sorbonne (EA3562)
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

> De deux choses l'une : ou [la personne qui agit] est une personne, elle demeure la même, et ses actes expliquent entièrement ce qu'elle est ; ou ses actes peuvent toujours être interrogés comme des événements du monde, et elle n'est jamais la même qu'elle-même. Car inversement, l'acte est d'autant plus un vrai acte (et non un simple événement naturel du monde) qu'il ne surgit pas de ce que sont les choses, mais change la face du monde. Il est lui-même cette face changée du monde[1].

Telle est l'antinomie de la relation de l'agent à son action que décrit Francis Wolff dans le troisième chapitre de *Dire le monde*[2].

Pour penser l'action, il faut concevoir dans le même mouvement un agent qui soit la *cause* de l'action sans que cette action soit l'effet de ce qu'*est* l'agent. La solution que Francis Wolff fournit à l'antinomie, dans le quatrième chapitre de *Dire le monde*, repose sur le « je » et sur le concept de « j'agis »[3]. Il ne s'agit pas ici d'en faire le commentaire, mais de trouver dans cette résolution une source d'inspiration pour envisager la conscience de l'agent lorsqu'il agit. Si la perspective en première personne est la plus adéquate à rendre compte du lien complexe que l'agent entretient avec son action, alors il semble possible d'envisager cette perspective en *philosophe de la conscience*. Cette démarche ne consiste pas à revenir à une philosophie du sujet. En effet, penser l'agent comme sujet, c'est faire de celui-ci une cause au même sens que celle des événements

[1] Francis Wolff, *Dire le monde*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2004, p. 137-138.

[2] Cette antinomie, cette résistance du réel, apparaît comme le moteur d'une recherche sur l'action. Pour citer à nouveau Francis Wolff, c'est « une volonté de savoir vraiment et complètement pourquoi tous les événements du monde surviennent comme ils surviennent » qui constitue le désir de philosopher. (*Dire le monde*, *op. cit.*, p. 91)

[3] Francis Wolff, *Dire le monde*, *op. cit.*, p. 149-190.

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp256-267

du monde. C'est donc méconnaître la relation particulière que l'agent entretient avec son action et, par là, c'est confondre l'action avec n'importe quel événement du monde.

L'action est cet événement particulier qui modifie le monde, en faisant advenir une possibilité nouvelle. On peut imaginer qu'un être omniscient puisse embrasser du regard toutes les probabilités qu'un monde permet. Toutefois, il faut distinguer cette prévision du *possible* que peut réaliser un agent. La différence ne porte pas seulement sur la modalité. Dès lors que la possibilité est celle d'un agent, ne change-t-elle pas de nature ? La liaison entre l'agent et ses possibles ne peut être comprise qu'en première personne. Cette liaison est celle de la *signification*. Il y a un sens dans la possibilité que peut réaliser un agent. Et *ce sens n'existe que par et pour un agent*. Autrement dit, deux actions peuvent être décrites de la même façon en troisième personne, il demeure qu'elles sont toujours distinctes par leur sens, en première personne. Par exemple, il n'en va pas de même pour Jean qui traverse une forêt et pour François qui ferait (de l'extérieur) la même chose. Ces deux agents peuvent bien faire les mêmes mouvements. Dès qu'on envisage l'action en première personne, leurs actions sont différentes par leur sens.

Il s'agit alors d'interroger le mode d'existence du sens de l'action. Comment l'agent envisage-t-il sa propre action ? Si le sens de l'action est d'ordre objectif, s'il peut être connu *a priori* parce qu'il consisterait à faire advenir une possibilité du monde lui-même, alors l'agent semble réduit à n'être qu'un instrument et l'action une réaction à la sollicitation du monde. En revanche, si le sens de l'action n'est jamais établi qu'*a posteriori*, alors ce sens n'est qu'un sens donné en troisième personne et la perspective de la première personne nous échappe. Telle semble être l'antinomie du sens de l'action.

Il faut donc se demander comment peut exister le sens d'une action pour l'agent lui-même. Ce sens peut-il être connu par l'intelligence qui formulerait alors une intention ou bien, au contraire, échappe-t-il à l'agent parce qu'il n'est pas réfléchi ? N'y aurait-il pas une voie tierce qui parviendrait à comprendre le sens comme « en devenir » et éviterait soit de le substantialiser, soit d'en nier l'existence ? Une conception dynamique du sens consisterait à l'envisager comme lié au projet global de l'agent, à sa façon d'être dans le monde. Le sens ne serait ni celui du monde déterminé, ni seulement celui qu'attribue la personne par sa perception. Le sens ne pourrait être envisagé que dans une perspective dynamique, au cours du processus de l'action. L'agent serait donc l'être capable de créer un sens par son action.

I. *Agir, c'est se confronter au monde*

Il peut sembler ordinaire de distinguer la contemplation et l'action tant cette distinction est classique. D'un côté, la contemplation serait l'activité de l'esprit qui, hors de la matière, de son point de vue surplombant, tente de comprendre ce qui lui est extérieur. De l'autre, l'action serait l'activité du corps qui, matière parmi la matière, tente d'avoir un effet sur ce qui lui est extérieur. Cette distinction pourrait être approfondie. Elle doit surtout être nuancée. Approfondie, elle le fut, et ce n'est pas le lieu de développer les théories de la connaissance qui s'y sont employées, tentant de résoudre les apories du réalisme et de l'idéalisme matériel. Nuancée, cette distinction, le fut également et de deux manières : d'une part par ceux qui ont montré que la contemplation, ou plus précisément la connaissance et la théorie, exigeait un travail d'enquête, d'interrogation de la réalité. D'autre part, par ceux qui ont montré que l'action n'était pas réductible au mouvement corporel, qu'elle était plutôt le mouvement d'un sujet tout entier pensant et corporel, le mouvement d'une union de l'esprit et du corps.

C'est au sein de cette dernière position que, modestement, cette contribution tentera de prendre place. Il s'agit de défendre l'idée selon laquelle l'action consiste à produire du sens dans le monde, produire un sens qui n'y est pas déjà, et qui est constitutif de l'action ; et ce, par différence avec tout autre événement du monde. Tout d'abord, il faut affirmer la thèse ontologique qui fonde et rend possible cette analyse, et à partir de laquelle l'action sera ici considérée. Cette thèse est celle que l'on pourrait lire dans l'œuvre de Sartre, celle d'un *réalisme ontologique* pour lequel l'être est en-soi, indépendant dans sa subsistance : « Incréé, sans raison d'être, sans rapport aucun avec un autre être, l'être-en-soi est de trop pour l'éternité. »[4]. L'indépendance ontologique de l'en-soi se marque dans sa *transcendance*. C'est l'intuition fondamentale de Sartre, ce qu'il appelle « le phénomène d'être »[5] et que l'on trouve explicitée de manière remarquable par l'expérience de la racine de marronnier[6], dans *La Nausée*. Il n'est pas question ici de développer ces thèses pour elles-mêmes. Néanmoins, il faut mettre au jour les présupposés ontologiques de notre approche. C'est à partir d'eux que l'action pourra être comprise dans son originalité. Penser l'action exige donc bien des décisions

[4] Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, Tel, 2011, p. 33.

[5] Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 30.

[6] Sartre, *La Nausée*, *in* Sartre, *Œuvres romanesques*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1981, p. 151-153.

ontologiques importantes – ce qui ne signifie pas que ces décisions soient préalables à la pensée de l'action[7]

L'action exige un terrain réel et subsistant sur lequel elle puisse s'inscrire. Pour autant, ce réel ne doit pas être déterminé de façon absolue, sans quoi l'action perd sa nature pour devenir l'effet d'une cause préexistante. Dès lors, pour qu'une action existe, faut-il que le monde soit dénué de sens ? Une première approche pourrait sembler l'exiger : l'action, c'est l'apparition d'un nouvel agencement de l'être. Cependant, une compréhension de l'action n'exige pas nécessairement un monde absurde, au sens existentialiste[8]. D'ailleurs, n'est-ce pas un oxymore de rapprocher le concept de « monde » et celui d'« absurde » ? Le monde peut-il être dénué de sens ? Il faudrait plutôt conserver cette absence de sens, ce néant originel de sens pour le concept d'être. Cela permet en retour de distinguer l'être et le monde. Ce dernier prend une dimension plus concrète, il peut alors être compris comme le cadre toujours signifiant dans lequel l'homme vit. Toutefois, qu'il soit signifiant n'entraîne pas qu'il soit absolument déterminé. C'est ce niveau intermédiaire d'organisation du monde qui semble devoir être retenu[9].

Pour autant, en ayant circonscrit en compréhension la détermination du monde, le domaine du sens préétabli a aussi été généralisé en extension. Toute place pour l'action a-t-elle alors été supprimée ? L'action est-elle réduite au déploiement d'un sens déjà là ? Agir, est-ce seulement concourir à faire advenir un sens déjà présent, ou encore en puissance ? Ces questions d'ontologie de l'action ont pour corrélat celle de l'être de l'agent : l'agent n'est-il que la cause efficiente d'un monde inerte qui aurait besoin d'un moteur externe pour le faire passer en acte ?

La modernité philosophique a certes mis fin à une conception du monde comme *cosmos*, il demeure que la compréhension médiane d'un monde signifiant pourrait réduire l'agentivité à cette position subordonnée. Or, il n'en est rien. Il faut au contraire défendre une conception forte de l'action comme confrontation avec le monde. Confrontation avec les déterminismes du monde naturel et physique, mais il s'agit là d'une évidence. Ce qui semble plus intéressant de souligner, c'est la confrontation de

[7] L'importance de cette question du choix d'une position ontologique peut être diminuée et l'ordre d'exposition renversée. Ici, il faut tenter de conserver « l'ordre des raisons ».

[8] On peut retenir ici le concept d'« absurde » que Camus développe dans *Le Mythe de Sisyphe* sans retenir la dimension existentielle qu'il développe.

[9] C'est ce niveau intermédiaire qui permet le développement de la méthode *compréhensive* en sciences humaines, par contraste avec la méthode explicative. Voir Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, trad. L. Sauzin, Paris, PUF, 1942.

l'action avec les significations préexistantes du monde humain. Agir, c'est se confronter aux sens qui sont déjà dans le monde. Se confronter, ce n'est pas nécessairement aller contre le sens déjà établi dans le monde. L'action n'est pas toujours une révolution, même si elle peut l'être. Se confronter au sens du monde, c'est prendre position par rapport au sens. Aucune action n'existe sans une *détermination de l'agent par rapport au sens du monde*, c'est justement ce qui permet de distinguer l'action d'un mouvement. Le mouvement corporel de cligner des deux yeux en même temps n'est pas une action parce qu'il n'est pas une prise de position par rapport au sens du monde. Nul besoin de faire intervenir l'épineuse question de la volonté. Ce n'est pas tant parce que le clignement des yeux est involontaire qu'il n'est pas une action, que parce qu'il n'a pas de sens. Il ne signifie rien. Bien sûr, il n'est pas dénué de cause, mais il n'est pas l'affirmation d'une signification. Au contraire, fermer une porte est une action : cela consiste à prendre position sur le sens de l'ouverture de la porte. Cet exemple permet de comprendre que l'action ne se joue pas hors des déterminismes causaux du monde physique. Une porte est soit ouverte, soit fermée ou bien elle n'existe pas en tant que porte (si elle est simplement posée contre un mur en attendant d'être mise en place par exemple). La fermer, c'est prendre position sur le sens de son existence à un moment donné. Là encore, il n'importe pas de savoir si la volonté de l'agent s'exerce préalablement sur l'action en question. Une telle recherche ne sera pas menée ici. Non pas qu'elle soit dénuée d'intérêt, mais elle n'est pas nécessaire pour distinguer le mouvement corporel de l'action. Un principe d'économie guide cette recherche.

Pour autant, il reste à se demander si agir, c'est seulement prendre part au sens du monde. Si l'on affirme que la porte possède un sens préalable, est-ce la porte en elle-même qui est concernée par l'action ou bien notre rapport à celle-ci ? Le sens des choses du monde, même s'il préexiste à l'appréhension par un agent, sature-t-il la possibilité significative des choses ? Un exemple simple comme celui de la porte qui peut être fermée ou ouverte, n'est-il pas réducteur de l'existence du sens des choses ? En effet, l'alternative « fermée ou ouverte » semble bien saturer les possibilités de sens d'une porte. Mais toutes les choses du monde peuvent-elles être réductibles à une alternative de sens ? On voit bien que non. Quand on se trouve sur une place publique, on peut y faire de multiples actions : s'asseoir sur un banc, aller à la rencontre de quelqu'un, ouvrir le journal que l'on a sous le bras, pencher la tête en arrière pour sentir le soleil réchauffer son visage, etc. On pourra objecter que, dans cet exemple, toutes les possibilités n'ont pas la même teneur ontologique. Sont-ce toutes des actions ? Pour être précis, il faut signaler que certaines ne sont que des activités, des mouvements d'un être

vivant qui ne cherchent pas tant à modifier le monde qu'à être dans le monde, dans une attitude passive par laquelle il ne fait rien mais inscrit son existence dans une situation à laquelle il a donné un sens. D'un côté, l'activité est l'ensemble des mouvements qui valent pour eux-mêmes, qui ne cherchent pas à modifier le sens du monde mais à « profiter » d'un sens du monde, à le vivre sans chercher à atteindre une fin nouvelle et extérieure. D'un autre côté, l'action est l'ensemble des mouvements qui tentent de faire advenir un sens du monde qui n'existe pas encore, un sens qui se différencie du sens préalable du monde, en ce qu'il est donné par un agent. Néanmoins, les possibilités semblent infinies et c'est précisément cette infinité qui est l'indice d'un monde qui possède un sens mais dont la signification n'est pas absolument close.

II. *Être présent au monde pour agir*

Par l'action, le rapport que l'homme entretient avec le monde se révèle comme un rapport complexe. En effet, si l'homme est capable de donner un sens au monde, c'est parce qu'*il est au monde*. Cette affirmation pourrait sembler triviale si elle ne s'inscrivait pas comme le dépassement dialectique de deux thèses opposées : d'une part, celle d'un agent qui est une partie déterminée du monde et, d'autre part, celle d'un agent qui existe hors du monde, doté d'une liberté absolue. La première, thèse déterministe et souvent matérialiste, rejette l'idée selon laquelle l'existence humaine serait d'une nature différente de l'existence des choses. Selon cette thèse, exister pour un homme, c'est être intégralement soumis au même déterminisme que celui des lois physiques. La seconde attribue à l'homme un pouvoir d'extraction du monde des choses qui lui permettrait de se déterminer sans aucune contrainte extérieure. Pour éviter d'achopper sur l'aporie de la liberté d'indifférence, cette thèse attribue alors à l'homme un pouvoir d'autodétermination à partir de certaines facultés qui lui sont propres : la raison ou la volonté.

À la suite de Sartre et Merleau-Ponty, mais aussi après les développements propres à Francis Wolff, on peut tenter de dépasser cette alternative pour montrer, à partir de l'action, que la place qu'occupe l'homme dans le monde est particulière. Cette compréhension de l'inscription de l'homme dans le monde est fondamentale. Ni chose du monde, ni être extra-mondain, l'homme vit dans le monde, il lui est *présent*. Or, la « présence à » est un type de relation qui permet de penser les entités dans leur spécificité. Être « présent à » quelque chose, c'est ne pas être confondu avec cette chose. Ainsi, par exemple, est-on présent à une réunion, ce qui indique que notre

présence s'y inscrit, au moins temporairement. Cependant, cette relation signale également une double indépendance : celle de la réunion qui pourrait se tenir sans nous et celle du participant dont l'existence ne se réduit pas à cette participation. Être « présent à », ce n'est pas « être une partie d'un ensemble » dans la mesure où la partie ne semble exister qu'en tant que l'ensemble existe. Cela étant, la « présence à » ne se réduit pas à la simple juxtaposition. Être présent, ce n'est pas seulement exister à côté d'un ensemble : c'est exister dans cet ensemble. Abstraitement, celui qui est présent pourrait être détaché de ce à quoi il est présent. Cependant, ce n'est qu'une hypothèse abstraite. Concrètement, en réalité, l'être qui est « présent à » ne peut pas exister sans être présent à quelque chose. Autrement dit, l'existence comme « présence à » est nécessaire, il n'y a pas d'existence qui ne soit présente à rien. Pour autant, ce à quoi cette existence est présente est contingent. L'existant aurait pu être présent à autre chose. Cette nécessité de la contingence place l'existant dans une position particulière, entre le recul et la participation.

Ainsi, trouve-t-on dans les œuvres de Sartre et de Merleau-Ponty deux thèses différentes (présentées par leur auteur plus ou moins de façon opposée) mais qui peuvent être comprises ici de façon complémentaire. D'une part, on pourrait lire chez Sartre une distinction tranchée entre l'en-soi et le pour-soi[10]. Ainsi, l'en-soi serait-il l'être des choses, l'être qui est ce qu'il est, est pleinement en acte, existe indépendamment de toute présence d'un autre être. L'en-soi « est lui-même indéfiniment et il s'épuise à l'être. »[11]. Quant au pour-soi, l'être de l'homme, ce serait l'être qui, en tant qu'il n'a pas d'essence, existe comme néant. Il existe par néantisation de l'être en-soi[12]. La conscience, en tant qu'elle est intentionnelle, c'est-à-dire visée, serait le moyen à partir duquel on pourrait penser la présence de l'existant à l'être[13]. Merleau-Ponty a reproché à Sartre de ne pas avoir tenu compte de la dimension corporelle de notre être-au-monde. Dès lors, à partir de l'expérience du corps propre et en partant de la perception, l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* montre que le corps, « puisqu'il voit et se meut, (...) tient les choses en cercle autour de soi. »[14]

[10] Nous chercherons ailleurs à montrer qu'une lecture plus fine et plus complexe serait pertinente. On se contentera ici de faire droit à une compréhension « classique » et tranchée, quoiqu'elle ne rende pas raison de la richesse des développements ontologiques de *L'être et le néant*.

[11] Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 33.

[12] Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 57.

[13] Voir notamment Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », [1939], *Situations I*, Paris, Gallimard, 2010, p. 27-41.

[14] Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, coll. « Folioplus », 2006, p. 14.

Ce changement dans la perspective de la présence au monde a d'importantes conséquences pour notre sujet. Tout d'abord, si l'agent est incarné, s'il peut sentir et être senti, alors le monde, qui est fait de la même étoffe que le corps, doit alors être compris comme déjà signifiant. Ce n'est pas un en-soi inerte et absurde[15]. Dès lors, agir ne consiste donc pas à faire advenir un sens dans un monde dénué de sens, c'est au contraire exister dans un monde traversé de sens, qui affecte l'agent lui-même. Surtout, cette perspective qui inscrit l'agent au monde permet de renforcer la perspective d'une confrontation de l'agent au monde. Même si l'agent est l'être qui habite un monde plein de sens, il ne faut pas renoncer à en faire l'auteur du sens de son action. Si la réalité est pleine de sens, et si l'incarnation de l'agent le place dans une position intermédiaire entre l'activité et la passivité quant à son existence dans le monde, l'action peut être autre chose que le développement d'un point de vue sur une réalité transcendante. En première analyse, on peut partager la signification du monde entre celle qui est préalable, dans une perspective réaliste et une signification qui est purement humaine. Mais un tel partage n'est-il pas trop radical ? On peut envisager une corrélation forte entre le monde et l'agent qui unifie la signification du monde. Il faut alors également insister sur le sens de l'action – d'où vient-il ? Comment ne pas le substantialiser, soit en lui assignant le monde pour origine, soit en en faisant une fin préalable que l'agent devrait viser ?

III. *L'action est un processus d'affirmation d'un nouveau sens*

L'agent est présent au monde mais il n'est pas une partie du monde. Son action est donc tout à la fois une modification du monde et l'avènement d'un non-être. Or, pour faire advenir quelque chose, il faut à la fois être différent, apporter un sens nouveau et se « compromettre » avec ce qui est déjà là. L'action n'est pas une création *ex nihilo*. Elle ne naît pas de rien. Elle exige un substrat déjà là. Pour autant, il ne s'agit pas seulement d'apporter une forme à une matière informe, selon une ontologie hylèmorphique. En effet, le monde a toujours déjà une forme, il a déjà un sens.

Agir, c'est être *l'auteur d'un sens nouveau à partir de sa situation*, c'est la transcender non seulement pour la percevoir mais pour en faire le terrain sur lequel l'action se déploie. Le donné (ce qui compose la situation : la position sociale, le corps, l'organisation politique et économique) n'est pas un obstacle, c'est le moyen nécessaire

[15] En ce sens, Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, coll. « Tel », 2010, p. 175.

de l'action. Qu'est-ce qui donne un sens à ce donné ? Est-ce la réflexion et la contemplation ? Si tel était le cas, ce serait réduire le sens à une interprétation. Or, donner un sens aux choses, ce n'est pas seulement les interpréter, comme s'il y avait autant d'interprétation que d'apparences. Donner un sens, c'est inscrire ce sens dans les choses elles-mêmes, c'est *vivre* ce sens, c'est *travailler* le monde par ce sens. Ces expressions n'ont qu'un objectif : il faut comprendre que le sens de l'action, c'est aussi sa fin. Or cette fin n'est pas déjà dans le monde, elle ne précède pas le mouvement de l'agent. Le sens de l'action, son *telos*, n'existe que par l'action. Il n'y a pas de fin préalable dans le monde et il n'y a pas non plus de fin sans action. Il faut donc bien distinguer le sens préalable du monde, ses déterminismes, qui est le terrain initial de l'action humaine. Puis, dans un second temps[16], le sens tel qu'il est vécu par l'agent – sens qui ne saurait être compris qu'en première personne. C'est ce sens-ci qu'il est intéressant d'étudier, parce que c'est lui que l'agent envisage dans le processus d'action qui est le sien. C'est ce sens qui apparaît dans l'action. Celle-ci peut donc être comprise comme un processus qui comprend à la fois l'appréhension du monde et sa modification. Dès lors, il n'est pas question de chercher si l'action a bien atteint sa fin, si le sens donné est bien celui recherché, parce que ce sens n'existe pas hors de l'action. On écarte ainsi le problème de l'intention et de sa mise en œuvre[17].

N'étant ni le fruit mûr d'une situation sensée, ni la création *ex nihilo* d'un agent tout-puissant, *le sens de l'action doit être pensé dans son devenir à partir de l'action elle-même*[18]. En effet, s'il est vrai que la liberté peut projeter des possibilités sur le monde, il demeure qu'il s'agit de possibilités *du monde*, c'est-à-dire que ces possibilités sont faites de la matière même du monde. Ces possibilités possèdent donc une existence dont la liberté ne peut décider tous les traits : c'est le versant réaliste de l'ontologie. Par exemple, le rocher qui se présente à l'alpiniste comme « à escalader » possède certaines caractéristiques que l'agent ne peut modifier : il est abrupte, escarpé, etc. Cela étant, ces caractéristiques n'ont elles-mêmes de valeurs qu'en fonction du projet de l'alpiniste. C'est *ce projet* qui fait saillir telles caractéristiques du rocher. Les données du monde

[16] Ce second temps n'est pas réel, il est second ontologiquement mais il est concrètement indivisible du premier.

[17] Sur cette perspective, voir Elizabeth Anscombe, *L'intention*, trad. de l'anglais par M. Maurice et C. Michon, préface de V. Descombes, Paris, Gallimard, 2002. La perspective d'une philosophie de la conscience devrait être mise en contraste avec celle d'Anscombe.

[18] Cette thèse pourrait s'inscrire dans la voie ouverte par Francis Wolff : voir *Dire le monde*, *op. cit*., p. 170 : « Le *fait* d'agir, produit un agent comme cause identique du *contenu* de ses actes. L'action produit un agent qui est cause de tous *ses* actes. » La thèse développée dans cet article introduit le sens vécu en première personne. Il s'agit de développer une philosophie de la conscience.

sont informées par la visée projective de l'agent, elles en sont la corrélation. Pour un autre projet, les mêmes données du monde auraient une autre valeur. Dans l'exemple de Sartre, l'autre projet est celui d'un « promeneur qui passe sur la route » et dont le rapport au monde est esthétique. Alors, pour lui, « le rocher ne se découvre ni comme escaladable, ni comme non escaladable » bien qu'il s'agisse du même rocher. « Il se manifeste seulement comme beau ou laid. » Dès lors, on peut en tirer une conclusion quant à la création du sens initial du monde : il est « impossible de déterminer en chaque cas particulier ce qui revient à la liberté et ce qui revient à l'être brut du pour-soi »[19].

On comprend donc que c'est la corrélation entre l'agent et le monde qui donne un sens au monde. Le monde se trouve alors avoir un coefficient d'adversité en fonction du projet de l'agent. Le même rocher peut présenter un sens différent selon le projet l'agent, qu'il s'agisse de faire de l'escalade ou de se promener. Mais la même corrélation informe également l'agent : à la fois sur son propre projet, sur sa faisabilité, sur son importance, mais également sur l'agent lui-même : notamment sur son corps (sera-t-il capable d'accomplir tel projet ?), sur sa place dans la société (les autres projets qui informent le monde lui opposeront-ils des résistances pour qu'il accomplisse son propre projet ?), etc. En un mot, l'agent découvre sa facticité, c'est-à-dire *ce qu'il a à être* en tant qu'il a telle place, tel corps, tel passé, telle position, telle relation avec autrui.

On peut alors définir l'agent comme l'être-producteur du sens des possibles. La relation au monde elle-même est donc commandée par l'action. Le monde est « l'esquisse énorme de toutes mes actions possibles »[20]. Ce vocabulaire de l'esquisse est précieux, parce qu'il permet de montrer que le dessin final exige un créateur qui soit responsable du sens. Pour autant, est-ce à dire que ce sens est la suite de ce qu'est l'agent ? Le sens n'est-il pas l'effet de l'être de la personne qui agit ? N'a-t-on pas simplement reporté la difficulté de l'antinomie déployée en introduction ?

Pour répondre, il est important d'assigner une place particulière au sens. Le sens n'est-il pas cette distance à soi que l'agent révèle quand il agit ? Autrement dit, être créateur du sens, ce n'est pas agir selon ce que l'on est, c'est bien *créer*. Certes, sans créateur, il n'y a pas d'objet créé. Et donc sans agent, il n'y a pas de sens nouveau – seulement les déterminismes (physiques, sociaux, historiques, etc.). Mais le sens créé

[19] Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.,* p. 533.

[20] Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.,* p. 362.

n'est pas l'effet de ce qu'est l'agent. Le sens est cet intervalle au cœur de l'écartèlement qui définit la personne, et que le travail de Francis Wolff a parfaitement mis en lumière : le sens prend place au sein de cet écartèlement : « entre l'identité [de la personne] qui la tire vers la choséité » « et la causalité libre qui la tire vers l'éparpillement accidentel »[21]. Le sens répond aux deux questions qui partagent la personne selon Francis Wolff : « qui ? » et « pourquoi ? ». C'est l'agent *qui* crée le sens, et ce qu'il est tient précisément dans cette création. Le pourquoi trouve ainsi sa réponse dans le projet de l'agent, dans le devenir de ses actions et de son être-au-monde. Le sens permet de « laisser entrevoir l'agent » mais c'est lui qui explique l'action. Le sens est précisément ce qui permet à l'agent de ne pas être figé dans une identité. En cela, cette solution semble moins « lourde » que les « concepts hybrides »[22] d'identité personnelle et de volonté. Par le sens, on peut *reconnaître* l'agent sans pour autant l'y réduire.

En première personne, l'agent vit le sens, mais la conscience du sens n'est pas donnée. Le sens est à la fois ce que vise et ce que produit la conscience quand elle vise le monde, telle est l'esquisse du sens – sens qui d'esquisse devient réel et existant par l'avènement d'une action. Le sens est le lien entre la conscience et le monde. Partant, il exige d'être sens *du* monde. Il n'y a pas de sens hors du monde mais il est bien créé par l'agent. Sans le sens que l'agent leur donne, les choses n'appellent pas de modification. Pour reprendre l'exemple de la place sur laquelle se promène une personne, cette place malgré ses bancs, son calme, l'heure du jour, le temps libre dont dispose la personne, etc., cette place contient certes des actions probables, mais n'appelle aucune action possible. Sur le plan modal, il y a bien des probabilités, mais faute d'une relation avec un agent, ces probabilités n'ont aucun sens. Elles ne peuvent devenir possibilités d'action que par et pour un agent, en première personne. Le sens initial des choses, l'esquisse d'un sens créée par la perception est modifiée par l'action de l'agent. Par là, on retrouve le premier niveau de ce qui caractérise l'homme comme « animal moral » au sens de Francis Wolff. Les hommes sont doués « d'une capacité à penser leur propre pensée, à réfléchir leurs désirs »[23]. Notre thèse vise précisément à montrer en quoi consiste cette capacité de penser sa pensée, de donner un sens aux choses par l'action que l'on accomplit sur elles. Ce sens créé par l'action est ce qui distingue l'action du

[21] Francis Wolff, *Dire le monde*, *op. cit.*, p. 133.

[22] Ce concept est celui forgé par Francis Wolff qui examine ces deux concepts hybrides ainsi que celui de « liberté » dans *Dire le monde*, *op. cit.*, p. 141 et s.

[23]Francis Wolff, *Notre humanité*, Paris, Fayard, 2010, p. 365.

mouvement d'un robot. Il n'est pas seulement inscrit dans un programme, il participe de l'être-au-monde, du projet existentiel de l'homme, agent situé, corporel et historique.

C'est donc le sens qui permet de comprendre le lien de l'agent à son action. Le sens doit être compris en première personne. En effet, c'est ce sens vécu qui permet de comprendre comment l'action est bien celle de cet agent, et en quoi elle diffère d'un événement naturel. Pour autant, il ne faut pas hypostasier le sens : il est vécu de façon dynamique. Il s'inscrit dans l'être-au-monde de chaque agent. Il ne faut donc pas le réduire à l'intention réfléchie, qui précède l'action. Le sens de l'action existe d'abord en puissance dans le projet de chaque agent, dans son être-au-monde. Ce n'est que par l'action qu'il devient sens en acte, qu'il est vécu par l'agent. Il n'est pas nécessaire d'en faire un sens réfléchi. Les actions d'un agent, même irréfléchies, ont un sens, et ce sens n'a pas besoin d'être visé par l'agent pour exister. Encore une fois, son inscription dans l'être-au-monde de l'agent suffit à le faire exister. Réfléchir sur le sens de son action, pour un agent, est une étape seconde qui permet seulement de le rendre manifeste, et éventuellement plus complexe. Ce n'est pas la réflexion qui le crée. Le sens doit donc être compris en première personne et c'est bien par lui que l'action humaine existe comme telle.

Bibliographie

Anscombe Elisabeth, *L'intention*, trad. de l'anglais par M. Maurice et Cyrille Michon, préface de V. Descombes, Paris, Gallimard, 2002.

Camus Albert, *Le Mythe de Sisyphe,* in Camus, *œuvres complète*s, I, 1931-1944, J. Lévi-Valensi dir., avec la collaboration de R. Gay-Crosier, A. Abbou, Z. Abdelkrim *et al*., Paris Gallimmard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2006.

Dilthey Wihlhelm, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, trad. L. Sauzin, Paris, PUF, 1942.

Merleau-Ponty Maurice, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, coll. « Folioplus », 2006.

Merleau-Ponty Maurice, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, coll. « Tel », 2010.

Sartre Jean-Paul, *La Nausée*, in Sartre, *Œuvres romanesques*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1981.

Sartre Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, Tel, 2011.

Sartre Jean-Paul, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », [1939], *Situations I*, Paris, Gallimard, 2010, p. 27-41.

Wolff Francis, *Dire le monde*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2004.

Wolff Francis, *Notre humanité*, Paris, Fayard, 2010.

DU MONDE QUI NE VA PAS SANS DIRE

Élise MARROU

Sorbonne Université, Faculté de lettres

> *C'est le langage qui fait du réel un monde*. Cette thèse ne charrie-t-elle pas quelques relents d'idéalisme – un idéalisme qui mettrait seulement le langage à la place des idées, ou de la conscience, et dont le mot d'ordre serait : « Tenons-nous en au langage, c'est la seule réalité – du moins la seule que nous puissions atteindre ? » Nullement. Car la thèse ne prétend pas que « tout est langage », ou que le réel se « réduit » au langage. Elle dit même tout le contraire.
> Elle pose que le langage fait du réel un monde.
> Francis Wolff*, Dire le monde*

Que faut-il pour faire un monde ? À cette question classique, Francis Wolff répondait en 1997 ni de tout (car le monde n'est pas une collection de choses, une totalité entendue au sens purement quantitatif ou extensionnel d'un inventaire exhaustif), ni seulement du tout (car le monde ne répond pas non plus à la seule exigence d'universalité ou d'universalisation de l'expérience), mais « des noms, des verbes et des pronoms personnels[1] ». Sa réponse avait de quoi surprendre le lecteur. Elle garde toute sa dimension provocatrice aujourd'hui. À suivre les linéaments de la démonstration de l'ouvrage, le langage « fait monde » en un double sens : la prédication donne accès au monde ; cet usage apophantique du logos est par définition intersubjectif. C'est donc le langage qui fait du réel un monde entendu à la fois comme tout ordonné et comme réel partagé. Il y aurait dès lors un cercle vertueux entre la relation d'objectivité et la relation d'interlocution, ainsi qu'une réversibilité de principe entre le langage défini comme objet-monde et la structure elle-même langagière du monde. On ne saurait distinguer le monde de ce que nous pouvons en dire. Par définition, le monde ne peut donc aller sans dire, ni même aller de soi.

Ce sont précisément les modalités de cette circularité que nous nous proposons de discuter ici. Nous souhaiterions le faire en nous souvenant que les premiers ouvrages que nous avons lus de Francis Wolff portaient sur Aristote et que les cours auxquels

[1] Dans ce qui suit, nous nous référons à la seconde édition de *Dire le monde* (désormais DM), Paris, Presses uuniversitaires de France, coll. « Quadrige », 2004, p. 5.

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp268-282

nous avons d'abord assisté à l'École étaient ses cours d'agrégation sur le Stagirite. Un trait commun s'en dégageait – ou plutôt une double insatisfaction s'y exprimait : une impatience conceptuelle et une volonté d'en découdre avec une manière paresseuse et stérile de faire de l'histoire de la philosophie. En effet, de *Logique de l'élément* à *Penser avec les Anciens*, Francis Wolff a défendu et mis en pratique une méthode qu'il qualifie lui-même de « mixte[2] » : l'historien de la philosophie ne renonce en rien à la dimension problématisante des questions qu'il affronte ; le philosophe se défait, quant à lui, du mythe du commencement absolu en héritant de figures de pensées qu'il s'approprie, mais dont il reste en dernière instance tributaire :

> Il se peut que nous ne puissions penser que dans des formes héritées. Mais cela ne signifie pas que nous devions nous contenter de recueillir l'héritage. En pensant avec la philosophie ancienne, il doit être possible de philosopher aujourd'hui. Emprunter aux Anciens, c'est leur prendre ce qui ne laisse pas de leur appartenir, c'est donc tenter de les lire fidèlement en accommodant notre regard historique sur eux, mais c'est aussi à l'inverse tenter de les comprendre complètement en assimilant leur pensée à la nôtre. C'est s'efforcer de sortir de l'alternative : histoire ou philosophie[3].

Ce cercle vertueux de l'inscription historique et du questionnement conceptuel peut être décrit de bien des manières et pratiqué sans doute selon des modes encore plus divers. Dans chacun de ses ouvrages, Francis Wolff maintient pourtant l'exigence d'affronter les questions philosophiques pour ce qu'elles sont, sans en réduire la profondeur ni la problématicité, en leur apportant des réponses aussi tranchantes qu'elles sont limpides ; de là dans son œuvre, la pratique constante de la définition. Il est hors de doute que Francis Wolff est lui aussi un « définisseur hors pair »[4] – encore faut-il s'entendre sur sa manière singulière d'hériter d'Aristote et d'en retraduire les leçons. C'est ce que nous nous proposons de faire ici : nous partirons d'une exposition des thèses et de la démarche d'ensemble de *Dire le monde*, avant d'en extraire deux points nodaux qui nous paraissent pertinents à titre de contre-épreuve, voire de pierre de touche, pour prolonger la discussion.

Revenons donc sur les premières pages de l'essai. Il ne s'ouvre ni sur une thèse ni sur une définition, mais sur ce que nous nommerons faute de mieux une *clause d'indissociabilité* : loin de décrire l'ameublement du monde, Francis Wolff répond à une toute autre question : « que doit-être le monde pour être dicible ? ». Cette

[2] *Logique de l'élément. Clinamen*, Paris, Puf, 1981, p. 12.

[3] *Penser avec les Anciens*, Paris, Fayard, coll. « Pluriel », 2016, p. 7.

[4] Francis Wolff qualifie Aristote de « définisseur hors pair » (*L'Être, l'homme, le disciple,* Paris, Puf, coll. « Quadrige », 2000, p. 103), le compliment est ici transitif.

interrogation marque le déplacement de la métaphysique entendue dans le sens le plus traditionnel d'une discipline qui s'interroge sur la totalité et qui pose la question « pourquoi ? » à une position que l'auteur nomme lui-même « critique ». La méthode est donc transcendantale, mais en un autre sens que celui d'une constitution du monde par l'aperception de l'ego. Notre finitude contresigne notre incapacité à saisir les choses mêmes, nous ne pouvons que nous contenter *du monde pour nous* :

> Du monde « en soi », on ne peut rien dire, mais le monde « pour nous » est tout ce qu'on peut en dire[5].

Dès lors, la question de l'antécédence ou de la priorité de l'un sur l'autre ne saurait jamais être tranchée. Francis Wolff maintient toutefois l'isomorphisme du langage et du monde, sans que le langage et le monde ne soient selon lui deux ensembles liés de manière bijective. C'est précisément de cette tentation, ou de cette entente de l'isomorphisme, que l'ouvrage nous prévient[6]. L'intuition originaire qui en est la source est que nous ne pouvons précisément pas adopter une perspective extérieure au monde ni au langage de les saisir pour les relier, ni même à partir de laquelle nous serions en mesure d'appréhender que l'un est le miroir de l'autre. L'un et l'autre sont totalisants. L'un et l'autre sont réfléchissants. Nous y sommes plongés. Aussi Francis Wolff peut-il affirmer avec une pointe d'ironie humienne qu'« il serait absurde de prétendre que notre langage prescrit des lois aux choses ; il serait fantastique qu'il y ait une harmonie préétablie entre les lois du monde en soi et les lois de notre langage[7] ». Le sens de la question (*que faut-il* pour faire un monde ?) en sort radicalement transformé : Francis Wolff pose ici une question de droit, elle ne concerne donc pas les langues telles que nous les utilisons couramment ou le monde tel que nous l'habitons, mais « les conditions pour que nous puissions parler du monde[8]». On passe ainsi des questions classiques et traditionnelles « Qu'y a-t-il au monde ou dans le monde ? » « ou « Qu'est-ce qui constitue le monde ? » à celle, plus précise, à laquelle l'ouvrage s'attaque frontalement : « Que doit être le monde pour que nous puissions le dire ? ». Après avoir formulé les enjeux de cette clause d'indissociabilité, nous dégagerons deux axes de discussion : le premier (1) porte sur le concept soustractif du réel qui en résulte ; le second (2) sur le statut de la parole-monde.

[5] DM, p. 5.

[6] Ce en quoi, contrairement à ce que son auteur affirme (DM, p. 11), *Dire le monde* réitère ici la décision qui avait guidé Wittgenstein dans le *Tractatus*.

[7] DM, p. 56.

[8] DM, p. 31.

(1) À admettre en effet que la thèse de l'antécédence du monde sur le langage ou celle de l'accès au monde indépendamment de toute ressource langagière est dépourvue de sens, c'est-à-dire à adopter une position que Francis Wolff nomme lui-même « critique », le réel ne saurait par définition se confondre avec le sens soustractif que l'essai lui attribue pourtant. Cette détermination privative du réel n'est-elle pas elle-même qu'un produit dérivé ou un succédané de l'illusion dont la démarche critique de l'auteur entendait nous prémunir (celle d'un point de vue surplombant ou angélique à partir duquel nous serions en mesure de saisir le monde, mais également l'écart séparant le monde pour nous du réel en soi) ?

(2) À maintenir que « le monde est tout ce qu'on peut en dire, mais que nul ne peut tout dire du monde », n'est-on pas contraint de rectifier la définition initiale du monde comme « tout ce qui est et là où tous nous sommes » ? Dès lors la parole-monde ne défait-elle pas et ne refait-elle le monde en y agissant (tout autant qu'elle le fait) ?

1. *Le déplacement initial de la question : que faut-il pour faire un monde ?*

Au-delà de la provocation évidente, la pertinence de la question qui ouvrait l'ouvrage de 1997 tenait d'abord au déplacement imposé à chacun de ses termes. Tout d'abord, par « faire » monde, Francis Wolff n'entendait pas plus une fabrique (*poieisis*) qu'une opération de constitution. Dire que les noms, les verbes et les pronoms personnels font monde, ce n'est donc pas dire qu'ils sont les briques qui le construisent, en un mot, que le monde serait leur œuvre ou leur édification. Ce n'est pas non plus soutenir que l'expérience mondaine résulte de l'activité constituante d'un ego transcendantal, fût-il parlant. En soutenant que « le langage fait monde », Francis Wolff défendait que l'on ne saurait distinguer le monde de ce que nous pouvons en dire :

> Selon la position critique, la forme du langage, c'est l'ordre du monde ; il est donc aussi impossible qu'inutile de tenter de séparer ce qui revient à l'un et à l'autre[9].

Cette décision initiale renvoyait ainsi dos à dos le réalisme métaphysique – réalisme qu'on pourra nommer alternativement naïf, robuste ou naturel qui tient que nous avons un accès non problématique au réel en soi – et une grammaticalisation de l'expérience qui réduirait le monde à l'opération de nos catégories linguistiques. Par le refus assumé de choisir entre un monde à décrire et un monde à construire, Francis Wolff récusait également que nous fussions acculés à trancher de manière unilatérale

[9] DM, p. 31.

entre les deux projets concurrents de la phénoménologie husserlienne et du constructionnisme de Carnap. Et il le faisait en formulant une hypothèse historique reprise dans *Penser avec les Anciens* :

> La pensée contemporaine a sans doute délaissé l'interrogation directe sur le monde, mais tout se passe comme si, pour continuer à philosopher, c'est-à-dire à interroger le réel comme un tout, il lui avait fallu le faire de manière oblique en choisissant un « objet-monde » qui puisse s'y substituer. Ces objets sont divers selon les courants. Vu d'aujourd'hui où la tendance dominante consiste à réinterpréter l'histoire de la philosophie du XX^e^ siècle comme ayant été partagée en deux courants principaux, la phénoménologie et la philosophie analytique, ces deux voies de la philosophie que tout oppose paraissent avoir un point essentiel en commun. Elles interrogent non le monde lui-même, mais reflété ou déjà donné dans une structure qui en tient lieu et qui a les mêmes propriétés que lui, la conscience ou le langage, l'un et l'autre sont des structures de coappartenance totalisantes, réfléchissantes et qui se présentent comme donnant accès immédiatement au monde. Ce dernier point est sans doute problématique. Chacun de ces objets-mondes pourrait contester à l'autre sa prétendue immédiateté et lui dénier toute donation des choses mêmes : du point de vue de la conscience, le langage apparaît comme une médiation superflue ou pire un miroir déformant. À quoi le langage pourrait légitimement répondre que ce qu'il perd en immédiateté de l'expérience, il le gagne en richesse. Le monde qui s'offre à la conscience, on y est d'emblée, mais on y est seul : l'intersubjectivité ou l'objectivité n'en sont pas de données immédiates. Le langage surcharge sans doute le réel de formes, de structures et de règles qui ne s'y trouvent pas *a priori*, mais le monde ainsi parlé est d'emblée un monde commun. En somme, conscience et langage apparaissent comme deux rivaux qui prétendent donner le monde à sa place[10].

Ces deux objets-mondes n'opèrent toutefois pas de manière symétrique. Francis Wolff précise en effet que le langage fait monde d'une manière singulière qui n'est pas celle de la conscience. Car totalisante et réfléchissante, la conscience l'est également. Si le langage reste toutefois un objet-monde privilégié, c'est que la relation qui l'unit au monde est selon l'auteur plus « intime » que celle qui unit la conscience au monde. C'est le langage qui fait du réel un monde en l'ordonnant et en le rendant commun :

> Le monde, c'est le réel appréhendé comme un *tout ordonné*, c'est aussi le réel *mis en commun*[11].

Dire, c'est d'une part nécessairement dire le monde, car dire, c'est dire quelque chose à propos de quelque chose (*legein ti kata tinos*), dire c'est prédiquer. On touche ici le cœur de la thèse de l'ouvrage. Dire le monde, c'est au fond revenir au sens premier de la prédication :

[10] *Penser avec les Anciens*, « Les deux destins de l'ontologie », *op. cit*., p. 66-67.

[11] DM, p. 6.

> Pour que le langage soit possible, il faut poser la distinction entre ce dont on parle et ce qu'on en dit. Cette distinction prise au sens très large du « sujet » et du « prédicat » est sans doute un universel du langage. Il faut que des interlocuteurs puissent parler de la *même* chose (le « sujet ») – en la posant implicitement comme la même qu'elle-même et donc comme n'étant pas contradictoire – et en dire l'un et l'autre autre chose (que ce sujet est tel *ou* non tel). Sans la première condition, on ne pourrait parler de rien ; sans la seconde, on ne pourrait rien dire. Sans la première condition, rien n'accrocherait du réel qu'un discours puisse saisir ; sans la seconde, tout serait déjà dit et il n'y aurait rien à dire.[12]

D'où les deux règles dialogiques formulées par l'auteur ; les deux conditions du dialogue (parler de la même chose / pouvoir en dire autre chose). À chacune de ces normes linguistiques répond une exigence ontologique : l'unité de l'essence (toujours identique jamais contradictoire) et la multiplicité indéfinie des accidents (autres, au point de pouvoir être contradictoires). En outre, ce dire n'est pas solitaire, puisqu'en disant quelque chose du monde, j'inclus nécessairement, fût-ce virtuellement, un interlocuteur dans mon dire. Francis Wolff est ici tout à fait fidèle à la *Rhétorique* d'Aristote et cette fidélité est l'un des leitmotive de ses ouvrages :

> Trois éléments constitutifs sont à distinguer pour tout discours : celui qui parle, ce dont il parle, celui à qui il parle[13].

Le fait que le *logos* ne permet pas de penser l'objectivité comme un problème n'est ici que l'envers du fait que le *logos* associe toujours objectivité et interlocutivité. Le monde est ainsi « une structure totale d'entités objectives et un milieu commun à tous[14] ». Nos mots ne font pas écran au monde sauf à comprendre qu'ils le révèlent. Il n'y a pas d'un côté, les mots, et de l'autre, les choses, opposition donc terme à terme dont l'un des risques pourrait être que les mots rendraient les choses opaques ou notre relation au monde lui-même opaque. Au contraire, les noms, les verbes et les pronoms personnels sont, pour reprendre une image employée dans le livre, « la fenêtre même du monde ». Le langage est transparent ou encore « nous sommes dans le langage comme dans une cage transparente[15] ». Si la relation entre le langage et le monde est plus intime que ne l'est celle de la conscience et du monde, ce n'est donc pas parce que l'articulation de la proposition mimerait ou serait le calque de la structure du monde, c'est en raison même de l'impossibilité de nous extraire de l'un et de l'autre pour juger

[12] DM, p. 52.

[13] Aristote, *Rhétorique*, I, 3, 1358a37-38.

[14] DM, p. 6.

[15] DM, p. 26.

de l'une indépendamment de l'autre ; dans le dire que Francis Wolff nomme un langage-monde, noms et verbes sont liés dans une proposition ou une série des propositions dont la visée et la vocation sont essentiellement descriptives. Mais « il y a plus », comme l'écrit souvent notre auteur : nos mots en tant qu'ils peuvent être également les vecteurs d'une parole-monde, et non plus d'un langage-monde, renvoient à la situation d'un agent, d'une personne dont le monde n'est plus seulement un habitacle ou un habitat, mais vecteur de l'action. Le monde dont le sens n'était jusqu'à présent que cosmologique (il était littéralement cosmologique) prend sens. Deux modalités de notre rapport au monde se trouvent ainsi dégagées au moyen de deux nouveaux vocables, « le langage-monde » par lequel le monde est décrit, « la parole-monde » par laquelle nous y trouvons notre place par notre action.

Pour mieux comprendre cette progression, partons du langage-monde :

> Le monde est pour nous fait de choses identiques à elles-mêmes et d'événements qui leur arrivent, parce qu'il faut des sujets nommables et des prédicats qu'on puisse leur attribuer[16].

Cette conclusion procède des deux expériences de pensée, de deux « critiques-fiction » qui sont l'un des tours de force de l'essai qui consiste à renvoyer dos à dos deux mondes fictifs : un monde de l'identité pure et un monde de l'événementialité pure. Ces deux fictions sont la pierre de touche qui permet de dégager les limites du monde, ou encore la structure de notre monde. Dans la première, le langage-monde de l'identité pure, c'est un monde d'essences qui est supposé, dans le langage qui dit ce monde de l'identité pure un mot a un sens si et seulement s'il se réfère à une seule chose ; la distinction entre désigner et attribuer n'a plus lieu d'être, parler, c'est ici nommer. À l'inverse, dans la seconde, celle du monde de la différence pure, un monde où tout ne serait accident, dans ce monde tout change, sans qu'aucun substrat fixe ne demeure. Le langage n'est plus nominal, mais verbal. Les questions « qu'est-ce que ? » et la question « pourquoi ? » en sont les traces : que doit-être le monde pour que ces deux questions prennent sens ? D'abord, un monde d'individus à propos desquels on peut demander ce qu'ils sont (la condition en est le principe de non-contradiction). Ensuite, un lien entre ces individus qui rende compte de l'événementialité du monde (la condition demeure le principe de raison). Nous n'avons pas à déplorer de ne pas vivre dans le premier monde, celui de l'identité. Nous ne devons pas non plus regretter de ne pas vivre dans le second monde, celui de l'événementialité pure. Notre finitude nous

[16] DM, p. 149.

empêche certes de saisir les choses mêmes, mais si on consent à la retraduire positivement, ces signes de finitude sont les conditions même de ce que doit être le monde pour que nous puissions le dire :

> Il faut à la fois que les choses soient ce qu'elles sont, comme dans le monde des choses, pour qu'on en puisse *parler*, et qu'elles ne soient jamais tout à fait ni seulement cela mais toujours aussi autre chose pour qu'on en puisse *dire* quelque chose[17].

Nous pouvons réaffirmer ce que nous disions en commençant :

> Le monde est pour nous est fait de choses identiques à elles-mêmes et d'événements qui leur arrivent, parce qu'il faut des sujets nommables et des prédicats qu'on puisse leur attribuer[18].

Envisageons enfin la troisième et dernière vague, la parole-monde dont on aurait tort de sous-estimer l'importance : par la première, le langage fait monde au sens où nous le disons, où nous le racontons ou nous le rapportons ; par la seconde, nous faisons le monde au sens où nous y agissons. Jusqu'à présent, Francis Wolff n'avait envisagé que le devenir de la *sumplokè* du *Sophiste*, l'entrelacs, le tissage des noms et des verbes reformulés dans les termes aristotéliciens de l'attribution prédicative. Il s'agit désormais à partir de la parole-monde de se demander « qui agit ? ». On ne saurait répondre à la question de l'imputation en gardant un concept exclusivement métaphysique de la personne : il s'agit bien plutôt de rendre compte de l'agent, c'est-à-dire littéralement de la personne qui agit et qui ne peut se réduire à un support d'actes, à un suppôt que l'on pourrait décrire en troisième personne. La question transcendantale est donc reprise et reformulée : « que doit-être ce monde où existent les personnes et leurs actes pour que nous puissions en parler ?[19] ». À cette question, la réponse de la position critique n'est plus la personne au sens métaphysique du terme, mais la personne au sens grammatical. Insistons sur ce point : c'est la personne entendue en un sens grammatical qui lève, pour reprendre les termes de Francis Wolff, « l'antinomie de la chose et de l'événement[20] ». L'auteur inscrit ses analyses ici dans la continuité de celles de Benveniste (« est ego qui dit ego »), de Jean-Claude Pariente et d'Ernst Tugendhat. Alors que le langage-monde se signalait par sa transparence, la parole-monde – pourrait-on suggérer – se distingue par sa résistance, ou du moins par l'insistance sur sa position dans le monde : « Le

[17] DM, p. 109.

[18] DM, p. 149.

[19] DM, p. 120.

[20] DM, p. 156.

monde n'est plus tout ce dont on peut parler, mais tous ceux qui peuvent en parler[21] ». À l'impératif catégorique, Francis Wolff substitue comme forme première de l'éthique ce qu'il nomme « l'interrogatif éthique » qui est toujours problématique et donc jamais apodictique : « est-ce que par le fait de demander « qui agit ? », je consens à m'inscrire dans le monde comme agent ? ». Cette question précède elle-même l'obéissance à la loi morale, car c'est à la seule condition d'être dans un monde où j'existe d'abord en tant qu'agent que je peux avoir accès à un véritable universel, plutôt qu'à ses faux semblants, et éviter de me conduire pour reprendre l'expression d'Hannah Arendt citée par Francis Wolff comme un « petit homme ».

2. *Deux points de discussion :*

(a) *Un concept soustractif de réel*

Si nous prenons à présent quelque recul après avoir observé la déferlante de ces trois vagues successives exposées dans *Dire le monde*, ordre de la nomination, ordre de la prédication, ordre de la réflexivité, il est clair que la position critique défendue par Francis Wolff résulte de la conjonction d'une inspiration aristotélicienne, issue, de l'aveu de l'auteur, du livre Gamma de la *Métaphysique*, et d'un héritage kantien proche des *Individus* de Strawson. Si nous évoquons cette conjonction, c'est parce qu'elle nous paraît délicate à tenir jusqu'au bout et pour tout dire instable. Ce n'est donc pas tant la circularité assumée de la démarche qui nous paraît poser ici problème (elle peut tout à fait être vertueuse et féconde) que la rencontre de ces deux voies que nous avons nommées, donc pour le dire vite, aristotélicienne et critique. Nous voudrions suggérer en nous souvenant des enseignements de Francis Wolff sur Aristote qu'il pourrait s'en tenir à la première source d'inspiration, sans l'inscrire pour autant dans un cadre kantien[22].

Empruntons donc la première voie aristotélicienne : revenant sur l'établissement du principe de non-contradiction comme principe des principes en *Gamma*[23], Francis Wolff rappelle que pour Aristote le principe de non-contradiction n'est pas une règle de

[21] DM, p. 186

[22] La mise en place de *Dire le monde* est profondément liée à ce que dans *Après la* finitude, Quentin Meillassoux a nommé « corrélationnisme ». Voir *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, 2012, chapitre 1.

[23] Comme Francis Wolff le précise, on peut lire *Dire le monde* dans son ensemble comme une réflexion sur les conditions de possibilité du principe de non-contradiction. « Deux destins de l'ontologie » développe d'une manière approfondie la confrontation entre ce principe aristotélicien et le Cogito cartésien.

grammaire, il ne régit pas seulement la proposition ; il n'est pas formel, il porte sur les êtres eux-mêmes. C'est de l'aveu même de l'auteur la source même d'où provient *Dire le monde* : pour reprendre les termes plus littéraux d'Aristote, celui qui refuse d'accepter le principe de non-contradiction s'excepte de l'ordre du monde et de la communauté des hommes. Le *logos* n'est pour Aristote tout d'abord rien d'extérieur aux phénomènes qu'il décrit ou qu'il explique. Sa vertu descriptive ou explicative s'inscrit dans le prolongement de nos sens. À tout phénomène étaient associées pour les Grecs les dimensions d'une intelligibilité discursive. En outre – Francis Wolff est l'un de ceux qui ont sans doute le mieux établi l'importance de cette distinction aristotélicienne – la différence qui sépare le *logos* de la *phonè* réside pour Aristote dans le fait même qu'il communique non des affects mais des valeurs :

> À la vertu sémantique de la voix, le langage proprement humain ajoute la vertu politique de désigner (*dêloun*) les valeurs communes et de les mettre en commun[24].

Il paraît ainsi nécessaire de doubler le *logos* entendu comme faculté d'exprimer et de communiquer par concepts cette thèse profondément aristotélicienne selon laquelle l'homme vit dans un milieu où il peut percevoir ce qui constitue l'objet même du politique, c'est-à-dire les valeurs sociales. Or, c'est précisément la richesse de ce modèle à la fois aphophantique et social que l'on risque de perdre si l'on retraduit l'idiome aristotélicien dans celui de Strawson pour les délester de leur lourdeur métaphysique[25].

Gagnons-nous quoi que ce soit à retraduire ainsi la position d'Aristote dans les termes d'une « ontologie critique qui n'atteint que les êtres qui nous apparaissent pour que nous puissions en parler[26] » ? Il nous semble que nous y perdons d'autant plus que Francis Wolff a lui-même profondément réaménagé et déplacé le projet de métaphysique descriptive de Strawson pour ne garder que ce que son épure a de plus audacieux. C'est le premier point qui offre matière à notre objection. Accordons tout d'abord sans difficulté un point sur lequel nous ne reviendrons pas par la suite : l'objection d'idéalisme est déjouée ; compte tenu des prémisses de l'analyse de Francis

[24] *Aristote et la politique*, Paris, Puf, coll. « Philosophies », 1991, p. 74. Le lecteur pourra également se reporter à « L'homme politique entre Dieu et bête », dans *Penser avec les Anciens*, p. 145-147.

[25] Nous pensons ici tout particulièrement aux pages 56-58 de *Dire le monde* où Aristote en prend pour son grade.

[26] DM, p. 5.

Wolff, elle ne peut effectivement même pas être formulée[27]. Nous avons vu dans la première étape de cette contribution que la force de la position critique tenait avant tout à ce que nous avons nommé la clause d'indissociabilité : nous avons admis sans difficulté que la thèse de l'antécédence du monde sur le langage ou celle de l'accès au monde indépendamment de toute ressource langagière était dépourvue de sens. Mais il faut toutefois s'entendre sur ses conséquences. L'une d'entre elles qui nous paraît problématique tient à la distinction entre le monde et le réel. Le passage ci-après la cristallise et c'est pourquoi nous citerons *Dire le monde* longuement :

> Le langage fait monde – comme la conscience. Mais il y a peut-être entre le langage et le monde une relation encore plus intime. Et qui voudrait, par exemple, caractériser à grands traits la manière dont le monde nous apparaît, trouverait peut-être dans la manière dont il *transparaît* dans le langage la voie la plus sûre. Car c'est bien au monde qu'il a affaire et *pas seulement* au « réel ». Qu'est-ce que le monde sans le langage ? Tout ce qu'on en peut percevoir. Et par percevoir, il ne faut pas entendre seulement recevoir et mémoriser passivement des sensations, à la manière d'un appareil enregistreur, mais aussi, comme l'animal, explorer activement les sinuosités de la réalité, se heurter à ses contours, expérimenter sa résistance, éprouver ses agréments et ses tourments. Le réel ainsi perçu n'est pas un pur chaos : il n'est pas simplement doté d'une « matière » et de qualités (couleurs, sons, odeurs, plaisirs, douleurs, désirs, craintes, images, souvenirs …), mais il est aussi, sans doute, doté de « formes » et structuré par des percepts. Chaque champ perceptif a sa propre organisation interne (l'étendue visuelle, ou la durée auditive par exemple), comme le montrent les travaux de psychologie ou les recherches sur la « cognition ». Mais il ne semble pas que cet ordre intrinsèque quelles que soient sa complexité et sa portée, soit du même niveau que celui imposé par le langage. C'est pourquoi le problème demeure de savoir comment les concepts peuvent dériver de percepts ou s'articuler à eux, et surtout comment l'ordre propre à chaque champ perceptif peut d'une part s'harmoniser avec celui des autres champs en un ensemble cohérent (c'est-à-dire non seulement agencé par des mécanismes régulateurs mais bien *pensable* comme une réalité unique) et d'autre part, s'accorder avec celui des autres sujets percevants en une expérience objective à propos de laquelle tous puissent *penser* de concert. En somme, la forme et la matière du perçu sont locales et propres, alors que la syntaxe et la sémantique du langage sont générales et communes. Le perçu ne « fait » pas monde parce qu'il lui manque et la coappartenance de toutes choses à une même structure d'ensemble (le renvoi de tout donné réel à un possible jamais donné, la cohérence des parties, la connexion des séquences) et l'extériorité objective structurée en concepts par la mise en commun de l'expérience[28].

[27] Pour un développement de ce point, le lecteur pourra se reporter à sa contribution « De l'inévitabilité rationnelle de l'idéalisme à la nécessité logique du réalisme » dans le volume *Choses en soi. Métaphysiques du réalisme*, E. Alloa et E. During (éd.), Puf, coll. « Philosophie », 2018, p. 185-200.

[28] DM, p. 26-27.

Il ne s'agit évidemment pas d'objecter à Francis Wolff que *Dire le monde* aurait dû comporter en son sein une théorie de la perception en bonne et due forme ou une forme de conceptualisme moins abruptement formulé, mais de suggérer plutôt que deux choses l'une :

(1) soit l'on adopte une position critique au sens kantien du terme. Dans ce cas, à supposer que nous l'adoptions jusqu'au bout, nous n'avons pas plus accès au réel via la perception que par nos concepts. La position critique est clairement corrélationniste et s'associe à un diagnostic de finitude dont on peut discuter le bien-fondé, mais dont il est difficile de contester que la perception ne saurait nous en extirper. Le réel ne saurait dès lors être défini de manière littéralement soustractive comme « le monde sans langage ». Or c'est exactement la définition du réel proposée par Francis Wolff dans l'extrait ci-dessus. À adopter ce criticisme réaménagé, on perd le double bénéfice du pacte apophantique hérité d'Aristote : l'inscription du *logos* dans le prolongement de nos sens et sa dimension sociale.

Cette perte nous semble d'autant plus préjudiciable qu'on comprend mal les raisons qui autoriserait la « position critique » à pouvoir confronter le monde *pour nous* auquel le langage nous permet d'accéder et le réel auquel la perception nous donnerait directement accès, alors même que Francis Wolff souligne l'ordre intrinsèque de chaque champ perceptif ou sensoriel. Cette détermination privative du réel apparaît donc comme un produit dérivé de l'illusion dont la démarche critique de l'auteur entendait nous prémunir (celle d'un point de vue surplombant ou angélique à partir duquel nous serions en mesure de saisir le monde), car ce n'est qu'à condition d'adopter ce point de vue surplombant que nous pourrions faire la part du monde pour nous et celle du réel en soi. Or, c'est impossible pour les raisons « critiques » déjà exposées par l'auteur. Poser ainsi que le perçu ne fait pas monde, mais que nous y avons d'emblée accès par nos sens nous paraît constituer une retombée tout à fait classique dans le mythe du donné alors même que l'ouverture de l'ouvrage pouvait être lue comme une tentative de le désamorcer : la circularité d'emblée assumée nous paraît prometteuse dans la mesure exacte où elle refuse à la fois de souscrire à la thèse d'un monde antéprédicatif dont le dire ne serait qu'une trahison foncière et d'un monde entièrement constitué par nos catégories linguistiques. L'objection rejaillit de plus belle si l'on se souvient que la relation d'interlocutivité qui fait du réel un monde commun et partagé doublait le sens du monde cosmologique d'un sens phénoménologique au sens large d'habitation, d'occupation de ce monde que Francis Wolff nommait « milieu ». À prendre l'auteur au mot, la relation d'interlocutivité faisait-elle de notre monde (*Welt*) également un

milieu (*Umwelt*). La dimension axiologique de l'analyse d'Aristote pouvait ici reprendre ses droits et être intégrée à l'analyse du monde.

(2) soit on maintient la force de la position aristotélicienne initiale et on assume pleinement ce qui est établi en *Gamma*, l'articulation forte entre la déterminité du sens et le fait que le langage porte sur les choses mêmes. On peut sans doute aménager l'intuition réaliste d'Aristote et le faire dans la direction indiquée par Putnam. Selon Hilary Putnam, le réalisme métaphysique nécessite l'adoption d'un « point de vue divin », nécessairement illusoire parce qu'il l'est de croire que nous pouvons accéder à un monde tout à fait indépendant des conditions particulières (sociales, psychologiques ou culturelles) de sa représentation. Cette voie nous paraît féconde pour asseoir et consolider le réalisme des Anciens et le monde tout court, mais il faut alors renoncer au cadre critique dans lequel Francis Wolff a inscrit sa réflexion.

(b) *Une totalité ouverte ?*

Francis Wolff conclut *Dire le monde* par cette formule : « le monde est tout ce qu'on peut en dire, mais nul ne peut tout dire du monde ». N'est-on pas dès lors contraint de rectifier la définition initiale du monde comme « tout ce qui est et là où tous nous sommes » ? L'auteur souligne avec force par cette formule la dimension d'ouverture et d'inachèvement du monde lui-même, mais l'essai semble ne pas en tirer toutes les conséquences. Nous avons vu, en présentant rapidement les linéaments de la parole-monde, que cet inachèvement était profondément lié à ce que Francis Wolff nomme lui-même « l'interrogatif éthique ». Mais il n'est pas seulement lié à la première personne du singulier, mais à la première personne du pluriel comprise dans sa dimension et son évolution historiques. Certes, nous nous accordons tout à fait avec l'auteur sur les dangers de l'historicisme soulignés dans la préface de l'essai. Si le monde est par définition un monde commun ou un réel partagé, encore faut-il qu'il y ait partage précisément et que le partage puisse avoir lieu. Comment formuler la clause d'appartenance si ce n'est dans un « nous » ? C'est tout alors à la fois l'esprit commun et le sentiment d'appartenance au corps politique, l'ensemble des normes tacites qui constituent le socle de vivre-ensemble, la condition de la communauté. Cette parole commune garde une part d'événementialité et d'opacité qui en est constitutive. C'est ce qu'indique le statut du « nous » qui n'apparaît qu'en pointillés dans l'essai de 1997 comme sujet. C'était déjà le sens de la réponse de Pierre Macherey en 2001 et que ce dernier retraduisait pour sa part dans des termes spinozistes :

> En parcourant l'itinéraire qui conduit du langage-monde, avec ses fallacieuses promesses, à la parole-monde qui, ayant abandonné ses sécurités, est d'une certaine façon une parole de détresse, à la manière de celle adressée par celui que le silence des espaces infinis effraie, et qui s'est convaincue que nulle lumière ne peut tirer Dieu de l'obscurité où il s'est définitivement retiré et caché, mais aussi à la manière de celui qui a renoncé aux illusions de la métaphysique, on se donne les moyens de dire et de faire le monde autrement, c'est-à-dire aussi de lui reconnaître et de lui donner une véritable histoire. Le monde que dit la parole-monde est proprement, et à tous les sens du mot, un monde sans fin, qu'on n'aura jamais fini historiquement de dire et de faire, car les perspectives sous lesquelles on l'aborde doivent rester pour toujours ouvertes, sans qu'aucun avenir radieux puisse venir en combler ou en refermer le ciel. Désillusionné, désenchanté, on s'engage dans ce monde en sachant qu'on n'en fera jamais le tour, même en y employant beaucoup plus que quatre-vingt jours : mais c'est justement pour cela qu'on s'y engage, au plein sens du terme, donc à ses propres frais, avec pour seule conviction que, c'est la dernière phrase de *Dire le monde,* « si le monde est tout ce qu'on peut en dire, nul ne peut tout dire du monde »[29].

Faire monde en ce dernier sens, c'est avoir la possibilité de défaire le monde présent, déjà ancien et de le refaire. Cette seconde direction de discussion n'est pas tant une objection qu'une volonté de poursuivre l'horizon même de l'essai en suggérant pour conclure que ce n'est peut-être pas tant d'une remontée aux conditions de possibilité de tout discours qu'il était ici fondamentalement question, mais des éventuels risques qu'il y aurait à distinguer de manière étanche l'ontologie qu'Aristote nous a transmise de l'ancrage politique qui était le sien. N'est-ce pas là la leçon profonde de *Gamma* ? N'est-ce pas celle-là même dont Francis Wolff nous a appris à hériter et dont son œuvre est la plus éclatante illustration[30] ? Pour cette même raison, entre le réel et le monde, il faut sans aucun doute distinguer, mais faut-il choisir[31] ? Nous avons tenté de donner ici quelques pistes qui permettent d'en douter.

[29] Cette recension de Pierre Macherey parue en 2001 dans les *Études philosophiques* est désormais accessible en ligne ici : https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2001-1-page-109.htm

[30] Le lecteur pourra par exemple se reporter à la confrontation entre raison réflexive et raison dialogique par laquelle « Les deux voies de la métaphysique » se termine, *L'Être, l'homme, le disciple*, *op. cit*, p. 96-102 ainsi qu'aux analyses subtiles et profondes menées dans « L'homme politique entre dieu et bête », art. cit., p .139-155.

[31] Voir les conclusions de l'essai « Les deux destins de l'ontologie », dans *L'Être, l'homme, le disciple*, *op. cit*., tout particulièrement p. 68.

Bibliographie

Aristote, *Rhétorique*, introduction, traduction, notes, bibliographie et index par P. Chiron, Flammarion, coll. GF, 2007.

Macherey Pierre, compte-rendu de F. Wolff *Dire le monde* dans *Les Études philosophiques*, 2001/1 (56), p. 109-116. url : https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2001-1-page-109.htm

Meillassoux Quentin, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, 2012.

Wolff Francis, *Logique de l'élément. Clinamen*, Paris, Presses universitaires de France, 1981.

Wolff Francis, *Aristote et la politique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophies », 1991.

Wolff Francis, *L'Être, l'homme, le disciple,* Paris, Presses universitaires de France**,** coll. **«** Quadrige **»**, 2000.

Wolff Francis, *Dire le monde*, Paris, Presses universitaires de France**,** coll. **«** Quadrige **»**, 2004.

Wolff Francis, *Penser avec les Anciens*, Paris, Fayard, coll. **«** Pluriel **»**, 2016.

Wolff Francis, « De l'inévitabilité rationnelle de l'idéalisme à la nécessité logique du réalisme », dans E. During et E. Alloa (éd.), *Choses en soi*. *Métaphysiques du réalisme*, Presses universitaires de France, coll. « Philosophie », 2018, p. 185-200.

UN MONDE CONTRADICTOIRE EST-IL POSSIBLE ?

QUELQUES REFLEXIONS INSPIREES PAR *DIRE LE MONDE* DE FRANCIS WOLFF

C. Ulises MOULINES

Université de Munich / Académie Bavaroise des Sciences

1. *Introduction*

Dans *Dire le monde*[1], Francis Wolff développe une conception ontologique qui combine, de manière originale, quelques catégories traditionnelles de la métaphysique avec des notions et principes de la philosophie analytique contemporaine, et tout particulièrement de la philosophie du langage. Je connais très peu de philosophes contemporains qui soient capables de combiner ces deux grandes traditions philosophiques d'une manière si prometteuse pour analyser (et résoudre !) quelques-unes des questions ontologiques les plus difficiles. Francis Wolff en est capable, d'abord parce que, par sa formation, il connaît très bien les deux traditions, mais surtout parce qu'il ne veut pas se limiter à une exégèse plus ou moins bien fondée des idées d'autres auteurs du passé ou du présent : il veut surtout établir et défendre sa propre réponse à *la* question ontologique de toujours : « Qu'y a-t-il ? ».

Je me suis senti amené à repenser ma propre position sur l'ontologie (une position que j'ai décrite ailleurs comme « onto-épistémo-sémantique »[2]) après avoir lu le texte de Wolff, et tout particulièrement les deux premiers chapitres de son livre. Or, je me propose de développer mon approche modifiée par la lecture de Wolff, non en tant que métaphysicien, ni même en tant que philosophe du langage, mais en tant que quelqu'un qui a dédié l'essentiel de sa carrière académique à la philosophie des sciences, et tout particulièrement à la métathéorie des théories scientifiques. Pour ce faire, je remplacerai le terme wolffien clé de « langage-monde » par celui de « monde-théorie » - non pour

[1] Francis Wolff, *Dire le monde*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.

[2] *Cf.* Carlos Ulises Moulines, « Esbozo de ontoepistemosemantica », *Theoria: An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, 13/1 (1998), p. 141-159.

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp283-295

supprimer le premier du discours ontologique, mais pour compléter les possibilités d'analyse[3].

2. *Faire monde*

Considérons d'abord, avec quelque précision, le concept wolffien de *langage-monde*. Pour Wolff, il s'agit du concept clé pour aborder la question ontologique fondamentale : « Qu'y a-t-il ? ». Le langage-monde est une unité indissociable puisque « le langage en tant que tel c'est le monde en tant que tel[4] ». Wolff distingue entre « le réel », qui est pré-linguistique, et « le monde », qui est structuré par le langage : le réel devient monde *par* le langage, ou, comme il le dit lui-même, « le langage *fait monde* [5]». Or, notons ici que, d'après cette approche, nous ne pouvons dire rien sur *le réel*, puisque, par principe, aussitôt que nous voulons en *dire* quelque chose, nous le transformons *ipso facto* en monde, ou, pour être plus précis, en langage-monde. J'entends dans cette conception wolffienne des échos de kantisme : il me paraît que « le réel » wolffien est un autre nom pour la « chose-en-soi » kantienne. Or, les objections à la chose-en-soi kantienne sont bien connues depuis Hegel : si d'une chose *X* nous ne pouvons rien dire, autant oublier *X*. (Wittgenstein : « *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen* ».) Oublions, donc, le réel wolffien et concentrons-nous sur son langage-monde – c'est, d'ailleurs, la voie empruntée par Francis Wolff lui-même dans son livre.

Retenons ceci : à la question : « Qu'y a-t-il ? », la réponse est : « Ce qu'il y a dans le langage-monde ». On pourrait assigner à cette position l'étiquette d' « idéalisme linguistique » ; Wolff lui-même préfère décrire sa position comme étant proche du « réalisme interne » de Hilary Putnam. À mon avis, le « réalisme interne » de Putnam est une forme d'idéalisme « camouflé ». Mais, en fin de compte, les étiquettes ne sont pas très importantes dans une discussion philosophique. L'important est de savoir si une idée nous fait avancer dans nos réflexions. Je crois que l'idée de langage-monde nous fait avancer en ontologie, bien que, comme j'essaierai de le montrer, il soit convenable de la complémenter par d'autres éléments.

[3] Dans un premier moment, j'avais envisagé de remplacer le terme wolffien « langage-monde » par « théorie-monde », pour maintenir une terminologie parallèle. Cependant, pour des raisons qui deviendront, j'espère, plus claires par la suite, j'ai décidé de rompre le parallélisme et d'introduire le *terminus technicus* de « monde-théorie ».

[4] Francis Wolff, *Dire le monde*, *op. cit*. p. 15.

[5] Francis Wolff, *op. cit*. p. 13.

Commençons par le concept de *langage*. « Le langage fait monde », Wolff *dixit*. Soit ; mais de quel langage s'agit-il ? Bien sûr, il ne s'agit pas de telle ou telle langue parlée (le français, l'allemand, le japonais…) ; ni d'autres moyens de communication non-parlés (le langage des sourds-muets, les signalisations du trafic, les grimaces d'un mime…). Wolff n'est pas très explicite sur ce point-là. La seule précision que j'ai trouvée dans son livre, c'est que, quand il se réfère au langage, il s'agit « des conditions les plus générales qui permettent de tout communiquer et donc de dire le monde[6]». Mais quelles sont ces « conditions les plus générales » ? Nous restons sur notre faim. S'agit-il peut-être du « langage idéal » souhaité par Frege et Russell, et qui n'était, en fait, autre chose que la logique symbolique ? Mais il y a beaucoup de choses qu'on ne peut pas communiquer par le moyen de la logique symbolique : essayez de reproduire une lettre d'amour ou des recettes culinaires au moyen de ce langage-là !

Supposons, néanmoins, qu'il soit possible d'extraire de tous les moyens de communication que nous utilisons une sorte de « dénominateur commun » (peut-être les « universels linguistiques » si chers à Chomsky et ses disciples, ou quelque chose de semblable). Nous aurions identifié ainsi « les conditions les plus générales pour dire le monde ». Mais est-ce si sûr ? Considérons un fragment de notre langage courant qui soit le plus simple et le moins problématique possible, et dans lequel l'idée de « faire monde » par le langage paraît *prima facie* plausible : un langage consistant seulement en phrases simples au présent de l'indicatif (plus ou moins, le langage envisagé par le Wittgenstein du *Tractatus*). Si je dis : « Le livre est sur la table », il paraît plausible, en effet, d'affirmer qu'à partir de mes impressions sensorielles (pré-linguistiques), je construis une partie du monde au moyen de cette phrase, à savoir la partie du monde où il y a effectivement deux objets (un livre et une table) et un rapport objectif entre eux (l'un est sur l'autre). C'est un monde que le nouveau-né ne peut pas encore faire parce qu'il lui manque le langage. En partant de mes impressions sensorielles (qui ne sont pas le monde) et en affirmant : « Le livre est sur la table », je construis une partie du monde. Jusqu'ici je suis pleinement d'accord avec Wolff.

Cela dit, considérons maintenant les deux phrases suivantes qui appartiennent au même langage simple : 1) « Le soleil se lève » ; 2) « Aujourd'hui la mer est totalement plate ». Je peux affirmer ces deux phrases ; en fait, je l'ai fait maintes fois dans ma vie. Est-ce que je fais monde par là ? Non. Pourquoi ? Parce que je *sais* qu'en réalité, le soleil ne se lève pas, mais que c'est la Terre qui tourne, et je sais aussi que, même très

[6] Francis Wolff, *op. cit*. p. 17.

calme, la surface de la mer a une courbure positive. Bon, on me répliquera que ces deux phrases sont, en fait, des expressions raccourcies et socialement acceptées pour des phrases qui seraient beaucoup plus compliquées à exprimer. Bien sûr ; mais il n'en reste pas moins que 1) et 2), *prises en elles-mêmes*, ne font aucun monde du tout après ce que j'ai appris à l'école élémentaire. 1) et 2) feraient un monde pour quelqu'un (disons, un aborigène de la Papouasie), pour qui il est évident que le soleil tourne autour de la Terre et que celle-ci est vraiment plate. Mais ce serait un monde *faux* – c'est-à-dire, pas un monde du tout. (Les « mondes faux » n'existent pas – cela est une conséquence analytique du concept *monde*.)

J'arrive ainsi à mon premier point (vraisemblablement) de dissension avec Francis Wolff : ce n'est pas le langage tout court qui fait monde ; c'est la partie du langage qui est validée par les meilleures connaissances que nous avons quand nous utilisons le langage. Et ces connaissances sont celles qui proviennent des meilleures théories scientifiques dont nous disposons à un moment donné. J'avoue sans scrupules ma prise de position « scientiste » : si, pour faire monde, je me mets dans l'alternative de le faire soit dans le langage quotidien soit dans le langage de la science, je choisirai toujours la deuxième option. Voilà ma profession de foi scientiste : *Ex scientia nulla salus* ! Bien sûr, les meilleures théories scientifiques du présent peuvent se révéler fausses à l'avenir (je préfère dire : « (partiellement) inadéquates »). Si cela arrive, cela voudra dire que le monde que j'avais cru construire, en fait n'existe pas. Il faudra l'accepter. Mais, en tout cas, cela ne rendrait pas plus réel le monde construit par le langage courant (s'il n'est pas traduisible en langage scientifique) ; ce monde-là n'existe pas non plus.

Mon plaidoyer pour une approche « scientiste » dans l'ontologie ne provient pas d'une attitude dogmatique. Il est basé sur des arguments concernant le développement des sciences empiriques et de l'ontologie générale. J'ai exposé ces arguments en détail ailleurs[7]. Ici, je veux seulement résumer ma position : les questions que se pose un philosophe ontologue dépendent, dans des aspects essentiels, des résultats des sciences particulières, et si ces résultats s'avèrent être en opposition avec une thèse métaphysique, alors il faut abandonner la deuxième et non les premiers. Voici un exemple, parmi beaucoup d'autres : la thèse philosophique d'après laquelle l'être humain appartient à une catégorie ontologique radicalement différente de celle des autres êtres vivants a certainement perdu beaucoup de sa plausibilité depuis l'avènement

[7] Voir Carlos Ulises Moulines 1998, *op. cit.* ; et du même auteur « Ontologie, réduction et unité des sciences », *Philosophie*, 68 (2000), p. 3-15.

(et confirmation empirique) de la théorie darwinienne de l'évolution. Cela ne veut pas dire que les questions ontologiques peuvent être « réduites » à des questions scientifiques. Cela veut dire seulement que l'ontologie philosophique *survient* sur les sciences bien établies. Nous ne disposons pas encore d'une définition formelle et stricte, acceptée par tous, de la notion de « survenance » ; mais au moins il y a un consensus sur une condition *nécessaire* de la survenance : si un type de discours X (disons, philosophique) est dans une relation de survenance par rapport au type de discours Y (disons, scientifique), alors toute distinction entre des catégories du discours X doit correspondre à une distinction *isomorphe* entre les catégories du discours Y.

Revenons sur la manière dont nous faisons monde. Nous le faisons au moyen du langage. Si nous pouvons le faire au moyen du langage des meilleures théories scientifiques dont nous disposons, c'est ce monde-là qu'il faudra choisir – et aucun d'autre. Pour d'autres domaines, où nous ne disposons pas encore de bonnes théories scientifiques, nous pouvons faire monde en utilisant le langage courant – en sachant, toutefois, que ce monde-là vraisemblablement s'écroulera à un moment ou un autre. Il se révélera être le monde d'un conte de fées…

C'est, enfin, pour cette raison que je propose de remplacer (ou compléter) le concept wolffien de *langage-monde* par celui de *monde-théorie* (où « théorie » est un raccourci pour « l'ensemble des meilleures théories scientifiques dont nous disposons »). Ce ne sont pas deux concepts opposés : au contraire, le deuxième est inspiré du premier ; si l'on veut, il en est une précision. Or, avec cette notion de monde-théorie je me propose d'aborder la question qui m'intéresse le plus dans cet essai : la question de la possibilité d'une contradiction dans le monde (i.e. dans le monde-théorie), en m'inspirant pour ce faire du deuxième chapitre, si stimulant, du livre de Wolff, « De la contradiction ».

3. *La possibilité d'un monde contradictoire d'après Wolff*

Dans son chapitre sur la contradiction, Wolff considère d'abord le principe aristotélicien de non-contradiction : la condition de tout monde est qu'il ne soit pas contradictoire en soi-même. Wolff reprend ce principe mais il le modifie en le relativisant : « Il est donc vrai que notre langage-monde n'est pas contradictoire. Mais cette non-contradiction n'y est pas absolue. Les choses individuelles n'y sont pas, avec le temps, ce qu'elles sont. Les espèces n'y sont pas fixées par elles-mêmes mais seulement par les noms qui s'y réfèrent. Enfin, la contradiction interlocutive y est

nécessaire à propos des choses mêmes qui y apparaissent comme objectivement non contradictoires. Notre langage-monde n'est donc ni absolument non contradictoire, ni absolument contradictoire[8]». Et plus loin : « Dans notre langage-monde, l'impossibilité de la non-contradiction objective se fonde sur la possibilité de la contradiction interlocutive[9] ». Autrement dit, le principe de non-contradiction s'appliquerait à la représentation logique du monde, non à sa représentation dialogique. Par conséquent, la cohérence (la non-contradiction) de notre langage-monde n'est pas absolue, elle est relative. Toutefois, dans ce chapitre Wolff analyse *in extenso* deux possibilités conceptuelles qui sont complètement étrangères à notre langage-monde tel que nous le connaissons, mais qui seraient logiquement possibles : un langage-monde absolument non-contradictoire et un langage-monde absolument contradictoire. L'aspect « linguistique » du premier langage-monde serait celui d'un langage consistant seulement de noms, sans verbes ; et son aspect « ontologique » serait celui d'un monde de substances sans accidents. Par contre, le deuxième langage-monde serait (du point de vue « linguistique ») celui d'un langage pur de verbes, sans noms ; et sa contrepartie « ontologique » serait celle d'un monde d'accidents sans substances – un monde d'événements purs. Pour Wolff, bien que le premier langage-monde considéré ne soit pas le nôtre (qui a des substances *et* des accidents – des noms *et* des verbes), nous pouvons néanmoins l'imaginer ; le deuxième n'est même pas imaginable. Je ne suis pas sûr de pouvoir adhérer à la deuxième thèse : en effet, il y a des auteurs (Reichenbach, par exemple) qui considèrent que l'ontologie ultime de la théorie de la relativité spéciale est justement de cette nature, à savoir : purement événementielle[10]. Mais je ne veux pas forcer ce point. Il me paraît, en tout cas, que cette partie du chapitre « De la contradiction », avec l'exposition détaillée de ces deux *Gedankenexperimenten* métaphysiques, est une des plus originales et profondes du livre. Elle est aussi extrêmement stimulante.

Quoi qu'il en soit, je me propose de considérer une autre possibilité de langage-monde (qui sera à partir de maintenant plus précisément un monde-théorie) qui soit absolument contradictoire, mais dans un sens différent de celui envisagé par Wolff.

[8] Francis Wolff, *Dire le monde*, *op. cit.*, p. 49.

[9] Francis Wolff, *op. cit.* p. 57.

[10] Voir Hans Reichenbach, *Axiomatik der relativistischen Raum-Zeit-Lehre*, Braunschweig, F. Vieweg & Sohn Akt.-Ges., 1924 (Die Wissenschaft, 72). Dans l'exposition formelle de son axiomatisation de la théorie de la relativité, Reichenbach n'utilise pas le mot allemand signifiant « événement » (*Ereigniss*), mais *Signal* pour les entités basiques de la théorie. Cependant, par le contexte, il est clair que ces « signaux » sont un type spécial d'événements.

C'est-à-dire que, même dans un langage-monde (= monde-théorie) « normal » (avec des noms *et* des verbes), il pourrait s'avérer qu'à la fin, nous atterrissions dans un monde absolument contradictoire. Pour envisager cette possibilité il faut, bien sûr, être plus précis sur la notion de monde-théorie et sur celle de contradiction absolue.

4. *Sur la possibilité d'une monde-théorie absolument contradictoire*

Qu'est-ce qu'une théorie (scientifique) ? La réponse classique de la philosophie des sciences pendant longtemps a été extrêmement simple : une théorie est (idéalement) une liste d'axiomes, de définitions et de théorèmes déduits des axiomes et des définitions; bref, il s'agit d'un ensemble de propositions. Cependant, pour des raisons sur lesquelles je ne peux pas m'étendre ici, cette compréhension simple du concept de théorie est inadéquate[11]. La grande majorité des philosophes des science des dernières décennies qui analysent la notion de théorie scientifique (empirique), malgré leurs différences sur nombre d'autres sujets, s'accordent sur le fait que la meilleure manière de concevoir une théorie est en tant qu'ensemble de *modèles* (et non de propositions). C'est ce qu'on appelle la conception (ou mieux : *les* conceptions) *sémantique(s)* ou *modélistique(s)* des théories scientifiques[12].

Nota bene : j'utilise ici le terme « modèle » non dans un sens plus ou moins métaphorique, mais dans le sens précis de la sémantique formelle : un modèle en ce sens est une structure constituée par un ou plusieurs domaines d'objets (ce qu'on appelle l'« univers » de la théorie) et quelques relations définies entre ces domaines, le tout devant satisfaire une liste de conditions spécifiques de la théorie en question. Un modèle dans ce sens est censé représenter d'une manière plus ou moins précise quelques éléments de notre expérience. Cette représentation ne sera (presque) jamais totalement exacte, mais plus ou moins approximative. Mais, pour simplifier la discussion, j'oublierai ici la problématique (ardue) de l'approximation entre théorie et données expérimentales. Elle n'est pas essentielle pour ce qui suit.

[11] Au moins dans le domaine des sciences empiriques, qui est celui qui nous intéresse ici. Pour les théories des mathématiques pures, il semble qu'on pourrait préserver, sans trop de problèmes, la conception d'une théorie comme un ensemble de propositions. Mais je veux laisser les mathématiques pures de côté dans cet essai. Après tout, si on s'intéresse à la question « Qu'y a-t-il ? », en étant convaincu que la science a son mot à dire sur cette question, c'est évidemment sur les sciences empiriques qu'on doit se focaliser.

[12] Pour une vision synoptique des différentes versions de cette conception, voir la dernière partie de mon livre, *La philosophie des sciences : l'invention d'une discipline, fin XIXe-début XXIe siècle*, Paris, Éditions Rue d'Ulm 2006.

Prenons un exemple. Qu'est-ce que la théorie qu'on appelle couramment *la mécanique newtonienne* ? Elle est un ensemble constitué par des modèles ayant tous la même structure fondamentale : trois ensembles basiques (un ensemble de particules, un ensemble de points spatiaux et un ensemble d'instants) plus quelques relations (ou fonctions) définies entre les éléments de ces ensembles, telles que la distance entre les particules, la force qu'elles exercent les unes sur les autres et leur masse – le tout devant satisfaire les principes de Newton. La mécanique newtonienne est l'ensemble d'un nombre (indéfini) de telles structures. Une de ces structures représente ce qu'on appelle « le système planétaire » ; ou, pour être plus précis : elle représente les données d'observation que nous obtenons en regardant, au moyen d'un télescope par exemple, ces points lumineux nocturnes que nous appelons « les planètes » et en les mettant en rapport entre eux et entre ces deux autres objets que nous appelons « la Terre » et « le Soleil ». Mais ceci est seulement *un* des modèles qui constituent la mécanique newtonienne ; un autre modèle newtonien est celui qui représente le mouvement oscillatoire d'une pendule dans le laboratoire ; un autre encore, celui qui représente un jeu de billard ; et ainsi de suite.

Dans un premier pas, on peut dire que chacun de ces modèles « dit (ou fait) un monde » : l'un fait le monde appelé « système planétaire », l'autre le monde appelé « pendule » ou « billard » etc. À noter que les données d'observation que j'ai obtenues en regardant par le télescope ou en enregistrant les oscillations du pendule, ne sont pas encore une partie du monde ; elles le *deviennent* justement à partir du moment où je les subsume sous un modèle newtonien. C'est comme cela que la théorie newtonienne fait monde.

Doit-on alors dire que, par là, la théorie newtonienne fait un nombre indéfini (très grand !) de mondes ? Dans un premier moment, on peut le dire. Mais seulement dans un premier moment. En y regardant de plus près, nous constatons que tous ces « mondes » (= modèles) ont des rapports (parfaitement identifiables et formalisables) entre eux ; ils sont interdépendants et par là ils constituent une totalité cohérente, une unité ontologique[13]. À la fin du processus, on arrive par conséquent à *un seul* monde : le monde-théorie newtonien.

13. Je ne peux pas exposer ici comment ces relations d'interdépendance entre modèles conduisent à une totalité cohérente (méthodologiquement *et* ontologiquement) qui est le monde-théorie en question (par exemple, le monde newtonien). Le lecteur intéressé par ces détails, assez techniques, peut consulter le deuxième chapitre de l'ouvrage de Wolfgang Balzer, Carlos Ulises Moulines et Joseph D. Sneed, *An Architectonic for Science : the structuralist program*, Dordrecht, D. Reidel, 1987 (Synthese Library, 186).

Mais il y a plus. Notre monde-théorie peut devenir encore « plus grand ». Prenez une autre théorie mécanique : la mécanique du solide rigide. Elle est formellement une théorie différente de la mécanique newtonienne des particules [14]: ses modèles sont assez différents (même s'ils ont quelques « ressemblances de famille »). Aurons-nous donc deux mondes – le monde-théorie newtonien et le monde-théorie eulérien ? Encore une fois : on peut le dire dans un premier moment, mais seulement dans un premier moment. La raison en est qu'il y a un rapport très fort entre les modèles de la mécanique des particules et ceux de la mécanique du solide rigide – le rapport de *réduction*[15]. La mécanique du solide rigide est réductible (dans un sens précis et parfaitement formalisable) à la mécanique newtonienne[16]. En particulier, leurs ontologies respectives sont mutuellement compatibles, l'ontologie de la première étant formellement *constructible* (dans le sens précis de la théorie des ensembles) à partir de celle de la deuxième. On pourrait dire qu'en fin de compte, les deux théories parlent « des mêmes choses ». Elles « disent » le même monde. De même avec une autre théorie mécanique : l'hydrodynamique. Elle aussi a des liens (méthodologiques *et* ontologiques) très forts avec la mécanique des particules. Finalement on peut identifier toute une famille de théories qui, malgré leurs différences (leurs modèles étant structurellement différents), ont des liens essentiels entre elles : c'est la famille des théories mécaniques. Elles « disent » un seul monde : le monde-théorie(s) mécanique(s). C'est un monde avec quelques « régions » un peu différentes les unes des autres, mais qui constituent néanmoins une totalité unitaire et harmonieuse. C'est clairement un monde sans aucune contradiction.

Considérons maintenant deux théories, ou, pour être plus précis, deux familles de théories (ontologiquement cohérentes) qui n'ont rien à voir entre elles, ou seulement des rapports très ténus qui sont insuffisants pour les englober dans une totalité cohérente ; par exemple, la famille des théories mécaniques et la famille des grammaires génératívo-transformationnelles. Leurs ontologies respectives (les domaines basiques des modèles) sont complètement disparates : l'ontologie de la première famille est fixée par des choses telles que des particules (ou solides rigides), des points spatiaux et des instants ; l'ontologie de la seconde l'est par des concaténations de signes et par des

[14] Elle l'est également d'un point de vue historique : elle fut construite par Leonhard Euler plus d'un demi-siècle après que Newton eut construit son monde.

[15] On trouvera la définition classique de la réduction de théories dans Ernest Nagel, *The Structure of Science*, New York/London, Routledge & Kegan Paul, 1961. Pour une définition plus sophistiquée, modélistique, de la réduction voir le chap.VI de Balzer, Moulines, Sneed, *op. cit*.

[16] Pour la preuve formelle de cette réduction voir chap. VI de Balzer, Moulines, Sneed, *op. cit*.

règles de génération et transformation des concaténations. Est-ce que si nous réunissons les deux familles, pour ainsi dire, « dans le même sac », nous obtiendrons *un seul* monde-théorie(s) ? La réponse à cette question dépend certes de la façon de parler que nous choisissons. Formellement, on pourrait mettre les deux familles de théories dans un seul sac, qui serait ainsi un monde consistant en particules, points, instants, concaténations de signes et règles. Ce serait un monde un peu bizarre, pas très harmonieux, mais il ne serait pas contradictoire en soi non plus. Cependant, d'un point de vue intuitif, il me semble plus approprié de décrire cette situation en postulant que les deux familles de théories « disent » *deux mondes* différents : le monde mécanique pour l'une, le monde grammatical pour l'autre. Il n'y a aucune contradiction ici. Prenons encore un autre exemple pour clarifier ce point : si j'entends d'abord un économiste parler d'agents économiques et d'argent, et, par la suite, un théologien parler d'anges et de démons, je serais peut-être un peu étonné par la variété de choses dont on peut parler (de manière cohérente), mais je n'y verrai aucune contradiction ; il s'agit de deux mondes-théories qui coexistent pacifiquement, tout en s'ignorant parfaitement.

Il semble donc que les exemples examinés jusqu'ici nous confortent dans l'idée que, quoi qu'il arrive, il ne peut pas y avoir des mondes-théories contradictoires en eux-mêmes : si on est confronté à deux mondes-théories construits par les sciences, soit l'un d'eux est réductible à l'autre, soit ils n'ont rien à voir l'un avec l'autre ; il n'y a pas lieu à contradiction ni dans un cas ni dans l'autre. Cependant, notre conclusion est peut-être trop hâtive vue la situation de la physique théorique contemporaine. Il est bien connu que dans ce cas-là nous avons deux théories fondamentales, dont les concepts basiques et les lois apparaissent comme irréconciliablement incompatibles : la *théorie de la relativité générale* (abrégée par « TRG ») et le *modèle standard de la physique des particules* (abrégé par « MSPP »). MSPP est « l'héritier » de l'électrodynamique quantique, qui est, à son tour, basée sur la mécanique quantique. TRG et MSPP sont les deux théories ayant les succès (empiriques) les plus impressionnants de l'histoire de l'humanité. Il n'empêche : elles sont radicalement incompatibles. On sait depuis les années 1920 que « le monde dit » par la cosmologie relativiste et « le monde dit » par la physique quantique ne sont pas seulement différents – ils se contredisent. Et tous les efforts entrepris par Einstein, Bohm, Heisenberg, et d'autres pour « fusionner » ces deux mondes dans un monde-théorie encore plus fondamental, ont été voués à l'échec. Actuellement, les tenants de la *théorie des cordes* et d'autres approches semblables prétendent avoir la clé de la solution à cette divergence fondamentale. Mais, au moins

pour l'instant, ces nouvelles approches se sont avérées être, malgré leur grande sophistication mathématique, des spéculations sans fondement empirique.

Quel est le problème entre TRG et MSPP ? Il y en a plusieurs. Mais à mon avis, le plus fondamental est que, pour emprunter la terminologie des philosophes, leurs *engagements ontologiques* respectifs sont, non seulement différents, mais radicalement opposés. C'est-à-dire que le projet de reconstruire les domaines des modèles de TRG à partir de ceux de MSPP et vice-versa semble être exclu par principe et pour toujours. Pour mentionner seulement *un* des facteurs de cette incompatibilité ontologique – il y en a d'autres –, TRG doit être bâtie sur un domaine fondamental qui est un *continuum* d'espace-temps, tandis que les entités basiques de MSPP constituent un domaine définitivement *discontinu*. Et on voit mal comment une supposée « troisième théorie » plus générale pourrait mettre fin à cette situation. Bien sûr, on pourrait envisager qu'en dernière analyse, une des deux théories doive s'avérer être fausse. C'est ce qu'Einstein envisageait pour la physique quantique et Heisenberg pour TRG. Cependant, les physiciens contemporains ne veulent pas entendre parler de telles spéculations. Puisque TRG *et* MSPP fonctionnent si bien on veut retenir les deux – même au prix d'un certain malaise. Dans leur travail quotidien, les physiciens peuvent oublier ce malaise. Nous, les philosophes, nous ne pouvons pas.

Pour sortir de cette impasse, quelques auteurs ont proposé une « solution à l'amiable » : il faudrait admettre que TRG et MSPP s'occupent de choses complètement différentes : TRG du macrocosmos, MSPP du microcosmos. Et les ontologies respectives du macro- et du microcosmos n'auraient rien à voir l'une avec l'autre. Ce serait un peu comme l'exemple de la mécanique et de la linguistique, ou de l'économie et de la théologie. TRG et MSPP parleraient de choses tout simplement différentes ; elles « disent » deux mondes indépendants l'un de l'autre. Cette approche « diplomatique » *aurait pu* être une bonne solution. Mais, en fait, elle ne l'est pas. La raison est qu'il y a des objets dans les domaines qui constituent les modèles de TRG et de MSPP qui sont communs aux deux théories. L'exemple le plus notoire est représenté par les *trous noirs* (il y en a d'autres). Pour l'exprimer dans les termes de la théorie des ensembles : l'intersection entre les domaines respectifs de TRG et MSPP est *non vide* – contrairement à ce qui est le cas pour les exemples « mécanique versus linguistique » ou « économie versus théologie ». Par conséquent, il serait inadéquat de postuler que nous sommes confrontés ici à deux mondes-théories : le monde-TRG et le monde-MSPP ; il y a un seul monde-théorie : le monde-TRG+MSPP. Et ce monde est, en soi (absolument) *contradictoire*.

Il y a, me semble-t-il, un autre cas de semblable « méchanceté ontologique » dans la physique contemporaine. On en parle peu, mais il me paraît tout aussi inquiétant. Il s'agit du monde dit par la *thermodynamique des processus irréversibles* (TPI). Ici, je ne peux que le mentionner en passant. L'ontologie de TPI est constituée par des processus irréductiblement irréversibles[17]. Et le problème c'est qu'il n'y a aucune place pour l'irréversibilité ni dans TRG ni dans MSPP. Serait-on ici face à une situation comme celle de l'exemple mécanique/linguistique ? Non, parce qu'il y a des intersections non-vides entre les domaines de TPI et MSPP (par exemple, dans la chimie moléculaire).

Que faire dans ces cas (ontologiquement) inquiétants de la physique contemporaine ? On peut, bien sûr, se montrer « attentiste » et espérer qu'un super-Einstein ou un super-Heisenberg ou un super-Boltzmann, par un coup de génie, rétabliront la non-contradiction (objective) dans notre monde-théorie, ou au moins une coexistence pacifique entre les divers mondes-théories. Mais, en attendant, on pourrait aussi envisager la possibilité qu'il y ait des contradictions objectives dans le monde. Pourquoi pas ? Et qu'est-ce que cela voudrait dire ? Certainement pas que nous devons désespérer de la possibilité d'une investigation rationnelle sur la réalité empirique. Les physiciens contemporains nous le prouvent tous les jours. Ils acceptent tacitement les contradictions ontologiques entre cosmologie relativiste et physique quantique (ou entre physique quantique et thermodynamique irréversible) et continuent à faire leur travail. On me répliquera, peut-être, que la logique nous interdit d'accepter des contradictions objectives. Mais je me méfie, *pace* Aristote, des supposées conclusions ontologiques qu'on doit extraire de la logique. Cette discipline ne s'occupe pas de ce qu'il y a.

Nous pouvons généraliser les considérations développées jusqu'ici et en faire une question de principe. Même si, à la fin, les physiciens réussissaient à surmonter les contradictions présentes entre leurs théories fondamentales d'une manière ou d'une autre (une entreprise qui, depuis presqu'un siècle d'efforts faillis, paraît ajournée *ad calendas graecas*), il reste la question de principe : quelles implications sont à extraire d'une situation où deux (ou plus) mondes-théories fondamentales aboutissent (parce qu'ils ont des domaines communs) à un seul monde-théorie(s) en soi même

[17] Dans les manuels de physique, ainsi que dans des livres de vulgarisation, on lit souvent que la thermodynamique « classique » (c'est-à-dire, la thermodynamique de l'équilibre) a été « réduite » par Boltzmann à la mécanique statistique. Or, mis a part le fait que cette prétendue réduction est assez problématique (*cf*., par exemple, Lawrence Sklar, *Philosophy of Physics*, Oxford, Oxford University Press, 1992, Dimensions of philosophy series), il est certain qu'une telle réduction ne s'applique pas à la thermodynamique irréversible.

contradictoire ? On devrait sans doute accepter que, dans ce cas-là, on habite un monde quelque peu inconfortable, pas très beau, mais qu'on peut habiter (et étudier) tout de même. En tout cas, ce ne serait pas « la banqueroute de la raison », ni quoi que ce soit de semblable. Peut-être qu'on objectera : « Mais, quoi qu'il en soit du monde-théorie, le réel lui-même ne peut pas être en soi contradictoire ! ». Or, nous avons constaté au début de cet article qu'on ne peut rien dire du « réel en soi » - même pas s'il est contradictoire ou non… En conclusion, il me paraît donc que la possibilité que le monde-théorie(s) soit contradictoire, pas seulement « interlocutivement », mais aussi objectivement, n'est pas à exclure par principe. Voici le résultat auquel je suis arrivé, inspiré par l'approche ontologique de Francis Wolff.

Bibliographie

Balzer Wolfgang, Carlos Ulises Moulines & Joseph D. Sneed, *An Architectonic for Science : the structuralist program*, Dordrecht, D. Reidel, coll. « Synthese Library», 1987.

Moulines Carlos Ulises, « Esbozo de ontoepistemosemantica », *Theoria : An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, 13/1 (1998), p. 141-159.

Moulines Carlos Ulises, « Ontologie, réduction et unité des sciences », *Philosophie*, 68 (2000), p. 3-15.

Moulines Carlos Ulises, *La philosophie des sciences : l'invention d'une discipline, fin XIXe-début XXIe siècle*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2006.

Nagel Ernest, *The Structure of Science*, New York/London, Routledge & Kegan Paul, 1961.

Hans Reichenbach, *Axiomatik der relativistischen Raum-Zeit-Lehre*, Braunschweig, F. Vieweg & Sohn Akt.-Ges., coll. « Die Wissenschaft », 1924.

Sklar Lawrence, *Philosophy of Physics*, Oxford, Oxford University Press, coll. « Dimensions of philosophy series » 1992.

Wolff Francis, *Dire le monde*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.

REFLEXION ET REFLEXIVITE[*]

François RECANATI

Collège de France

1. *Réflexion optique, réflexion spéculaire et réflexion mentale*

Étymologiquement, pour autant que je sache, la notion première de réflexion est la notion physique ; une vitre, par exemple, réfléchit les rayons du soleil. La physique étudie cela, comme elle étudie la trajectoire mécanique d'une boule de billard qui sert ici de modèle. Quel rapport entre cette réflexion (la *réflexion optique*) et celle qui nous importe à nous, philosophes ? Je pense que le lien est fourni par un type particulier de réflexion optique, à savoir la *réflexion spéculaire*. Les miroirs réfléchissent la lumière, et quand ils le font, le miroir renvoie à l'observateur l'image symétrique inversée de ce qui se trouve devant le miroir (typiquement l'observateur lui-même). Je regarde dans le miroir, et je me vois ! Dans le phénomène spéculaire, nous trouvons ce qui est au cœur de la ou des notion(s) non plus physique(s) mais mentale(s) de réflexion : la notion philosophique, et aussi la notion ordinaire (comme lorsqu'on dit de quelqu'un qu'il *réfléchit*, ou lorsqu'on propose des *réflexions* sur un sujet donné). Ce qui caractérise la réflexion mentale, sous toutes ses formes, est quelque chose que l'on retrouve aussi dans la réflexion spéculaire et qui fait que celle-ci sert souvent de modèle pour la réflexion mentale : c'est la *réflexivité*.

2. *La réflexivité*

La réflexivité est une propriété logique des relations binaires (à deux termes) qui s'applique à une relation si chaque terme de l'ensemble pertinent est dans cette relation avec lui-même. « Être de la même taille » est une relation réflexive, parce que pour tout

[*] Ce texte est un exposé que j'ai fait lors de la journée de préparation à l'agrégation organisée par le département de philosophie de l'Université Paris 4, le 22 janvier 2016, sur le thème de « la réflexion ». Étant donné que j'ai connu Francis Wolff lorsque nous préparions tous deux l'agrégation de philosophie, et qu'il a consacré lui-même, comme professeur, beaucoup de temps et d'énergie à préparer les élèves de l'ENS à ce concours, j'ai pensé que cette contribution était appropriée à l'hommage que nous lui rendons.

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp296-303

individu *x*, *x* est de la même taille que lui-même. (Il y a aussi des relations *ir*réflexives, telles que la relation *ne peut pas* relier un objet à lui-même ; par exemple « être plus grand que ».) Ce n'est toutefois pas en ce sens, mais en un sens voisin et plus fondamental, que je parle de réflexivité.

Par réflexivité, j'entends tout simplement le fait que les deux termes de la relation sont identiques : *aRa*. La réflexivité d'une relation en ce sens, c'est ce qu'expriment les verbes dits *réfléchis – se laver*, *se raser*, *se pendre*, *se vendre*, à ne pas confondre avec les verbes pronominaux : *se tromper*, *s'apercevoir*, *s'endormir*, qui n'expriment pas la réflexivité[1]. Dans la relation spéculaire, on a cette identité des deux termes en relation : ce qui est devant le miroir et s'y reflète, et ce qui est « dans » l'image renvoyée par le miroir[2]. De fait, on utilise un verbe réfléchi pour décrire la relation spéculaire : on *se regarde*, ou on *se voit*, dans le miroir.

Un cas particulier de réflexivité est l'*auto-référence*, qui engendre les fameux paradoxes comme le paradoxe du menteur. « Il faut deux choses pour faire une vérité », dit Austin (*Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1971, p. 124) mais dans « cet énoncé est faux », l'auto-référence conduit au paradoxe, et a suscité dans certains systèmes logiques le bannissement de la réflexivité. Il y a cependant des formes d'auto-référence bénigne : « cet énoncé est grammatical ». Il y a aussi, et c'est ce qui nous intéresse, une forme d'auto-référence féconde et créatrice. Les énoncés performatifs comme « je promets », « j'ouvre la séance » sont auto-référentiels [3]. L'énoncé est ce dont il parle. Le *cogito* cartésien aussi est auto-référentiel : dans « Je pense », la pensée se retourne sur elle-même. Hintikka a fait le parallèle entre *cogito* et performatifs dans son article « *Cogito, ergo sum* : inference or performance ? »[4]. Dans les deux cas il y a un phénomène d'*auto-vérification* : ce qui est dit ou pensé est rendu vrai par le fait de le dire ou de le penser.

[1] Un verbe comme « se tromper » est ambigu. Il y a une lecture pronominale : se tromper, alors, c'est faire une erreur. Mais il y a aussi la forme réfléchie du verbe transitif « tromper ». « Se tromper », alors, c'est se tromper soi-même, comme dans le phénomène de *self-deception* (« les raisins sont trop verts »).

[2] Il y a une forme sonore de spécularité, avec le phénomène de l'écho, qui procède également de la réflexion physique et manifeste également la réflexivité – le son émis est identique au son renvoyé.

[3] Dans *Quand dire, c'est faire* (Seuil, 1974) Austin mentionne l'emploi de « *hereby* » qui manifeste la réflexivité des performatifs (*cf.* le français « par la présente »). Sur le caractère auto-référentiel des performatifs, voir É. Benveniste, « La philosophie analytique et le langage », dans ses *Problèmes de linguistique générale*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1966) p. 273-274, et F. Recanati, *La Transparence et l'enonciation* (Paris, Seuil, 1979), ch. 5.

[4] *Philosophical Review* 71 (1962), p. 3-32.

3. *Deux formes de la réflexion mentale : conscience et contrôle rationnel de la pensée*

Le « je pense » nous mène du côté de la réflexion au sens philosophique, et on y voit clairement la réflexivité à l'œuvre. Dans le « je pense » cartésien, la pensée se retourne sur elle-même. De même, la réflexion chez Locke est la faculté qu'a l'esprit (ou l'âme) de se représenter non plus le monde extérieur mais ses propres opérations. Les sensations nous rendent sensibles à l'environnement, mais par la réflexion (que Locke décrit comme un sens interne), nous sommes sensibles à ce qui se passe en nous, aux mouvements de notre âme, y compris les opérations par lesquelles notre esprit réagit à l'environnement sensible. La réflexion de Locke est la conscience qu'a l'âme de ses propres opérations[5].

De la réflexion au sens de *conscience* (Descartes et Locke), nous devons distinguer la réflexion au sens ordinaire du verbe *réfléchir*. Dans les deux cas on a, au niveau de la pensée, réflexivité, retour de la pensée sur elle-même. Dans la réflexion au sens ordinaire du verbe *réfléchir*, la pensée est non pas libre et vagabonde mais dirigée et contrôlée par elle-même conformément aux canons de la rationalité. En même temps qu'il pense, le sujet supervise de façon critique sa pensée et pour cela porte son attention sur elle. (Selon les sciences cognitives, cela est possible notamment grâce au langage qui donnne à la pensée une forme sensible et permet à l'attention de se porter sur elle dans le raisonnement conscient.)

C'est de la réflexion au sens ordinaire du verbe *réfléchir*, liée à l'exercice de la rationalité critique, que parle Bouddha quand il présente sa doctrine comme « dépourvue de raisonnement et de réflexion ». Le bouddhisme se garde de la réflexivité, et lui préfère l'expérience pure de tout élément réflexif. Il proscrit la distance à soi-même induite par la réflexion.

4. *La conscience : métareprésentation ou auto-présentation ?*

Dans la tradition philosophique de Descartes à Maine de Biran, la réflexivité est vue comme constitutive de la pensée (du mental) : toute pensée est consciente d'elle même. « Notre pensée est essentiellement réfléchissante sur elle-même ; ou, ce qui se

[5] Voir J. Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (trad. Coste), Amsterdam, Henri Schelte, 1700, p. 95 et suivantes.

dit plus heureusement en latin, *est sui conscia* », écrit Arnauld (*Des vrayes et des fausses idées*, Cologne, Nicolas Schouten, 1683, p. 46). Le freudisme puis l'avènement des sciences cognitives ont conduit à largement remettre en cause ce point de vue. (Je dis « largement » car certains auteurs, comme Searle, maintiennent l'idée.) La pensée est une chose, la conscience en est une autre. Il y a des pensées, et en tout cas des processus mentaux, inconscients : la conscience ne caractérise qu'une sous-classe d'états mentaux.

Dans ce cadre théorique, il y a deux perspectives possibles sur la conscience. Selon une théorie dite *Higher Order Theory* (HOT), la pensée est consciente quand elle fait elle-même l'objet d'une pensée de niveau supérieur. Il y a deux états mentaux et non un seul pour que la conscience, ainsi entendue, puisse s'exercer. On obtient une hiéarchie de niveaux de méta-représentation analogue à celle que les logiciens comme Russell ou Tarski ont instaurée pour prévenir les paradoxes logiques. À cette approche métareprésentationnelle s'oppose la théorie autoprésentationnelle dont le champion est Brentano : un seul état mental qui a un contenu exogène et, simultanément, un contenu endogène, en vertu duquel l'état mental se représente lui-même. Voici par exemple ce que dit Brentano de l'état mental élémentaire consistant à percevoir un son :

> Dans le même phénomène psychique, où le son est représenté, nous percevons en même temps le phénomène psychique ; et nous le percevons suivant son double caractère, d'une part en tant qu'il a le son comme contenu, et d'autre part en tant qu'il est en même temps présent à lui-même comme son propre contenu (*Psychologie du point de vue empirique*, tr. fr. Paris, Aubier, 1944, p. 137)

Il y a là une réflexivité authentique : il n'y a pas de dédoublement de l'état mental, mais un seul et même état de conscience donné à lui-même en même temps qu'est représenté son objet.

5. *Le* cogito *cartésien*

Le *cogito* de Descartes repose sur le phénomène de la conscience autoprésentationnelle. Lorsque je pense que la carré a quatre côtés, ma pensée a un contenu (la proposition que le carré a quatre côtés) mais en même temps elle est consciente d'elle-même. C'est ce que, dans *La Transparence et l'Énonciation*, j'appelle le texte et la marge : à côté de cette proposition qui est le contenu primaire de ma pensée, il y a le contenu secondaire correspondant à ma conscience de penser cela. Le

« je pense » accompagne ainsi chacune de mes pensées, comme dit Kant. Arnauld (*loc. cit.*) appelle cela la « réflexion virtuelle ». Cette réflexion virtuelle est le levier qui permet à Descartes de surmonter le doute hyperbolique.

Descartes révoque en doute tous les contenus primaires de la pensée au nom de l'hypothèse du Malin Génie. Même les contenus de pensée qui me paraissent absolument certains et indubitables sont douteux en ce sens qu'un Malin Génie pourrait avoir implanté dans mon esprit des illusions et de fausses certitudes. Mais même en supposant que mes pensées frappées du sceau de la certitude sont des illusions, dont le contenu (primaire) n'est pas véridique malgré les apparences, ce sont bien *mes pensées*. Leur contenu secondaire (le fait que je les pense) échappe au doute qui frappe le contenu primaire. Si, par ce que Arnauld appelle la « réflexion expresse », on fait de ce contenu secondaire des pensées – le « je pense » qui les accompagne toutes – le contenu primaire d'une pensée auto-référentielle entièrement tournée sur elle-même, on obtient une pensée, le « je pense », dont la vérité est assurée. Cette pensée ne peut pas être révoquée en doute parce que le faire induirait une *contradiction pragmatique*. Cela reviendrait à accepter que je ne pense pas, et il y aurait alors contradiction entre le contenu primaire de ma pensée (« je ne pense pas ») et son contenu secondaire (« je pense ») véhiculé par cette pensée en tant que pensée consciente.

De même que la pensée « je ne pense pas » ne peut être pensée consciemment sans induire une contradiction entre le contenu primaire de la pensée et son contenu secondaire, la pensée « je pense » est (« à chaque fois que je la pense », dit Descartes) *pragmatiquement auto-vérifiante*. Quand je pense consciemment « Je pense », ce que je pense est directement rendu vrai par le fait que je le pense. Cette auto-vérification est le point commun entre le *cogito* et les performatifs.

6. *Réflexivité et ipséité*

En français, l'ajout du pronom réflexif *se* permet de transformer la relation binaire exprimée par un verbe transitif comme *laver* ou *raser* en une relation réflexive entre le sujet et lui-même (*se laver*, *se raser*). Le pronom réflexif « se » véhicule l'idée de *soi-même*. De même, en anglais, le pronom réflexif se forme en postfixant *self* au pronom : *himself*, *herself*, *itself*, *themselves*. Le *self* en anglais, c'est le soi ou le moi. Ce que ce lien entre le soi et la réflexivité suggère est qu'il n'y a pas de soi, de moi, ou de sujet

sans une forme de rapport réflexif à soi-même, qu'on peut appelle *ipséité* (« *ipse* » est le pronom réflexif en latin) et qu'il convient d'élucider.

Certains auteurs lient l'ipséité à l'accès à la relation spéculaire : par exemple, le moi se constituerait au « stade du miroir » (Lacan), lorsque le sujet apprend à reconnaître son image. Il est vrai que peu d'animaux se reconnaissent dans le miroir (mais certains le font cependant). Toutefois le miroir permet surtout de s'objectiver (« soi-même comme un autre », pour reprendre le titre d'un livre de Paul Ricoeur), et il n'est pas certain que l'objectivation soit une condition nécessaire de l'ipséité. Il y a plusieurs niveaux de conscience de soi qu'il faut distinguer. La conscience objectivante en est un, mais il y a un niveau plus fondamental où se constitue l'ipséité et qu'il convient de reconnaître.

7. *La réflexivité égocentrique*

La honte, la fierté, le remords et la culpabilité sont des états émotionnels possédant un contenu cognitif et ce contenu cognitif est une représentation du sujet de l'état émotionnel et de *sa* situation dans le monde (y compris ses agissements passés). Le souvenir est une forme de l'expérience qui a aussi un contenu cognitif réflexif faisant référence au sujet qui se souvient et à son expérience passée. La perception aussi peut être vue comme une expérience essentiellement réflexive : ce que le sujet perçoit, il le perçoit comme une scène qui se déroule devant *lui-même* au moment de l'épisode perceptif. Le contenu cognitif de la perception fait référence au sujet de la perception.

Les états dont je viens de parler – perception, souvenir, émotion cognitive – sont des formes de l'expérience consciente. La réflexivité égocentrique qui les caractérise est une propriété générale de l'expérience consciente : le contenu de l'expérience concerne toujours le sujet de l'expérience. L'expérience, c'est fondamentalement l'expérience d'un *sujet* qui se représente *sa propre* situation : le sujet de l'expérience se retrouve aussi dans le contenu de son expérience. Cette réflexivité égocentrique propre à l'expérience consciente est constitutive d'une forme d'ipséité que certains appellent *le soi minimal*. Le soi minimal est distingué d'une forme plus évoluée d'ipséité, le *soi autobiographique*, qui présuppose l'objectivation du sujet par lui-même.

8. *Le soi comme objet et comme sujet*

Si je regarde dans le miroir, je peux voir que j'ai les jambes croisées, et me tromper : ce sont les jambes de mon voisin que j'ai vues dans le miroir et j'ai cru que c'étaient les miennes. Dans ce cas, on parle d'erreur d'identification. Si je me souviens avoir marché sur une plage avec Sylvia en Italie, je peux faire diverses erreurs d'identification (ce n'était pas Sylvia mais Stéphanie, ce n'était pas l'Italie mais la Grèce...). Cependant, une erreur d'identification qui ne peut intervenir est la suivante : ce n'était pas moi mais quelqu'un d'autre. Le fait que ce soit un souvenir garantit que c'est de moi dont il s'agit et non de quelqu'un d'autre. La réflexivité égocentrique est constitutive du souvenir en tant que mode de l'expérience : le sujet qui se souvient doit être la personne impliquée dans l'expérience mémorisée. La réflexivité égocentrique est *immunisée contre les erreurs d'identification*, alors que la réflexivité objectivante (illustrée par l'identification de soi-même dans le miroir) ne l'est pas. Si je vois dans le miroir la position de mes jambes, je peux me tromper si en fait ce que je vois c'est la position des jambes de quelqu'un d'autre. Mais si je connais la position de mes jambes *de façon interne* par la proprioception, je ne puis faire d'erreur d'identification : c'est forcément de moi qu'il s'agit, que l'expérience proprioceptive soit véridique ou non – dans tous les cas, il est exclu que l'expérience me renseigne sur la position des jambes de quiconque sauf de moi-même. C'est une propriété de la proprioception qu'elle renseigne le sujet sur la disposition de *ses* membres, de même que c'est une propriété du souvenir qu'il enregistre les expériences du sujet (le sujet même qui se souvient).

La distinction entre les deux types de rapport à soi (avec ou sans possibilité d'erreur d'identification) correspond à la distinction que fait Wittgenstein dans *Le Livre bleu* entre deux façons pour le sujet d'être conscient de lui-même : comme objet ou comme sujet. La connaissance qu'a le sujet de lui-même comme sujet est plus intime et moins fragile que la connaissance qu'a le sujet de lui-même comme objet. La raison pour cela est que, la réflexivité égocentrique étant constitutive de l'expérience, toute divergence est exclue d'avance entre S_1, le sujet de l'état conscient, et S_2, le sujet impliqué dans le contenu des états conscients[6].

[6] Sur la réflexivité égocentrique, voir mon article « Le soi implicite », *Revue de Métaphysique et de Morale* n°4/2010 (n° spécial sur le soi, dirigé par B. Longuenesse), p. 475-494.

Bibliographie

Arnauld Antoine, *Des vrayes et des fausses idées*, Cologne, Nicolas Schouten, 1683.

Austin John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*, tr.fr., Paris, Seuil, 1974.

Austin John Langshaw, *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1971.

Benveniste Émile, *Problèmes de linguistique générale*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1966.

Brentano Franz, *Psychologie du point de vue empirique*, tr. fr. Paris, Aubier, 1944.

Hintikka Jaakko, « *Cogito, ergo sum* : inference or performance ? », *Philosophical Review* 71 (1962), p. 3-32.

Locke John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain,* traduit de l'anglois par M. Coste, cinquième édition, revue et corrigée, Amsterdam et Leipzig, 1755 (réimprimée avec des notes d'E. Naert, Paris, Vrin, 1989).

Recanati François, *La Transparence et l'énonciation*, Paris, Seuil, 1979.

Recanati François, « Le soi implicite », *Revue de Métaphysique et de Morale* n°4/2010 (n° spécial sur le soi, dirigé par B. Longuenesse), p. 475-494.

UNE THEORIE DE LA JUSTICE PEUT-ELLE ETRE REALISTE ?

Céline SPECTOR

Université Bordeaux Montaigne-SPH

Si la philosophie politique aspire à la justice, s'interdit-elle de penser l'histoire, les individus *en chair et en os* ? En bâtissant des châteaux en Espagne, n'a-t-elle pas peuplé la théorie politique d'artefacts imaginaires ou de « zombies raisonnables »[1] ? Le mythe rationaliste en philosophie politique semble être le comble de l'aveuglement théorique. La théorie politique devient *ipso facto* aveugle à la violence – violence réelle des rapports sociaux, violence des rapports de genre, violence des guerres et des crimes de masse. La philosophie semble sourde à l'agonisme de la scène politique, incapable de prendre la mesure des situations réelles d'oppression et d'aliénation.

La difficulté se présente sous la figure d'une injonction ou d'un impératif : *il faut* faire se rejoindre le monde enchanteur de la théorie et la société réelle. Un idéal social doit être réalisable, ce qui distingue peut-être la philosophie politique de la philosophie morale, qui peut arguer du pur devoir ou invoquer le « Tu dois donc tu peux ». Il semble, de prime abord, qu'une théorie de la justice doive : 1) affirmer une conception de la nature humaine qui définit les limites du possible, en situation ; 2) envisager la possibilité du passage de la société injuste à une société plus juste – la lutte effective contre les injustices, du moins les plus criantes[2].

Restreinte à la question de la justice *sociale,* cette contribution se propose de décrire une *antinomie de la raison pratique politique* :

– soit la philosophie politique se présente comme une théorie normative, désireuse de déterminer les critères qui permettent d'attribuer à chacun ce qui lui revient, son « droit » ou son « dû » en termes de bénéfices ou de fardeaux produits par la

[1] Jean-Pierre Dupuy, *Avions-nous oublié le mal ? Penser la politique après le 11 septembre,* Paris, Bayard, 2002.

[2] John Rawls, *Théorie de la justice,* trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, coll. « La Couleur des idées », 1987, p. 282.

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp304-330

coopération sociale. Dans cette première conception, l'idée directrice d'une théorie de la justice sociale est de déterminer les critères d'attribution des biens et des maux sociaux de manière rationnelle et impartiale, afin d'arbitrer les litiges qui ne manquent pas de survenir lorsque plusieurs personnes désirent des ressources rares ou indivisibles et qu'il faut arbitrer entre leurs revendications concurrentes. Mais dans ce cas classique de justice distributive, la philosophie politique rencontre une série d'obstacles irréductibles[3]. Le pire de ces obstacles est peut-être qu'elle ne parvient pour ainsi dire jamais, une fois les principes établis dans une situation de choix idéale, à « rejoindre le réel ». Aussi se trouve-t-elle condamnée au reproche d'ultra-rationalisme ou d'angélisme. Le reproche est souvent adressé à la *Théorie de la justice* rawlsienne : l'« utopie réaliste » envisagée par Rawls pourrait n'avoir de réaliste que le nom – une volonté de s'accorder avec ce que nous savons de la nature humaine, du point de vue de la psychologie morale mais non de la théorie sociale[4].

– soit la philosophie renonce à être normative au sens fort et décide résolument de s'en tenir à une analyse critique des pratiques. Mais dans ce cas, la théorie renonce à sortir d'une vision des pathologies sociales et ne parvient plus réellement à fonder un idéal émancipateur. De fait, la philosophie dite « sociale » est vouée à parier sur le bien-fondé du « sentiment d'injustice », en espérant que l'indignation peut être transformée dans le cadre de mobilisations sociales qui feront évoluer les politiques dans le sens des droits des classes opprimées ou des minorités désaffiliées.

Qu'en est-il dès lors du réalisme politique ? Peut-on sortir de l'aporie d'une normativité aveugle et d'une pratique anomale, théoriquement vide ? Certes, la

[3] Je n'aborderai pas ici les critiques du paradigme distributif lui-même, comme Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference,* Princeton, Princeton University Press, 1990.

[4] Voir John Rawls, *Paix et démocratie : le droit des peuples et la raison publique,* trad. Bertrand Guillarme, Paris, La Découverte, 2006 (Textes à l'appui. Politique et sociétés), p. 18. La nature du réalisme rawlsien est évidemment controversée. Voir Christian Arnsperger, « What is Utopian about the Realistic Utopia ? Relocating Rawls in the space of normative proposals », *Revue internationale de philosophie,* 237 (3), 2006, p. 285-300 (URL : www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2006-3-page-285.htm) ; Rosa E. Terlazzo, *Achieving a Realistic Utopia: Rawls, Realization, and the Task of Political Philosophy,* Masters Thesis, Rhodes University, 2009 (URL : http://eprints.ru.ac.za/1867/1/Terlazzo_MA_Thesis.pdf); Bertrand Guillarme, « Rawls et le libéralisme politique », *Revue française de science politique*, 46 (2), 1996, p. 321-343 (DOI : 10.3406/rfsp.1996.395054 ; URL : www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1996_num_46_2_395054) ; *Rawls et l'égalité démocratique,* Paris, P.U.F., 1999 (Questions), p. 234-241 ; Sophie Guérard de Latour, Gabrielle Radica et Céline Spector (éd.), *Le sens de la justice, une « utopie réaliste ? » : Rawls et ses critiques,* Paris, Classiques Garnier, « PolitiqueS, 8 », 2015.

Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, écrite dans le sillage des mouvements de résistance (S. Hessel, P. Mendes-France et René Cassin ont été associés à sa rédaction) semble donner la substance d'une théorie rationnelle de la justice politique et sociale. En complétant la Déclaration de 1789, la Déclaration de 1948 s'engage à « favoriser le progrès social » et propose un ensemble d'articles afférents, stipulant par exemple, à l'article 23, un droit à des « conditions équitables et satisfaisantes de travail et à la protection contre le chômage » ou un droit « à une rémunération équitable et satisfaisante assurant à chacun ainsi qu'à sa famille une existence conforme à la dignité humaine ». Mais le cadre général de ces droits laisse en suspens les questions concrètes de justice sociale, puisque l'*équitable* n'est précisément pas défini. L'indétermination subsiste lorsque l'on tente de préciser, au-delà des droits-libertés, le contenu des droits sociaux et l'étendue des droits politiques. Ici, le dissensus et la mésentente semblent inéluctables.

La question est de savoir si cette mésentente peut être dépassée de manière réaliste. Afin d'y répondre, cette contribution procèdera en deux temps : le premier tentera de définir ce que pourrait être une théorie de la justice en contexte « post-métaphysique » (I) ; le second évoquera les tentatives de fonder les théories dans l'expérience, et les difficultés irréductibles qui apparaissent alors (II). À cet égard, le réalisme politique que j'opposerai à l'idéalisme libéral ne doit pas seulement revaloriser l'agonisme, le dissensus et l'expression des conflits[5], ni rendre manifeste le pluralisme des principes de justice en insistant sur la diversité des contextes au sein desquels ils s'appliquent[6]. Une théorie de la justice doit servir à améliorer des situations réelles, sans idéalisation, formalisation, simplification ou abstraction excessives. Elle ne doit postuler aucun consensus reposant sur une idée procédurale d'impartialité, ni supposer que les principes qui donnent lieu à une adhésion privilégiée seront effectivement suivis par les individus réels, en situation.

[5] Voir Raymond Gueuss, *Philosophy and Real Politics,* Princeton, Princeton UP, 2008, introduction, et p. 80-94 (contre Rawls) ; William Galston, « Realism in Political Theory », *European Journal of Political Theory,* 9 (4), 2010, p. 385-411 (DOI : 10.1177/1474885110374001) ; Mark Philp, « Realism without Illusions », *Political Theory*, 40 (5), octobre 2012, p. 629-649 (URL: http://www.jstor.org/stable/41703089 ; pre-print juin 2012 DOI : 10.1177/0090591712451723) ; Bernard Williams*, In the Beginning was the Deed : Realism and Moralism in Political Argument,* Princeton, Princeton University Press, 2005.

[6] Voir par exemple, après les travaux de M. Walzer, ceux de David Miller, *Principles of Social Justice,* Cambridge (Mass.) /London, Harvard UP, 1999.

La théorie de la justice en contexte post-métaphysique

Depuis l'origine de la philosophie politique, les critères relatifs à la justice distributive ont pu être raffinés, mais non transformés de manière radicale. Le *besoin* et le *mérite*, l'*égalité* stricte et l'*équité* (l'égalité géométrique ou proportionnelle), restent les modes de compréhension majeurs de la justice, surtout dans nos démocraties dites « libérales » et méritocratiques, qui n'ont fait que redéfinir le principe du mérite en l'indexant, pour l'essentiel, sur le diplôme et la performance.

De deux choses l'une, dès lors : soit l'on s'en tient à la scène agonistique, analysée depuis Aristote, qui est celle du désaccord entre les conceptions de la justice distributive fondée sur l'égalité géométrique ou proportionnelle. *À chacun selon son x,* x étant la qualité possédée par les individus et le rapport sous lequel ils pourront être comparés et mesurés les uns aux autres – x qui se trouve remis à la diversité empirique des constitutions et des situations, sans que l'on puisse jamais établir une « proto-valeur », une méta-norme ou un méta-critère de justice[7]. Soit l'on prétend aller au-delà du dissensus et des visions conflictuelles de la justice, et l'on tente d'unifier la théorie de la normativité politique sur une base post-métaphysique.

Peut-on surmonter la mésentente sur la justice[8] ? La première voie consiste à surmonter les désaccords dans le cadre moderne d'une théorie contractualiste, reposant sur l'accord unanime d'êtres naturellement libres et égaux (voie dont Rawls constitue l'achèvement, après Hobbes, Locke, Rousseau ou Kant notamment) ; la seconde s'en tient, au plus près des pratiques, à une clinique de l'injustice. J'examinerai successivement ces deux voies.

1) *Le contractualisme en matière de justice sociale : un rationalisme outré ?*

La voie contractualiste ou « constructiviste » en matière de justice sociale est bien connue : elle fait reposer la justice sur le choix hypothétique d'êtres considérés comme libres et égaux, mis en situation contrainte d'impartialité. Le terme de « constructivisme » risque au demeurant d'être trompeur, puisque Rawls propose

[7] Sur la question depuis Aristote, voir C. Castoriadis, « Valeur, égalité, justice politique. De Marx à Aristote et d'Aristote à nous », in *Les Carrefours du Labyrinthe,* Paris, Seuil, 1978, I, p. 249-316. Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque,* livre V ; *Politiques,* livre III.

[8] Voir J. Rancière, *La Mésentente,* Paris, Galilée, 1995.

également de retrouver les croyances ordinaires ou du moins les « jugements bien pesés » grâce à la méthode de « l'équilibre réfléchi », sur laquelle je ne peux revenir ici[9]. En distinguant le « concept » de justice et les « conceptions » divergentes de la justice, Rawls semble se mettre à l'abri d'une objection évidente : il ne postule qu'un accord sur le *concept* de justice comme traitement non arbitraire des personnes et recherche d'un « équilibre adéquat » entre leurs revendications concurrentes, sans postuler de consensus sur les *conceptions* de la justice, qui demeurent « essentiellement controversées »[10]. La position originelle ne repose sur aucune conception préalable de la justice.

Il reste que la fiction anhistorique ou position de choix idéale (la « position originelle ») ne parvient que très difficilement, a posteriori, à « rejoindre le réel ». Si l'on postule en effet des individus rationnels libérés de leurs préjugés, privés de leurs caractéristiques contingentes, intéressés et mutuellement désintéressés (ce qui serait l'hypothèse la plus économique en terme de théorie de la nature humaine), on devra expliquer comment les principes de justice choisis sous « voile d'ignorance » seront ensuite interprétés et observés non seulement dans la « société bien ordonnée », mais aussi – si l'on outrepasse l'ambition rawlsienne *stricto sensu* – dans la vie réelle. Si l'on nomme avec Rawls « sens de la justice » la volonté constante d'appliquer ces principes auxquels les individus sont censés avoir consenti de manière unanime dans une situation de choix idéale, comment être sûr (ou même juger probable) que ce sens de la justice s'appliquera une fois les conditions d'idéalisation levées ? Pourquoi l'idéal de justice exercerait-il une « attraction » infaillible sur nos sentiments moraux ? La théorie rawlsienne repose semble-t-il sur une conception kantienne de la personne, plus substantielle que Rawls ne l'avoue[11].

[9] Selon Rawls, nous devons choisir, parmi nos jugements de justice, ceux qui méritent d'être inclus parmi nos « jugements bien pesés » (*considered jugements*) – les jugements dans lesquels nous avons confiance, qui ne semblent pas affectés par nos intérêts et nos émotions. Mais peut-on vraiment en décider en les considérant de manière solipsiste, en ne nous appuyant que sur l'introspection pour décider du degré de confiance que l'on doit accorder à un jugement, et s'il est dépris des préjugés ou d'affects singuliers ? La méthode de l'équilibre réfléchi, qui vise la congruence entre principes philosophiques de justices et jugements bien pesés, s'en trouve fragilisée.

[10] Voir Marc-Antoine Dilhac, « Une théorie de la justice essentiellement contestée : Rawls à l'épreuve de Gallie », *Philosophie,* 122/3 (2014), p. 53-71.

[11] J'ai tenté de le montrer, dans le sillage de Michael Sandel ou de Samuel Freeman notamment (*Rawls,* Londres, Routledge, 2007, chap. 6), dans mon article « Du *fair play* au sens de la justice. Généalogie de la morale rawlsienne », in *Le sens de la justice. Une « utopie réaliste ? », op. cit.,* p. 31-50.

Ainsi ce qu'Amartya Sen nomme « l'institutionnalisme transcendantal » rawlsien s'avère-t-il inapte à corriger les inégalités ou les injustices réelles, à l'échelle mondiale surtout – ce qui peut conduire à privilégier une approche comparative qui se concentre, non sur les *dispositifs* idéalement justes, mais sur les *réalisations*[12]. Plusieurs principes de justice rivaux peuvent entrer en concurrence de manière durable, ce qui exclut le consensus impartial et unanime sur les principes de justice ; et quand bien même il serait possible de classer les choix en fonction de leur plus grande proximité à la solution parfaitement juste, il resterait opportun de tenir compte des expériences réelles de l'injustice et des aspirations des individus, si l'on souhaite atténuer les discriminations[13] ou abolir les injustices les plus criantes à l'échelle mondiale (l'esclavage, l'oppression des femmes, le travail des enfants, l'absence massive d'accès à la nourriture ou à l'eau potable, aux soins ou à l'éducation etc.)[14].

Le défaut identifié par les courants les plus divers (communautariens ou habermassiens, marxistes, féministes ou post-colonialistes, criticistes ou capabilistes) est réel : la philosophie politique normative rawlsienne risque de sombrer dans l'idéalisme et, en l'absence de véritable art politique, de nous laisser impuissants s'il faut lutter *ici et maintenant* contre les injustices. La théorie rawlsienne ne peut penser les conditions d'émergence et de formation du sens de la justice qu'a posteriori, une fois la société juste créée. Mais alors, comment passer des situations réelles d'oppression à la société bien ordonnée ? Comment penser l'avènement de la société juste sans présupposer l'auto-institution de manière circulaire ?

Ainsi la philosophie politique *mainstream* se trouve-t-elle sans cesse livrée aux coups de boutoirs de critiques réalistes qui lui reprochent, outre des conditions d'idéalisation qui obèrent la crédibilité empirique de la théorie, une forme d'angélisme : après avoir imaginé comment des normes de justice naissent de la réflexion d'individus intéressés, il faudrait postuler un « sens de la justice » comme capacité à restreindre l'expression de ses intérêts et de sa liberté, comme aptitude à inhiber les tentations à la

[12] A. Sen, *L'idée de justice,* trad. Paul Chemla, avec la collaboration d'Eloi Laurent, Paris, Flammarion, 2010, p. 142-143. Voir M. Nussbaum, *Frontiers of Justice, Disability, Nationality and Species Membership,* The Belknap Press of Havard University Press, Cambridge, London, 2007. Et Michel Terestchenko, « Amartya Sen, Martha Nussbaum et l'idée de justice », *Revue du MAUSS permanente*, 14 octobre 2010 [en ligne].

[13] Sur « Rawls et les discriminations de genre et de race », voir le texte présenté par Luc Foisneau lors du Colloque « Quarante ans de théorie de la justice : de la théorie à la pratique ? », 7 juin 2013, EHESS.

[14] Pour autant, l'approche par les « capabilités » promue par A. Sen ou M. Nussbaum ne permet pas davantage de trancher les conflits normatifs de répartition (A. Sen, *L'idée de justice, op. cit.,* p. 358).

défection ou, selon l'expression consacrée, au *free-riding*. La théorie idéale semble mettre à distance la théorie non-idéale : les principes de justice risquent d'être inutiles pour remédier aux situations de domination de race, de genre et de classe ; ils risquent de ne jamais être repris à leur compte par les individus insérés dans une trame historique, sociale et culturelle, pris dans des rapports de force et régis par des loyautés complexes[15].

2) *La clinique de l'injustice*

L'une des façons d'éviter cet écueil consiste à renoncer au procéduralisme pour favoriser l'analyse des processus sociaux et la normativité immanente aux pratiques. Dans le sillage d'Axel Honneth notamment, on insistera dès lors sur la nécessité de dépasser l'aporie dans laquelle se trouvent les théories néo-kantiennes de la justice (Rawls, Habermas) lorsqu'elles prétendent retrouver une forme de « congruence » entre leurs principes et l'évolution de la raison publique des sociétés modernes, libérales-démocratiques. C'est pourquoi Axel Honneth entend user d'une méthode de « reconstruction normative ». Dans cet esprit, les valeurs justifiées de manière immanente sont des guides qui permettent d'analyser et de trier le matériau empirique : l'analyse des institutions et des pratiques existantes se fait au regard de leur « mérite normatif », selon leur aptitude à réaliser les valeurs sociales qu'elles sont supposées incarner et promouvoir. Récusant le formalisme kantien, la théorie critique s'inscrit alors dans le sillage de la théorie hégélienne de l'*éthicité* :

> *In the course of normative reconstruction, the criterion according to which an element of social reality counts as "rational" does not only emerge through an uncovering of already existing practices, but as a critique of these practices, or as a sketch of not yet exhausted possibilities of development. It is difficult to adequately characterize this corrective, or rather critical, side of Hegel's notion of ethical life, because the point is not just to outline what should be and thus to proceed in a merely normative fashion, but to sound out possibilities for praxis within the existing social reality that aid the realization of universal values in a better, more comprehensive or adequate way*[16].

[15] C'est la critique récurrente des communautariens comme M. Sandel ou M. Walzer. Mais le reproche est également formulé par Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes,* trad. R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1992, p. 72-78.

[16] Voir A. Honneth, *Le Droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique,* trad. F. Joly et P. Rusch, Paris, Gallimard, 2015.

Pourtant, la volonté exprimée par Honneth de proposer une théorie de la justice inspirée des *Principes de la philosophie du droit* se heurte elle aussi à des difficultés majeures. Prétendre que les institutions existantes qui rendent effectives l'*éthicité* incarnent des valeurs susceptibles d'être mieux réalisées relève peut-être d'une autre forme d'illusion idéaliste. Dire que les institutions et les pratiques d'une société ne sont justes que pour autant qu'elles servent des valeurs universelles portées par la modernité, comme la *liberté individuelle*, ne permet certes pas de faire progresser le questionnement en matière de *justice sociale*. Si la théorie critique entend éviter la lecture conservatrice de Hegel, elle risque néanmoins de reconduire la théorie de la justice à une forme de culturalisme fort peu critique : à cet égard, la manière dont Honneth, dans ses travaux les plus récents, joue les normes morales immanentes du marché contre le capitalisme actuel n'est pas entièrement probante[17]. Aucune critériologie n'est purement immanente au processus historique. Comme l'a souligné Jean-Claude Monod, l'idée qu'on ne peut tirer les normes de la critique philosophique *que* d'une analyse sociale et historique immanente aux institutions données dans « notre » société exclut une position normative forte, et donc une théorie de la justice. Telle était la conclusion que tirait d'ailleurs Engels de l'historicisation complète des normes éthiques qu'imposait, selon lui, une vision « scientifique » des tâches de la critique[18].

La critique s'adresse également à ceux qui, dans le sillage de Honneth, proposent une « clinique » de l'injustice[19]. Cette clinique assimile l'expérience de l'injustice vécue par les subalternes, les prolétaires ou les précaires à une expérience primordiale, irréductible à une négation de l'expérience de la justice. Il s'agirait ici de la conscience d'une dignité bafouée, d'une expérience du *déni de reconnaissance,* d'une souffrance sociale liée aux formes d'exploitation, d'exclusion, d'humiliation et de domination

[17] Voir *Capitalisme et Démocratie. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth,* C. Bouton et G. Le Blanc éds., Bordeaux, Le Bord de l'Eau, 2015.

[18] Voir le commentaire inédit de Jean-Claude Monod à la conférence de Axel Honneth à l'ENS Paris (3 mars 2011), qui cite Engels, « La question du logement », contre Proudhon (1872) : « [l'idéal de justice] n'est toujours que l'expression sur le plan idéologique et métaphysique des conditions économiques existantes, tantôt selon leur aspect conservateur, tantôt selon leur aspect révolutionnaire ».

[19] Voir par exemple Emmanuel Renault, *L'Expérience de l'injustice*, Paris, la Découverte, 2004 ou Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale,* Paris, La Découverte, 2009, dans le sillage des travaux d'Axel Honneth. Voir aussi *Le juste et l'injuste*, Y. Guillaud et J. Widmer (dir.), Paris, L'Harmattan, 2009 ; Marc Breviglieri, Claudette Lafaye, Danny Trom éd., *Compétences critiques et sens de la justice. Colloque de Cerisy,* Paris, Economica, 2009.

inhérentes au capitalisme. Selon les apôtres de la philosophie sociale, la critique doit faire droit au déni de reconnaissance lié au mépris et à l'invisibilité sociale, sous peine de rompre les amarres avec le réel et de produire un discours incompréhensible aux opprimés. La clinique de l'injustice prétend que seule une position sociale favorisée permet la représentation *explicite* de principes de justice ; tandis que le sentiment d'injustice résulterait, lui, de la déception de certaines « attentes normatives », sans engager de proposition rationnelle articulée (les subalternes se réfugiant derrière des stéréotypes normatifs dès qu'on leur demande les principes axiologiques qui sous-tendent leurs revendications). La clinique de l'injustice fait confiance à certains sentiments moraux : le ressentiment ou l'indignation seraient porteurs d'un contenu cognitif spécifique, d'un potentiel de discernement moral, sans pouvoir s'exprimer dans le « langage des dominants » pour autant.

Pourtant, cette volonté de privilégier l'expérience de l'injustice en tant que sentiment moral se heurte à plusieurs objections irréductibles.

Primo, la clinique de l'injustice repose sur une pétition de principe, puisque l'on voit difficilement pourquoi des « attentes normatives » déçues n'impliqueraient pas, une fois le moment réflexif assumé, une conscience claire des principes de justice. De deux choses l'une en effet : soit toute « attente normative » est légitime (mais alors celle de l'empereur du Japon l'est autant que celle de l'OS chez Renault ou du sans-papier) ; soit certaines attentes normatives sont plus légitimes que d'autres. Dans ce cas, pourquoi l'expérience de l'injustice ne reposerait-elle pas sur une conception implicite des normes de justice ou d'une société meilleure ? Les « opprimés » peuvent souvent formuler leurs attentes normatives – celles qui conduisent précisément au sentiment de déni de reconnaissance : si leur travail n'est pas reconnu à sa « juste valeur », c'est bien qu'ils se font une idée de la justice, de l'équivalence acceptable, de la commune mesure et de l'échelle adéquate ; de même si leur travail est « trop pénible » ou s'ils jugent qu'ils ont un « droit au travail » qui n'est pas respecté. Cette idée de la justice peut être inchoative, elle n'en existe pas moins et peut être formulée dans le cadre d'une enquête qualitative ou d'une lutte sociale revendicative.

Secundo, le sentiment d'injustice ne livre à l'évidence aucune vérité assurée. Il semble attesté que le sentiment d'injustice en matière de distribution se manifeste souvent sous la forme de comparaisons interpersonnelles plus ou moins explicites. Concernant les conditions de travail par exemple, en fonction de l'utilité présumée et de la pénibilité, la comparaison joue le plus fréquemment entre les individus et ceux qu'ils

côtoient au jour le jour. Or cette comparaison avec le proche est souvent faussée. Non seulement les individus mettent toute leur énergie à dénoncer l'injustice de ceux qui, à leurs côtés, perçoivent quelques primes ou bonus qu'ils jugent mal attribuées, mais ils tendent à dénigrer la catégorie juste au-dessous ou au-dessus d'eux : les travailleurs percevant le SMIC se retournent contre les titulaires du RSA, les aides-soignantes contre les infirmières etc. De même, l'indignation porte souvent sur la fraude sociale alors qu'elle se détourne de la fraude fiscale des mieux lotis. Le passager clandestin n'est pas forcément celui qui profite indument des allocations familiales ou sociales ; il peut s'incarner dans les grandes entreprises du Web qui jouent des failles du système (Google, Amazon, Facebook, Apple etc.). Or cette fausse perception du « scandale », notamment liée à la structure du champ médiatique, a des enjeux politiques d'envergure. Il y a là une source très importante d'impuissance dans les mouvements sociaux et les luttes politiques.

Tertio, le sentiment d'injustice est vague et souvent confus : certains individus distinguent mal, par exemple, l'infortune et l'injustice et cherchent à trouver les coupables de ce qui leur arrive en vertu du hasard ou de la nature[20]. Le sentiment d'injustice peut bien sûr être biaisé par l'intérêt personnel, par la préférence pour le proche ou par la méconnaissance du sort des autres, méconnaissance qui rend insensible à l'intérêt des absents ou de ceux qui ne peuvent lutter pour leurs droits[21] (ce qui cause de nombreux biais en défaveur des ouvriers des pays émergents notamment).

Il se peut aussi que le sentiment d'injustice soit manipulé par des individus, par des groupes ou des partis (qui adoptent notamment la tactique du « bouc-émissaire », si puissante dans l'essor des mouvements populistes). Dès lors, le danger de l'herméneutique interne au sentiment d'injustice est qu'il faille recourir à un avocat et interprète lucide des intérêts de la classe ouvrière ou des minorités subalternes : le philosophe, dont on espère qu'il est toujours du bon côté de l'histoire, porteur de revendications légitimes et capable mieux que quiconque d'être au diapason des luttes.

Les partisans d'une clinique de l'injustice accordent peut-être une confiance quasi-mystique au sentiment des opprimés. L'impasse apparaît aujourd'hui : il semble délicat de réagir, sur la base d'une telle théorie, quand l'indignation se porte non contre

[20] Voir J. Shklar, *Visages de l'injustice*, Paris, Circé, 2002.

[21] Voir P. Pharo, « Les paradoxes du sens de la justice », in *Le Sens de la justice,* Paris, P.U.F., 2001, p. 9-25.

le spéculateur ou le financier mais contre le migrant ou l'étranger. La clinique de l'injustice ne permet pas non plus de corriger les « petites » inégalités ici et maintenant, en nous fournissant des normes adéquates, ni de démêler les conflits normatifs entre revendications concurrentes.

La question se pose donc : n'a-t-on le choix qu'entre la confiance mystique et la défiance sceptique ? Doit-on s'en tenir au chaos des principes et à la rhapsodie des critères, ou plus simplement au parti-pris inhérent à tout positionnement normatif sur les questions de justice, qui sont des questions essentiellement controversées ?

Du bon usage des sciences sociales

Dans un esprit d'ouverture et d'humilité à l'égard des sciences sociales, il convient donc d'aborder les tentatives de dépasser le constat du malentendu ou la confiance aveugle dans l'indignation. Il s'agit de montrer les difficultés que rencontrent, à ce jour du moins, les tentatives de faire entendre la voix des acteurs ou de « prouver » la validité des théories normatives de la justice.

1) *Quels usages de l'expérience ?*

Prouver une théorie normative semble dénué de sens, en raison de la séparation des faits et des valeurs, de l'ordre empirique du donné et de l'ordre normatif des idéaux. Quel genre de preuves empiriques peut-on disposer de la validité d'une théorie normative ? Pourtant, de nombreuses études empiriques sur la justice ont, depuis une cinquantaine d'années, irrigué le monde académique.

Ces enquêtes sont de trois ordres : descriptives, explicatives ou normatives[22]. Les études descriptives visent à identifier les croyances sur la justice que défendent les acteurs sociaux ; l'approche explicative tend à déterminer les variables indépendantes qui peuvent rendre raison des croyances précédentes ; enfin, les études normatives

[22] Voir J. Elster, « The Empirical Study of Justice », in D. Miller et M. Walzer éds., *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford, Oxford UP, 1995, p. 81-98 ; J ; Elster, *Local Justice,* Cambridge, Cambridge UP, 1992 ; D. Messick et K. Sentis, « Fairness, Preference and Fairness Biases », in D. M. Messick and K. S. Cook (eds.), *Equity Theory*, New York, Praeger, 1983, p. 61-94 ; J. Kellerhals, N. Languin, *Juste ? Injuste ? Sentiments et critères de justice dans la vie quotidienne,* Paris, Payot, 2008.

stricto sensu entendent identifier des conceptions valides et plausibles de la justice à la lumière de l'expérience ou de l'expérimentation.

Il semble ainsi que l'on puisse utiliser les croyances ou les préférences exprimées des acteurs de plusieurs façons :

a. comme témoignages. Ces témoignages confirment ou infirment une hypothèse déjà conçue sur la définition du juste, au niveau local ou global, en posant des questions du type : dans une société juste, quel principe de justice s'appliquerait dans telle ou telle situation où il s'agit d'allouer des ressources rares ou indivisibles ? Privilégieriez-vous, dans telle ou telle situation, le tirage au sort, le principe de la « queue » (*premier arrivé premier servi)*, du besoin, du diplôme, de l'égalité stricte, du mérite (entendu selon la performance, le diplôme, les qualifications ou l'effort fourni), de la compensation naturelle des handicaps ou de la compensation historique des torts commis etc. ?

b. comme prémisses d'une induction ou d'une « montée en généralité ». Dans ce cas, l'enquête qualitative permet d'inférer les principes de justice privilégiés par tel ou tel groupe social au sein de telle ou telle société, culture, milieu professionnel etc. *Ce n'est pas juste,* disent les acteurs, parce que « nous sommes tous égaux », parce que « je suis exploité », parce que « les règles sont bafouées », parce que « le mérite est ignoré », parce que « je suis méprisé » et parce que « ce qui vaut pour moi devrait aussi valoir pour les autres »[23]. Ce sont ces principes qu'il conviendrait donc de restituer en mesurant l'adhésion à laquelle ils donnent lieu.

c. Comme tests de validité d'une théorie (avec les mêmes dangers que dans le cas d'une théorie scientifique). L'expérience peut alors valoir comme manière de cerner ce qui semble plausible, les « bornes du possible » au sein desquelles la théorie devra se tenir si elle entend pouvoir s'appliquer un jour, dans notre monde plutôt que dans un autre monde possible. Dans ce dernier usage, on peut considérer que l'expérience permet de cerner une théorie de la « nature humaine » en général ou de la nature d'un peuple en particulier, voire les caractéristiques d'une catégorie sociale donnée. Une théorie plausible sera alors une théorie que les acteurs ainsi empiriquement caractérisés jugeraient souhaitable (du point de vue de leurs croyances) et non hors d'atteinte (du point de vue de la mise en œuvre de ces principes).

[23] Voir F. Dubet, « Propositions pour une syntaxe des sentiments de justice, *Revue française de sociologie,* 46/3, 2005, p. 495-528.

Pour résumer à l'extrême, dans le cas des théories de la justice, l'expérience peut donc servir :

1) soit, en amont, à établir des hypothèses sur les principes de justice auxquels adhèrent les individus, c'est-à-dire à les formuler et éventuellement à les tester (à nous livrer la « grammaire » de notre sens de la justice, y compris sur le mode d'une « fonction » de justice[24]) ;

2) soit, en aval, à établir des analyses en terme de « faisabilité » culturelle, sociale ou historique, en fonction d'un ensemble de facteurs isolés ;

3) soit, en dernière instance, à départager des théories concurrentes sur la base de leur plus grande plausibilité, c'est-à-dire de leur accord plus ou moins stable avec ce que nous savons de la nature humaine. Dans ce dernier cas, il faut bien s'entendre : ce qui est mis à l'épreuve de l'expérience est la congruence des principes avec nos intuitions, et la stabilité éventuelle de la société qui serait régie par ces principes, autrement dit la question de savoir si cette théorie « conviendrait » aux êtres imparfaits, irrationnels, charnels et pulsionnels que nous sommes. Il s'agit à la fois de savoir si la théorie reflète ou exprime nos intuitions relatives à la justice, et si, une fois les normes énoncées, nous serions disposés à les appliquer en effet – deux choses très différentes, ce qui peut créer de nombreuses difficultés pour les politiques publiques.

2) *Peut-on tester l'existence d'un sens de la justice ?*

J'aborderai brièvement les apports de l'expérimentation en psychologie économique, et en particulier la question de l'usage des « jeux économiques ». Certains jeux économiques témoigneraient en effet de l'existence d'un sens de la justice, c'est-à-dire d'une disposition à coopérer au-delà de l'intérêt étroit et parfois au-delà même des attentes de réciprocité. Ces expériences ont fait l'objet d'une immense littérature.

L'un de ces jeux, sans cesse invoqué dans la littérature, est le « jeu du dictateur » qui consiste à donner une somme d'argent à un joueur A, charge à lui de déterminer le

[24] C'est la thèse de G. Jasso, « A New Theory of Distributive Justice », *American Sociological Review,* vol. 45, n° 1, feb. 1980, p. 3-32 ; G. Jasso, « Culture and the Sense of Justice. A Comprehensive Framework for Analysis », *Journal of Cross-Cultural Psychology*, vol. 36, n°1, 2005, p. 14-47.

montant de ce qu'il conservera, et de la part qu'il donnera à un joueur B, sachant que B peut seulement accepter sa part. S'il était complètement égoïste, A conserverait sans doute pour lui la totalité ou quasi-totalité du montant alloué et ne donnerait quasiment rien à B. Or ce n'est pas ce que l'on observe, les participants donnant au moins 20 % de l'argent à B, et souvent davantage.

Le second jeu que je souhaiterais évoquer ici est un jeu dit de « bien public » où quatre participants reçoivent chacun une somme d'argent, charge à eux d'en mettre une partie dans un pot commun. L'argent du pot commun est ensuite doublé ou multiplié par un facteur x et redistribué également entre les joueurs. S'il était parfaitement égoïste, chacun des joueurs mettrait le moins d'argent possible au pot commun en espérant que les autres n'agiraient pas comme lui. Or là encore, les participants contribuent plus qu'ils ne le devraient selon ce calcul. Les joueurs sont même prêts à payer – parfois beaucoup – pour punir ceux qui ne contribuent pas, ou contribuent insuffisamment. Certes, ils donnent moins lorsque le jeu est anonyme, mais on observe toujours un « altruisme résiduel », irréductible semble-t-il à des attentes en termes de gains réputationnels.

Il est impossible ici d'exposer les interprétations controversées de ces jeux[25], ni de faire droit aux critiques formulées à leur encontre – la moindre n'étant pas le problème de la « validité écologique » puisqu'il semble que les résultats ne se retrouvent presque jamais hors laboratoire, et qu'il n'y ait pour ainsi dire aucune corrélation entre les attitudes des joueurs en laboratoire et leurs inclinations à la solidarité dans la vie réelle. J'évoquerai seulement l'une des difficultés majeures à interpréter ces données expérimentales : construire des processus expérimentaux afin de révéler nos intuitions de justice et départager par là même des théories concurrentes semble peu fiable, en raison de la pluralité des interprétations, de l'intervention de variations minimes qui déstabilisent les résultats, sans compter qu'une même intuition peut être compatible avec plusieurs théories concurrentes[26].

On pourra aussi s'interroger sur les expérimentations relatives à la naturalité du « sens de la justice ». Le sens de la justice est alors défini au sens d'une disposition au *fair play,* c'est-à-dire d'une disposition à coopérer sans tricher, à ne pas se favoriser, à

[25] Voir notamment W. Güth, R. Schmittberger, B. Schwarze, « An Experimental Analysis of Ultimatum Bargaining », *Journal of Economic Behavior and Organization*, 3 (1982), p. 367-388.

[26] Voir R. Ogien, *L'Influence de l'odeur de croissants chauds sur la bonté humaine,* Paris, Grasset, 2011, p. 23-24. J. Elster souligne lui aussi ce risque (*Local Justice, op. cit.,* p. 191-194).

ne pas privilégier ses intérêts et ceux de son clan ou de son parti, à ne pas exploiter, à ne pas abuser de sa position de supériorité, à distribuer en tenant compte de la contribution à l'utilité commune, à punir les infracteurs et les tricheurs. La question est notamment de savoir si le sens de l'équité ou du *fair play* pourrait être inné, comme nous l'indiquerait le fait que certains comportements invariants se retrouvent dans les cultures les plus diverses, voire dans certaines sociétés animales.

Dans cette veine, certains chercheurs néo-évolutionnistes tentent donc de prouver la naturalité du sens de la justice ou du moins son développement précoce, en étudiant le comportement de jeunes enfants[27]. Des études menées en maternelle sur des élèves de petite et de moyenne section manifestent l'existence d'une capacité précoce à évaluer « équitablement » les contributions de chacun et les distributions qui doivent s'ensuivre. Le protocole est le suivant : les expérimentateurs racontent aux enfants de 3 à 5 ans l'histoire de deux apprentis-pâtissiers, dont l'un s'arrête avant d'avoir fini pour aller jouer, tandis que l'autre peine pour finir sa tâche. Quand deux cookies de taille inégale sortent finalement du four grâce aux efforts de l'un, les enfants de maternelle sont interrogés : comment distribuer ces cookies ? S'il y a un gros et un petit cookie par exemple, les enfants attribuent pour la très grande majorité le plus gros au travailleur ou à la travailleuse, et donc à la fourmi plutôt qu'à la cigale – ce qui prouverait le développement précoce du sens de la justice attribuant les gratifications en fonction de la performance ou du « mérite ».

Sur la base de ce genre d'expériences, certains chercheurs défendent ainsi l'idée selon laquelle notre sens de l'équité, attribuant les ressources en fonction du « mérite », a été sélectionné par l'évolution dans la mesure où il apportait un avantage sélectif : dans le « marché de la coopération », qui est en fait assez compétitif, seuls sont choisis au sein d'un groupe les partenaires fiables, aptes à coopérer loyalement plutôt qu'à se favoriser indument. Je n'entre pas dans les variations auxquelles donne lieu ce naturalisme, ni dans ses impasses dès lors que l'on quitte l'univers des sociétés ancestrales pour passer aux sociétés complexes où l'anonymat peut favoriser les

[27] Voir R. Masters, « Naturalistic approaches to the Concept of Justice. Perspectives from Political Philosophy and Biology », *American Behavioral Scientist*, 34/3 (1991), p. 289-313, https://doi.org/10.1177/0002764291034003003 ; W. Charlesworth, « The Development of the Sense of Justice », *American Behavioral Scientist*, 34/3 (1991), p. 350-370, https://doi.org/10.1177%2F0002764291034003006. Et *a contrario,* W. Fikentscher, « The Sense of Justice and the Concept of Cultural Justice: Views From Law and Anthropology », *American Behavioral Scientist*, vol. 34, n°3, jan-feb. 1991, p. 314-334, https://doi.org/10.1177%2F0002764291034003004. Voir en France Nicolas Baumard, *Comment nous sommes devenus moraux,* Paris, Odile Jacob, 2010.

conduites injustes et en particulier le *free-riding.* Disons simplement 1) que ces expériences ne permettent pas de contribuer au réalisme d'une théorie de la justice destinée à des sociétés complexes ; 2) que ces leçons du naturalisme, pour autant qu'on y adhère, doivent être complétées par l'apport de l'institutionnalisme : les individus se restreignent dans la poursuite de leurs intérêts parce que des institutions (familiales ou sociales) sanctionnent ceux qui surexploitent les ressources et récompensent ceux qui contribuent de la manière la plus fiable et loyale, alors même qu'il leur en coûte (gardiens, arbitres, etc.). Les individus distribuent en fonction des valeurs et des qualités privilégiées par leurs supérieurs ou leurs pairs, surtout par ceux dont l'estime leur importe[28]. Le sens de la justice est au moins co-produit par les institutions. De ce fait, il varie avec elle.

3) *Les études sociologiques, quantitatives et qualitatives*

J'en viens aux enquêtes sociologiques concernant nos intuitions relatives aux principes concurrents d'allocation des avantages sociaux (le même genre d'enquête pourrait concerner des maux, comme les peines ou le service militaire). En 1999, dans l'enquête sur les « valeurs » des Européens, la question suivante a été posée dans tous les pays de l'UE (31500 personnes interrogées dans 26 pays) : « Qu'est-ce qu'une société doit faire pour être considérée comme juste ? Veuillez me dire pour chacune des propositions ci-dessous si elle vous paraît importante ou non, en précisant chaque fois votre position sur une échelle allant de 1, pour très importante, à 5 pour pas importante du tout :

- éliminer les grandes inégalités de revenus entre les citoyens ;
- garantir les besoins de base pour tous (nourriture, logement, habillement, éducation, santé) ;
- reconnaître les gens selon leurs mérites ».

In fine, la hiérarchie des principes dégagés lors de cette enquête est la suivante : 1°- critère du besoin ; 2°- du mérite ; 3°- de l'égalité. Cet ordre des priorités transcende semble-t-il les clivages entre groupes sociaux et nationaux, les clivages politiques, le

[28] Voir inversement, sur les études de la délinquance, l'étude de N. Emler dans *Le sens de la justice, op. cit.*

genre, l'âge, le diplôme ou la catégorie socio-professionnelle. Selon les enquêteurs, la hiérarchie *besoin/mérite/égalité* semble être la même pour toutes les catégories sociodémographiques envisagées[29].

On pourrait multiplier les exemples d'enquêtes, de sondages ou d'études, concernant cette fois les variables pertinentes qui influent sur les jugements de justice : il semble attesté par exemple que ceux qui se voient en mobilité ascendante s'estiment justement traités, tandis que ceux qui se perçoivent en mobilité descendante pensent qu'ils n'ont pas ce qu'ils méritent. Ainsi foisonnent, chez les sociologues, les études de « sensibilité aux inégalités ».

Mais la question est de savoir ce que peuvent réellement nous apporter ces enquêtes *d'un point de vue normatif*. Or plusieurs critiques peuvent être formulées.

1. *Première strate : au niveau empirique*

Le premier problème, bien connu, est le suivant : les désaccords concernent les résultats empiriques autant que les théories elles-mêmes, et rien ne semble établi ici de manière suffisamment robuste. Ainsi des chercheurs ont-ils voulu tester la pertinence de ce que l'on pourrait nommer la « stratégie rawlsienne » relative au *maximin* et au « principe de différence », principe qui serait censément adopté par des individus placés sous un voile d'ignorance (ignorant notamment leur situation future en termes de revenus, qui leur serait attribuée de manière aléatoire). La question posée, en l'occurrence, était la suivante : les acteurs appliquent-ils réellement le principe du *maximin* dans leurs décisions en voulant maximiser (rendre la meilleure possible) la position la plus défavorisée de la société ? Favorisent-ils donc le « principe de différence » qui ne considère comme justes que les inégalités qui profitent aux plus désavantagés de la société ?

[29] Par ailleurs, une célèbre étude de Morton Deutsch stipule, afin de départager les critères de justice dominants dans nos démocraties, que les relations distributives dans la famille sont régies par le critère du besoin, de l'égalité entre amis, de l'équité dans les relations professionnelles, ou plus précisément que :
1) dans les situations où l'objet premier de la coopération est la productivité économique, le mérite entendu comme performance est le critère dominant de la justice distributive ;
2) dans les situations où l'objectif premier de l'interaction est la recherche ou l'entretien de relations sociales pour elles-mêmes, l'égalité est le critère dominant ;
3) dans les situations où l'objectif premier de la coopération est le bien-être personnel, le besoin est le critère dominant (« Equity, Equality and Need », *Journal of Social Issues*, 31/3, 1975, p. 137-149, https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1975.tb01000.x).

Or les enquêtes sur le principe de différence semblent se contredire. Selon une étude célèbre menée en 1992 par Frohlish et Oppenheimer aux Etats-Unis et en Pologne, les individus interrogés ou réunis par petits groupes et appelés à se mettre d'accord favorisent, non le principe de différence (qui ne bénéficie que d'un score ridicule), ni même la maximisation de la moyenne préconisée par un utilitariste comme J. Harsanyi[30], mais (à près de 80 pour cents) une forme restreinte ou « tronquée » de l'utilitarisme, qui vise la maximisation du bien-être social sous contrainte de plancher : il s'agirait de maximiser la moyenne des revenus à condition qu'existe un filet de sécurité ou qu'un certain nombre de besoins primaires soient satisfaits pour tous[31]. R. Boudon a pu s'appuyer sur cette enquête pour conclure à l'inanité de la théorie de la justice rawlsienne : à ses yeux, il y aurait convergence sur ce point entre la sociologie *in vivo* et la psychologie sociale *in vitro,* qui apporteraient toutes deux un « démenti cinglant » à la théorie rawlsienne. En revanche, d'autres expériences de psychologie sociale vérifieraient l'adoption massive du principe de différence[32]. En France, les travaux récents de M. Forsé concluent également en ce sens : le principe du *maximin* serait majoritairement choisi par un échantillon représentatif[33]. Lorsqu'il s'agit de demander aux personnes interrogées si elles trouvent plus juste la société A, plus égalitaire, la société B, régie par le *maximin* (moins riche que la société C et moins égalitaire que la société A, mais où la situation des plus défavorisés est la meilleure), ou la société C, la moins égalitaire mais où la richesse totale ou moyenne est la plus élevée, on obtiendrait le résultat suivant : « Société A » : 24 % ; « Société B » : 71 % ; « Société C » : 5 %.

[30] J. Harsanyi, « Morality and the Theory of Rational Behavior », *Social Research*, 44/4**,** 1977, p. 623-656.

[31] Norman Frohlich et Joe Oppenheimer, in *Choosing Justice,* Berkeley, University of California Press, 1992. Sur les 81 groupes expérimentaux qu'ils ont constitués, 78 % optent pour une maximisation de la moyenne avec contrainte de plancher, 12 % pour une simple maximisation de la moyenne, 9 % pour une maximisation de la moyenne avec contrainte sur une dispersion minimale, tandis que seulement 1 % choisissent le principe de différence. Voir l'analyse de R. Boudon, « À propos des sentiments de justice : nouvelles remarques sur la théorie de Rawls », *L'Année Sociologique*, 45/2 (1995), p. 273-295.

[32] Voir E. Yaari et M. Bar-Hillel, « On Dividing Justly », *Social Choice and Welfare*, 1, 1984, p. 1-24.

[33] Le sondage sur lequel M. Forsé, M. Parodi et C. Guibet-Lafaye s'appuient a été réalisé fin 2009 par l'institut GFK-ISL auprès d'un échantillon représentatif de 1711 Français. Pour une présentation d'ensemble, voir M. Forsé et O. Galland (dir.), *Les Français face aux inégalités et à la justice sociale*, Paris, Armand Colin, 2011.

2. *Deuxième strate d'incertitude : au niveau du lien entre résultats des études empiriques et interprétations*

Certains sociologues considèrent que la catégorie socio-professionnelle influe directement sur nos jugements de justice : ainsi de l'enquête de l'International Social Survey Program (ISSP) de 1987 (ou de 1999) sur un ensemble de pays occidentaux, qui montre qu'il existe un consensus sur la hiérarchie légitime des salaires entre professions, accompagné de désaccords sur les montants ou écarts jugés légitimes. Cette enquête permet d'établir que les inégalités sont mieux acceptées en haut qu'en bas de l'échelle, comme on pouvait s'y attendre (Japon excepté) : les riches acceptent davantage d'inégalités que les pauvres, les hommes que les femmes, les seniors que les jeunes[34]. Dans les études de James Kluegel et *allia,* la corrélation est également établie entre classes de revenu et croyances sur la justice[35]. Dans d'autres études, le « statut » est la seule variable pertinente : selon la théorie du statut, le jugement de justice (suis-je suffisamment payé ? a-t-il suffisamment payé pour sa faute ?) porte non sur un rapport abstrait mais sur une correspondance entre un statut (homme ou femme, jeune ou adulte, national ou étranger) et ses privilèges ou stigmates. Le sentiment de justice serait alors lié au statut et aux attentes relatives à ce statut ; l'idée de proportionnalité est remplacée ici par celle de correspondance entre des rôles et des gratifications appropriées.

Or là encore, d'autres chercheurs proposent des résultats contraires : notre classe d'appartenance, notre statut ou nos caractéristiques socio-démographiques n'influeraient pas réellement sur nos jugements de justice, dans le cas du moins où l'on demanderait aux individus la forme que devrait prendre une société juste en terme d'échelle de revenus. Concernant la forme de la société juste (pyramide, pyramide inversée, losange), il n'existerait aucun lien statistiquement significatif entre la classe subjective et le choix d'un type de société imaginaire *préférée* ou considérée comme *plus juste*. Dans des études récentes, M. Forsé et C. Guibet-Lafaye concluent que nos jugements de

[34] Sur Rawls, voir Toril Aalberg, *Achieving Justice: Comparative Public Opinions on Income Distribution,* Leyde, Brill, 2003, p. 67-70 : l'auteur insiste sur les résultats contradictoires des enquêtes empiriques lorsqu'il s'agit de savoir si les individus adopteraient ou non une « stratégie rawlsienne ».

[35] Voir *Social Justice and Political Change,* J. Kluegel, D. Mason et B. Wegener éds., New York, Gruyter, 1995.

justice sont indépendants des caractéristiques socio-démographiques[36]. D'autres adoptent enfin une démarche comparatiste, qui met en valeur la diversité des cultures et des facteurs qui influent sur les jugements de justice[37].

Les enquêtes empiriques livrent donc des résultats difficiles à interpréter. Il reste que la méthode consistant à figurer des situations de « voile d'ignorance » (en précisant aux personnes interrogées qu'elles recevront leurs avantages ou leurs charges dans la société future de manière aléatoire) peut être un indicateur utile, à condition de savoir que cette méthode ne prédit pas les attitudes réelles des individus en situation.

3. *Troisième strate : que faire de ces photographies plus ou moins fidèles de l'opinion publique concernant les intuitions relatives à la justice ? À quoi servent ces études d'un point de vue normatif ?*

Je serais tentée de dire : à rien. Si la majorité des intouchables d'une société de castes trouvait juste le système des castes, nous ne devrions pas en conclure pour autant que le système des castes est juste – c'est d'ailleurs le reproche formulé à l'encontre des théories dites communautariennes de la justice, lorsqu'elles se contentent de l'herméneutique interne à un système culturel donné[38]. Ces croyances sur la justice pourraient en effet témoigner d'une aliénation, d'une manipulation, d'une fausse conscience, d'un endoctrinement idéologique, d'une forme de superstition. Elles pourraient s'expliquer mais non se justifier.

À un moindre niveau, les enquêtes menées au nom de l'International Social Justice Project en 1991 dans une douzaine de pays européens et aux USA, enquêtes qui témoignent d'un accord très robuste sur le critère de l'*effort* fourni comme principe légitime de distribution des revenus, plutôt que sur le critère des compétences ou des talents (94 pour cents en moyenne pour les pays européens, les USA supportant

[36] Voir, dans le volume sur *Le Sens de la justice. Une « utopie réaliste ? », op. cit.,* les contributions de M. Forsé, « Les Français et le principe de différence » (p. 219-241) et de Caroline Guibet-Lafaye (p. 325-345).

[37] Adam Swift et ses collaborateurs ont construit un index en posant trois questions sur la juste distribution des revenus et sont arrivés au résultat suivant : en Allemagne, on observerait peu d'effets de la stratification sociale ; en Angleterre, les effets tiendraient surtout au niveau d'éducation et de richesse ; aux Etats-Unis, l'effet s'observerait au niveau de la richesse seule (Adam Swift, Gordon Marshall et Stephen Roberts*, Against the Odds? Social Class and Social Justice in Industrial Societies*, Oxford, Oxford University Press, 1997).

[38] C'est la critique classique adressée à M. Walzer (*Sphères de justice*, trad. P. Engel, Paris, Seuil, 1997), à laquelle il a tenté de répondre par la théorie de « l'universalisme réitératif ».

davantage le principe de la compétence ou de la performance) ne portent pas forcément davantage d'un point de vue normatif. Sans invoquer ici le « sophisme naturaliste », on dira simplement que cette grande majorité est peut-être submergée par l'idéologie de la *hard work ethics*. Comme l'avaient vu Montesquieu ou Tocqueville, les siècles aristocratiques en décidaient autrement. On pourrait considérer par ailleurs que l'aptitude à faire des efforts relève elle aussi de la loterie naturelle et sociale, et que le « mérite » est un critère peu pertinent qu'il convient de compenser, sinon de neutraliser[39].

Que faire par conséquent de cette *doxa* ? La rejeter en bloc sous prétexte que les opinions publiques sont biaisées ? N'accepter que les « jugements bien pesés » c'est-à-dire les intuitions que nous aurions pu mettre à l'épreuve d'une réflexion approfondie, une fois que nous aurions tenté d'éliminer toutes les causes de partialité conscientes qui agissent sur nous ? Cet espoir me semble peu réaliste. Autant demander à un vendeur d'esclaves s'il a bien réfléchi avant d'agir. Menée sans précaution, la méthode de justification des théories politiques par le recours aux intuitions n'est pas fiable – sauf à croire que nous sommes récemment parvenus, dans les démocraties occidentales, à concevoir un idéal commun de justice depuis que nous avons aboli l'esclavage, donné le droit de vote aux femmes, interdit les fessées aux enfants etc. La distinction entre justification et adhésion reste essentielle : que des croyances soient largement admises ne signifient pas qu'elles soient vraies ou justes ; en matière de justice comme de morale, il est possible de croire pour de mauvaises raisons.

En définitive, il convient donc de se doter d'une théorie sociale capable de rendre compte de la formation des jugements de justice. C'est le reproche judicieusement adressé par Axel Honneth à l'ouvrage de David Miller, *Principles of Social Justice,* ambitieuse tentative d'articuler philosophie politique et sciences sociales. D. Miller postule en effet que nous disposons d'une sorte de grammaire commune, d'une « carte morale » qui permet de distinguer différents contextes de justice. Trois sphères sociales dotées de leur principe de justice devraient ainsi être distinguées au sein des sociétés libérales démocratiques : les communautés solidaires (familiales ou amicales) où prévaut le principe de solidarité relatif au *besoin,* les associations instrumentales où la priorité revient au principe du *mérite-performance*, enfin le corps politique où domine le

[39] Voir les arguments donnés par C. Wilson, « The Role of a Merit Principle in Distributive Justice », *The Journal of Ethics,* Vol. 7, No. 3 (2003), p. 277-314.

principe d'*égalité* dans le respect juridique de l'autonomie des citoyens. Or comment D. Miller parvient-il à l'affirmation selon laquelle les sociétés libérales-démocratiques se caractérisent par ces trois sphères[40] ? Selon Honneth, il conviendrait pour le moins de justifier les sphères d'un point de vue empirique – ce qui suppose d'intégrer des éléments issus de la théorie sociale : de tels schémas d'interaction ne sont pas seulement donnés à l'intuition. L'illusion du « donné » qui s'avère un construit historique, culturel et social menace ici encore la philosophie politique, aussi bien intentionnée soit-elle à l'égard des sciences sociales. Il manque dès lors à cette philosophie pratique une théorie sociale et une théorie de l'histoire.

*
* *

Se risquer à une synthèse de ces études est délicat. Je conclurai seulement qu'à la lumière de nombreuses études sociologiques ou expériences de psychologie sociale, la solution institutionnaliste me semble devoir être privilégiée. Que ce soit sur le plan des croyances ou des motivations, il faut prendre acte de la diversité des contextes locaux qui informent notre sens de la justice et conditionnent notre adhésion prioritaire à tel ou tel principe de justice : la diversité des milieux familiaux, des systèmes scolaires et académiques, des organisations du travail, des régimes politiques, etc. Dans chaque cadre institutionnel, il conviendrait ainsi d'identifier, grâce à la méthode d'enquête qualitative pratiquée par la sociologie compréhensive, les facteurs décisifs qui influent sur les principes de justice privilégiés en cas de conflit normatif, sans présupposer d'accord consensuel sur la hiérarchie des trois normes prépondérantes du besoin, du mérite et de l'égalité (ni de convergence sur la conception du mérite).

Ainsi les sciences sociales peuvent-elles éclairer la philosophie politique en isolant les variables pertinentes qui influent sur les jugements de justice, comme les variables qui conduisent ou empêchent ces jugements de se traduire en mobilisation sociale et politique[41]. Du point de vue des motivations à être juste, il est également

[40] Axel Honneth, « La philosophie comme recherche sociale. Sur la théorie de la justice de David Miller », in *Ce que social veut dire (I. Le déchirement du social),* trad. P. Rusch, Paris, Gallimard, 2013, p. 274-299.

[41] Pour François Dubet, la rationalisation taylorienne susciterait des jugements de justice en terme de mérite-performance (car le taylorisme est une organisation du travail mesurée par la productivité horaire

possible d'explorer les raisons pour lesquelles certaines croyances sont suivies d'actes « dissonants ». Enfin, les contradictions doivent pouvoir être intégrées par la théorie : à titre d'exemple, l'indignation qu'un individu éprouve parce que ses efforts ne sont pas reconnus peut le conduire à remettre en cause les excès de l'égalité ou du principe d'avancement à l'ancienneté, qui interdisent la pleine reconnaissance du mérite. Mais le même individu peut aussi critiquer les effets dévastateurs du mérite contre l'égalité ou l'ancienneté aussi violemment qu'il rejette les effets insupportables de l'égalité ou de l'ancienneté sur le mérite[42].

Les conséquences doivent être tirées avec prudence. La psychologie expérimentale et la psychologie du développement peuvent nous donner de très importantes indications sur la formation de notre sens de la justice dans des contextes donnés ; la psychologie sociale peut faire varier les situations et nous donner là encore de précieux renseignements sur les variations de notre rapport aux normes ; enfin, les enquêtes d'opinion de grande ampleur sont utiles pour cartographier le sens de la justice, ses variations et son évolution à l'échelle locale, nationale ou internationale. Il reste que toutes ces données empiriques ne résolvent pas le problème posé dès l'origine par la philosophie politique : celui de la *proto-valeur* ou du méta-critère de justice, qui semble livré à l'affrontement des forces sociales et politiques au sein de chaque société et de chaque culture.

Je défendrai donc, pour finir, une autre conception du réalisme politique. Le réalisme politique ne saurait demeurer dans l'étau d'un rationalisme abstrait et d'un relativisme concret. Il ne s'agit pas de penser *a posteriori* l'application de principes conçus dans la « boîte noire » de la théorie, et de constater à regret que le réel n'épouse pas les ambitions du *political theorist*. La question de l'articulation entre théorie et pratique n'est pas un appendice de la théorie mais son point de départ. À cet égard, ce parcours nous aura permis de clarifier en partie la difficulté initiale : ce qui doit être évité n'est pas l'institutionnalisme impénitent de la théorie de la justice rawlsienne et

des ouvriers) contre le principe d'autonomie ; le management individualisant valoriserait l'autonomie et le mérite, contre le principe d'égalité ; tandis que les bureaucraties s'adosseraient à l'égalité (ou du moins à l'égalité au sein des corps moyennant le principe d'ancienneté) contre le mérite, dans un esprit néo-corporatiste (F. Dubet, *Injustices. L'expérience des inégalités au travail,* Paris, Seuil, 2006, p. 299 sq.) Voir aussi A. Le Goff, « Pluralité des sphères sociales, logiques de la réciprocité et sens de la justice : une relecture critique de l'hypothèse rawlsienne », in *Le Sens de la justice, op. cit.*

[42] François Dubet, « Du sentiment à l'action », Ceras - revue *Projet* n°289, Novembre 2005. URL : http://www.ceras-projet.com/index.php?id=1220.

post-rawlsienne, mais plutôt le *consensualisme* liés à l'idéalisation des conditions de choix rationnel des principes de justice, ainsi que l'*optimisme* angélique sur l'applicabilité des principes. Une théorie (agonistique, polyarchique, réaliste) de la justice ne peut faire l'économie d'une attention comparatiste aux facteurs qualitatifs qui influent sur les croyances et les motivations des individus ou des groupes culturels et sociaux. Pour autant, cette critique du formalisme consensualiste ne doit pas faire sombrer dans l'illusion symétrique selon laquelle l'expérience de l'injustice livrerait dans sa pureté la substance d'une philosophie sociale apte à servir les luttes sociales et les mobilisations politiques. La philosophie politique ne saurait se dissoudre dans la critique sociale qui dénonce les dominations de race, de genre ou de classe ; elle ne saurait se contenter de diagnostiquer les formes de vie dégradées, aliénées ou mutilées, ni proposer un inventaire (souvent crypto-normatif[43]) des conditions sociales qui entravent une vie épanouie ou réussie : la réflexion sur les principes demeure indispensable. Entre ces deux écueils symétriques, la philosophie politique a donc encore un vaste champ à explorer afin de prendre en charge l'incomplétude des choix sociaux et l'indétermination du bien politique[44].

Bibliographie

Aalberg Toril, *Achieving Justice: Comparative Public Opinions on Income Distribution,* Leiden, Brill, 2003.

Arnsperger Christian, « What is Utopian about the Realistic Utopia ? Relocating Rawls in the space of normative proposals », *Revue internationale de philosophie,* 237 /3, 2006, p. 285-300 (URL : www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2006-3-page-285.htm) ;

Baumard Nicolas, *Comment nous sommes devenus moraux,* Paris, Odile Jacob, 2010.

Boudon Raymond, « À propos des sentiments de justice : nouvelles remarques sur la théorie de Rawls », *L'Année Sociologique*, 45/2 (1995), p. 273-295.

Bouton Christophe et Le Blanc Guillaume éd., *Capitalisme et Démocratie. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth*., Bordeaux, Le Bord de l'Eau, 2015.

[43] Dès *La Lutte pour la reconnaissance,* A. Honneth s'en est défendu sans parvenir à convaincre (voir le résumé de F. Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale, op. cit.,* p. 149-161).

[44] Sur cette indétermination articulée à une théorie complexe de la prudence, voir B. Manin, « Montesquieu et la politique moderne », in *Cahiers de Philosophie politique,* Reims, n° 2-3, OUSIA, 1985, p. 197-229, republié dans *Lectures de L'Esprit des lois*, T. Hoquet et C. Spector éds., Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2004, p. 171-231. Et sur l'incomplétude dans les théories du choix social, voir A. Sen, *L'idée de justice, op. cit.,* p. 141.

Breviglieri Marc, Lafaye Claudette, Trom Danny éd., *Compétences critiques et sens de la justice. Colloque de Cerisy,* Paris, Economica, 2009

Castoriadis Cornelius, « Valeur, égalité, justice politique. De Marx à Aristote et d'Aristote à nous », in *Les Carrefours du Labyrinthe,* Paris, Seuil, 1978, p. 249-316.

Charlesworth William R., « The Development of the Sense of Justice », *American Behavioral Scientist*, 34/3 (1991), p. 350-370. https://doi.org/10.1177%2F0002764291034003006

Deutsch Morton, (« Equity, Equality and Need », *Journal of Social Issues*, 31/3, 1975, p. 137-149, https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1975.tb01000.x

Dilhac Marc-Antoine, « Une théorie de la justice essentiellement contestée : Rawls à l'épreuve de Gallie », *Philosophie,* 122/3 (2014), p. 53-71.

Dubet François, « Propositions pour une syntaxe des sentiments de justice, *Revue française de sociologie,* 46/3, 2005, p. 495-528.

Dubet François, « Du sentiment à l'action », Ceras - revue *Projet* n°289, Novembre 2005. URL : https://www.revue-projet.com/articles/2005-6-du-sentiment-a-l-action/.

Dubet François, *Injustices. L'expérience des inégalités au travail,* Paris, Seuil, 2006.

Dupuy Jean-Pierre , *Avions-nous oublié le mal ? Penser la politique après le 11 septembre,* Paris, Bayard, 2002.

Elster Jon, *Local Justice,* Cambridge, Cambridge UP, 1992.

Elster Jon, « The Empirical Study of Justice », in D. Miller et M. Walzer éds., *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford, Oxford UP, 1995, p. 81-98.

Fikentscher Wolfgang, « The Sense of Justice and the Concept of Cultural Justice: Views From Law and Anthropology », *American Behavioral Scientist*, vol. 34, n°3, jan-feb. 1991, p. 314-334, https://doi.org/10.1177%2F0002764291034003004.

Fischbach Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale,* Paris, La Découverte, 2009.

Forsé Michel, « Les Français et le principe de différence », dans Guérard de Latour Sophie, Radica Gabrielle et Spector Céline (éd.), *Le sens de la justice, op. cit.*, p. 219-241.

Forsé Michel et Galland Olivier (dir.), *Les Français face aux inégalités et à la justice sociale*, Paris, Armand Colin, coll. « Sociétales », 2011.

Freeman Samuel, *Rawls,* Londres, Routledge, 2007.

Frohlich Norman et Oppenheimer Joe, *Choosing Justice,* Berkeley, University of California Press, 1992.

Galston William, « Realism in Political Theory », *European Journal of Political Theory,* 9/4, 2010, p. 385-411 (DOI : 10.1177/1474885110374001).

Guérard de Latour Sophie, Radica Gabrielle et Spector Céline (éd.), *Le sens de la justice, une « utopie réaliste ? » : Rawls et ses critiques,* Paris, Classiques Garnier, coll. « PolitiqueS », 2015.

Gueuss Raymond, *Philosophy and Real Politics,* Princeton, Princeton UP, 2008.

Guibet-Lafaye Caroline, « Schémas cognitifs et sentiments moraux en matière de justice sociale et d'inégalités », dans Guérard de Latour Sophie, Radica Gabrielle et Spector Céline (éd.), *Le sens de la justice, op. cit.*, p. 325-345.

Guillarme Bertrand, « Rawls et le libéralisme politique », *Revue française de science politique*, 46 /2, 1996, p. 321-343 (DOI : 10.3406/rfsp.1996.395054 ; URL : www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1996_num_46_2_395054).

Guillarme Bertrand, *Rawls et l'égalité démocratique,* Paris, P.U.F., coll. « (Questions », 1999.

Guillaud Yann et Widmer Jean (dir.), *Le juste et l'injuste*, Paris, L'Harmattan, 2009.

Güth Werner, Schmittberger Rolf, Schwarze Bernd, « An Experimental Analysis of Ultimatum Bargaining », *Journal of Economic Behavior and Organization*, 3 (1982), p. 367-388.

Habermas Jürgen, *Droit et démocratie. Entre faits et normes,* trad. R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1992, p. 72-78.

Harsanyi John, « Morality and the Theory of Rational Behavior », *Social Research*, 44/4**,** 1977, p. 623-656.

Honneth Axel, « La philosophie comme recherche sociale. Sur la théorie de la justice de David Miller », in *Ce que social veut dire (I. Le déchirement du social),* trad. P. Rusch, Paris, Gallimard, 2013, p. 274-299.

—, *Le Droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique,* trad. F. Joly et P. Rusch, Paris, Gallimard, 2015.

Jasso Guillermina , « A New Theory of Distributive Justice », *American Sociological Review,* 45/1 (1980), p. 3-32.

—, « Culture and the Sense of Justice. A Comprehensive Framework for Analysis », *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 36/1 (2005), p. 14-47.

Kellerhals Jean, Languin Noëlle, *Juste ? Injuste ? Sentiments et critères de justice dans la vie quotidienne,* Paris, Payot, 2008.

Kluegel James R., Mason David S. et Wegener Bernard éd., *Social Justice and Political Change,* New York, Gruyter, 1995.

Le Goff Alice, « Pluralité des sphères sociales, logiques de la réciprocité et sens de la justice : une relecture critique de l'hypothèse rawlsienne », in Guérard de Latour Sophie, Radica Gabrielle et Spector Céline (éd.), *Le sens de la justice, une « utopie réaliste ? » : Rawls et ses critiques,* Paris, Classiques Garnier, coll. « PolitiqueS », 2015, p. 193-216.

Manin Bernard, « Montesquieu et la politique moderne », in *Cahiers de Philosophie politique,* Reims, n° 2-3, OUSIA, 1985, p. 197-229, republié dans *Lectures de L'Esprit des lois*, T. Hoquet et C. Spector éd., Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2004, p. 171-231.

Masters Roger D., « Naturalistic approaches to the Concept of Justice. Perspectives from Political Philosophy and Biology », *American Behavioral Scientist*, 34/3 (1991), p. 289-313, https://doi.org/10.1177/0002764291034003003.

Messick David M. et Sentis Keith P., « Fairness, Preference and Fairness Biases », in David M. Messick and Karen S. Cook (éd.), *Equity Theory*, New York, Praeger, 1983, p. 61-94.

Miller David, *Principles of Social Justice,* Cambridge (Mass.) /London, Harvard UP, 1999.

Nussbaum Martha C., *Frontiers of Justice, Disability, Nationality and Species Membership,* The Belknap Press of Havard University Press, Cambridge, London, 2007.

Ogien Ruwen, *L'Influence de l'odeur de croissants chauds sur la bonté humaine,* Paris, Grasset, 2011.

Pharo Patrick, « Les paradoxes du sens de la justice », in *Le Sens de la justice,* Paris, P.U.F., 2001, p. 9-25

Philp Mark, « Realism without Illusions », *Political Theory*, 40 (5), octobre 2012, p. 629-649 (URL: http://www.jstor.org/stable/41703089 ; pre-print juin 2012 DOI : 10.1177/009059 1712451723) ;

Rancière Jacques, *La Mésentente,* Paris, Galilée, 1995.

Rawls John, *Théorie de la justice,* trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, coll. « La Couleur des idées », 1987.

—, *Paix et démocratie : le droit des peuples et la raison publique,* trad. Bertrand Guillarme, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui. Politique et sociétés », 2006.

Renault Emmanuel, *L'Expérience de l'injustice*, Paris, la Découverte, 2004.

Sen Amartya, *L'idée de justice,* trad. Paul Chemla, avec la collaboration d'Eloi Laurent, Paris, Flammarion, 2010.

Shklar Judith, *Visages de l'injustice*, Paris, Circé, 2002

Spector Céline, « Du *fair play* au sens de la justice. Généalogie de la morale rawlsienne », in Guérard de Latour Sophie, Radica Gabrielle et Spector Céline (éd.), *Le sens de la justice. Une « utopie réaliste ? », op. cit.,* p. 31-50.

Swift Adam, Marshall Gordon et Roberts Stephen*, Against the Odds? Social Class and Social Justice in Industrial Societies*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

Terestchenko Michel, « Amartya Sen, Martha Nussbaum et l'idée de justice », *Revue du MAUSS permanente*, 14 octobre 2010.

Terlazzo Rosa E., *Achieving a Realistic Utopia: Rawls, Realization, and the Task of Political Philosophy,* Masters Thesis, Rhodes University, 2009 (URL : http://eprints.ru.ac.za/1867/1/Terlazzo_MA_Thesis.pdf).

Walzer Michaël, *Sphères de justice*, trad. P. Engel, Paris, Seuil, 1997.

Williams Bernard*, In the Beginning was the Deed : Realism and Moralism in Political Argument,* Princeton, Princeton University Press, 2005.

Wilson Catherine, « The Role of a Merit Principle in Distributive Justice », *The Journal of Ethics,* 7/ 3 (2003), p. 277-314.

Yaari E. et Bar-Hillel Maya, « On Dividing Justly », *Social Choice and Welfare*, 1, 1984, p. 1-24.

Young Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference,* Princeton, Princeton University Press, 1990.

Humanité / animalité

LES GRANDS ARGUMENTS D'ARISTOTE ET DESCARTES
FRANCIS WOLFF SUR NOTRE HUMANITE

Étienne BIMBENET

Université Bordeaux Montaigne

La question anthropologique est aujourd'hui une question nouvellement débattue, dans le cadre de ce qu'il est convenu d'appeler « l'anthropologie philosophique ». Deux raisons au moins peuvent expliquer un tel phénomène. Elles tiennent chacune à notre « image de l'homme » – à l'inéluctable effacement de cette image, ou plus exactement de ses contours. Comme on sait, il devient chaque jour plus malaisé de savoir où commence notre humanité, lorsqu'on confronte celle-ci aux différents précurseurs que lui découvrent depuis plus d'un demi-siècle et l'éthologie animale, et la primatologie. L'animal est devenu partie prenante de la vie humaine, une présence obsédante, un compagnon qui nous presse de questions et qui défie les frontières de notre humanité aussi bien par sa position de victime que par la proximité nouvelle que lui confère la science. Il est, comme le chat de Derrida, celui qui sinon accuse du moins interroge et met en question[1]. C'est comme si nous avions des comptes à lui rendre, sur ce que nous sommes et avons fait de lui ; et cette tâche regarde au premier chef la philosophie. Mais notre humanité est une seconde fois en question, dans son environnement technique cette fois, et non plus scientifique : dans ce qu'elle peut, plutôt que dans ce qu'elle est. Parce que promis à une « augmentation » motrice, sensorielle ou cognitive de grande ampleur, le corps humain s'apparaît indécis en son avenir. Un corps humain peut beaucoup ; il semble même pouvoir infiniment. Sa plasticité, cérébrale autant que physiologique, lui autorise apparemment les supplémentations les plus audacieuses et les plus invasives[2]. On ne sait jusqu'où ira effectivement le corps humain ; mais ce qui est sûr, c'est qu'on peut rêver un devenir sans fin, un devenir au-delà de l'humain et qui s'appellerait le post-humain. Cette rêverie est au moins possible et elle défie du coup, une seconde fois, les frontières de l'humain. Ainsi l'homme s'illimite, aussi bien en

[1] *Cf.* J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.

[2] *Cf.* A. Clark, *Natural-Born Cyborgs : Mind, Technologies and the Future of Human Intelligence*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2003.

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp332-347

amont de lui-même du côté de son passé animal, qu'en aval du côté de ses transformations promises. Nous n'avons pas toujours été humains, nous ne le serons pas nécessairement toujours : c'est assez pour inquiéter, et stimuler la réflexion[3].

Ce n'est donc pas un hasard si on redécouvre depuis quelques années quelques mastodontes philosophiques qui étaient depuis longtemps tombés dans l'oubli – Alsberg, Rothacker, Plessner ou Gehlen, par exemple, et plus généralement ce qu'on appelle « l'anthropologie philosophique allemande » – qui voulurent faire de l'être humain, de son origine animale, de son « propre », le point de départ d'une vaste systématique philosophique. Et ce n'est pas un hasard non plus si sont plébiscités et lus (en particulier outre-atlantique), ces auteurs qui, sous le chef de la « psychologie évolutionnaire », repensent l'anthropogenèse ou la « nature humaine » à partir de la psychologie cognitive. Que notre ingénierie cérébrale ait été façonnée au temps où nous étions « chasseurs-cueilleurs », que la sélection sexuelle nous ait « faits » pour optimiser la perpétuation de nos gènes, que nous soyons « naturellement » jaloux ou épris de justice, ces hypothèses nouvelles, qu'on le veuille ou non, font désormais partie de notre réflexion sur nous-mêmes.

De toute évidence, Francis Wolff participe de ce renouveau philosophique de la question anthropologique. Mais comment ? A-t-il lui aussi un « système » à proposer ? Ou est-il de ceux qui tendent au contraire à défaire, par exemple en l'historicisant, la pensée de l'humain ? Dans *Notre humanité*, *D'Aristote aux neurosciences*[4], il décline en effet quatre figures de l'humain qui auront respectivement organisé, au long de notre histoire, notre rapport au savoir et à la morale. Après l'homme antique, qu'Aristote définissait comme « animal rationnel », il y eut l'homme classique ou cartésien, conçu comme « l'union de la pensée et du corps » ; après l'homme structural, dénoncé comme un « sujet assujetti », nous vivons aujourd'hui à l'aune de l'homme neuronal, programmé comme un « animal comme les autres ». Nous n'avons donc pas affaire à une anthropologie philosophique unifiée, telle que purent la rêver en leur temps un Gehlen ou un Plessner. Prévaut ici la pluralité historique ; le « quadrilatère anthropologique »[5] qui structure l'ensemble de l'ouvrage semble nous situer plus sûrement du côté d'un constructivisme foucaldien. La première phrase, du reste, donne le ton, en forme d'écho ironique aux *Mots et les choses* (« Un beau jour, à la fin du

[3] Francis Wolff a fait un sort à ce double dépassement de l'humain dans *Trois utopies contemporaines* (Paris, Fayard, 2017). Ce n'est pas le point que nous développerons ici.

[4] F. Wolff, *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, Paris, Fayard, 2010.

[5] Selon l'expression de Michel Foucault dans *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1992, p. 353.

siècle dernier, l'homme a changé »)[6]. Entendons : il n'y aurait pas l'homme, comme réalité substantielle et atemporelle, mais seulement le nom d'homme, recouvrant plusieurs significations possibles, et donc susceptible à tout moment de porter une nouvelle définition de nous-mêmes. Plus bas que l'anthropologie, « l'archéologie de notre pensée »[7] ; plus profond que l'homme, la configuration historique de notre savoir qui, en un lent glissement tectonique, ne cesse de faire et défaire le visage de notre humanité.

Il semble difficile pourtant de pousser plus avant le rapprochement avec Foucault. Nous en dissuade tout d'abord cette première différence, de taille : dans *Notre humanité* l'homme ne nomme pas seulement l'*épistémè* moderne, celle qui, aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, fédéra l'ensemble des sciences humaines autour d'une même « analytique de la finitude »[8] ; il nomme toute *épistémè* occidentale possible. C'est à chaque époque de notre histoire que l'homme aura récapitulé tout ce qu'il est permis de savoir et faire : « Au principe de toutes les idéologies, croyances ou pratiques humaines, à la source des mœurs, à la racine de la paix, des guerres, des conquêtes et de toutes les grandes mutations historiques, il y a sans doute, implicite ou explicite, une définition particulière de notre humanité »[9]. Plus clairement encore : « […] de la réponse à la question ''Qu'est-ce que l'homme ?'', dépend peut-être tout ce que nous pouvons connaître et tout ce que nous devons faire »[10]. C'est dire que, aussi variable soit-il dans ses reconfigurations historiques, l'homme reste le personnage central de la pensée occidentale, celle qui, « d'Aristote aux neurosciences »[11], organise l'espace théorique et pratique de notre pensée. Il n'est peut-être qu'un nom (une « formation discursive », comme aurait dit Foucault), mais qui, obstinément renommé à chaque époque, avoue par là une consistance particulière.

Par ailleurs, et cela fait une seconde différence, chacune des figures de l'humain porte en elle des prétentions à la validité qui excèdent, en leur rationalité, le cadre de la stricte contingence historique. Certes, aucune n'est vraie absolument ; toutes sont par principe révocables ; il n'empêche que chacune d'elles est solidaire d'un certain état de la science et d'un ensemble d'exigences morales : « Une figure de l'homme est

[6] F. Wolff, *Notre humanité...*, *op. cit*., p. 7.

[7] M. Foucault, *Les Mots et les Choses…, op. cit.,* p. 398.

[8] *Ibid.,* p. 323.

[9] F. Wolff, *Notre humanité*…, *op. cit*., p. 19.

[10] *Ibid*., p. 9.

[11] Selon le sous-titre de l'ouvrage.

l'entrecroisement d'un rapport à un savoir qu'elle permet de garantir et d'un rapport à des normes qu'elle permet de fonder »[12]. Cela signifie que, si la « vérité » n'est pas la « certitude »[13], pour autant « une certitude rationnellement justifiée »[14] est susceptible de progrès qui sont autant d'erreurs surmontées ou de fautes condamnées. Les figures de l'homme ne sont pas « vraies » (éternellement vraies) et pourtant elles représentent chacune un point de vue éternellement vrai sur ce que nous sommes et pouvons faire. En ceci Francis Wolff assume un juste milieu entre un relativisme historicisant et un idéalisme de l'universellement vrai[15]. On pense à un certain pragmatisme : les figures en effet ne sont en elles-mêmes ni vraies ni fausses ; « il se trouve seulement qu'elles sont également fructueuses, en ce qu'elles ont permis l'accomplissement de programmes scientifiques, ou du moins qu'elles en ont philosophiquement garanti la valeur […] »[16]. De même, le « holisme épistémologique » de Quine n'est pas loin, comme le souligne Francis Wolff, en ce que « ce n'est jamais isolément que les principes peuvent être mis à l'épreuve de l'expérience (par exemple, pour être éventuellement réfutés ou confirmés), mais solidairement, avec l'ensemble des autres concepts qui en dépendent dans le cadre des théories qu'ils fécondent »[17]. Ainsi, pour savoir ce qu'est l'homme, il faudra s'en remettre d'un même mouvement à la texture tendanciellement autonome de la pensée, et aux positivités raccordant cette texture à l'expérience ; à l'ensemble des décisions théoriques qui organisent le discours en profondeur, et à l'enquête directement empirique ; aux propositions analytiques de la philosophie et aux propositions synthétiques de la science[18].

On est donc loin de l'historicisme d'un Foucault. Ici les configurations de la pensée, pour mouvantes qu'elles soient, prétendent rationnellement à la validité ; elles ont à composer à tout moment avec une justification scientifique ou normative. Notre

[12] *Notre humanité*…, *op. cit*., p. 11.

[13] *Ibid*., p. 16.

[14] *Notre humanité*…, *op. cit*..

[15] Cf. *Notre humanité*…, *op. cit*., p. 15.

[16] *Ibid*., p. 341.

[17] *Ibid*., p. 344. *Cf*. W. V. O. Quine, « Deux dogmes de l'empirisme », in *Du Point de vue logique. Essais logico-philosophiques*, trad. S. Laugier, Paris, J. Vrin, 2003, p. 76-77 : « La science totale est comparable à un champ de forces, dont les conditions limites seraient l'expérience […] Aucune expérience particulière n'est, en tant que telle, liée à un énoncé particulier situé à l'intérieur du champ, si ce n'est indirectement, à travers des considérations d'équilibre concernant le champ pris comme un tout ».

[18] Cette position d'équilibre, entre internalisme et externalisme, on la trouvait assumée déjà dans *Dire le monde :* « De telle sorte qu'il est strictement impossible de savoir s'il y a des choses pour nous parce que nous pouvons les nommer, ou si nous pouvons nommer les choses parce qu'il y en a dans le monde » (*Dire le monde*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004, p. 32).

humanité ne se réduit pas à son autodéfinition factuelle et contingente ; elle emporte avec elle des prétentions transcendantales et anhistoriques. Comme le pose Francis Wolff, « il ne s'agit pas de faire de l'histoire des idées. Il s'agit de s'interroger sur notre humanité »[19]. Chez Foucault la configuration épistémique est au contraire sans contrepartie dans la nature des choses : il suffit par exemple que la pensée de l'homme s'avère bancale (« des formes de réflexion gauches et gauchies »[20], ajointant mal l'empirique et le transcendantal), pour que menace de s'effacer le dispositif anthropologique, « comme à la limite de la mer un visage de sable »[21]. Aux derniers mots des *Mots et les Choses* répond alors, dans la Conclusion de l'ouvrage de Francis Wolff, un portrait unifié de notre humanité. Autrement dit : non pas la mort de l'homme, mais plutôt sa pérennité, sous la forme d'une anthropologie systématique. Non plus quatre figures concurrentes de notre humanité mais quatre niveaux rigoureusement établis étageant toute vie humaine selon son degré de rationalité, théorique ou pratique. Francis Wolff revendique *in fine* un « humanisme universaliste » qui, dit-il « n'a pas dit son dernier mot »[22] : « Non, l'universel n'est pas une invention ethnocentriste »[23].

*
* *

On peut néanmoins s'interroger. Comment conjoindre les quatre figures de l'homme, déclinées tout au long de l'ouvrage, avec l'analytique de l'humain exposée en conclusion ? Comment concilier l'idée que notre humanité se dit en plusieurs sens, irréductiblement distincts, avec l'idée d'une anthropologie philosophique digne de ce nom, prétendant réduire l'équivocité du nom d'homme et l'enrôler sous une signification ultime ? Que peut signifier par exemple l'assomption suivante : « Et nous soutenons que, *en morale et en politique*, l'humanisme universaliste n'a pas dit son dernier mot, à condition qu'on ne cherche pas à le fonder sur une ''nature'' à laquelle mesurer les êtres humains »[24]. N'est-ce pas dire une chose et son contraire ? Qu'il y a bien une condition humaine universelle (comme on dit lorsqu'on tente d'euphémiser

[19] F. Wolff, *Notre humanité*…, *op. cit*., p. 22.

[20] M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit*., p. 354.

[21] *Ibid*., p. 398.

[22] F. Wolff, *Notre humanité*…, *op. cit*., p. 22.

[23] *Ibid*., p. 370.

[24] *Ibid*., p. 22.

l'idée d'un « propre de l'homme »), et que pourtant il n'y en a pas ? Ou faudra-t-il considérer par exemple que ce « portrait final » de notre humanité représente en réalité une synthèse des quatre figures de l'homme ? C'est ce qui est suggéré à la fin de l'Introduction : « Le portrait final [de notre humanité] que nous esquissons en conclusion doit beaucoup aux figures philosophiques classiques, ou plutôt à ce qui en subsiste au crible des savoirs contemporains »[25]. Mais n'est-ce pas dire alors, si une synthèse est possible, que nos quatre figures communiquent les unes avec les autres, et n'étaient pas totalement irréductibles entre elles ? Tenons plutôt qu'il y a là une tension, entre analyse et synthèse, historicité et systématicité ou, pour reprendre les termes de l'ouvrage, relativisme et idéalisme. Et tentons alors de donner sa chance à cette synthèse, et de comprendre comment elle se justifie au regard de l'ensemble du propos.

C'est clairement ici la philosophie qui prime. C'est elle qui a l'initiative du discours anthropologique et qui de loin en loin relance ce discours. C'est elle qui, comme dit Francis Wolff, « passe au crible » les savoirs contemporains et définit ultimement l'être humain à la manière d'Aristote, comme un « animal rationnel »[26]. Or ce dernier mot donné à la philosophie ne devrait pas nous surprendre. Car les quatre figures (les deux figures philosophiques, aristotélicienne et cartésienne, et les deux figures scientifiques, structuraliste et cognitiviste) sont en réalité toutes philosophiques en leur fond. Il y a à cela une raison de principe. Aucune science en effet ne peut dire en vérité ce qu'est l'homme ; son discours, même lorsqu'il prétend s'autonomiser comme c'est le cas avec les paradigmes structuraliste et cognitiviste, reste sous-tendu par un concept *a priori* de notre humanité, valant comme une « condition de validité de son entreprise »[27]. C'est pourquoi, en toute rigueur, « on ne peut pas dire ce qu'est l'homme à partir de ce que nous en dit la science »[28]. On tient là sans doute l'une des thèses les plus fortes de l'ouvrage, et à coup sûr un axe de résistance précieux à l'égard du naturalisme contemporain.

Mais c'est dire alors que l'équilibre pragmatiste ou « quinien » que nous évoquions plus haut, entre postulation philosophique et savoir scientifique, est en réalité un faux équilibre. Car s'il est vrai que l'enquête scientifique, pour être sous-tendue par un ensemble de choix philosophiques *a priori*, reste indécidable, alors c'est nécessairement le choix philosophique qui prévaut à la fin. Ainsi lorsqu'on confronte

[25] *Ibid*.

[26] *Notre humanité*…, *op. cit*., p. 22.

[27] *Ibid*., p. 18.

[28] *Ibid*., p. 357.

les approches structurale et cognitive de l'humain on aperçoit un débat sans fin possible, dans la mesure où chacune des deux approches s'appuie sur un choix préalable : l'une (l'homme structural) prend le parti de considérer l'homme sous l'angle de la culture ; l'autre (l'homme neuronal) sous l'angle de la nature. Ni dans un cas ni dans l'autre la science ne peut « montrer » quoi que ce soit : parce qu'elle envisage l'homme comme un ensemble de modules cognitifs coextensifs à toute animalité, l'approche neuronale ne peut que conclure ensuite que l'homme est un animal comme les autres. De même, c'est pour avoir méthodologiquement considéré l'homme comme un être social que l'approche structurale est alors en mesure d'apercevoir la somme de conditionnements sociaux qui nous définissent comme des êtres de culture. Les conclusions scientifiques sont donc faussement conclusives. Elles ne peuvent que transcrire au plan de l'enquête empirique ce qu'avait anticipé le pari philosophique.

On se souviendra du reste que c'est sous le chef de la philosophie, et plus particulièrement de la philosophie antique, que Francis Wolff forgea, dans les différents articles composant *L'Être, l'homme, le disciple*[29], son concept de « figure » : « Tout se passe comme s'il y avait des *figures de la pensée* qui traversaient l'histoire. Elles paraissent exister pour nous dans un espace purement logique, même si, nous le savons, elles n'ont été possibles que par et dans l'histoire ; et nous pouvons les tenir pour invariables même si leur forme de réalisation est toujours historiquement variable »[30]. Voici donc l'histoire et sa diversité tenues en respect par « l'espace purement logique » de la philosophie. Francis Wolff revendique ici une définition aristotélicienne de la figure, comme « forme (de la pensée) » solidaire d'une « matière (historique) »[31] ; une forme qu'on peut toujours abstraitement considérer, en même temps, « dans une sorte de grammaire pure des formes philosophiques »[32]. C'est rigoureusement la même conception, philosophique ou transhistorique, qui prévaut dans *Notre humanité*. « Considérées en elles-mêmes, indépendamment du sol historique sur lequel elles se sont développées, elles constituent des types toujours disponibles pour une pensée de l'homme »[33]. Le nombre de ces « archétypes constants et universels »[34], par exemple, n'est pas indéfiniment extensif : comme l'avait précisé l'Introduction de *L'Être,*

[29] F. Wolff, *L'Être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux Anciens*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2000.

[30] *Notre humanité*…, *op. cit*., p. 8.

[31] *Ibid*., p. 11.

[32] *Ibid*, p 12.

[33] F. Wolff, *Notre humanité*…, *op. cit*., p. 19.

[34] *Ibid*., p. 20.

l'homme, le disciple, le nombre de solutions à un problème est « *a priori* limité par les règles de la géométrie qui définissent, dans une configuration donnée, tout ce qui se donne à la pensée comme possible »[35].

Ainsi les quatre figures de notre humanité, quelle que soit la part faite en elle à la science et à la morale, restent de part en part liées par une nécessité philosophique. Le dialogue auquel les soumet Francis Wolff tout au long de l'ouvrage, leur présentation par paires, dans un processus binaire d'oppositions et d'apparentements, accentue cette impression d'un jeu dans la pensée, d'une géométrie conceptuelle finalement plus impérieuse que ce que nous aura appris l'enquête scientifique. On ne s'étonnera pas du coup que la dernière note de cette polyphonie savante revienne au philosophe. Et qu'il revienne plus exactement aux deux premières figures (aristotélicienne et cartésienne), plutôt qu'aux deux dernières (structuraliste et cognitiviste) : c'est rendre à César ce qui est à César.

On notera à ce propos la manière dont Francis Wolff introduit son *finale* anthropologique. La science ne nous dit rien de concluant sur l'homme, rappelle Francis Wolff ; elle est tributaire de décisions originaires (et originairement philosophiques) qui préemptent le sens de ses conclusions. Mais si « les leçons des deux figures de l'homme issues des sciences de l'homme semblent essentiellement négatives » [36], force est de constater en revanche que l'homme est « l'être capable de connaissance scientifique »[37] ; de même qu'il est « l'être capable de conduite morale »[38]. Si donc le contenu de notre science comme celui de notre morale, sont indécidables, en revanche le *fait* de la science ou de la morale, tel que la philosophie peut l'élucider, s'avère irréductible. Il faut au moins produire une science, pour que cette science apparaisse indécise entre vérité et fausseté ; comme il faut au moins viser des règles et des interdits, pour constater que « l'homme n'est ni bon ni mauvais, ou qu'il est les deux à la fois, capable de dévouement extraordinaire comme de barbarie innommable »[39]. Une « simple considération sceptique »[40] nous oblige ainsi à reconnaître que nous ne pouvons pas ne pas faire science, ou soumettre nos conduites à une évaluation morale.

[35] F. Wolff, *L'Être, l'homme, le disciple, op. cit.,* p. 13.

[36] F. Wolff, *Notre humanité*…, *op. cit*., p. 346.

[37] *Ibid*., p. 357.

[38] *Ibid*.

[39] *Ibid*., p. 363.

[40] *Ibid*., p. 357.

Où l'on voit que l'argument employé est clairement transcendantal : le fait de la science et de la morale, quelles que soient les aléas de leur contenu, ne peut pas ne pas être.

Du reste le même type d'argumentation est mobilisé à l'encontre de l'antispécisme contemporain : pour inciter l'homme à respecter les animaux à égalité avec les hommes, force est de reconnaître à l'espèce humaine une capacité morale unique parmi les espèces vivantes. « Aucune espèce naturelle ne considère, ni ne peut considérer, toutes les autres de façon égale, et encore moins à l'égal de la sienne. Aucune espèce ne peut être antispéciste, si ce n'est l'espèce humaine »[41]. Et si l'on veut invoquer des découvertes scientifiques issues de la biologie de l'évolution ou de l'éthologie pour animaliser l'espèce humaine, on devra à nouveau reconnaître à la science humaine, par le fait même, une validité particulière : « Quiconque affirme qu''‘il est scientifiquement prouvé qu'il n'y a pas de différence fondamentale entre l'homme et l'animal'' ne fait qu'affirmer la supériorité de la science de l'homme, et donc la différence fondamentale entre l'homme et l'animal »[42]. Ce type d'argumentation, en forme d'auto-contradiction performative, appartient consubstantiellement à la philosophie – c'est même sans doute, depuis l'ignorance socratique jusqu'au Cogito cartésien et l'*epochè* phénoménologique, son bien le plus propre. En ceci il conforte, en l'officialisant, le primat reconnu à la philosophie dans la constitution du discours anthropologique.

*
* *

C'est donc à Aristote et Descartes qu'il revient, ultimement, de nous instruire de notre humanité. À l'élaboration d'une anthropologie philosophique ils fournissent l'un et l'autre un « Grand Argument » – un argument résistant performativement à tout scepticisme possible. Le « Grand Argument de Descartes », tout d'abord, reconnaît l'absoluité de la conscience phénoménale ou « en première personne » : l'épreuve qualitativement impartageable et pourtant absolument certaine de mes différents états ; la « mienneté » irréductible et sans aucun doute possible de tout ce qui m'apparaît. Autant la dimension intentionnelle de la conscience peut s'objectiver, et par là donner prise à l'interrogation – on peut connaître et interroger en troisième personne (en particulier à travers ses différents comportements) la manière dont un organisme se

[41] *Ibid*., p. 356.

[42] *Ibid*., p. 338-339.

représente son environnement –, autant la dimension proprement phénoménale de la conscience oppose une fin de non-recevoir à toute connaissance qui ne serait pas mienne absolument – tout ce que j'éprouve est indubitable en tant que je l'éprouve. Ce que je vis en tant que suis sûr de le vivre au moment où je le vis, ce que je vis en tant qu'il m'appartient de le vivre et en tant que je suis certain de le vivre quel que soit le contenu intentionnel de ce vécu, voilà la grande découverte de Descartes. Et voilà ce que les neurosciences ne pourront jamais ni connaître ni, du coup, contester : car ce je vis, il faut précisément le vivre pour, seulement ensuite, le connaître et le contester. En ceci « il y a une vérité du dualisme, invincible à toute forme de réductionnisme »[43]. Un tel dualisme est « ontologique », comme le précise Francis Wolff[44], à ceci près néanmoins qu'il ne saurait se constater en extériorité par rapport à nous-mêmes : l'irréductibilité de l'expérience en première personne à une connaissance en troisième personne, je dois par définition l'éprouver subjectivement pour l'attester. Le dualisme est ontologique, si l'on veut, mais quoi qu'il arrive phénoménologiquement découvert.

Le « Grand Argument d'Aristote », quant à lui, constitue l'homme en « animal rationnel » ou en vivant parlant (*zoon logikon*). Il prend acte de la structure prédicative du parler humain. Dire « S est p » c'est convenir du S dont nous parlons et s'entendre sur le fait que nous parlons de la même chose, c'est par principe parler en commun. Même si les prédicats (p) sont divers et appellent la contradiction, même s'ils sont par principe contradictoires, en revanche le thème du parler humain, son substrat ou sujet (S) est le même pour tous et ne souffre pas la contradiction. On peut toujours dire autre chose que son interlocuteur, à condition de toujours parler de la même chose[45]. En ceci le *logos* assume une fonction de communautisation et d'objectivation de l'expérience : « Le langage est la condition nécessaire et suffisante pour distinguer l'objectivité du monde dont nous pouvons parler – dont nous pouvons nous parler les uns aux autres – de la subjectivité des perceptions immédiates que chacun peut en avoir et dont il tire ses croyances »[46]. Le langage est objectivant ou *réalisant* ; « seuls des êtres parlants, dit Francis Wolff, vivent dans le même monde, un monde réel, qu'ils peuvent distinguer d'un monde imaginaire, onirique ou fictif »[47]. C'est le sens du fameux passage de la

[43] *Notre humanité*…, *op. cit*., p. 353.

[44] Cf. *ibid*., p. 353, n. 2.

[45] Cf. *Dire le monde, op. cit*., p. 10 : « Tout énoncé est en effet constitué par les deux conditions de la contradiction : pour pouvoir contredire autrui, il faut pouvoir *objectivement* parler de la même chose (le sujet) et pouvoir *interlocutivement* en dire des choses (des prédicats) contraires ».

[46] F. Wolff, *Notre humanité*…, *op. cit*., p. 360.

[47] *Ibid*.

Politique où l'on voit le *logos* humain « manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste », quand la voix, que bien des animaux ont en partage, n'est le signe que « du douloureux et de l'agréable »[48]. Aux animaux ce qui est bon pour eux ; aux animaux parlants ce qui est bons pour eux *et en soi*.

Que nous disent alors, pris ensemble, les deux Grands Arguments ? Quel tableau composent-ils de notre humanité ? À première vue tout les oppose. Aristote semble « naturaliser » l'être humain, faisant de lui un animal d'un certain type, spécifié par la présence du *logos* en lui. Descartes inversement dénaturalise l'homme à travers la distinction ontologique de la pensée et de l'étendue, s'il est vrai qu'aux hommes revient la pensée (unie à un corps), et aux animaux seulement le corps. Ainsi un « gouffre », comme dit Francis Wolff, sépare les deux penseurs : « Pour Aristote, la rationalité (*logos* – c'est-à-dire aussi le langage) est la réalisation propre à l'homme de son mode de vie, de sa façon d'être vivant, de son animalité. Or, pour Descartes, la rationalité n'est pas une caractéristique spécifiant l'animal ou le vivant que je suis, car la pensée s'oppose trait pour trait à l'animalité, c'est-à-dire au corps »[49].

En réalité les choses sont moins simples qu'il n'y paraît au premier abord. On peut en effet renverser la chose et considérer que c'est Aristote qui, dans un questionnement directement anthropologique, caractérise le plus précisément notre humanité ; et Descartes qui, parce que son discours est ontologique plutôt qu'anthropologique, nous entretient d'un dualisme qui outrepasse l'homme et concerne, au-delà des frontières de notre humanité, toute conscience possible. C'est pourquoi, là où la tradition réservait à Aristote de jouer la basse continue de notre appartenance naturelle, et à Descartes la mélodie métaphysique d'une humanité séparée, Francis Wolff intervertit résolument les voix de ce duo philosophique. Car c'est bien le Grand Argument d'Aristote qui, à défaut de séparer notre humanité, la spécifie le plus radicalement. Et qui la spécifie d'autant plus radicalement que, s'adressant « zoologiquement » à l'animal humain, il peut alors apercevoir que c'est *toute l'animalité en nous* qui se trouve transfigurée par le *logos*, tout le rapport au douloureux et à l'agréable. Point de plaisir simplement et innocemment animal chez celui qui parle, et qui peut toujours se comparer ; point de plaisir qui ne soit implicitement mesuré à l'utile et au nuisible, et ultimement au juste et à l'injuste. Comme dit Francis Wolff, « la rationalité […] est la réalisation propre à l'homme de son mode de vie, de sa façon

[48] Aristote, *Politique*, I, 2, 1253a1-19, in *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1990.

[49] F. Wolff, *Notre humanité*…, *op. cit*., p. 58.

d'être vivant, de son animalité »[50]. Justement parce que nous sommes des animaux d'un certain type, et non une pensée substantiellement séparée du corps, pour cette raison même tout nous sépare des animaux non parlants. « L'ordre humain », comme le dira Merleau-Ponty, n'est pas (n'est plus) « l'ordre vital » :

> Réorganisés dans des ensembles nouveaux, les comportements vitaux disparaissent comme tels. C'est ce que signifient par exemple la périodicité et la monotonie de la vie sexuelle chez les animaux, sa constance et ses variations chez l'homme. On ne peut donc pas parler du corps et de la vie en général, mais seulement du corps animal et de la vie animale, du corps humain et de la vie humaine[51].

Inversement, et contre toute apparence, c'est bien Descartes qui conforte l'assise vitale de notre humanité. Car si ce que le Cogito nous découvre est une conscience « phénoménale » et non « intentionnelle », une épreuve de soi par soi inhérente à tout apparaître et non un acte intellectuel de connaissance, alors le Grand Argument cartésien nous entretient d'une expérience moins humaine que vitale, valant pour tout sujet porteur d'un champ d'apparaître et s'éprouvant qualitativement lui-même. Ce que Descartes définit comme pensée, c'est bien encore une connaissance dans la Première Méditation – une volonté de vérité, un doute méthodiquement instruit. En revanche ce qui se découvre dans la Deuxième Méditation sous le chef du Cogito vient travestir en profondeur cette dimension intellectualiste de la pensée, au profit d'une dimension spécifiquement phénoménologique. La *cogitatio* cartésienne est une connaissance *immédiate* de soi, donc une présence de soi à soi ou une expérience de soi par soi plutôt qu'une objectivation ou une connaissance proprement dite. Les *Principes* entérineront cette désintellectualisation décisive de l'acte de penser : « Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser »[52]. Mais c'est dire alors qu'il faut donner raison à une interprétation vitaliste du Cogito, telle qu'on la trouve à l'œuvre par exemple chez Michel Henry : l'autoapparaître de la pensée n'est pas une connaissance à distance de soi, modélisée par la métaphore optique du miroir ; s'autoapparaître dans la pensée, ce n'est pas se voir voyant, mais plutôt se sentir sans distance, en une

[50] *Notre humanité*…, *op. cit*..

[51] M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, Paris, PUF, 1942, p. 195-196.

[52] R. Descartes, *Les Principes de la philosophie*, in *Œuvres philosophiques,* tome III (1643-1650), éd. F. Alquié, Paris, Garnier, 1973, p. 95. Sur cette désintellectualisation de la pensée dans le Cogito, *cf.* V. Descombes, *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2004, chap. XXI.

autoaffection qui définit la vie en nous : « *Sentimus nos videre* », dit Descartes[53]. L'absolue coïncidence à soi de la pensée est tout sauf une certitude d'entendement, échue au seul être humain. Elle est une coïncidence affective à soi, un contact vital qui peut légitimement valoir comme la définition (phénoménologiquement attestée) de la vie. Francis Wolff est loin de se déclarer « henrien ». Et du reste il prend la peine de distinguer l'interprétation phénoménologique en germe dans le Cogito, de son interprétation encore intellectualiste chez Descartes lui-même. Il n'empêche qu'il pousse lui aussi très loin cette dimension phénoménale et donc extra-humaine du Cogito :

> Si tout ce qui précède concernant la « conscience » contient quelque justesse, on ne peut nullement en tirer quoi que ce soit concernant « notre humanité » puisque, au contraire de ce pensait Descartes pour la pensée, la conscience phénoménale ne permet pas de définir l'homme, notamment par opposition à l'animal[54].

Et c'est pourquoi, ajoute-t-il en forme de provocation concertée : « On pourrait même voir dans tout ce raisonnement un argument animaliste »[55].

Contre toute attente, c'est donc Descartes qui nous assure de notre statut de vivants, et Aristote qui spécifie notre humanité, distinguant l'animal humain des animaux non humains. C'est ce que confirme le tableau terminal de notre humanité brossé à la fin de la Conclusion. Francis Wolff étage la vie de conscience selon deux échelles parallèles : une échelle des niveaux d'objectivation du réel (croyance, jugement, savoir et science) et une échelle des degrés d'action morale (désir, volition, valeurs et valeurs universelles)[56]. Or on peut spécifier la part qui revient à chacun des Grands arguments dans ce panorama final. Le premier niveau des deux échelles (niveau théorique de la simple croyance, niveau pratique du simple désir) est en effet commun à l'homme et aux animaux non humains. Or la conscience phénoménale est discrètement mais sûrement présente à ce niveau. Car c'est bien elle (et en toute rigueur ce ne peut être qu'elle) qui définit comme vivante l'intentionnalité de la croyance et du désir. La croyance est un état intentionnel dirigé vers le monde : elle consiste pour un animal à viser ceci comme ‘‘Ici-source-de-nourriture’’ ou comme ‘‘Ici-un-prédateur’’[57]. Mais si

[53] R. Descartes, *Lettre à Plempius pour Fromondus*, 3 octobre 1637, in *Œuvres philosophiques,* tome I (1618-1637), éd. F. Alquié, Paris, Garnier, 1963, p. 786. L'expression est citée par M. Henry dans la *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, Puf, coll. « Épiméthée », 1985, p. 29.

[54] F. Wolff, *Notre humanité*…, *op. cit*., p. 354.

[55] *Ibid*.

[56] Cf. F. Wolff, *Notre humanité*…, *op. cit.,* p. 357-369.

[57] *ibid*., p. 358.

cette perception est celle d'un vivant et non d'une machine, c'est bien parce que « ça fait quelque chose » à l'organisme de percevoir ce qu'il perçoit : « Tout animal a besoin de connaissances sur le monde. Certains ont sans doute des connaissances ‘‘conscientes’’ – au sens phénoménal du terme. Ils perçoivent quelque chose du monde et ça leur fait quelque chose »[58]. De même si un animal est bien le sujet d'un comportement, et non la composante passive d'un événement ou le simple point de passage d'un processus (« Le chat qui tombe du toit n'agit pas, celui qui griffe agit »[59]), s'il peut être « l'agent » de son action, c'est parce qu'il agit de manière consciente et non aveugle :

> Une action, c'est donc, du point de vue de l'agent, une conduite intentionnelle, où l'intention elle-même peut être plus ou moins consciente, ce qui implique qu'elle n'est pas seulement descriptible, de l'extérieur ou en troisième personne, comme étant dirigée vers un but (ainsi sont les fonctions des machines ou les tropismes des plantes), mais qu'elle est aussi déterminée par la satisfaction d'un « désir » au sens le plus vague du terme, dès lors qu'il est au moins partiellement *éprouvé* par l'agent[60].

C'est donc bien la conscience phénoménale qui, à même l'intentionnalité de la croyance et du désir, signe la présence d'un vivant au départ du trajet intentionnel. C'est bien Descartes et son Grand argument qui fait reposer les deux échelles de la rationalité humaine sur le socle animal de l'expérience vécue. Quant-aux trois degrés suivants de l'échelle, ils reviennent clairement à Aristote. Car ce sont trois degrés de rationalité définis chacun à partir d'un noyau constitué par le jugement prédicatif. Le jugement, puis le savoir et enfin la science sont le fait d'un animal parlant, visant prédicativement la vérité à travers son dire. De même pour la volition, la valeur et la valeur humaine : elles se distinguent du simple désir vécu par leur insertion dans le cadre langagier des raisons, validant ou invalidant chaque fois la rectitude du désir. C'est bien le *logos* aristotélicien, comme dire rationnel de quelque chose sur quelque chose, qui étage la vie humaine selon différents degrés d'objectivation de ce qui est, ou de ce qui se fait.

Nous sommes donc fondés à nous définir comme des animaux rationnels. Mais il est entendu alors que c'est Descartes ici qui nous « animalise » (qui justifie, par le Cogito, que nous soyons fondamentalement ou nécessairement des vivants), et Aristote qui nous « rationalise » (qui élève à l'objectivité la croyance et le désir animaux). Et cela ressemble, il faut bien l'avouer, à un véritable système anthropologique. Ce qui n'est pas une objection, mais qui appelle alors, comme un remords de contingence, un

[58] *Ibid*.

[59] *Ibid*., p. 363.

[60] *Ibid*., p. 363-364.

correctif énoncé *in extremis* quelques lignes avant la fin. C'est comme s'il s'agissait de ne pas enfermer l'humain dans une définition ; comme si sa récapitulation dans une formule trop parfaite menaçait d'abolir toute latitude et toute surprise, dans nos comportements théoriques ou pratiques. « Il est désormais possible de dire ce qu'est notre humanité »[61], conclut Francis Wolff à la toute fin de son ouvrage. Mais à condition, ajoute-t-il, « de ne pas faire de cette formule une norme à laquelle mesurer les hommes réels et de ne pas croire qu'une définition permette de comprendre l'humanité »[62]. Pourquoi cette réserve ? Pourquoi ne pas considérer que le *logos* ou la raison, bien compris, sont tout sauf clôturants ? Qu'ils sont précisément, au sein de la vie, l'ouverture d'un espace de contradiction et d'écart ? Que tout ce qui apparaît, parce qu'il apparaît sous le chef du *logos*, appelle par principe contestation, discussion, dissidence ? Que donc cette formule libère, plutôt qu'elle n'enferme ?

Ce n'est pas exactement ainsi que se termine l'ouvrage. Sa dernière proposition théorique est, au sens propre, une parenthèse :

> (Comprendre [notre humanité], ce serait pouvoir dire ce qu'est le sens du beau, du sacré ou de la mort. Comprendre notre humanité, ce serait pouvoir expliquer non seulement la science et la morale, mais ce qu'on appelle l'art – un nom équivoque pour une chose protéiforme dans laquelle s'exprime, sous de multiples guises, ce sens du beau, du sacré ou de la mort. Ce serait pouvoir comprendre le *Mahâbhârata* et les *Mille et Une Nuits*, l'Art de la fugue et le blues, l'Alhambra de Grenade et le Temple du Ciel à Pékin, la tragédie grecque et le kabuki, la peinture de la Renaissance italienne et la calligraphie arabe, les bas-reliefs de Palenque et le masque de Toutankhamon…[63])

Il y a là comme un appel d'air, celui de nos différentes aspirations artistiques. Et sans doute mériterait-il d'être développé. C'est ce que fera *Pourquoi la musique ?*, dans une quatrième partie proposant une anthropologie générale de l'art, justifiée d'un point de vue ontologique[64]. *Notre humanité*, en revanche, réserve au phénomène artistique non pas de parfaire l'anthropologie, mais au contraire de la rendre à tout jamais interminable. Développer ce point (ou ce contrepoint) esthétique, c'eût été en effet conforter un peu plus le système. C'eût été compléter l'analytique des raisons théorique et pratique par une analytique de la raison artistique, donc faire jouer un rôle architectonique à ce qui manifestement ne voulait se présenter autrement que comme une échappée belle.

[61] F. Wolff, *Notre humanité*…, *op. cit*., p. 369.

[62] *Ibid*.

[63] *Ibid*.

[64] *Cf*. F. Wolff, *Pourquoi la musique ?*, Paris, Fayard, 2015, Quatrième partie, « Pourquoi la musique…et les autres arts ? »

Il y a là un parti-pris – un parti-pris qui donne raison, rétrospectivement à l'irréductible diversité des quatre figures de l'homme. La parenthèse terminale fait ainsi regarder l'ouvrage non vers une complétude anthropologique, mais vers tout ce qui en l'homme passe l'homme, et interdit de le récapituler trop vite.

Bibliographie

Aristote, *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1990.

Clark Andy, *Natural-Born Cyborgs : Mind, Technologies and the Future of Human Intelligence*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2003.

Derrida Jacques, *L'Animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.

Descartes René, *Les Principes de la philosophie*, in *Œuvres philosophiques,* tome III (1643-1650), éd. F. Alquié, Paris, Garnier, 1973.

Descartes René, *Lettre à Plempius pour Fromondus*, 3 octobre 1637, in *Œuvres philosophiques,* tome I (1618-1637), éd. F. Alquié, Paris, Garnier, 1963, p. 786.

Descombes Vincent, *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2004.

Foucault Michel, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1992.

Henry Michel, la *Généalogie de la psychanalyse, Le commencement perdu*, Paris, Presses universitaires de France,, coll. « Épiméthée », 1985.

Merleau-Ponty Maurice, *La Structure du comportement*, Paris, PUF, 1942.

Quine Williard Von Orman, « Deux dogmes de l'empirisme », dans *Du Point de vue logique. Essais logico-philosophiques*, trad. S. Laugier, Paris, Vrin, 2003, p. 49-81.

Wolff Francis, *L'Être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux Anciens*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2000.

Wolff Francis, *Dire le monde*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2004.

Wolff Francis, *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, Paris, Fayard, 2010.

Wolff Francis, *Pourquoi la musique ?*, Paris, Fayard, 2015.

Wolff Francis, *Trois utopies contemporaines*, Paris, Fayard, 2017.

LA SAGESSE DE LA MULTITUDE
ACTUALITE D'UN ARGUMENT ARISTOTELICIEN

Charles GIRARD

Université Jean Moulin Lyon 3

Le peuple est-il assez sage pour se gouverner lui-même ?

L'objection la plus ancienne et la plus redoutable à la démocratie fait valoir que le gouvernement *par* le peuple dessert le gouvernement *pour* le peuple. Les citoyens manquant pour la plupart de sagesse ou de compétence, le bien commun serait mieux assuré en confiant le pouvoir à un individu éclairé ou à une élite experte. Une réponse commune à cette objection concède la prémisse mais affirme la priorité au gouvernement par le peuple sur le gouvernement pour le peuple : le droit égal à la participation devrait l'emporter sur la promotion de la compétence, même si celle-ci est requise par le bon gouvernement. La démocratie se trouve alors réduite à un ensemble de procédures équitables, traitant les citoyens en égaux ; elle ne se définit plus par la poursuite du bien commun. Il est toutefois une autre réponse à l'objection, qui évite cette dérive vers un procéduralisme étroit. Elle consiste à nier la prémisse et à affirmer la sagesse politique du peuple. Il n'est pas vrai que le gouvernement pour le peuple serait mieux assuré en confiant le pouvoir à un petit nombre de sages ou d'experts, fussent-ils les meilleurs parmi les citoyens. Cette thèse remarquable peut paraître improbable. Sa défense peut pourtant s'appuyer sur l'un des arguments les plus intrigants élaborés par la philosophie politique aristotélicienne, qui inspire et éclaire les controverses philosophiques contemporaines sur la valeur du régime démocratique : l'argument de *la sagesse de la multitude*.

La défense aristotélicienne de la démocratie

« La pensée aristotélicienne est "démocrate" et la pensée de la démocratie aristotélicienne, quoiqu'Aristote lui-même (l'élève de Platon et le maître d'Alexandre)

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp348-369

ait pu en penser »[1]. L'interprétation de la politique aristotélicienne élaborée par Francis Wolff[2] décèle dans l'œuvre du Philosophe, et en particulier dans ses *Politiques,* une défense de la démocratie. Non certes de ce qu'il nomme lui-même « démocratie » (*democratia*), régime dévié dans lequel la masse exerce le pouvoir dans son seul intérêt, mais de la forme droite qui lui correspond, ce « gouvernement constitutionnel » (*politéia*) où le peuple gouverne dans l'intérêt de tous, et qui ressemble mieux à ce que nous nommons aujourd'hui démocratie[3]. Si l'homme est un animal politique, la forme aboutie de la communauté humaine est la cité dans laquelle le *demos* exerce le pouvoir en vue de l'avantage mutuel de tous.

Cette interprétation convoque, pour s'opposer aux lectures faisant d'Aristote un ennemi de la démocratie, l'ensemble de sa pensée. La philosophie aristotélicienne, par là-même où elle se distingue de celle de Platon – en affirmant la spécificité de l'activité politique, le rôle qu'y joue la prudence, les limites qu'y posent la finitude de l'homme et la contingence du monde où il évolue –, conduit à voir dans le jugement politique tout autre chose qu'un jugement expert, qui devrait être réservé au théoricien ou à l'homme de l'art. Mais cette interprétation s'autorise aussi, plus particulièrement, d'une lecture du livre III des *Politiques*, dans lequel l'argument de la sagesse de la multitude joue un rôle central. S'y découvre une « leçon générale » : il n'y a de véritable politique que « déterminée par ceux à qui elle est destinée »[4].

L'objection platonicienne à la souveraineté du peuple faisait valoir son incompétence, au moins relative, en politique. Socrate affirme, dans la *République,* qu'il faut confier le pouvoir à ceux qui ont la « connaissance qui sert à délibérer non pas sur une des choses qui sont dans la cité, mais sur elle-même toute entière, pour déterminer la façon d'agir qu'elle devrait adopter pour se comporter le mieux envers elle-même comme envers les autres cités »[5]. Or, ajoute-t-il, ceux qui possèdent cette connaissance sont dans la cité les moins nombreux ; c'est donc « le groupe social le plus petit, […] la plus petite partie d'elle-même »[6] qui doit diriger. La réponse aristotélicienne ne consiste pas à défendre le droit des citoyens libres à participer à l'exercice du pouvoir *contre* la prise en compte de la sagesse politique, en affirmant la priorité du gouvernement par le

[1] Francis Wolff, *Aristote et la politique,* Paris, Presse universitaires de France, 1991, p. 123.

[2] *Cf.* Francis Wolff, « Aristote démocrate », *Philosophie,* 18, 1988, p. 53-87 ; « Justice et pouvoir. (Aristote, *Politique*, III 9-13) », *Phronesis* 33 (3), 1988, p. 273-296.

[3] Wolff, *Aristote et la politique, op. cit*., p. 109.

[4] *Ibid.*, p. 4.

[5] Platon, *La République,* IV, 428d, trad. P. Pachet, Paris, Gallimard, 1993, p. 217.

[6] *Ibid.*, IV, 428e, p. 217.

peuple sur le gouvernement pour le peuple. Elle procède plutôt en rejetant la seconde thèse platonicienne, c'est-à-dire en affirmant que le petit nombre des plus sages n'est pas nécessairement plus sage que le peuple *dans son ensemble*, ni plus apte à délibérer sur les actions qui servent l'intérêt de la cité. « Tout se passe comme si », commente Wolff, « à rebours des argumentations "aristocrate" et "démocrate", Aristote esquissait une apologie "aristocratique" de la "démocratie" : au lieu de prétendre (comme les démocrates) qu'il est mieux que le peuple gouverne, il montre que le peuple gouverne mieux »[7].

Le chapitre 11 du livre III formule ce que Wolff nomme « l'argument fondamental » en faveur de la souveraineté populaire : la masse, *prise en corps*, est supérieure aux individus même les meilleurs[8]. Les chapitres précédents paraissaient avoir mené l'enquête sur la meilleure constitution dans une impasse. La justice, d'une part, requiert que le pouvoir de gouverner soit confié à ceux dont la vertu politique est la plus haute ; la stabilité de la cité, d'autre part, sans laquelle son unité ne saurait être préservée, demande que la masse ne soit pas exclue du pouvoir et des honneurs publics qui lui sont associés. Il est juste que ceux qui sont les plus aptes à gouverner dans l'intérêt de tous gouvernent, il est nécessaire que ceux qui sont soumis aux décisions et doivent accepter de s'y soumettre participent au gouvernement. Ces conclusions sont inconciliables, à moins que le peuple dans son ensemble, plutôt que le petit nombre, s'avère le mieux placé pour délibérer et juger à propos des affaires communes. Il faut, en d'autres termes, que le peuple soit plus sage que les plus sages de ses membres.

Telle est l'issue trouvée par Aristote : les hommes dont le jugement individuel est inférieur peuvent avoir, en tant que corps, un jugement supérieur. Quand

> les hommes libres, c'est-à-dire la masse des citoyens – tous ceux qui ne sont ni riches ni pourvus d'aucun titre à aucune excellence – […] sont tous réunis, ils possèdent une juste perception des choses, et mélangés aux meilleurs ils sont utiles aux cités, comme un aliment impur mélangé à un aliment pur rend le tout plus profitable qu'une trop petite quantité d'aliment pur[9].

Deux thèses sont ainsi ajointées : d'une part, la masse formée par des individus non excellents peut manifester elle-même de l'excellence ; d'autre part, l'assortiment de la masse et des individus excellents produit plus d'excellence que n'en possèdent ces derniers. Confier à la masse les fonctions délibératives et judiciaires tout en n'ouvrant

[7] Wolff, *Aristote et la politique*, *op. cit*., p. 122.

[8] *Ibid.*, p. 110.

[9] Aristote, *Les Politiques,* III, 11, 1281b23-39, trad. P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 1993, p. 242.

les magistratures qu'aux individus les meilleurs permet ainsi de concilier la souveraineté populaire et le bon gouvernement, la stabilité et la justice[10].

La confiance placée par Aristote lui-même dans ce raisonnement est incertaine, son propos se faisant prudent : « que la masse soit souveraine plutôt que ceux qui sont les meilleurs mais qui sont peu nombreux, cela semblerait apporter une solution qui certes fait aussi difficulté mais comporte aussi sans doute du vrai »[11]. Si Wolff juge qu'Aristote affirme la validité générale de l'argument fondamental, et s'il n'est pas le seul à voir dans ce passage l'énoncé de la solution aristotélicienne à la question du meilleur régime[12], la suite du texte formule une réserve importante :

> Qu'une différence de ce type entre la foule et un petit nombre de gens vertueux existe pour tout peuple et pour toute masse, ce n'est pas évident, et dans certains cas, par Zeus, c'est sans doute impossible (car le même argument s'appliquerait aussi aux bêtes sauvages, et, en vérité, en quoi certaines foules diffèrent-elles pour ainsi dire des bêtes sauvages ?). Mais rien n'empêche que ce que nous avons dit soit vrai, mais vrai d'une certaine sorte de masse[13].

La supériorité de la masse sur le petit nombre des hommes vertueux apparaît comme une *possibilité*, dont les conditions de réalisation restent à préciser et pour laquelle le Stagirite n'offre aucune justification : il n'explique ni quand ni comment le rassemblement d'hommes non excellents peut former une totalité excellente, et même plus excellente que ne le sont individuellement les hommes les plus excellents. « À cette question, Aristote ne nous donne ici aucune réponse », note Wolff : « tout se passe comme si une alchimie secrète faisait que la totalité des citoyens avait par son unité accès à un niveau surhumain de vertu – et non de vice »[14].

Si le chapitre 11 du livre III n'offre aucune raison explicite d'admettre la validité de l'argument fondamental, le reste de l'œuvre en suggère plusieurs. Wolff en distingue trois principales[15]. Tout d'abord, l'amitié qui unit les citoyens d'une cité véritable explique qu'ils puissent se réunir autour de leur intérêt commun plutôt que se déchirer en des luttes intestines entre intérêts particuliers. Ensuite, la délibération collective permet au grand nombre de trancher les questions qui ne sont pas résolues par les lois

[10] *Ibid.*, III, 11, 1281b32-34, p. 242.

[11] *Ibid.*, III, 11, 1281a39-1281a42, p. 240.

[12] Paula Gottlieb, *The Virtue of Aristotle's Ethics,* Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 200-209.

[13] Aristote, *Les Politiques*, III, 11, 1281b15-21, p. 241.

[14] Wolff, *Aristote et la politique¸ op. cit*., p. 112.

[15] *Ibid.*, p. 112-114.

existantes sans abandonner pour autant la décision aux passions d'un seul. Enfin, l'ouverture de cette délibération à tous les citoyens permet le partage des expériences individuelles, dans lesquelles le jugement politique, de nature prudentielle, doit s'enraciner. L'explication avancée par Wolff précise ainsi le type de masse qui se prête à une dilution bénéfique. C'est lorsqu'ils délibèrent de concert sur l'intérêt commun à partir de leurs expériences individuelles que les citoyens libres ne forment ni une foule ni une meute, mais un corps politique qui est plus sage que les individus les plus sages. Cette interprétation spécifie ainsi l'argument fondamental mais elle ne le justifie pas : elle n'indique pas pourquoi il faudrait accepter une telle thèse. C'est une chose d'admettre que la « délibération collective réalise en quelque sorte l'essence de l'humaine condition, qui est politique »[16] – les hommes se distinguant des animaux par leur capacité à délibérer sur le bien et le mal, le juste et l'injuste[17]. Mais pourquoi faudrait-il concéder, non seulement qu'il est bon pour les citoyens de participer à la délibération et au jugement politiques, mais encore que la délibération collective rend le peuple plus apte à gouverner que ne l'est le petit groupe des hommes vertueux, alors même que ceux-ci peuvent également recourir à la délibération ?

La radicalité de la thèse mérite d'être soulignée. Aristote affirme d'abord la supériorité du jugement produit par un groupe sur le jugement d'un individu isolé, fût-il plus compétent que les membres de ce groupe. Ainsi, écrit-il à propos de la royauté, même si

> individuellement [les citoyens] sont sans doute pires comparés à l'homme le meilleur, […] la cité est composée de beaucoup de gens, et comme un festin payé collectivement est meilleur que celui offert par une seule et même personne, pour cette même raison aussi une masse nombreuse décide mieux que n'importe quel individu[18].

Plusieurs têtes valent mieux qu'une : *le jugement collectif l'emporte sur le jugement individuel*. Cette première affirmation, toutefois, ne constitue pas encore un argument en faveur du gouvernement populaire. Elle peut tout aussi bien conduire à privilégier l'aristocratie contre la royauté, sans mener jusqu'au gouvernement constitutionnel, si le petit nombre l'emporte à la fois sur l'individu isolé et sur la masse trop nombreuse. Mais Aristote affirme, en outre, la supériorité du jugement du grand groupe, pourtant composé d'individus sans excellence, sur le jugement produit par le petit groupe des hommes excellents. Sa défense de la souveraineté populaire suggère

[16] Wolff, *Aristote et la politique¸ op. cit.*, p. 113.

[17] *Ibid.*, I, 2, 1253a15-19.

[18] Aristote, *Les Politiques*, III, 15, 1286a25-31, p. 263.

que la multitude est plus sage non seulement que les individus les meilleurs pris individuellement mais encore que le groupe des meilleurs pris en corps[19]. Si l'argument fondamental trouve sa justification dans les vertus épistémiques de la délibération collective, alors il faut que *la délibération du grand nombre l'emporte sur la délibération des plus sages*.

La sagesse de la multitude

La question, pour la philosophie politique, n'est pas seulement de savoir si la réponse formulée par Aristote au chapitre 11 du livre III est véritablement celle qu'il entend défendre en dernier lieu dans les *Politiques*, ni quelles sont les raisons pouvant la justifier à ses yeux, mais aussi d'évaluer si ce raisonnement ouvre la voie à une défense convaincante de la souveraineté populaire. La « doctrine de la sagesse de la multitude », selon la formule de Jeremy Waldron, éclaire sous un jour particulier la politique aristotélicienne ; elle soulève également la question de savoir si elle est « vraie en un sens qui ait des implications pratiques pour le *design* constitutionnel »[20]. La question se pose en particulier pour les théories démocratiques contemporaines qui refusent d'écarter le souci du bon gouvernement et doivent en conséquence penser les conditions de la sagesse collective[21].

Ce passage a inspiré en particulier les défenses *épistémiques* de la démocratie, qui affirment que ce régime tend à produire, plus souvent que les autres régimes, de bonnes décisions – quel que soit le critère non procédural retenu pour définir ces dernières, tels le bien commun ou la justice. Aristote apparaît, de leur point de vue, comme un « précurseur »[22]. Les régimes modernes se réclamant de la démocratie ont certes fort peu à voir avec les régimes décrits ou imaginés dans les *Politiques*, et le sens que prend pour nous le « gouvernement », le « peuple », ou la « sagesse » est fort éloigné de celui que pouvaient revêtir les notions aristotéliciennes pour les grecs de l'âge classique. Ce passage n'en offre pas moins, comme tant d'autres de cette œuvre, un raisonnement qui

[19] Melissa Schwartzberg, « Aristotle and the Judgment of the Many: Equality, not Collective Quality », *The Journal of Politics*, 78 (3), 2016, p. 742.

[20] Waldron, Jeremy, « The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's Politics », *Political Theory*, 23 (4), 1995, p. 565.

[21] Jon Elster et Hélène Landemore (dir.), « La sagesse collective », *Raison Publique*, 12, 2010, en ligne : http://www.raison-publique.fr/article638.html (accès le 01/09/2017) ; Jon Elster et Hélène Landemore (dir.), *Collective Wisdom. Principles and Mechanisms,* Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

[22] Hélène Landemore, *Democratic Reason. Politics, Collective Intelligence and the Rule of the Many*, Princeton, Princeton University Press, 2013, p. 59.

dans sa forme générale reste pertinent, et particulièrement prometteur si l'on entend défendre la démocratie contre les variantes contemporaines de *l'épistocratie*[23], c'est-à-dire du gouvernement des experts. S'il est vrai, en effet, que la masse des non compétents peut être compétente – pour employer le vocabulaire privilégié par les controverses contemporaines –, et que le peuple dans son ensemble peut même être plus compétent que les plus compétents en son sein, alors le régime démocratique peut être défendu non seulement au nom du gouvernement par le peuple mais encore au nom du gouvernement pour le peuple. Est-il toutefois des raisons de le croire ?

L'argument fondamental peut, au premier abord, paraître insensé : comment un groupe pourrait-il être plus compétent politiquement, c'est-à-dire mieux apte à bien juger des décisions à prendre, que le sous-groupe des plus compétents de ses membres ? Si les jugements des citoyens ne se valent pas, la compétence moyenne au sein du groupe des citoyens les plus compétents, quelle que soit sa taille, est nécessairement plus élevée que la compétence moyenne au sein du peuple dans son ensemble. Il ne faut toutefois pas confondre l'excellence du groupe dans son ensemble et l'excellence moyenne de ses membres. Comme le note Wolff, l'« assemblée du peuple, comme la cité elle-même, a des qualités propres : c'est un tout et non un tas ; en y mêlant qualités et défauts individuels on obtient une unité d'un autre ordre »[24]. Un groupe peut présenter, en tant que groupe, des propriétés émergentes qui ne se réduisent pas à celles de ses membres individuels ni à leur somme. Il est concevable, en particulier, qu'il soit plus apte à faire de bons choix politiques que ne le sont ses membres, même les meilleurs d'entre eux. Mais comment concevoir l'émergence d'une telle propriété ?

Aristote estime que le jugement de la masse est moins facilement corrompu par les passions du moment que celui de l'individu seul ou du petit nombre : « comme l'est une plus grande quantité d'eau, la masse est plus difficile à corrompre que des gens peu nombreux »[25]. Cette thèse, que la psychologie sociale contemporaine n'admettrait peut-être pas, ne joue toutefois pas un rôle essentiel dans son raisonnement. En guise d'explication, le Philosophe offre plutôt, en effet, une série d'analogies :

> Il est possible que de nombreux individus, dont aucun n'est un homme vertueux, quand ils s'assemblent soient meilleurs [que ceux qui sont les meilleurs mais sont peu nombreux], non pas individuellement, mais collectivement, comme les repas collectifs sont meilleurs que ceux qui sont organisés aux frais d'une seule personne. Au sein d'un

[23] David Estlund, *L'autorité de la démocratie. Une perspective philosophique,* trad. Y. Meinard, Paris, Hermann, 2011.

[24] Wolff, *Aristote et la politique, op. cit.*, p. 112.

[25] Aristote, *Les Politiques,* III, 15, 1286a32-34.

> grand nombre, en effet, chacun possède une part d'excellence et de prudence, et quand les gens se sont mis ensemble de même que cela donne une sorte d'homme unique aux multiples pieds, aux multiples mains et avec beaucoup d'organes des sens, de même en est-il aussi pour les qualités éthiques et intellectuelles. C'est aussi pourquoi la multitude est meilleur juge en ce qui concerne les arts et les artistes : en effet, les uns jugent une partie les autres une autre, et tous jugent le tout[26].

Certes, les hommes vertueux restent, pris individuellement, meilleurs que les membres de la masse ; cela tient à ce qu'ils réunissent en leur personne les meilleurs des traits disséminés au sein de celle-ci, comme les belles personnes ou les beaux portraits réunissent en une figure les traits généralement dispersés entre une multitude d'individus. Il faut toutefois comprendre que les traits qui, ainsi rassemblés, composent l'excellence des hommes les meilleurs se retrouvent, épars, dans la masse ; ils peuvent donc, lorsqu'elle forme un corps politique plutôt qu'une meute, être recombinés autrement, voire susciter l'émergence de nouveaux traits, qui n'appartiennent qu'à la totalité ainsi formée – comme l'exemple du banquet, de l'homme aux multiples organes ou du jugement artistique collectif permettent de le concevoir.

Les commentateurs se disputent sur le sens exact que pouvaient prendre ces analogies pour les grecs du V^e^ siècle. Ils s'interrogent, par exemple, sur le fait de savoir si la supériorité du banquet organisé à plusieurs tient à ce que les fonds réunis collectivement pour l'organiser sont plus importants[27] – comme le suggère la traduction de Pierre Pellegrin citée plus haut – ou à ce que chacun apporte ses propres mets[28], ce qui met l'accent soit sur la seule augmentation des ressources, soit sur leur diversité. La rapidité de leur enchaînement – même s'ils réapparaissent ailleurs dans l'œuvre, que ce soit dans le cas du banquet, déjà rencontré, ou de l'homme aux multiples organes[29] – laisse peu d'appuis pour interpréter les intentions d'Aristote. Quoiqu'il en soit, et bien qu'elles paraissent destinées à éclairer une seule et même idée, ces analogies ouvrent au lecteur contemporain diverses voies pour penser la compétence supérieure du peuple. Le banquet auquel tous contribuent suggère une *mise en commun des ressources*, qui les

[26] *Ibid.,* III, 11, 1281a43-1281b10.

[27] Melissa Lane, « Claims to Rule. The Case of the Multitude », in P. Deslauries et P. Destrée (dir.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics,* Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 253 ; Daniela Cammack, « Aristotle on the Virtue of the Multitude », *Political Theory,* 41 (2), 2013, p. 175-202 ; James Josiah Ober, « Democracy's Wisdom: An Aristotelian Middle Way for Collective Judgment », *American Political Science Review,* 107 (1), p. 104-122 .

[28] James Lindley Wilson, « Deliberation, Democracy and the Rule of Reason in Aristotle's *Politics* », *American Political Science Review,* 105, 2011, p. 264 ; James Josiah Ober, « Democracy's Wisdom: An Aristotelian Middle Way for Collective Judgment », art cit., p. 111.

[29] Aristote, *Les Politiques,* III, 16, 1287b25-31, trad. cit., p. 269.

rend pour tous plus nombreuses et peut-être plus diverses. L'homme unique aux multiples organes évoque une *addition des capacités* éthiques et intellectuelles, par laquelle le jugement collectif peut se composer d'une multitude de jugements individuels. Le jugement collectif de l'œuvre d'art dessine une *division du travail,* dans laquelle chacun contribue au jugement collectif en évaluant une partie de ce qui doit l'être pour le profit de tous. Ces analogies invitent ainsi selon l'interprétation qui en est faite, à considérer deux voies : celle de l'agrégation – comme addition des jugements individuels, donnant lieu à un jugement collectif – et celle de la délibération – comme confrontation des jugements individuels, opérant une division du travail argumentatif. Elles suggèrent, en outre, de distinguer, dans chaque cas, l'effet du grand nombre et celui de la diversité.

La voie agrégative

Tous les lecteurs d'Aristote ne considèrent pas que la sagesse de la multitude s'appuie à ses yeux sur la délibération collective. Il n'est pas nécessaire que les membres d'un groupe délibèrent de concert, c'est-à-dire pèsent ensemble les raisons d'opter pour les différents choix possibles, pour arriver à un jugement collectif : il suffit que les jugements individuels soient agrégés. Certains notent que le passage cité ne mentionne pas le terme grec renvoyant à la délibération (*sumbouleuein*)[30]. D'autres soulignent qu'Aristote applique, au chapitre 13 du livre III, le même raisonnement pour écarter la revendication du pouvoir par le petit nombre, qu'elle se fasse au nom de la vertu ou de la richesse :

> même à ceux qui s'estiment dignes d'être souverains sur le gouvernement au nom de leur vertu, tout comme à ceux qui invoquent leur richesse, les masses pourraient opposer un argument juste : rien n'empêche à un certain moment la masse d'être meilleure que le petit nombre ni d'être plus riche que lui, non pas chaque individu, mais l'ensemble des gens[31].

Si la multitude est plus riche que les individus les plus riches, cela s'explique par la seule addition des richesses individuelles, le grand nombre compensant la médiocrité. La supériorité de la masse dérive alors « de la simple agrégation, plutôt que de la

[30] Bernard Manin, « Democratic Deliberation: Why We Should Promote Debate Rather than Discussion », Paper delivered at the Program in Ethics and Public Affairs Seminar, p. 17, 2005, en ligne : https://as.nyu.edu/content/dam/nyu-as/faculty/documents/delib.pdf (accès le 01/09/2017).

[31] Aristote, *Les politiques*, III, 13, 1283b30-35, p. 252-253.

délibération ou de la diversité »[32]. Si le mécanisme agrégatif est le même dans l'un et l'autre cas, richesse et vertu politique étant au même titre des quantités susceptibles d'addition, l'hypothèse même d'une doctrine portant spécifiquement sur la *sagesse* de la multitude se voit remise en cause ; le passage en III, 11 pourrait alors être lu comme offrant une critique générale de la prétention du petit nombre à gouverner à un titre particulier, quel qu'il soit[33].

Il est cependant un effet possible de l'agrégation des jugements, absent dans la simple addition de quantités, qui alimente les efforts contemporains pour établir la sagesse politique du peuple. Lorsqu'un grand nombre de jugements individuels est agrégé, le jugement collectif produit peut être plus compétent que la moyenne des jugements individuels, si l'on définit la « compétence » comme la probabilité de sélectionner l'option correcte (à supposer qu'il y en ait une) parmi les options offertes. C'est ce que montre le *théorème du jury* formulé par Condorcet dans ses travaux sur l'application des probabilités au vote[34]. Ce théorème, qui fait l'objet d'un regain d'intérêt considérable en théorie politique depuis sa redécouverte par Duncan Black[35], constitue une application particulière de la loi des grands nombres. Il montre ceci : lorsque les participants à un vote ont le choix entre une option correcte et une option incorrecte, que chacun d'entre eux a plus d'une chance sur deux de choisir l'option correcte et qu'il se décide indépendamment des autres, alors non seulement la majorité des votants a plus d'une chance sur deux de faire le bon choix, mais en outre la probabilité qu'elle le fasse augment très rapidement avec la taille du groupe. Ayant fait l'objet de développements divers, le théorème peut être étendu aux cas où les votants ont en moyenne (plutôt qu'individuellement) plus d'une chance sur deux de faire le bon choix, où ils doivent choisir entre plus de deux options, mais aussi où une interdépendance limitée existe entre les jugements[36]. Si la signification concrète des conditions de compétence et d'indépendance pour des situations de vote réelles reste discutée[37], le théorème montre comment la seule agrégation de jugements peut rendre

[32] Lane, « Claims to Rule. The Case of the Multitude », art. cit., p. 248.

[33] *Ibid.*, p. 249.

[34] Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des* voix, Paris, 1785 ; Condorcet, *Mathématique et société*, R. Rashed (éd.), Paris, Hermann, 1974.

[35] Duncan Black, *The Theory of Committees and Elections,* Cambridge, Cambridge University Press, 1958.

[36] Christian List et Robert Goodin, « Epistemic Democracy. Generalizing the Condorcet Jury Theorem », *The Journal of Political Philosophy*, 9 (3), 2001, p. 277-306.

[37] Franz Dietrich et Kai Spiekermann, « Independent Opinions ? On the causal Foundations of Belief Formation and Jury Theorems », *Mind*, 122, 2013, p. 655-685.

un groupe en un sens plus compétent que ses membres. Une « compétence » individuelle moyenne à peine supérieure au hasard peut conduire, dès lors que le groupe comprend quelques milliers de votants, à une compétence collective extrêmement élevée. Aristote ne pouvait évidemment anticiper la découverte de Condorcet et la science mathématique moderne ne guidait pas le raisonnement des *Politiques.* L'argument fondamental trouve néanmoins dans ce résultat de quoi s'étayer *a posteriori* : le grand nombre peut compenser la faible compétence des individus, jusqu'à rendre le jugement collectif plus susceptible d'être correct que ne l'est le jugement des plus compétents.

Cela n'est vrai, toutefois, que si la compétence individuelle moyenne n'est pas franchement médiocre. En effet, si les votants ont en moyenne plus d'une chance sur deux de choisir l'option incorrecte, alors c'est la probabilité que le jugement majoritaire soit incorrect qui augmente très rapidement avec la taille du groupe. De même qu'une « compétence » individuelle moyenne à peine supérieure au hasard (plus de 0,5, lorsqu'il n'y a que deux options) suffit à assurer une compétence collective très importante (convergeant vers 1 lorsque le nombre de participants tend vers l'infini), une compétence individuelle moyenne à peine inférieure au hasard (moins de 0,5) suffit à assurer une incompétence collective très importante (convergeant vers 0). Or, s'il est possible que les individus se trompent, en moyenne, un peu moins souvent que ne le ferait un mécanisme aléatoire – procédant, par exemple, au tirage au sort d'une option – il n'est pas moins plausible qu'ils se trompent, en moyenne, un peu plus souvent.

L'agrégation des jugements en grand nombre exacerbe ainsi au niveau collectif la compétence ou l'incompétence existant au niveau individuel : la « sagesse » du groupe reste entièrement tributaire de celle des individus qui le composent. Il est dès lors douteux que ce raisonnement suffise à étayer la justification épistémique du gouvernement populaire. Une fois un certain seuil atteint, en effet, l'augmentation du nombre de participants n'a plus qu'un effet très marginal sur la compétence du groupe, alors que l'inclusion d'individus moins compétents contribue à abaisser la compétence moyenne en son sein, ce qui peut finir en retour par abaisser considérablement la compétence collective. Si les individus les plus incompétents peuvent être identifiés, leur exclusion de la prise de décision apparaît, de ce point de vue du moins, désirable. Le théorème du jury est peut-être susceptible de fonder une défense du gouvernement par le grand nombre, il ne conduit pas par là-même à confier le pouvoir à la masse dans son intégralité.

D'autres mécanismes agrégatifs peuvent certes être invoqués, qui ne présupposent pas une aptitude individuelle moyenne à bien juger supérieure au hasard, afin de montrer comment le jugement collectif peut tirer profit des savoirs dispersés dans un groupe. C'est le cas en particulier du « miracle de l'agrégation » qui se produit lorsque des foules dont les membres sont pour la plupart dépourvus de compétence particulière portent en moyenne un jugement correct sur une question factuelle dont la réponse est vérifiable. Comment comprendre, par exemple, que lors d'une foire les membres d'une foule, mêlant experts (bouchers ou fermiers) et non experts soient parvenus – si l'on considère la moyenne de leurs évaluations – à deviner avec précision le poids d'un bœuf? Francis Galton, faisant ce constat en 1906, en concluait à la surprenante « fiabilité d'un jugement démocratique »[38]. Le mécanisme à l'œuvre dans une telle performance collective paraît être le suivant : les jugements erronés se répartissent de façon aléatoire de part et d'autre de la bonne réponse et s'annulent en conséquence les uns les autres dans le calcul de la moyenne ; celle-ci est donc déterminée par les seuls jugements justes. Ce qui pourrait s'expliquer ainsi : les jugements incorrects, déterminés par des facteurs multiples, se répartissent au hasard entre les différentes options possibles et s'annulent donc les uns les autres quand ils sont agrégés en grand nombre ; les jugements corrects, déterminés par les raisons mêmes qui font que l'option sur laquelle ils se portent est celle qu'il faut choisir, déterminent donc seuls le résultat collectif, même s'ils sont peu nombreux. Ce résultat, qui fait à nouveau intervenir la loi du grand nombre – l'indépendance des jugements individuels jouant ici encore un rôle essentiel – a pu être appliqué à divers domaines ; il permet notamment de rendre compte de l'efficacité prédictive des marchés financiers, qui agrégèrent de vastes quantités de prédictions individuelles.

Différentes versions de ce mécanisme sont convoquées pour expliquer les formes diverses de « la sagesse des foules » [39] ou de « l'intelligence collective » [40]. Bryan Caplan considère que le miracle de l'agrégation, s'il est généralisable, constitue une remarquable « recette d'alchismiste : mêler 99 parts de folie à 1 part de sagesse afin d'obtenir un composé d'aussi bonne qualité que la sagesse pure. Un électorat *presque* complètement ignorant peut rendre la même décision qu'un électorat pleinement

[38] Francis Galton, « Vox Populi », *Nature*, 1907, 75, p. 451.

[39] James Surowiecki, *The Wisdom of Crowds. Why the Many Are Smarter Than the Few and How Collective Wisdom Shapes Business, Economies, Societies and Nations*, Anchor, Doubleday, 2004.

[40] Cass Sunstein, *Infotopia. How Many Minds Produce Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

informé »[41]. Mais il est notable qu'aucune propriété nouvelle, propre au groupe dans son ensemble, n'apparaît dans ce scénario. La proximité avec l'image aristotélicienne de la dilution bénéfique est limitée, car la dilution ici n'ajoute rien à l'excellence du petit nombre : elle promet seulement que cette dernière ne sera pas noyée dans la masse. Le grand nombre est aussi compétent que les experts, car leur jugement détermine le sien. C'est assez, sans doute, pour écarter l'objection de l'incompétence du peuple, mais non pour fonder une défense exclusivement épistémique de la démocratie.

La transférabilité d'un tel mécanisme à la plupart des questions politiques est quoi qu'il en soit douteuse. L'expertise politique peut difficilement être pensée sur le modèle de l'expertise factuelle, les choix collectifs revêtant une dimension prudentielle et morale : décider d'engager ou non un conflit militaire, de nouer ou rompre une alliance diplomatique, d'accorder ou non un nouveau droit à une catégorie de la population qui en était privée est toute autre chose que d'évaluer le poids d'un bœuf. En particulier, il n'est aucune raison de penser que les « erreurs » politiques se répartissent aléatoirement de part et d'autre, pour autant que cette image ait un sens, de la bonne décision – ou, si l'on veut, de la meilleure parmi celles envisagées. Les choix politiques sont le produit de croyances politiques, de biais cognitifs, de préjugés sociaux qui les orientent dans certaines directions : la distribution aléatoire qui leur permettrait de s'annuler les uns les autres est pour le moins improbable. Si l'on admet qu'existent, par exemple, de bonnes et de mauvaises décisions en matière économique, les choix individuels qui ne sont pas fondés sur des raisons pertinentes ne se distribuent pas en fonction du hasard mais des mythes économiques et des idéologies politiques structurant les représentations sociales : leur distribution est déterminée par des biais systématiques, et non par le hasard[42].

L'agrégation des jugements individuels peut parfois pallier le défaut de compétence relatif des individus. Elle peut également en amplifier les effets.

La voie délibérative

Une autre interprétation de la sagesse de la multitude, rejoignant la lecture wolffienne du texte aristotélicien, la fait dériver de la délibération, c'est-à-dire de l'effort collectif d'argumentation qui préside à la formation des jugements individuels

[41] Bryan Caplan, *The Myth of the Rational Voter. Why Democracies Choose Bad Policies*, Princeton, Princeton University Press, 2008, p. 8.

[42] *Ibid.*, chap. 2.

avant leur agrégation[43]. L'analogie avec le repas auquel chacun contribue par des mets divers, et non simplement par des fonds, évoque l'idée d'une mise en commun de ressources variées. Contrairement à l'agrégation de jugements individuels indépendants, la délibération permet à chacun de tirer profit des connaissances diverses dispersées au sein du groupe[44] pour former son propre jugement : il peut découvrir et évaluer les informations, les raisons et les opinions apportées par les autres. L'analogie avec le jugement artistique dans lequel « les uns jugent une partie les autres une autre, et tous jugent le tout » laisse quant à elle imaginer que la confrontation des avis portant sur les différentes parties puisse précéder la formation, et l'agrégation, des jugements portés sur le tout. Il est certes également concevable que les jugements portés sur les différentes parties d'une même œuvre – d'une tragédie, par exemple – aient vocation à être additionnés – en étant éventuellement pondérés selon l'importance des aspects sur lesquels ils portent – afin de déterminer le jugement portant sur l'œuvre dans son ensemble[45]. Mais la délibération collective permet, par contraste, une division du travail proprement argumentative : chacun est dispensé d'identifier et d'évaluer seul l'ensemble des considérations pertinentes et peut s'appuyer sur les contributions des autres.

Les théories contemporaines insistant sur l'apport épistémique de la délibération collective[46] peuvent invoquer les effets vertueux de *la mise en commun des ressources informationnelles* et de *la division du travail argumentatif*. Ces opérations expliquent que la pesée collective des raisons écarte parfois des données erronées, des arguments fallacieux ou des opinions malavisées, et favorise à l'inverse la prise en compte d'informations fiables, de raisonnements valides ou de jugements sages. Elles rendent compte de son aptitude à faire surgir de nouvelles informations, raisons, ou options, qui n'auraient pas été identifiées par une série de jugements individuels indépendants les uns des autres. La délibération collective peut parfois pallier les limites de la raison individuelle et compenser les effets de l'ignorance politique. Il serait pourtant hâtif d'en conclure à l'efficacité épistémique générale de la délibération, car à ses possibles effets

[43] Bernard Yack, « Rhetoric and Public Reasoning: An Aristotelian Understanding of Political Deliberation », *Political Theory* 34 (4), 2006, p. 417-438 ; James Lindley Wilson, « Deliberation, Democracy and the Rule of Reason in Aristotle's *Politics* », art. cit., p. 259-274.

[44] Waldron, « The Wisdom of the Multitude », art. cit., p. 569.

[45] Ober, « Democracy's Wisdom… », art. cit., p. 112.

[46] Carlos Nino, *The Constitution of Deliberative Democracy*, New Haven, Yale University Press, 1996, p. 117-128 ; José Luis Marti, « The Epistemic Conception of Deliberative Democracy Defended. Reasons, Rightness and Equal Political Autonomy », in S. Besson, J.L. Martí (dir.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Aldershot, Ashgate, 2006, p. 27-56.

vertueux correspondent autant d'effets vicieux potentiels. La *mise en commun des ressources informationnelles* peut faire circuler des informations mensongères ou erronées – fausse nouvelle, rumeur, erreur collective. La *division du travail argumentatif* peut laisser dans l'ombre des arguments décisifs que personne ne prend en charge parce que chacun se repose sur les autres et que le débat se focalise sur les raisons mentionnées en premier[47]. La discussion collective peut faire émerger des raisons infondées ou invalides, entraînant des biais qui ne seraient pas apparus en l'absence de discussion collective. La délibération peut parfois rendre les individus moins rationnels.

En l'état actuel des connaissances empiriques[48], rien ne permet d'affirmer la supériorité (ou l'infériorité) épistémique générale de l'agrégation de jugements façonnés par la délibération collective sur l'agrégation de jugements indépendants. L'apport de la délibération dépend des conditions sous lesquelles elle se déroule – composition sociale et idéologique du groupe, présence de modérateurs, type de sujet débattu –, ainsi que du rôle qu'y tiennent les différents biais cognitifs et mécanismes sociaux identifiés par les sciences sociales[49]. La récurrence du phénomène de la polarisation de groupe[50], dont Cass Sunstein a examiné les implications politiques[51], est à ce titre inquiétante. Il consiste en une radicalisation des opinions individuelles dans le sens de l'opinion dominante : lorsqu'un groupe se polarise, « l'effet de la délibération est à la fois de diminuer les désaccords entre membres du groupe, en ce que les différences individuelles s'effacent, et d'induire une convergence autour d'une position plus extrême que les jugements précédant la délibération »[52]. La polarisation n'est certes pas mauvaise en soi, la radicalisation pouvant tout aussi bien se faire dans le sens d'une opinion avisée que malavisée, bonne que mauvaise. La tendance de la délibération à la provoquer est par contre problématique, car elle suggère que des mécanismes sociaux déterminent la dynamique et l'effet des débats en fonction de la répartition initiale des opinions, indépendamment des raisons échangées et du mérite des options considérées.

[47] Bernard Manin, « Comment promouvoir la délibération démocratique ? Priorité du débat contradictoire sur la discussion », *Raisons politiques,* 42, 2011, p. 83-113.

[48] Shawn W. Rosenberg, *Deliberation, Participation and Democracy. Can the People Govern ?*, New York, Palgrave Macmillan, 2007.

[49] Sunstein, *Infotopia*, *op. cit*., chap. 2.

[50] Roger Brown, *Social Psychology,* 2e édition, New York, Free Press, 1986, p. 200-247.

[51] Cass Sunstein, « Y a-t-il un risque à délibérer ? Comment les groupes se radicalisent » (2000), trad. C. Girard et A. Le Goff, in C. Girard et A. Le Goff (éd.), *La démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux,* Paris, Hermann, 2010, p. 385-440.

[52] *Ibid.*, p. 393.

C'est notamment le cas lorsque les individus tendent à aligner leurs croyances sur celles des autres ou font mine de les partager par conformisme, dans le cas des cascades informationnelles et des cascades de réputation, ou lorsque la forte popularité d'une opinion assure une grande visibilité aux arguments en sa faveur et éclipse les arguments adverses. La polarisation de groupe ne se produit pas toujours – elle est moins fréquente en particulier quand une opinion ne domine pas dès le départ ou que les débats sont modérés –, mais elle illustre les vices épistémiques possibles de la discussion collective.

Encore faut-il ajouter que la valeur épistémique attribuée de la délibération collective ne conduit pas en elle-même à préférer la délibération de la masse, ou du peuple, à la délibération du petit nombre des individus supposés les meilleurs. Le grand nombre, loin de jouer un rôle dans la valorisation de la délibération, fait craindre au contraire sa dégradation, voire sa disparition, la fragmentation du discours et l'asymétrie entre auditeurs et orateurs ne pouvant que s'aggraver à mesure que le groupe s'étend. La communication de masse n'est a priori guère propice à la délibération[53].

La valeur épistémique de la diversité cognitive est, il est vrai, parfois invoquée pour justifier l'extension du groupe délibérant à l'ensemble des citoyens. Les économistes Scott Page et Lu Hong ont formulé un théorème général selon lequel « la diversité prime sur la compétence » : sous certaines conditions, un groupe divers – ou un échantillon représentatif de ce groupe, sélectionné de façon aléatoire – résoudrait mieux les cas pratiques qui lui sont soumis qu'un ensemble d'individus sélectionnés au sein de ce groupe pour leur seule compétence mais présentant une moindre diversité d'approches et de perspectives[54]. Ce théorème, dont les fondements mathématiques paraissent pour le moins fragiles[55], peut nourrir la thèse de la compétence supérieure du peuple, si un lien – lui-même discutable – entre nombre et diversité est admis. Hélène Landemore suggère ainsi que « dans la mesure où la diversité cognitive est corrélée au nombre (et en supposant que les citoyens sont généralement au moins modérément intelligents), plus le groupe délibératif est nombreux, plus il est susceptible de produire des décisions intelligentes »[56]. L'augmentation de la taille du groupe favoriserait la diversité, qui l'emporterait elle-même sur la compétence individuelle en tant que

[53] Charles Girard, « La délibération médiatisée. Démocratie et communication de masse », *Archives de philosophie du droit*, 54, 2011, p. 249-266.

[54] Lu Hong et Scott E. Page, « Some Microfoundations of Collective Wisdom », *Raison publique*, 2010, en ligne : http://www.raison-publique.fr/article316.html (accès le 01/09/2017).

[55] Antoine Houlou-Garcia, « La sagesse collective, la diversité et le mauvais usage des mathématiques », *Revue française de science politique*, 2017/5 (Vol. 67), p. 899-917. DOI : 10.3917/rfsp.675.0899.

[56] Hélène Landemore, « La raison démocratique. Les mécanismes de l'intelligence collective en politique », trad. S. Chavel, *Raison Publique*, 12, 2010, p. 29.

déterminant de la compétence collective. À supposer que ce raisonnement puisse être défendu toutes choses égales par ailleurs, il ne suffirait pas à établir que la délibération de tous produit en général de meilleures décisions que la délibération des meilleurs. L'extension du groupe peut en effet accroître la diversité cognitive en son sein, mais également modifier sa composition idéologique, par exemple en augmentant la proportion de croyances fausses, ou encore en aggravant la domination hégémonique d'une opinion particulière et en favorisant de ce fait la polarisation de groupe. Il faudrait supposer, de manière fort peu plausible, que les opinions justes ou les raisons concluantes se révèlent comme telles à tous de façon évidente dès lors qu'elles sont formulées par l'un des participants – provoquant un effet « *Eurêka* » – pour considérer que la diversité cognitive l'emporte sur tous les autres facteurs déterminant l'issue de la délibération.

La délibération du grand nombre peut parfois compenser le défaut de compétence individuelle. Elle peut aussi sans doute l'aggraver.

Égalité et jugement

L'agrégation et la délibération peuvent rendre la masse, forte du grand nombre et de la diversité, aussi ou plus sage, en tant que corps, que les individus les plus sages ; elles peuvent toutefois également produire l'effet inverse. Que le texte aristotélicien renvoie à l'une ou à l'autre de ces voies – ou encore à une voie intermédiaire, comme le suggère Josiah Ober en tirant de ce passage un modèle hybride dans lequel les citoyens se prononcent sur les jugements rendus par plusieurs experts sur les différents aspects de la décision à prendre[57] –, les savoirs contemporains suggèrent que ces deux procédures peuvent démultiplier sur le plan collectif tant l'incompétence que la compétence individuelle. C'est pourquoi le jugement collectif d'un groupe peut, selon les circonstances, avoir plus ou moins de chances d'être correct que n'en a le jugement individuel moyen de ses membres, ou même le jugement des meilleurs experts.

Il est donc injustifié de ramener la démocratie, comme le fait H.L. Mencken, à « la croyance pathétique dans la sagesse collective produite par l'ignorance individuelle »[58]. L'argument de la sagesse de la multitude peut être efficacement opposé à l'objection platonicienne : il n'est pas certain que les sages, s'il en est, soient toujours plus sages que le peuple pour gouverner. Mais cet argument ne peut à lui seul justifier le choix de

[57] Ober, « Democracy's Wisdom», art. cit., p. 109-112.

[58] H. L. Mencken, *A Second Mencken Chrestomathy*, New York, Knopf, 1995, p. 375.

la démocratie plutôt que de l'épistocratie, puisque la supériorité épistémique du peuple n'est pas mieux établie que son infériorité. La valeur incertaine du jugement politique de la masse, qui peut s'élever au-dessus des hommes les meilleurs ou s'abaisser au niveau de la meute, justifie ainsi aux yeux du lecteur contemporain la prudence avec laquelle Aristote introduit, dans *Les Politiques,* l'argument fondamental.

Un autre argument aristotélicien – outre le besoin de stabilité – s'offre pour soutenir la thèse selon laquelle le peuple tout entier devrait participer à la délibération sur les affaires publiques, sur certaines questions au moins. Il pose la *capacité égale* des citoyens à juger politiquement. Cette égalité de jugement[59] trouve une double justification : par l'expérience et par la nature.

D'une part, tous ceux à qui les décisions politiques sont destinées, et qui y sont soumis, ont une expérience utile à la direction des affaires communes. En politique comme dans d'autres domaines, « le fabricant ne saurait être ni le seul ni le meilleur juge, dans la mesure où ceux qui ne sont pas des techniciens ont aussi à connaître des produits » [60] – ainsi de l'occupant de la maison bâtie par l'architecte, du pilote du gouvernail construit par le charpentier ou du convive du festin préparé par le cuisinier. La politique n'est pas un art, comme la médecine, où seul la compétence spécialisée compte : l'expérience de l'usager y est déterminante. Le citoyen peut ainsi comparer les vertus de divers candidats ou de différentes décisions prises, comme l'usager peut comparer les avantages de plusieurs maisons, gouvernails ou festins. La responsabilité de « la désignation aux magistratures et la vérification des comptes des magistrats »[61] peut pour cette raison être confiée à la masse comme l'entendait Solon. C'est là, note Wolff, l'une des idées centrales orientant toute la démarche du livre III, où la typologie des régimes est construite en croisant l'identité de ceux qui exercent le pouvoir et l'identité de ceux qui bénéficient de la façon dont il est exercé : « la question de la *valeur* en politique est toujours une question de destination, et même de destinataire »[62].

D'autre part, les hommes libres se voient attribués une égale capacité naturelle à délibérer et juger sur les affaires politiques. Les analyses consacrées à la justice dans la répartition du pouvoir de gouverner indiquent qu'il y a là au moins une possibilité, dont la réalisation appelle la démocratie. Là où les hommes diffèrent par nature – où certains

[59] Melissa Schwartzberg, « Aristotle and the Judgment of the Many: Equality, not Collective Quality », art. cit., p. 740.

[60] Aristote, *Les Politiques,* III, 11, 1282a18-20, p. 243.

[61] *Ibid.*, III, 1, 1281b31-34, p. 242.

[62] Wolff, *Aristote et la politique, op. cit*., p. 116.

sont par nature aptes à commander, les autres à obéir –, il est bon que les mêmes gouvernent toujours ; là, par contre, où « tous sont naturellement égaux, il est du même coup juste que tous participent au gouvernement »[63]. La rotation des citoyens aux postes de pouvoir convient ainsi à des individus qui « veu[lent] être égaux de nature sans différence aucune »[64]. Mais cette égale aptitude n'est pas qu'une simple possibilité ; elle paraît inscrite au cœur de la définition aristotélicienne de la politique : « le pouvoir politique s'applique à des hommes libres et égaux »[65]. Si la cité est fondée sur une série d'inégalités – soumettant les esclaves, les femmes ou les étrangers aux décisions prises par les seuls hommes libres –, elle est définie par l'égalité des citoyens, qui est posée quel que soit le régime. Des relations d'autorité y existent, mais, souligne Wolff, « l'autorité proprement politique se distingue de toutes les autres en ce qu'elle est une relation d'égaux. Ainsi un citoyen (le membre d'une communauté politique) est celui qui dispose, *comme tous les autres,* d'un pouvoir dans la cité *sur tous les autres* »[66], même si les modalités de ce pouvoir varient. C'est pourquoi le citoyen est défini en général comme « celui qui a la faculté de participer au pouvoir délibératif ou judiciaire »[67], même s'il « existe surtout en démocratie »[68]. L'essence de la relation politique serait ainsi donnée par la relation démocratique, unissant des hommes qui se considèrent les uns les autres comme dotés d'une semblable aptitude au jugement politique, donc comme ayant un même titre à exercer le pouvoir de gouverner.

La défense aristotélicienne de la démocratie repose ainsi sur deux arguments apparemment contradictoires : d'une part la sagesse de la multitude répond à l'objection de l'inégale valeur des jugements individuels ; d'autre part la politique est définie par la relation entre hommes libres se considérant également aptes à juger. Le premier admet l'inégalité entre le petit nombre des hommes sages et la masse des citoyens libres, puisqu'il entend établir la sagesse possible de ces derniers réunis en corps, le second pose que les hommes libres ont tous également en partage la capacité de délibérer ou juger. L'écart entre l'individu excellent et la masse des hommes ordinaires apparait sur le fond d'une commune aptitude, qui fait la nature politique de l'homme. La sagesse de la multitude est possible, et la masse n'est pas condamnée à être une meute, parce que

[63] Aristote, *Les Politiques*, II, 2, 1261b1-3.

[64] *Ibid.*, I, 12, 1259b5-7, p. 127-128.

[65] Aristote, *Les Politiques*, I, 7, 1255b19-20, p. 108.

[66] Wolff, *Aristote et la politique*, *op. cit.*, p. 94.

[67] Aristote, *Les Politiques*, III, 1, 1275b18-19, p. 209.

[68] *Ibid.*, III, 1, 1275b5-7, p. 208.

cet écart est ainsi limité : s'il était un individu ou un petit nombre d'individus « qui possèdent une excellence à ce point supérieure qu'elle soit sans commune mesure avec l'excellence de tous les autres réunis, et avec la capacité politique de ceux-ci comparée à celle de ceux-là », alors ce ne seraient pas des hommes, mais « comme [des] dieu[x] parmi les hommes »[69]. Or les hommes ne sont ni des Dieux ni des bêtes, c'est pourquoi ils peuvent vivre politiquement, c'est-à-dire en égaux[70].

Bibliographie

Aristote, *Les Politiques,* trad. P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 1993.

Duncan Black, *The Theory of Committees and Elections,* Cambridge, Cambridge University Press, 1958.

Roger Brown, *Social Psychology,* 2e édition, New York, Free Press, 1986.

Daniela Cammack, « Aristotle on the Virtue of the Multitude », *Political Theory,* 41 (2), 2013, p. 175-202.

Bryan Caplan, *The Myth of the Rational Voter. Why Democracies Choose Bad Policies*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

Condorcet Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des* voix, Paris, Imprimerie royale, 1785.

Condorcet Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, *Mathématique et société*, choix de textes et commentaire de R. Rashed (éd.), Paris, Hermann, 1974.

Dietrich Franz & Spiekermann Kai, « Independent Opinions ? On the causal Foundations of Belief Formation and Jury Theorems », *Mind*, 122 (2013), p. 655-685.

Elster Jon et Landemore Hélène (dir.), « La sagesse collective », *Raison Publique*, 12, 2010, en ligne : http://www.raison-publique.fr/article638.html (accès le 01/09/2017).

Elster Jon et Landemore Hélène (dir.), *Collective Wisdom. Principles and Mechanisms,* Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Estlund David, *L'autorité de la démocratie. Une perspective philosophique,* trad. Y. Meinard, Paris, Hermann, 2011.

Galton Francis, « Vox Populi », *Nature*, 1907, 75, p. 450-451.

Girard Charles, « La délibération médiatisée. Démocratie et communication de masse », *Archives de philosophie du droit*, 54, 2011, p. 249-266.

Gottlieb Paula, *The Virtue of Aristotle's Ethics,* Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Hong Lu et Page Scott E., « Some Microfoundations of Collective Wisdom », *Raison publique*, 2010, en ligne : http://www.raison-publique.fr/article316.html (accès le 01/09/2017).

[69] *Ibid.*, III, 13, 1284a3-12.

[70] Francis Wolff, « L'homme politique entre dieu et bête », in *L'être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux anciens*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », p. 139.

Houlou-Garcia Antoine, « La sagesse collective, la diversité et le mauvais usage des mathématiques », *Revue française de science politique*, 2017/5 (Vol. 67), p. 899-917. DOI : 10.3917/rfsp.675.0899.

Landemore Hélène, « La raison démocratique. Les mécanismes de l'intelligence collective en politique », trad. S. Chavel, *Raison Publique*, 12, 2010, p. 1-36.

Landemore Hélène, *Democratic Reason. Politics, Collective Intelligence and the Rule of the Many*, Princeton, Princeton University Press, 2013.

Lane Melissa, « Claims to Rule. The Case of the Multitude », in P. Deslauriers et P. Destrée (dir.), *The Cambridge Companion to Aristotle's* Politics*,* Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 247-274.

List Christian & Goodin Robert, « Epistemic Democracy. Generalizing the Condorcet Jury Theorem », *The Journal of Political Philosophy*, 9 (3), 2001, p. 277-306.

Manin Bernard, « Democratic Deliberation: Why We Should Promote Debate Rather than Discussion », Paper delivered at the Program in Ethics and Public Affairs Seminar, 2005, p. 1-27, en ligne : https://as.nyu.edu/content/dam/nyu-as/faculty/documents/delib.pdf (accès le 01/09/2017).

Manin Bernard, « Comment promouvoir la délibération démocratique ? Priorité du débat contradictoire sur la discussion », *Raisons politiques,* 42, 2011, p. 83-113.

Marti José Luis, « The Epistemic Conception of Deliberative Democracy Defended. Reasons, Rightness and Equal Political Autonomy », in S. Besson, J.L. Martí (dir.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Aldershot, Ashgate, 2006, p. 27-56.

Mencken Henry Louis, *A Second Mencken Chrestomathy*, New York, Knopf, 1995.

Nino Carlos, *The Constitution of Deliberative Democracy*, New Haven, Yale University Press, 1996.

Ober James Josiah, « Democracy's Wisdom: An Aristotelian Middle Way for Collective Judgment », *American Political Science Review,* 107 (1), p. 104-122.

DOI: https://doi.org/10.1017/S0003055412000627

Platon, *La République,* trad. P. Pachet, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1993.

Rosenberg Shawn W., *Deliberation, Participation and Democracy. Can the People Govern ?*, New York, Palgrave Macmillan, 2007.

Schwartzberg Melissa, « Aristotle and the Judgment of the Many: Equality, not Collective Quality », *The Journal of Politics*, 78 /3 (2016), p. 733-745.

Sunstein Cass, *Infotopia. How Many Minds Produce Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

Surowiecki James, *The Wisdom of Crowds. Why the Many Are Smarter Than the Few and How Collective Wisdom Shapes Business, Economies, Societies and Nations*, Anchor, Doubleday, 2004.

Surowiecki James, « Y a-t-il un risque à délibérer ? Comment les groupes se radicalisent » (2000), trad. C. Girard et A. Le Goff, in C. Girard et A. Le Goff (éd.), *La démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux,* Paris, Hermann, 2010, p. 385-440.

Waldron Jeremy, « The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's Politics », *Political Theory*, 23/4 (1995), p. 563-584.

Wolff Francis, « Aristote démocrate », *Philosophie,* 18, 1988, p. 53-87.

Wolff Francis, « Justice et pouvoir. (Aristote, Politique, III 9-13) », *Phronesis,* 33/3 (1988), p. 273-296.

Wolff Francis, *Aristote et la politique,* Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophies », 1991.

Wolff Francis, « L'homme politique entre dieu et bête », in *L'être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux anciens*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2000, p. 139-155.

Wilson James Lindley, « Deliberation, Democracy and the Rule of Reason in Aristotle's *Politics* », *American Political Science Review,* 105, 2011, p. 259-274 .

Yack Bernard, « Rhetoric and Public Reasoning : An Aristotelian Understanding of Political Deliberation », *Political Theory* 34 (4), 2006, p. 417-438.

LE MAITRE INHUMAIN

DES FIGURES DE LA DEROUTE EDUCATIVE DANS LE TAOÏSME ANTIQUE[1]

Romain GRAZIANI

The eager disciple Xiao Ming stood in awe beside him, full of apprehension, his whole face imploring a gratifying word from the Master. Xiao Ming had been attending to him the whole day and showed him around the old district of the city with an untiring devotion. If he only could turn in his favour this momentum, his position among the assembly of disciples would surely increase by leaps and bounds. But the Master half-turned his head, looked askance at the short and stocky man, and dropped with a pout that slightly swelled his thick black moustache : "You may go ! ".
*Lang Hua-Xia, *A Journey to Beijing* (2002)

Avoir un maître en Chine ancienne, c'est tenir sous les yeux non pas tant un professeur savant versé dans une matière particulière, qu'un modèle constant, total et omniprésent. Le maître, par différence avec le professeur ou l'instructeur, désigne le summum dans la typologie du pédagogue, qui s'échelonne de l'enseignement routinier conçu comme gagne-pain à l'influence transformatrice d'une présence tutélaire. Celui qui est tenu pour maître incarne une façon optimale d'exister et de se situer dans la vie en répondant de façon souple et sagace à la diversité des événements et des affaires sur le chemin parcouru. C'est là que réside la source de son autorité. Il enseigne de façon privilégiée en situation, par l'exemple, au gré, en repérant à l'occasion d'une rencontre de hasard, d'une péripétie de voyage, le profit à tirer pour ceux qui suivent ses pas. La valeur de cet enseignement tient plus à sa capacité de montrer la voie par sa démarche qu'à celle de démontrer une vérité par le langage.

[1] Note préliminaire : toutes les traductions présentées ici sont de l'auteur de ces lignes. Les autres passages du *Tchouang-tseu* auxquels il est fait référence sont indiqués dans la traduction de Jean Levi (*Œuvres complètes de Maître Tchouang*, éditions de l'encyclopédie des nuisances, Paris, 2006). Les noms propres sont translittérés de manière intuitive pour le lecteur francophone. Les noms et termes chinois précédés d'un astérisque (*) qui n'intéresseront que les sinisants ou sinologues le sont en pinyin, le système de transcription phonétique internationale des caractères chinois.

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp370-393

L'attitude exemplaire de ce maître face au monde, sa conduite admirable dans le revers comme dans le succès sont le seul objet d'enseignement qui importe pour le disciple avide de trouver la Voie. Le disciple ne se consacre pas de façon prioritaire à l'acquisition d'un savoir verbal, ne cherche pas à ouvrir son esprit à un flux d'informations délivrées par le langage : essentiellement, il s'exerce, affine sa façon instinctive de sentir et de réagir, en suivant les traces du sage qu'il se donne pour maître[2], ou plutôt de ce maître qu'il tient pour un sage. Le maître aperçu dans sa stature idéale est supposé distiller une influence silencieuse mais continue, son efficience pouvant se comparer aux influx saisonniers qui régulent le cycle de vie de tous les êtres sans qu'on puisse définir ou cerner précisément la nature invasive de son action[3]. À cet égard, tout est expressif dans la personne du maître, et le disciple aurait tort de s'attacher uniquement aux propos qui sortent de sa bouche : sa tenue, sa mise, son teint et sa mine, ses mouvements, ses réactions, sa gestuelle – tout peut être objet d'enseignement à qui sait bien observer et sentir.

Voici schématiquement présenté le paradigme de l'éducation taoïste, qui n'est pas sans affinités avec d'autres courants de pensée en Chine comme en Grèce ancienne, et s'inspire même de nombreux traits de la personne de Confucius telle qu'on peut encore l'entrapercevoir dans ses *Entretiens* sous l'épais glacis hagiographique que ses exégètes lui ont appliqué. Toutefois, dans les sources du taoïsme antique, ce paradigme de la pédagogie est en butte à trois tensions très vives sur lesquelles les auteurs ne cessent de revenir et de jouer. Ces tensions sont telles qu'elles impriment aux dialogues, aux mises en scènes et aux récits de fiction du taoïsme ancien un ressort, et parfois un humour qui les démarquent très nettement des discours de sagesse qui prolifèrent alors au cours de la

[2] Le recours parcimonieux aux ressources du langage est historiquement le fait de Confucius, qui sentait, plus que les limites cognitives, les artifices du langage qui trop souvent contredit la conduite ou sert de paravent aux intentions réelles. Les textes taoïstes que nous a légués l'Antiquité ne pratiquent pas tous une ascèse du langage, loin de là, puisque le texte le plus important et le plus admiré, le *Tchouang-tseu*, exploite avec bonheur toutes les ressources expressives de la langue, forge une pléthore de néologismes et d'expressions inédites, enfin explore de nouveaux registres d'écriture et introduit de façon revendiquée le genre de la fiction au sein des « textes de Maîtres » ; en revanche, les sages et les modèles de maîtrise qu'il met en scène se montrent eux, comme Confucius, rétifs à disserter, regimbent devant les suppliques de ceux qui les approchent à livrer leur savoir ou leurs recettes de vie, parfois se contentent d'onomatopées et de cris, voire restent d'un bout à l'autre de l'épisode pédagogique constamment silencieux.

[3] Voir par exemple au chapitre "Tseu Yang" du *Tchouang-tseu* la mention de l'influence silencieuse et miraculeuse d'un sage, seul à même de rectifier un tyran (*Œuvres complètes de maître Tchouang*, *op. cit.*, traduction Jean Levi, p. 216-217).

période des Royaumes combattants (453-221 avant notre ère)[4], regroupés en Chine sous l'étiquette doxographique de « Littérature des Maîtres » (*zi shu*)[5].

Le premier paradoxe tient à la nature même de l'éducation, *tsiao-houa*, c'est-à-dire « éduquer et transformer » ou plutôt « transformer par un enseignement ». Dans les écoles de pensée qui se réclament de Confucius, cette relation entre l'éducation et la réforme de soi ne soulève aucune difficulté : la transformation morale, l'évolution intellectuelle, le changement bénéfique du comportement sont le résultat naturel et attendu du processus éducatif pris en charge par le maître. Ce dernier instruit des us et savoirs légués par les Sages et les grands Souverains du passé ; le maître éclaire ses disciples en ranimant par sa parole les plus illustres exemples de conduite dans l'histoire, examine les gestes et les propos des grands instituteurs de la civilisation et inculque les coutumes, les normes et les bienséances à observer. Quand il prend en charge l'éducation sociale, le développement psychologique et l'épanouissement moral de ses disciples, le maître d'obédience confucéenne est amené à relire, réciter et commenter les premiers textes légués par les figures fondatrices de l'ordre dynastique. C'est par ce processus qu'il conduit ses étudiants à leur maturation morale et leur permet d'assumer avec grâce et justesse leur rôle dans la société[6]. Fin connaisseur des normes réglant les interactions familiales et sociales ainsi que des modes de communication entre le visible et l'invisible, il est en mesure de former tout individu au répertoire de compétences, de formules et de gestes qui aident chacun à trouver sa place et son rang dans la société et à marquer les égards spécifiques dus à autrui.

[4] Pour ne pas donner un tableau trop partial de la situation, précisons tout de même qu'il y a bien des traités d'inspiration taoïste datant de l'Antiquité qui livrent sous la forme d'exposés doctrinaux une vision du cosmos, une éthique individuelle ou encore des recette de domination politique.

[5] Il s'agit principalement, outre l'ouvrage fondateur du légendaire Lao-tseu, *Le Principe et sa Puissance* (ou *La Voie et sa Vertu*), des *Entretiens* de Confucius, puis des écrits de deux penseurs majeurs qui se situent consciemment dans la lignée de Confucius, Mencius (4e siècle avant notre ère) et Hsiun-tseu (3e siècle avant notre ère). L'école des Moïstes, fédérée autour de la figure de Maître Mo, rivale de celle regroupée autour de Confucius, produit aussi quantité de textes visant à une réforme politique, économique et morale du royaume. Des centaines de textes de l'époque pré-impériale mentionnés dans le catalogue de la bibliothèque impériale des Han, nous ne gardons aujourd'hui qu'une infime fraction, mais les nombreuses découvertes archéologiques depuis les années 1970 ont permis d'exhumer, d'établir et de publier une abondance d'écrits inédits dont certains doivent être agrégés à la somme de ces discours de sagesse légués par la tradition.

[6] C'est ainsi que le plus éminent représentant de l'école confucéenne à l'époque des Royaumes combattants, Hsiun-tseu, recommande de trouver un maître qui prenne en charge l'explication orale des textes qu'il transmet à ses élèves (voir le premier chapitre, « Encouragement à l'étude » et le chapitre 14 « Zhi shi 致士 »). Sur le statut et la formation des disciples en Chine ancienne, qu'il me soit permis d'indiquer l'article d'Oliver Weingarten, « What did disciples do ? *Dizi* in early Chinese texts », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 75/ (2015), p. 29-75.

Dans les textes d'inspiration taoïste en revanche, ce type d'éducation est dénoncé pour ses effets limitatifs, voire sclérosants[7]. La récitation des textes et l'inculcation des normes rituelles censées adoucir les mœurs imposent en réalité des œillères particulièrement nocives à l'appréciation de la singularité et de la diversité des êtres[8]. L'éducation transmise par le maître finit par indurer l'esprit et sanctifie un type de domination exerçant sévices et violences répétées à l'encontre de tous les êtres qui ne répondent pas aux normes esthétiques et morales caractérisant l'idéal de l'homme bien éduqué, du parfait gentleman.

La pédagogie taoïste garde constamment le souci de montrer combien l'éducation traditionnelle centrée sur la pratique des bienséances et civilités d'apparat, sur la mémorisation, la récitation et l'interprétation des textes anciens, paralyse des générations de lettrés. « Si les petits maîtres (**qu shi*) sont incapables de discourir de la Voie, c'est parce qu'ils sont ligotés par leur éducation [9]». La pédagogie taoïste vise pour sa part à se défaire de tous les plis et conditionnements acquis depuis l'enfance. Si un maître peut être d'un quelconque secours, c'est qu'il a lui-même fait l'expérience de cet éveil supérieur de l'esprit qui lui a fait apercevoir l'étroitesse dérisoire des champs et des catégories dans lesquels circule la « petite intelligence », fière de ses prouesses, qui s'étourdit de sa jactance, et parade dans son univers factice. En ce sens, le maître-mot des initiatives convergentes de tant d'histoires taoïstes mettant en scène maîtres et disciples, la transformation (**hua*) contredit de plein fouet le projet d'éducation (**jiao*) traditionnelle, fondée sur la transmission d'un patrimoine textuel et d'un répertoire de conduites normatives.

Sans entrer dans leur commentaire minutieux, qui constitue l'objet d'une publication distincte et plus spécialisée, j'ai relevé dans le *Tchouang-tseu* plus de cinquante histoires mettant en scène deux personnages dont l'un est en position de maîtrise et d'autorité, et l'autre dans la position de quelqu'un qui écoute, questionne, ou apprend. Il arrive que celui qui joue le rôle du maître se montre moins perspicace ou

[7] Sur la critique des vertus instrumentales, voir *Tchouang-tseu* chapitre 8 (trad. Levi *op. cit.* p. 74). Dans le chapitre 11, les vertus sont dénoncées comme des idées, ou des idoles, qui mettent le monde à feu et à sang. Elles sont aussi tenues pour des excrétions humorales et un surplus vomitoire (trad. Levi *op. cit.* p. 73). Pour la critique de l'enseignement confucéen et des anciennes institutions, jugées obsolètes, voir le chapitre 14. Au chapitre 32, est signalé le danger de cultiver la vertu et d'être conscient de ses vertus.

[8] Ce phénomène de fermeture mentale, lié à la transmission d'une *doxa* écrite, d'un éventail d'attitudes normées et de conduites codifiées, n'a au demeurant rien de spécialement chinois ; rappelons qu'il s'observe aussi bien chez les « maîtres » commis à l'étude de la Torah, à l'explication du Coran ou au commentaire de la Bible.

[9] *Tchouang-tseu*, chapitre 17, « Déluge d'automne ».

pénétrant que le disciple (le Confucius librement réinventé, face à son disciple Yen Houei, ou encore face à l'ancien criminel Mont-Paisible-Sans-Orteil) ; on voit aussi un jeune pâtre instruire quelqu'un d'aussi éminent que l'Empereur jaune (chapitre 24). Parfois encore, le maître ne dit rien et offre l'apparence d'un vieux sénile (comme dans le chapitre 21 « Intelligence voyage au nord »), d'un cadavre inquiétant (Nan-Po Zi-tchi au chapitre 2) ou bien reste muet, en arrière-plan de l'histoire. Dans d'autres scènes d'instruction, ce sont des réalités non-humaines qui assument la place du maître : un arbre noueux et géant avec le charpentier Cheu au chapitre 4, un crâne qui sermonne en rêve maître Tchouang (chapitre « Joie suprême»). Dans ces histoires dialoguées, celui qui incarne le maître ou le sage dément ou menace, de par son apparence, son discours, ses gestes ou son silence, le statut et la figure canonique de l'autorité. Par ailleurs, la relation fixe et immuable entre le maître et le disciple est délibérément soumise à d'inquiétantes ou d'amusantes vicissitudes : Lié-tseu quitte son maître Tsi-Hsienn tant il pense démériter ; Yi Eur-tseu parvient à faire se raviser l'ermite qui l'éconduit, Confucius prie son disciple de le prendre pour élève, etc.

Au-delà d'une simple divergence sur la forme spécifique de l'enseignement dispensé par les confucéens, la transmission d'un contenu positif et formulable ne saurait pour les auteurs taoïstes avoir prétention à éclairer l'esprit : ce serait là confondre information et connaissance, mettre sur un pied d'égalité opinion reçue et intuition personnelle. La « réalisation » personnelle de la façon dont marche le monde, dont les choses se transforment, dont les êtres se conduisent, n'a rien à voir avec la description verbale qu'en peut faire un esprit habile pour impressionner un parterre de disciples. En ce sens, on serait bien en peine de savoir quel pouvait être le projet ou le programme éducatif des maîtres taoïstes tels qu'on les aperçoit dans le *Tchouang-tseu*. Même les formes transmissibles de la Culture de soi (respiration, visualisation, méditation, recentrement de l'attention intérieure etc.) risquent de faire l'objet d'un catéchisme et de se figer en formules toute faites, lesquelles finissent aux yeux des héritiers et successeurs par importer plus que les gestes et les expériences qui les précèdent et les fondent.

Second paradoxe de l'éducation taoïste : les penseurs de l'époque pré-impériale ont repéré très tôt cette intuition que les actions et conduites décisives, celles qui transforment l'individu, ne peuvent atteindre leur but qu'à cette condition paradoxale d'être non conscientes, de ne pas faire l'objet d'une représentation ou d'un plan d'action[10]. À quoi

[10] Voir par exemple le dialogue du chapitre 11 entre Vaste-Voilé et Général des Nuages, dans lequel le premier enjoint son interlocuteur suppliant à annihiler ses facultés ; ou le dialogue entre le personnage de Confucius et son disciple Yen Houei portant sur l'assise dans l'oubli au chapitre 6 ; ou encore le dialogue

serviraient alors les maîtres et les textes, les écoles et les sectes, les injonctions des sages taoïstes, historiques ou fictifs, si de tels états de vide, de non-pensée ou de spontanéité parfaite ne peuvent jamais faire l'objet d'une leçon, d'une règle ou d'un apprentissage ? À quel type de pédagogie faut-il recourir ? Quelle forme de communication convient-il d'établir entre le maître et ses disciples ?

La troisième et dernière tension décelable dans la pédagogie à rebours du taoïsme antique porte sur la figure même du maître. En chinois ancien, le terme *zi* 子 (lire : ts'eu) désigne en chinois un maître au sens où l'on dit de quelqu'un qu'il est passé maître dans un art ou qu'il maîtrise son sujet, au sens où l'on pouvait autrefois appeler un artiste « Maître ». La confusion avec l'idée de professeur, d'instructeur est favorisée par les textes qui mettent en scène Confucius instruisant ses disciples, mais, dans le *Tchouang tseu*, la notion de maître est bien distincte et n'implique pas que l'on fasse profession d'enseigner, bien au contraire ; la plupart du temps, ceux qui méritent l'appellation de maître fuient les sollicitations et les demandes d'instruction, de peur de dégrader ce qu'ils ont et ce qu'ils sont en revêtant les oripeaux de celui qui sait et qui réduit son savoir à une somme de formulations et d'expressions verbales.

Quant au disciple, il s'agit toujours d'un homme – jeune ou âgé, peu importe – qui se met en quête d'un sage susceptible d'éveiller son esprit, de le dessiller, de lui faire atteindre l'intuition du Principe suprême qui anime le monde et régule la vie (le Tao). Mais il arrive alors fréquemment que le sage élu pour sa connivence avec la Voie, débusqué depuis sa retraite silencieuse, doive alors revêtir les oripeaux du pédagogue, s'exprimer sur son expérience devant un ou plusieurs disciples tout ouïe et prêts à tout gober. Il lui faut jouer le rôle non seulement de celui qui sait mais encore de celui qui sait comment transmettre ce qu'il sait. Cette relation hiérarchisée et sanctifiée entre le maître et son disciple, qui centre l'échange sur un mode de communication discursif et qui fait de la Voie un objet intentionnel, entre partiellement en conflit avec les qualités du sage et sa caractérisation plus générale dans le taoïsme antique. Dans les récits pédagogiques du taoïsme, rares sont les sages que l'on entend instruire autrui[11], et quand ils s'y emploient,

entre Hsü Delivré-des-Démons et le Prince Wou de l'état de Wei. Voir aussi le chapitre « Ne fais pas de ton corps un bureau à projets… Les hommes parfaitement accomplis se servent de leur esprit comme d'un miroir : ils ne vont pas au-devant des choses ni ne se laissent entraîner, ils n'emmagasinent rien, mais sont pure réactivité. C'est ainsi que l'on peut avoir prise sur le dehors sans se laisser nuire. ».

[11] Peut-être faut-il rappeler que l'on trouve toutes sorte de scènes d'instruction dans les sources taoïstes. Dans le *Liè-tseu*, par exemple, un ouvrage longtemps taxé d'apocryphe qui s'inscrit dans le sillage du *Tchouang-tseu* et recueille des textes d'une époque tout aussi ancienne, Maître Liè est dit avoir reçu l'enseignement de maître H'ou ts'iou tseu-lin (un composé onomastique farcesque associant le mythique

les leçons ont quelque chose d'opaque, de déroutant, pour ne pas dire de délirant. Une description succincte du maître suffit à instruire, édifier ou ravir, sans que l'on ait vent de ses propos. Ainsi de ce maître charismatique, quoiqu'amputé d'un pied – signe des anciens criminels – qui rassemble la moitié de l'État de Lou, un certain Wang Tai, mis en scène dans l'une des fictions des textes du *Tchouang-tseu*. L'un des disciple de Confucius, librement recréé pour la cause, rapporte intrigué à son maître à propos de Wang Tai : « Debout, il n'enseigne pas ; assis, il ne disserte pas ; et pourtant, les gens viennent à lui le ventre vide et repartent rassasiés. Serait-ce là l'authentique enseignement sans parole, une façon indiscernable de mener l'esprit à sa plénitude ? Quelle sorte d'homme est-ce là ? » C'est que le pédagogue amputé s'est affranchi des voies traditionnelles de la formation spirituelle, son alme présence suffit à combler son entourage. Autant dans la tradition occidentale depuis la Grèce antique, la méfiance des penseurs s'est exercée de façon récurrente à l'endroit de l'écrit, de sa façon d'immobiliser et de figer la pensée aux dépens de la parole vivante, autant en Chine ancienne ce n'est pas tant l'oralité qui s'oppose à l'écrit, que l'enseignement verbal à une transformation empruntant des voies non discursives.

La seule question qui importe dans les relations humaines est donc de savoir comment inventer une façon de se lier qui n'entrave pas, comment créer des liens qui libèrent. En principe, c'est en trouvant un sage ou un maître que l'on peut évoluer et progresser dans l'intelligence de soi et comprendre l'ordre des choses. Si l'instruction peut être source de libération, la relation entre un maître et son disciple est pourtant sujette aux mêmes limites et contraintes qui affectent les relations entre père et fils, serviteur et souverain ou patron et client. La nature hiérarchique de la relation, la tendance à faire de tout énoncé un élément de doctrine, la prédominance de la dimension discursive, la dépendance vis-à-vis d'une instance extérieure, agissent comme autant d'entraves qui contrarient la raison d'être de l'enseignement recherché. Celui qui se met dans le rôle et l'état d'esprit du disciple oblige par contrecoup le sage qu'il sollicite à se mettre dans la peau d'un maître ; or la sagesse élémentaire – c'est là l'une des rares thèses continues dans les trois grands textes taoïstes de l'Antiquité, le *Tchouang-tseu*, le *Lao-tseu* et le *Liè-tseu* – enjoint bien plutôt à ne pas tomber dans le chausse-trappe d'une position d'autorité.

maître Calebasse au prénom de Confucius). Au terme de sa formation, il regroupe un nombre incalculable de disciples dont certains viennent de loin et l'attendent à sa porte ; tous les matins, il vient s'entretenir et discuter avec eux. Cette communauté formée par un maître charismatique et sa cohorte incessante de disciples et sectateurs détonne avec la plupart des épisodes pédagogiques du *Tchouang-tseu*.

D'un point de vue historique, le problème se formule un peu autrement, mais ce problème est également intégré dans la scénographie du taoïsme antique : si un maître en Chine ancienne pouvait fonder son autorité sur un « savoir » au sens le plus large, il fondait concrètement son prestige et matériellement sa subsistance, en l'absence de reconnaissance objective et de structures institutionnelles, sur la circulation de son nom et le nombre de ses disciples. Or la vie authentique et la réputation d'un maître relèvent de deux aspirations antagonistes. Il y a dans toutes les figures de sages du taoïsme antique la volonté de ne pas s'exposer, de vivre caché, préservé de la violence et des périls du monde, de ne surtout pas se livrer à la logique aliénante de publicité de son savoir, de ses talents ou de sa force[12]. De tels sages ne semblent s'ouvrir à leur disciple et leur donner le fin mot de ce qu'ils savent qu'après de longues années de fréquentation, quand s'est instaurée une relation nourrie par la confiance et l'estime. Il faut que le disciple soit longtemps devenu[13]. À cette tendance profonde à garder son art voilé ou sa Voie cachée[14], s'oppose la nécessité, parfois tout simplement économique, de démontrer de façon tangible ses pouvoirs. Le maître doit montrer ce dont il est capable afin de se faire reconnaître comme tel, se rallier des émules, ou, mieux encore, un patron, un mécène, un protecteur[15].

C'est cette tension inhérente au statut du maître qui se situe au cœur de l'épisode de la joute silencieuse entre Maître Calebasse et le shaman Tsi Sienn sous les yeux déconcertés du disciple Lié-tseu, qui ne sait plus à quel sage se vouer. Cette histoire dialoguée située au chapitre 7 du Tchouang-tseu relate la séquence de quatre

[12] La question de la publicité des talents est abordée au chapitre 24 (trad. Levi p. 209) par le personnage récurrent Nan-po Tseu-tsi qui confesse à Yen Tcheng-tseu la faute qui consiste à se faire connaître d'un prince et devenir par là l'artisan de son propre malheur. En se signalant à un personnage éminent, il ne peut que finir applaudi et exalté par la foule, mettant par là fin à son existence retirée : c'est là le sens du cauchemar qu'il narre à son compagnon.

[13] Au chapitre 9, un disciple du nom de Yen-tch'eng Tseu-you confie à son maître : « Telle a été ma progression depuis que je suis votre enseignement. La première année, j'ai retrouvé ma nature brute ; la seconde, je me suis laissé aller à mes penchants ; la troisième année, se résorbait toute singularité dans l'homogénéité foncière ; la quatrième année, je faisais corps avec la totalité des êtres ; la cinquième, je vaguais et voguais ; la sixième, les esprits vinrent loger en moi ; la septième année, je réalisais ma nature authentique ; la huitième, je ne savais plus ni ce qu'était la vie ni ce qu'était la mort ; la neuvième, je parvenais au vaste Mystère »

[14] Cette tendance à ne pas livrer explicitement ce que l'on sait, ce que l'on a compris, est très nette chez un penseur comme Confucius, qui rechigne à se montrer explicite, et multiplie les déclarations énigmatiques, quitte à déconcerter ses disciples. Je renvoie le lecteur à l'excellente biographie de Jean Lévi, *Confucius*, Paris, Pygmalion-Gérard Watelet, coll. « Chemins d'éternité », 2002.

[15] Il y a en Chine ancienne, entre les deux dyades Patron-Client et Maître-Disciple, un jeu particulièrement intéressant de similarités et d'oppositions, notamment sur la base économique du rapport ou sur les valeurs de loyauté et d'allégeance, à la lumière duquel de nombreux épisodes du taoïsme antique méritent d'être relus. O. Weingarten aborde cette question dans son étude sur les maîtres et disciples en Chine ancienne (Weingarten, « What did disciples do ? *Dizi* in early Chinese texts », *op. cit.*).

confrontations silencieuses entre un chaman puissant qui terrorise par sa prescience la population de Tcheng, et le maître énigmatique de Liè-tseu, un certain Maître Calebasse. Lié-tseu, fasciné par les pouvoirs du shaman, ose remettre ouvertement en question les aptitudes de son maître Calebasse.

> À son retour, Lié-tseu déclara à son maître :« Auparavant, la voie que vous suivez représentait pour moi le summum, mais voilà que j'ai trouvé encore plus fort que vous ! » Maître Calebasse lui fit alors cette réponse : « De ma voie, je ne t'ai laissé voir que quelques traces extérieures, sans jamais t'en découvrir le fond, et tu prétendrais l'avoir saisie ! Avec une basse-cour de poules privées de mâle, tu voudrais encore des œufs fécondés ? Tu es convaincu qu'on peut se servir de cette voie pour mettre le monde au défi et s'imposer à coup sûr ! Voilà pourquoi tu te laisses percer à jour si facilement ! Essaie de m'amener ton bonhomme, que moi aussi il m'examine ! »

Déçu de voir son disciple s'enflammer pour un charlatan, Calebasse décide de lui donner une leçon en lui découvrant enfin une partie de sa puissance qu'il tenait jusqu'ici cachée, tout en ayant l'air de ne rien faire – parfaite leçon de non-agir. Lié-tseu comprend au terme de ces rencontres avec le shaman qu'il a lui-même été abusé et berné ; il quitte honteux et repentant son maître pour vivre dans une réclusion, humiliante, ascétique, afin de commencer à se prendre en charge, retrouver une présence à soi et recouvrer une maîtrise intérieure. Calebasse est l'archétype du maître dont la source d'autorité reste délibérément cachée, aux yeux du monde comme à ceux de son disciple qu'il n'estime pas suffisamment mûr, ou « couvé ». C'est par cette réserve même – au sens d'abstention et de ressource cachée – qu'il reste un sage authentique. La puissance de Calebasse se signale moins par ce qu'il peut faire que par ce qu'il est capable de taire.

Puisque donc le maître n'existe que par la reconnaissance de disciples avec lesquels il doit bien finir par consentir à faire montre un jour ou l'autre de son savoir ou de ses pouvoirs, il risque toujours, en s'exhibant, en se faisant reconnaître, d'adultérer cette vie authentique dont il n'aurait jamais dû se départir. Cette contradiction du talent qui ne peut que se nuire en se faisant reconnaître a été saisie en des termes remarquablement justes par le jeune Paul Valéry dans *La Soirée avec Monsieur Teste* (1896), où le narrateur loue le caractère solitaire, improductif et sciemment resté méconnu du personnage éponyme. À propos de cette figure de la maîtrise accomplie de l'intellect, Valéry note:

> Ce qu'ils nomment un être supérieur est un être qui s'est trompé. Pour s'étonner de lui, il faut le voir, – et pour être vu, il faut qu'il se montre. Et il me montre que la niaise manie de son nom le possède. Ainsi, chaque grand homme est taché d'une erreur. Chaque esprit qu'on trouve puissant commence par la faute qui le fait connaître. En échange du pourboire

> public, il donne le temps qu'il faut pour se rendre perceptible, l'énergie dissipée à se transmettre et à préparer la satisfaction étrangère[16].

La relation problématique entre un maître qui aspire à garder invisibles ses puissances propres, et un disciple dont l'ambition et la volonté de savoir lui sont a priori nocifs, se situe au cœur des propos du *Tchouang-tseu*. Cette question d'ordre pédagogique peut même se lire comme le fil directeur le plus continu à travers les chapitres si divers et si hétérogènes de cet ouvrage anonyme et collectif. À tel point que l'on peut affirmer que la réflexion sur les figures du sage et du maître innerve la plupart des histoires et dialogues entre les personnages de tous bords mis en scène. Le sage y apparaît souvent comme un personnage recherché, sollicité, poursuivi, interrogé, qui se dérobe par mille astuces à la contrainte de jouer le rôle du maître. Dans les récits du taoïsme antique consignés principalement dans les deux recueils du *Tchouang-tseu* et du *Liè-tseu*, fondateurs d'un répertoire éthique d'attitudes et de postures durablement inscrites dans l'histoire des représentations et des pratiques sociales, on peut observer que celui qui approche et questionne essuie souvent l'indifférence, l'incompréhension ou le dédain du sage. Voici un court échantillon de ces nombreux épisodes prenant pour foyer d'attention l'approche du sage :

> Intellect voyageait dans le grand Nord, dans la région des Eaux-Sombres. Il gravissait la colline de Pente-Dérobée quand il tomba sur Déclaration-de-Non-Agir. Alors, Intellect déclara à Déclaration-de-Non-Agir : « Permettez-moi de vous interroger : je voudrais savoir quelle sorte de pensées et d'idées font comprendre la Voie. Quels lieux et quelles pratiques permettent de s'établir sur la Voie ? Que suivre et où cheminer pour parvenir à la Voie ? »
>
> À ces trois questions, Déclaration-de-Non-Agir ne donna pas de réponse. Non seulement il ne donna pas de réponse, mais il n'avait même pas compris qu'il fallait répondre.
>
> Intellect, faute d'obtenir une réponse à ses questions, repartit vers le Sud en direction d'Eaux-Claires[17]. Il monta sur la colline du Doute-Congédié, où il avisa Folle-Bosse. Il fit part à ce dernier de ses interrogations. « À cela je connais la réponse, annonça Folle-Bosse, et m'en vais te la dire », quant au beau milieu sa phrase il oublia ce qu'il avait à dire.

L'une des plus longues histoires du *Tchouang-tseu*, qui est aussi l'un des premiers récits de fiction développés en Chine ancienne, décrit le périple spirituel d'un certain Keng-sang Tch'eou (chapitre 23), qui s'installe dans une contrée où son influence discrète mais bénéfique à l'ensemble des habitants finit par devenir évidente aux yeux de tous. Lui qui souhaitait se cantonner à une position en retrait d'où exercer son action favorable,

[16] Paul Valéry, *La soirée avec Monsieur Teste*, Paris, Éditions de la Nouvelle Revue Française, 1919, p. III.

[17] Après le sombre septentrion et ses eaux noires, Intellect essaie le midi et ses eaux lumineuses en espérant trouver au pôle opposé de l'esprit les réponses qu'il cherche.

il apprend avec consternation que le peuple veut lui rendre un culte dont il n'a que faire. Reconnu comme un grand Maître, il pâtit de son éminence et perd sa puissance effective au profit d'une autorité dont il ne veut pas. Au fond, la position du sage reclus est intenable, tout le drame est là pour le maître, car la vertu finit toujours par se manifester et induire un processus de reconnaissance qui vise précisément à la faire disparaître. L'influence favorable que le sage exerce en se débarrassant de tout ce qui dans son entourage pourrait le mettre en valeur, est cela même qui finit par le tirer de son repaire et l'exposer à mille dangers. Point d'issue pour le sage, poursuivi jusqu'à ce qu'il accepte de devenir un maître, professeur ou souverain peu importe. C'est que, pour reprendre dans un sens pessimiste cette déclaration de Confucius, « la vertu ne peut rester cachée, elle se fait nécessairement des voisins. » Si Keng-sang Tch'eou a déjoué le désir de profit parmi le peuple et éteint les sources de conflits, il a créé à son corps défendant le désir collectif de le hisser au rang de figure tutélaire et cultuelle.

Il y a comme une sorte de mimétisme entre les auteurs anonymes de ces textes antiques et les personnages de maître qu'ils mettent en scène. L'étrange pédagogie du taoïsme antique s'ingénie en effet par des façons aussi ingénieuses que diverses à éviter d'inscrire ses propos dans la scène d'énonciation typique du maître entouré de ses disciples et les éclairant par ses propos, comme s'il s'agissait de la transcription fidèle d'une scène historique. On sent au contraire dans les mises en scène parfois cocasses, parfois délirantes du *Tchouang-tseu* et, à sa suite, du *Lié-tseu*, le soin malicieux que les auteurs ont mis à éviter le discours magistral, celui qui prend vite, sous la pression du besoin des foules de se trouver un maître à penser, les allures d'une doctrine, laquelle se fige au fil des générations en catéchisme, infantilisant des générations de disciples et sacralisant, quitte à en trahir l'esprit, celui qui a voix au chapitre. Ce fut sans doute là le sort de Confucius, traduit autant que trahi par ses disciples, qui expulsèrent de son enseignement tout ce qu'il y avait de badinage, de calembour ou de boutade, pour donner une forme fixe et solennelle à quelques propos de circonstance que « le Maître » était toujours prêt à reprendre ou nuancer[18].

[18] Sur cet aspect de la pédagogie de Confucius, voir le *Confucius* de Jean Levi (*op. cit.*), et l'article de Christoph Harbsmeier « Confucius Ridens : Humor in the *Analects* » publié dans le *Harvard Journal of Asiatic Studies* 50/1 (1990) p. 131-161.

Le mépris bienfaiteur du maître

Fondamentalement, la personne reconnue comme maître n'est aucunement disposée à former, enrôler et fédérer des disciples. Or, ce refus même est formateur pour celui qui se voit rejeté. Le discours qui éconduit celui qui vient consulter ou questionner est souvent une leçon à demi-mot[19]. En demandant à celui qui aspire à être disciple de ne pas suivre ses ordres, en refusant de donner explicitement une instruction, en se moquant de la posture du maître qui délivre des vérités à des disciples ébahis, le « sage» diminue chez ceux qui l'écoutent le souci de mal faire, de ne pas être à la hauteur, et écarte le danger de voir des gens le copier servilement sans plus faire attention à ce qui se passe en eux-mêmes. Une telle pédagogie se paie souvent au prix fort : il semble que les épisodes d'instruction les plus frappants du *Tchouang-tseu* convergent vers l'idée qu'un disciple ne peut être instruit de façon profonde, durable et bénéfique sans « se prendre une leçon » au sens le plus véhément.

Le gain principal de cette leçon qui échoit à l'individu en position de disciple ne se trouve pas dans un propos du maître contribuant positivement à la connaissance ; le bénéfice consiste plutôt dans le changement radical des dispositions premières du disciple[20], un changement provoqué par la posture évasive, le propos déroutant, voire le silence obstiné du maître à l'occasion de la rencontre [21]. Aussi ne comprendra-t-on guère le sens de ces récits dialogués par une élucidation conceptuelle puis une liaison synthétique des paroles de maître prélevées au gré des différents chapitres ; il est sans doute plus fructueux de s'intéresser aux formes particulières d'interlocution entre les sages et ceux qui les approchent, à leur ton, au type de posture, de motricité et d'accoutrement qui singularise chacun d'entre eux et contribue à un effet global de persuasion.

[19] Même dans le *Mencius* où s'élabore la doctrine du philosophe éponyme frontalement opposé aux thèses du *Tchouang-tseu*, il y a des passages où le philosophe illustre l'idée que l'enseignement peut se dispenser en refusant de parler, et que refuser d'instruire quelqu'un est aussi une forme d'enseignement. (voir *Mencius* 1A et 6B).

[20] Dans ses *Études sur Tchouang-tseu* (Allia, Paris 2004), Jean-François Billeter a fait observer que le *Tchouang-tseu* était le seul texte de Chine ancienne dans lequel le lecteur pouvait voir, dans le cours d'un dialogue, d'un échange ou d'une conversation, les évolutions des interlocuteurs, le maître changer de posture, ou celui en position d'apprendre, qu'il soit ou non disciple, faire l'expérience d'une conversion. Billeter a pleinement tiré les conséquences de cette observation dans ses analyses des dialogues et de la dramaturgie de certaines pièces du *Tchouang-tseu*, et a par sa réflexion sur le moteur et les moyens du changement renouvelé en profondeur la compréhension de cet ouvrage en Europe.

[21] Sur le silence neutre ou parfois défiant du maître, voir par exemple la présence muette de Comte-Obscur Non-Humain dans l'épisode mettant aux prises le Premier Ministre et l'ancien criminel (chapitre 5), ou bien le silence méprisant de Lao-tseu au chapitre 13 face à Cheu Tcheng-tsi.

Aux yeux d'un lecteur rompu aux propos de maîtres comme Socrate, Parménide, Épicure, ou Épictète, cette façon de lire le maître tel qu'il est mis en scène relève sans doute plus de l'art de déchiffrer des indices ou de se déporter vers des signes périphériques, voire anecdotiques[22]. Mais force est de procéder ainsi, en creux, ou par défaut, surtout lorsque le Sage authentique n'a rien d'un maître : il n'a rien à dire, ne veut pas enseigner, se dérobe devant les grandes questions, ne propose aucune méthode, s'emploie à ne pas laisser de traces dans lesquelles de zélés sectateurs pourraient loger leurs pas. L'ermite Folle-Bosse conseille ainsi à Intellect qui le sonde sur la bonne méthode :

> Annule tes pensées, annihile tes idées, et tu auras un début d'intelligence de la Voie. Supprime tout lieu, réprime toute pratique, et tu commenceras à t'établir sur la Voie. Pars de nulle part, chemine sans chemin : premier pas vers la Voie[23].

Les plus accomplis d'entre les sages visent à se faire oublier du monde et se réfugient dans tous les lieux de l'érème. Parmi les figures mémorables inventées dans le *Tchouang-tseu*, citons Maître Ample-Accompli qui médite sur le Mont des Vacuités-Fusionnantes, l'ermite Sü Délivré-des-Démons réfugié dans les forêts de montagne, Folle-Bosse sur la colline du Doute-Congédié, le bossu virtuose, attrapeur de cigales, qui fait l'admiration de Confucius, avisé dans une lande sauvage des provinces méridionales, ou encore Vaste-Voilé, par deux fois abordé par Général des Nuages en rase campagne, qui « s'ébattait en sautillant comme un moineau tout en se tapotant les cuisses à chaque bond. »

Dans l'éthique taoïste qui procède à rebours des processus traditionnels de légitimation du maître et écarte toute considération économique dans les relations entre maîtres et disciples[24], cette défection discrète des lieux du savoir et du pouvoir permet de se consacrer exclusivement au perfectionnement de soi. Les désordres dans le monde et le dérèglement de la nature, épinglés dans les chapitres les plus radicaux et les plus

[22] Ce mode de lecture peut renvoyer aux passages les plus superficiels des biographies rédigées par Diogène Laërce (*Vies et doctrines des philosophes illustres*) sur les grands penseurs qui l'ont précédé ou qui furent ses contemporains, de Platon jusqu'à Sextus Empiricus.

[23] *Tchouang-tseu*, chapitre 22 « Intellect voyage au Nord ».

[24] La dimension économique au sens large du rapport entre maîtres et disciples dans les cercles d'obédience confucéenne n'est pas négligeable puisque dès Confucius, certains disciples semblent avoir conçu leur enseignement comme un cursus les habilitant à certains postes de direction. Les disciples semblent avoir rétribué leur maître, et espéraient en échange de leur loyauté obtenir une charge officielle ou l'administration du domaine d'une famille noble. Sur la solidarité économique entre le maître et ses disciples, ainsi que l'évolution historique de la relation entre maîtres et disciples dans la tradition confucéenne à la lumière de cette question, je renvoie à la section de l'article de Oliver Weingarten (cité plus haut), « Prospects and Profits of Discipleship », p. 67 *sq*.

rageurs du *Tchouang-tseu* (chapitres 10, 11 et 29), sont la conséquence des péroraisons de ces petits maîtres qui conseillent les princes à tort et à travers, à l'instar de ce Confucius à qui le sanguinaire brigand Tcheu assène dans une cinglante diatribe :

> Tu agites les lèvres et fais claquer ta langue pour t'arroger le monopole de ce qui est vrai ou faux, pour définir à ta guise le bon et le mauvais ; voilà comment tu enfumes tous les princes de par le monde et empêches les gens instruits et éduqués de faire retour à la simplicité originelle[25].

De nombreuses histoires, et parmi les meilleures, de la littérature taoïste de l'Antiquité, montrent un sage en train de faire sciemment résonner dans le disciple la véhémence du mépris, le choc du dédain ou l'angoisse du rejet[26]. La création d'un état d'angoisse ou de désespoir chez le disciple est l'un des procédés dramaturgiques typiques de ces rencontres, que les maîtres de l'école bouddhiste du Chan se feront fort de réemployer avec leurs disciples, en y ajoutant l'arsenal de recettes de leur cru, de l'énigme absurde aux coups de bâton.

Comment rendre compte de ce manque délibéré d'aménité envers ceux qui semblent brûler d'apprendre et de comprendre ? Que suggèrent tant de variations sur un modèle scénique primordial où l'aspirant au savoir se fait éconduire, et le maître déconcerte, soit par ses rebuffades, soit par une parole de divagation ? C'est que les auteurs connaissent la fécondité de la secousse, les bienfaits de la véhémence. Dans les fictions narratives du taoïsme antique, le conflit entre le disciple et le sage peut être compris non comme un obstacle dirimant ou dilatoire, mais comme un élément structurant de la relation. Pour dissiper dans l'esprit du disciple une conception instrumentale du savoir réduite à un échange d'informations, pour l'empêcher de considérer son maître comme un fruit à jeter une fois exprimé tout son jus, pour détourner enfin le disciple d'ambitions mal placées ou annihiler en lui les désirs qui l'aliènent, il est bon que le sage abordé se tienne sur ses gardes et se refuse. Quelle sorte de piège, de menace ou de facticité cette posture prétend-t-elle déjouer ? En déconcertant l'aspirant, en créant en lui un état d'angoisse ou de frustration, le maître le force à réfléchir à la nature de son désir. Après avoir vertement congédié l'Empereur Jaune qui le sondait sur les moyens de contrôler la vie sur terre et d'augmenter le rythme et le rendement des moissons, le maître Ample-Accompli (*Guang Chengzi) retrouve le souverain

[25] *Tchouang-tseu*, chapitre 29, « Le Brigand Tcheu ».

[26] Voir l'histoire au chapitre 19 où un certain maître se repent devant ses disciples de s'être montré trop cassant avec quelqu'un qui se présentait à sa porte. Ses disciples le rassurent en lui exposant qu'il ne peut lui avoir fait de mal en s'étant conduit ainsi.

profondément transformé au terme d'une réclusion ascétique de trois mois. La première entrevue, qui prend l'allure d'un réquisitoire général contre la volonté démesurée de se rendre maître et possesseur de la Nature, s'était terminée abruptement sur ces propos irrités du maître :

> Homme aux paroles spécieuses, à l'esprit vide et vain ! Crois-tu vraiment mériter que je t'entretienne du Principe ultime ?

La seconde partie de l'histoire montre les bienfaits de cette véhémence sur l'interlocuteur qui vient d'en prendre pour son grade, si l'on peut dire :

> L'empereur Jaune se retira, renonça à l'empire, se bâtit une hutte à l'écart, garnie d'une simple natte de joncs tressés. Il demeura ainsi trois mois dans l'inaction la plus complète. Après quoi, il s'en retourna solliciter le maître.
> Maître Ample-Accompli reposait étendu, tête tournée vers le Sud. L'empereur Jaune s'avança avec humilité, approcha de lui à genoux et se prosterna par deux fois face contre terre. « J'ai entendu dire, Maître, que vous aviez pénétré le principe premier de l'univers. Souffrez que je vous interroge sur la façon de gouverner son corps, afin de parvenir à la Longévité. »
> Maître Ample-Accompli se releva dans un sursaut : « Voilà enfin une excellente question ! Approche, que je te dise un mot du Principe ultime (…) »

Maître Ample-Accompli a disposé le souverain à se mettre à l'écoute de lui-même ; il a déclenché en lui un processus psychologique menant à l'oubli du but initial. Sa virulence et son dédain ne doivent pas être pris comme un refus définitif d'instruire, mais comme une occasion donnée à l'Empereur Jaune de réformer son entendement avant de s'ouvrir à l'instruction. C'est sa représentation même du savoir et du pouvoir qui s'est modifiée, le monde cesse de lui apparaître comme un ensemble de réalités à manipuler et contrôler. Et lorsque le maître commence à lui parler de la Voie suprême et l'instruit, ce n'est que pour conclure par sa disparition imminente.

> À présent, je prends congé de toi, pour franchir les portes de l'infinité, et m'ébattre à loisir dans les landes absolues. Je pars me conjoindre à l'éclat des astres, me fondre à la constance du Ciel et de la Terre. Ce qui vient à moi, je m'y conjoins, ce qui se tient au loin, je le confonds ! Quand tous les hommes auront péri, moi seul resterai en vie !

La relation proprement dite de maître et disciple n'aura duré que le temps d'une rencontre, et cela aura suffi à l'édification du lecteur. Bien d'autres histoires dialoguées tournent autour du refus de la part d'un sage de venir en aide, refus qui se révèle progressivement comme une tactique destinée à déjouer un désir contre-productif d'accroissement personnel, ou une tentative d'atteindre un état optimal vouée dès le départ à l'échec en raison même du plan que se fixe l'élève ainsi que des représentations mentales qui l'orientent. Lorsque le personnage de Vaste-Voilé, au chapitre 7, supplié par

Général des Nuages, consent enfin à lâcher un mot, il ne livre au départ que sa propre confusion :

> Voguant et divagant, ne sais ce que je cherche
> Dérivant, délirant, ne sais même où je vais.
> Dans ma divagation, absorbé par le brouillamini du monde, je puis tout contempler de façon délurée. Qu'aurais-je d'autre à connaître ?

Puis, devant l'insistante désespérée du Général brûlant de recueillir un conseil pour réformer sa vie, l'hurluberlu lâche :

> Ah la barbe ! Eh bien... nourris ton esprit ! Contente-toi de séjourner dans le non-agir, et les choses se transformeront d'elles-mêmes[27]. Détruis ton corps, disloque-toi jusqu'à l'os, recrache ta clairvoyance, vomis ton entendement, oublie tout lien avec les êtres pour mieux te fondre en eux, pénètre le chaos primordial, défais-toi de ta pensée, dépars-toi de tes esprits, insensible et sans âme, et la multitude des êtres reviendra à ses racines, à ses racines ignorées. Revenu là où tout est embrumé, embrouillé, plus jamais se désunir ! Mais si tu essaies de comprendre cela, c'est que tu en es déjà dissocié. N'en demande pas le nom, ne tente pas de le cerner, et toute chose d'elle-même pourvoira à sa vie.

Les premiers textes du taoïsme philosophique offrent une réflexion pionnière sur le mépris comme secousse salutaire et ressource psychagogique. Comme si les auteurs avaient senti que l'on ne peut bien conduire autrui qu'en commençant par le désarmer, voire le malmener. En refusant de transmettre au disciple un corps de connaissances constituées charriant implicitement une vision particulière du monde, qui induit des effets de fermeture et d'obturation, le maître laisse au disciple la possibilité de faire l'expérience personnelle du principe et de la puissance d'animation du monde, le Tao, incommunicable et réfractaire à l'organisation du réel filtré et réduit par le langage. En instillant anxiété, doute ou désespoir dans l'âme du disciple ligoté intérieurement, incapable de se délivrer, un processus psychologique de déconditionnement est mis en place qui aboutit, dans les meilleurs cas de figure, soit à un compagnonnage amical soit à une prise en charge du disciple par lui-même.

Le maître, ou plutôt le personnage qui se trouve en position de maîtrise, ne transmet rien de positif qui épargnerait à son interlocuteur un peu de son temps ou de ses efforts. La connaissance de soi et la maîtrise de ses ressources intérieures risquent constamment d'être parasitées par un enseignement verbal. Le silence du maître, son regard absent, son air endormi, voire complètement abruti, son affaissement cadavérique participent de cette logique de l'éveil, aux antipodes de celle qui régente nos usages académiques et notre

[27] Le *Tchouang-tseu* tire ici la leçon du *Lao-tseu* : je reste dans le non-agir et le peuple se transforme de lui-même.

méthodologie universitaire. Le parcours spirituel du personnage de Lié-tseu est rythmé par ce très lent dégel du maître à son égard.

> Au bout de trois ans de perfectionnement constant de sa personne, Lié-tseu vit que son maître daignait enfin jeter un regard sur lui ; suivirent encore deux années pour que Lié-tseu puisse lui arracher un sourire, et ce n'est que la septième année qu'il fut invité à prendre place sur la même natte que son maître[28].

Peu importent au fond les mots que prononce le maître, l'essentiel est qu'il parvienne à cerner d'emblée celui qui l'aborde pour le mettre dans la lancée d'un changement qui se déclarera graduellement en ce dernier. Il n'a pas vocation à enseigner des vérités mais se consacre plutôt à déplier un éventail de recettes permettant de déjouer la posture assertive et volontariste de ceux qui l'approchent et le questionnent, laquelle paralyse les forces nécessaires à une redisposition optimale de soi. La position de celui qui aspire au statut de disciple en est rendue presque impossible : les « approchants » qui se voient rembarrés, ont droit à une leçon sur l'inutilité de l'enseignement ou sur l'incommunicabilité de l'Être suprême, ce qui ne manque pas de saper le principe même de l'instruction spirituelle.

La communication non verbale

Au problème de la relation du maître à ses disciples s'associe donc celui d'une relation authentique dans l'épreuve du langage. Une fois posé le principe de l'incommunicabilité du Tao de maître à disciple, on peut s'interroger sur les formes fécondes d'enseignement qui demeurent. Ce sont précisément semble-t-il les adroites mises en scène du maître congédiant le langage et secouant ses visiteurs par des voies inédites qui constituent encore la meilleure leçon. Les textes du *Tchouang-tseu*, du *Lié-tseu* ou du *Lao-tseu* ont instillé dans la culture chinoise ce modèle de la supériorité d'une transmission qui se passe de paroles, comme si la transformation morale ou psychologique du disciple ne pouvait aboutir qu'en dehors de la sphère des échanges discursifs, affranchie du contexte d'une relation hiérarchisée et autoritaire.

> T'ien Tseu-Fang se tenait assis aux côtés de son seigneur, le prince Wen du pays de Wei. À plusieurs reprises il avait au cours de leurs conversations évoqué un certain Ts'i Kong. Le prince lui demanda : « Ce Ts'i Kong que vous aimez citer, est-il votre maître ? » Tseu-Fang lui répondit : « Non, il n'est pas mon maître. Simplement quelqu'un de mon village.

[28] *Lié-tseu*, chapitre 1.

> Si je le mentionne, c'est que souvent, en l'entendant parler de la Voie, j'ai trouvé qu'il voyait juste. »
> Le prince reprit : « Eh bien, qui est votre maître dans ce cas ?
> C'est Maître-Ondulant, de la Muraille de l'Est.
> Et pourquoi, Maître T'ien, n'en parlez-vous jamais ?
> Cet homme, voyez-vous, est la perfection originelle. S'il a bien, au dehors, l'apparence d'un être humain, en vérité il porte en lui tout le vide du Ciel ; il évolue au gré et s'adapte, tout en préservant sa candeur native. Limpide, il est ouvert à tous les êtres. Si quelqu'un s'est égaré, il l'éclaire par la seule justesse de cet air accueillant qu'il promène sur le monde ; il dissipe en chacun les idées qui se pressent. Comment voulez-vous qu'un homme comme moi arrive à en parler ? »
> Sur ces mots, T'ien Tseu-Fang se retira. Le Prince, désemparé, resta muet jusqu'au soir. Plus tard, il convoqua ses ministres, les fit placer en rang devant lui et leur confia la chose suivante : « Ah ! l'homme accompli, celui dont rien n'entame la Puissance, comme nous en sommes loin, si loin ! Au départ, je me figurais que les propos des gens sages et savants étaient quelque chose d'indépassable, qu'il n'y avait rien au dessus des conduites dictées par la Bonté et la Justice. Mais voilà, à présent que j'ai eu vent du maître de T'ien Tseu-Fang, je me sens physiquement démoli[29], j'ai perdu tout désir d'agir, ma bouche est prise dans un étau, l'envie même de parler m'a quitté. Tout ce que j'ai appris m'apparaît comme un tas de ronces et de boue ; quant à l'État de Wei, il ne m'est plus qu'un fardeau. »

La présence agissante de Maître-Ondulant touche le tout-venant, comme un soleil qui éclaire le visage de tout être humain sans préférences, ni distinctions. Le maître authentique - défini par la maîtrise de ses processus vitaux et non par son rôle d'enseignant - reste ouvert à chacun au gré des rencontres, tout en se montrant dans ses relations aussi impersonnel que l'action de la nature.

L'influence transformatrice du maître de Tseu-Fang est donc *passée* sans que le prince ait rien entendu émanant même indirectement de sa personne. Il s'agit d'un maître sans disciples, sans disciplines, ni rien de dicible. De Maître-Ondulant, quiet et limpide, aucun mot n'est rapporté ; son disciple Tseu-Fang, sondé par le prince de Wei, avoue qu'il ne voit pas comment il parviendrait à en parler comme il le fait de maîtres mineurs, aussi ne le mentionne-t-il jamais d'ordinaire lors des audiences et entrevues avec son seigneur ; et le prince lui-même, à l'écoute de ce portrait si succinct, une sorte d'esquisse en trois traits cernée de silence, perd l'envie de parler, prostré et hagard. Trois modalités du silence jouent de concert : le disciple taisait jusqu'ici l'existence et l'influence de ce Maître, son modèle secret, jusqu'à que son seigneur l'invite à en parler. Ce Maître

[29] Littéralement : « je suis tsié »(**jie*). Dans de nombreux textes contemporains, ce mot évoque un supplice physique, le dépeçage, le démembrement. C'est ainsi que l'Empereur Jaune « tsié» le corps de son ennemi Tcheu You. En même temps, le *Tchouang-tseu* emploie le caractère *tsié* dans un sens positif : c'est se délier, se délivrer de ses chaînes, se libérer de « nos chaînes et de nos verrous intérieurs ».

Ondulant, sans rien dire, transforme et éclaire le tout-venant. Et le seigneur de Wei, reste bouche bée et comme pris de stupeur à l'écoute de ce qu'en dit son serviteur T'ien Tseu-Fang. Le silence passe de bouche en bouche pour ainsi dire et montre la transmission d'une force influence entièrement dissociée d'un contenu verbal positif correspondant à une *instruction*.

Au contact de ces images, le seigneur de Wei a reçu une leçon sans que le maître aperçu au travers d'un linéament de description élogieuse n'ait été cité (il est évoqué mais rien n'est rapporté de ses dires). Le monde familier du prince apparaît brutalement sous un autre jour. Les textes vénérables rapportant les conduites édifiantes et les propos exemplaire des sages souverains d'antan, la culture des vertus qui doivent soutenir l'exercice du pouvoir, tout cela lui semble verbiage et volutes vides alors même qu'aucun jugement de la part de son serviteur Tseu-Fang n'a été tenu concernant l'éducation traditionnelle, l'action politique ou l'efficacité de la communication langagière. Le prince se sent prosaïquement ravalé dans les affaires et les affres du monde terrestre. Cet instant d'épiphanie où les processus ordinairement graduels de dilatation de la conscience soudain précipitent, – cet instant constitue le point d'orgue d'une expérience d'éveil qui s'est imposée comme le modèle de la relation pédagogique dans l'imaginaire taoïste.

Dans une histoire dialoguée du chapitre 5 du *Tchouang-tseu*, qui aborde la question de la réintégration et de l'intégrité morale d'un ancien criminel amputé du pied, le paria en question parle ainsi du maître dont l'enseignement l'a guéri des agressions du monde extérieur :

> Au début, j'enrageais, j'étais bouleversé de colère. Mais depuis que j'ai rencontré notre maître, ma colère a décru et je suis revenu à moi-même. Je ne saurais dire si c'est le maître qui m'a lavé et purifié avec sa bonté, mais voilà dix-neuf ans que je fais route avec lui, et jamais il n'a paru remarquer qu'il me manquait un pied.

Avec des personnages tels que Maître-Ondulant, ou encore le maître du paria amputé, Comte-Obscur Non-humain (**Bohun wuren*), la question n'est plus de savoir ce que pense le sage, ce qu'il croit ou ce qu'il sait ; seule compte l'occasion d'éprouver à son contact une réorganisation d'ensemble de nos forces et de nos aspirations, un changement dans le climat de fond qui détermine le temps et le tempo de nos humeurs. Le prince Wen qui interrogeait T'ien Tseu-Fang sent que le ressort de ses ambitions vient de rompre ; mis mentalement en présence de ce Maître-Ondulant, il regarde tout à coup ce qu'il fait et ce qu'il dit comme une suite de choses usantes, stériles et vaines. Il suffit d'imaginer la puissance d'ébranlement d'une musique qui, brisant une conversation de routine, en quelques secondes nous tire de notre enlisement inconscient et nous hisse à un

effet d'échelle supérieur pour reconsidérer notre vie présente. Et si résonne encore faiblement ce que nous étions en train de dire ou de projeter au moment de l'irruption salutaire de cette musique, nous en apercevons tout le désolant prosaïsme.

À son stade extrême, le motif du maître exerçant une action décisive en marge du savoir textuel – motif repris et rejoué sur tant de modes – incite à sentir qu'un sage n'a rien à dire de *positif*, ou qu'à un maître supérieur on ne peut plus parler, pas plus qu'à un mystique absorbé dans la contemplation de l'Un. Ce n'est là toutefois qu'un aspect partiel parmi les visions taoïstes du sage ou du saint, toujours présenté au demeurant avec une pointe d'humour, comme si soutenir cette thèse avec sérieux et conviction contredisait l'essence même de la pédagogie irrégulière mise en jeu. Si certains sages parlent et même bavardent dans le *Tchouang-tseu*, leur pluralité, leur diversité de profil, leur position de maître avant tout relationnelle lorsqu'ils dialoguent[30] sont autant de façons de suggérer la précellence de la relation singulière, la primauté du propos de circonstance, la vertu irremplaçable de l'improvisation et de la présence d'esprit. Ce trait caractérisait déjà l'enseignement de Confucius, qui favorisait la nature singulière de son interlocuteur, quitte à sembler se contredire pour le lecteur ne tenant pas compte, ou ignorant tout simplement, le contexte d'énonciation particulier. Mais la solidarité de fond entre Confucius et les idées développées dans le taoïsme antique tient surtout à la prépondérance de cette idée selon laquelle l'enseignement le plus fécond repose sur la représentation imaginaire du maître – représentation mentale mais aussi mise en scène littéraire – qui devient le sujet principal de brefs épisodes de sagesse. Le maître n'est pas ici un auteur nous livrant des pensées profondes, il est l'acteur principal de ces petites pièces où sont reprises avec des variations infinies la rencontre du sage réticent et du disciple immature.

C'est ainsi que dans le *Tchouang-tseu* on aboutit à cette situation piquante d'avoir des maîtres sans disciples[31], parfois même un maître qui demande à devenir le disciple de son propre disciple ; la norme qui s'impose est celle d'un enseignement sans paroles, et le modèle de la formation de soi parachevée passe par une sorte d'amnésie volontaire de tout le savoir antérieur ainsi qu'un rejet de toute méthode. C'est que l'on pressent partout la méfiance du sage à l'idée que ce qu'il consent à lâcher sous l'inspiration du moment, sur le mode du doute, du paradoxe, de l'observation amusée ou de l'assertion à but

[30] L'un est maître dans telle circonstance, comme Lié-tseu, mais à nouveau disciple dans telle autre, prêche ici, mais là se prend une leçon comme cela arrive si souvent au personnage de Confucius dans le *Tchouang-tseu*, sur lequel les auteurs ne cessent de varier l'éclairage.

[31] La plupart de ces personnages portent l'appellation honorifique de « maître » (*tseu*).

exhortatif, soit réemployé à d'autres fins, change de sens et devienne pièce d'un dogme ou élément de doctrine.

D'autre part, les auteurs anonymes du taoïsme antique ont sans doute senti, en observant le devenir de l'école ritualiste après la mort de Confucius, le danger de laisser les propos, les notions et les images employés par un homme sage et lucide afin de juger son époque et réfléchir sur son expérience, devenir chez ses épigones et sectateurs de simples outils pour gloser la pensée de leur maître et lui imprimer une forme systématique. Alors que le sage s'emploie à comprendre ce que sont vivre et changer, l'apprenti qui fait de ce sage son maître se concentre avant tout sur ce qu'a dit ce dernier et se met à apprendre, réciter et étudier ces propos qui lui restent comme autant de traces et de reliques, au lieu de faire l'effort de consulter sa propre expérience. C'est ce processus de médiation dégradante que la pédagogie non verbale du sage tente de court-circuiter afin de mener le disciple désemparé sur la Voie.

Ce qui distingue si fortement le *Tchouang-tseu* des autres grands textes de la pensée chinoise, c'est qu'il n'est jamais dit ou suggéré au fond que l'homme est une créature qui a besoin d'un maître pour accéder à sa pleine humanité. Les histoires et courts essais qui composent cet ouvrage hétéroclite envisagent la diversité des pièges et des raideurs qui guettent aussi bien le sage qui joue au maître que l'auditeur qui veut s'enrôler comme disciple. La relation entre maître et disciple n'est pas pour autant une relation condamnée ou prohibée, elle est simplement vue comme un processus impossible à déployer sous la forme d'une éducation centrée sur l'apprentissage des textes et des normes de conduite ; elle est aussi envisagée comme une relation exclusive, personnalisée à l'extrême, jamais obligatoire, libre de tout programme, et toujours prête à se défaire ou à évoluer en autre chose.

Contre le risque de sacralisation du maître qui dénature celui qu'il fut et infantilise celui qui le révère, contre le danger de donner corps à une doctrine qui n'existait pas même sous forme embryonnaire dans l'esprit de ce dernier, voici un puissant antidote, sous la forme d'une historiette qui mène à son point de paroxysme le paradigme du maître absent, comme dissipé dans l'air et dissipant tout disciple :

> Rayonnement Astral interrogea Non-Être : « O Maître, êtes-vous, ou n'êtes-vous pas ? » Comme il n'avait pas reçu de réponse, il scruta avec la plus grand attention l'air et l'allure de ce dernier : nuit indistincte, vide sans mesure. Tout le jour durant, il écarquilla les yeux mais ne vit rien, il tendit l'oreille mais n'entendit rien, il tenta de le toucher mais ses mains ne rencontraient rien. Rayonnement-Astral s'exclama : « Prodigieux ! Dire qu'il est possible d'atteindre un tel stade ! J'arrive bien moi-même à faire être ce qui n'est pas, mais point à faire disparaître ce qui n'a pas d'être, alors que Non-être, lui, y parvient déjà : comment diable s'y est-il pris ? »

L'une des meilleures choses que puisse faire un maître, c'est déjouer dans l'esprit de son élève l'idée qu'il se fait de la toute-puissance de l'enseignement et de la transmission verbale ; c'est contrer sa docilité devant la fixité des rôles et la nature verticale de la relation qui risque de le maintenir toute sa vie durant dans la peur de s'émanciper de ce qu'il tient de ses anciens modèles (pensons à ce disciple imaginaire de Confucius dans le chapitre "德充符" du nom de Tchang Tsi 常季 : "éternellement immature" !). Le dialogue dans le chapitre 6 entre Confucius et Yen Houei se conclut par la demande du premier d'être pris comme disciple par son propre disciple, rejoignant par là un motif classique du Tchouang-tseu selon lequel Confucius se met à l'école d'un plus sage que lui. « C'est bien mal récompenser un maître que de rester à jamais son disciple » disait Zarathoustra[32] au moment de quitter ses disciples, tout en les enjoignant à l'abandonner, le soupçonner, ou le haïr. C'est lui faire le plus beau présent, pourrait-on ajouter, que de devenir son maître.

En fin de compte, dans les écrits du taoïsme antique, le maître n'occupe qu'à de rares exceptions une position fixe, une condition durable ou un statut préservé ; on voit surtout des sages refuser des élèves, rembarrer les ambitieux ou les soucieux qui les approchent ; on rencontre des personnages pressentis comme modèles se dérober aux attentes pédagogiques de leur entourage ou de leur village[33]. Les épisodes pédagogiques du *Tchouang-tseu* se signalent surtout – quand on fait l'effort de suivre les personnages à la trace et qu'on les voit évoluer au fil des chapitres[34] – par la mobilité de leurs relations, par les renversements inopinés des liens qui unissent celui censé savoir et celui censé apprendre. Les interactions entre maîtres et disciples ne sont pas centrées sur des textes à comprendre, commenter ou interpréter. Les nombreux dialogues et histoires d'apprentissages, d'éducation et de transformation suggèrent combien ce qui peut nourrir l'esprit et instruire de l'essentiel dépend de l'écoute et de l'observation des gens et des choses à l'entour, qui n'ont pas vocation à enseigner : ainsi du boucher Ding, qui dépèce

[32] Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, chapitre « De la vertu qui donne ».

[33] Comte-Obscur Non-Humain reproche à Liè-tseu de perdre son temps et ses forces à faire le sage pour une foule de gens qui se pressent devant sa porte. Ces gens sans valeur ne méritent pas d'être instruits, et toute personne qui possède habileté, dons ou talents est ainsi condamnée à crouler sous le poids des sollicitations, de la fatigue et des soucis. A cet égard, seul celui qui n'a rien à apporter aux autres vit à l'aise et paisible. Telle est la conclusion de l'une des figures les plus valorisées dans le Zhuangzi. Le sage n'a pas à faire le maître, et faire profession de son habileté est une perte de temps et une usure de soi (chapitre 32, trad. Levi, p.274-275). Au chapitre 24, Tseu-ts'i des Murailles du Sud s'en veut de passer pour un sage, conscient qu'il a dû se vendre pour s'attirer une telle réputation qui ne peut que lui nuire

[34] Comme l'a fait Jean Levi dans son étude admirable mais plutôt réservée aux connaisseurs des textes abordés : *Le petit monde du Tchouang-tseu.*

avec une virtuosité enchanteresse une carcasse de bœuf devant son prince, lequel comprend à le voir agir puis l'écouter « l'art de nourrir le principe vital » ; ainsi du nageur des cataractes de Lü Lang, qui édifie Confucius en lui relatant sa façon de faire un avec l'onde ; ainsi encore du charron P'ienn, du passeur qui manie le bac entre les deux rives, du vieux pêcheur que rencontre le personnage réinventé de Confucius, du vieillard qui refuse de se servir d'une manivelle et d'une poulie pour puiser de l'eau au puits et s'insurge contre les méfaits de la technique[35] ; ainsi du charpentier Tch'ing, qui pour créer une belle œuvre se livre à une ascèse afin de se libérer de toute ambition, de tout projet et de toute idée de reconnaissance ; ainsi de l'attrapeur de cigales, du percepteur Débonnaire du Palais du Nord[36], et encore de tant de personnages qui se fondent sur leur expérience personnelle des choses et de leur corps pour donner une leçon en passant, l'air de rien, et transforment durablement celui qui se met à leur écoute et observe le spectacle de leur présence agissante. On voit là que la maîtrise se déporte d'un savoir vers un savoir-faire, s'affranchit de la considération des textes du passé pour se tourner vers un art « à l'état vif », une sorte de « *live performance* » qui exalte l'esprit et met les forces vitales en état de surrection. On voit encore poindre ici l'idée, inacceptable pour les Confucéens d'une maîtrise acquise sans maître, sinon le grand maître ancestral (**dazongshi*), la Voie même du monde, la *natura naturans*, qui dote chacun de ces divers personnages d'un génie propre[37].

Dans ce bref parcours mettant aux prises maîtres et disciples, nous avons vu jouer différentes modalités du silence, à l'occasion de la rencontre avec des sages qui sont hors du régime de la conscience analytique et discursive. Ces Sages nous montrent que poser des questions sur le Tao n'a pas de sens, ne fait qu'en éloigner, mais, pour nous lecteurs, si ces questions n'étaient pas posées, il n'y aurait pas de leçon et d'occasion d'apprendre. Il n'y aurait pas non plus de texte, pas même de texte qui nous dise qu'au fond l'absolu n'est pas de l'ordre de la compréhension intellectuelle, du savoir qui se formule, du dire qui se transmet. Quelle a été, du point de vue des techniques littéraires de la représentation, la conséquence de ce refus de faire entrer le sage de plain-pied dans l'univers du discours ? L'action exemplaire étant supposée se passer de mots, ce sont les

[35] Chapitre 12 (trad. Levi p. 100).

[36] Chapitre 20.

[37] Sur l'efficience silencieuse de la nature et le bienfait de se fier au cours des choses voir par exemple le chapitre 13 (trad. Levi p112) et le chapitre 5 (trad. Levi p.49-50 et p.66-67 pour la réponse de Lao-tseu).

descriptions fournies par des témoins, les explications *a posteriori* ou encore les apartés qui se chargent dans ces récits pédagogiques du *Tchouang-tseu* et du *Lié-tseu* de faire comprendre ce qui se passe de décisif. Et c'est par le truchement de ces insertions discursives que nous prenons, nous lecteurs, connaissance de cet enseignement dont l'efficace prétend se passer de mots.

Le lecteur est à cet égard toujours « mobilisé » puisqu'il fait pour ainsi dire la navette entre le point de vue d'une sagesse silencieuse et sa propre perspective de lecteur prenant connaissance de cette idée de l'enseignement sans parole au travers d'histoires, de récits et de fables. L'intuition avivée par les évocations du charisme de certains maîtres capables de transformer, et presque d'incendier leurs disciples par leur seule présence est inséparable de la conscience que cette intuition n'est adéquatement véhiculée que dans l'invention *ad hoc* de certaines formes langagières. De même que dans ces fictions taoïstes le disciple évoque son maître sur le mode de l'ineffable ou de l'insaisissable, ces récits mêmes sont l'œuvre de maîtres demeurés anonymes et invisibles, mais qui gardent le maître-mot du sens à attribuer à leurs récits. Le nom même de *Tchouang-tseu* a fini par devenir la convergence symbolique de ces auteurs anonymes et de ces maîtres insondables. Telle est l'une des leçons que l'on peut tirer en croisant les réflexions sur les schémas narratifs du premier taoïsme et les données historiques concernant les modes de composition des ouvrages philosophiques en Chine ancienne. Gageons qu'en se confiant à la plume de ses disciples, Francis Wolff, qui aura si bien écrit sur les maîtres anciens pour ses lecteurs, aura été à bonne école.

Bibliographie

Jean-François Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2004.

Christoph Harbsmeier, « Confucius Ridens : Humor in the Analects », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 50/1 (1990), p. 131-161. DOI: 10.2307/2719225

Jean Levi, *Œuvres complètes de Maître Tchouang,* éditions de l'encyclopédie des nuisances, Paris, 2006.

Levi Jean, *Confucius*, Paris, Pygmalion-Gérard Watelet, coll. « Chemins d'éternité », 2002.

Levi Jean, *Le Petit monde du Tchouang-tseu*, Paris, Philippe Picquier, 2010.

Lang Hua-Xia 郎化霞，北京旅行 *A Journey to Beijing,* édition bilingue San Wen, Wuhan 2002.

Weingarten Oliver, « What did disciples do ? *Dizi* 弟子 in early Chinese texts », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 75/1 (2015), p. 29-75.

Valéry Paul, *La soirée avec M. Teste*, Paris, Éditions de la Nouvelle Revue Française, 1919.

LA CORRIDA : HISTOIRE D'UNE SURVIE[1]

Araceli GUILLAUME-ALONSO

Les origines de la tauromachie remontent à la nuit des temps. Rite de fécondité, mythe, fête rurale, rite de passage, exercice cynégétique, spectacle urbain, joute aristocratique, jeu collectif ou exploit individuel, … Le face-à-face entre l'homme et le taureau a pris au long des siècles des formes très diverses, dans un double processus de transformation et de fusion qui a abouti à la corrida moderne.

C'est à l'aube de la modernité, à la charnière entre les XV^e^ et XVI^e^ siècles, que la fête taurine-spectacle, ancêtre de la corrida, dessine ses contours à partir de pratiques taurines très diverses, présentes sur une large géographie ibérique et dont certaines variantes s'étendent même au nord des Pyrénées.

Pour que les fêtes taurines désordonnées et populeuses des contrées hispaniques deviennent à la Renaissance un spectacle majeur et organisé, il a fallu que se produise, dans une conjoncture particulière, la convergence entre un certain nombre de facteurs sociaux et une volonté politique.

Cependant, la naissance du premier spectacle tauromachique formel dont nous analyserons rapidement les conditions – presque miraculeuses – d'émergence, ne garantissait pas sa pérennité. Comment a-t-il pu survivre ensuite, tout au long de cinq siècles, devenant sous le nom de « corrida » ou de « course de taureaux » le spectacle de masses le plus ancien de l'Occident, à travers crises politiques et économiques, opposition religieuse, guerres civiles et guerres d'occupation, évolution des modes et changement des mentalités et des sensibilités ? Il n'est pas excessif d'affirmer que la corrida, qui est l'héritière de ces premières fêtes taurines, est une survivante. Il est même possible d'affirmer qu'elle est souvent sortie grandie de chaque avatar de l'Histoire et toujours renouvelée, actualisée.

Nous nous proposons de parcourir à grand traits l'histoire de la corrida-spectacle sur trois siècles et non pas de la tauromachie en général, si nous entendons par cela les

[1] Ce travail est une première tentative – partielle – d'écrire une histoire de la corrida, abordée sous l'angle des difficultés que ce spectacle très particulier a toujours rencontrées et qu'il a surmontées pour durer dans le temps et arriver jusqu'à nos jours.

jeux taurins et les pratiques diverses, sanglantes ou pas, souvent participatives, qui avaient lieu dans toute la géographie ibérique[2].

Ce qui caractérise la corrida est d'une part sa dimension spectaculaire et, d'autre part, la mise à mort du taureau. Le vocable corrida est issu du verbe *correr* – courir – et l'expression *correr toros* – courir des taureaux – s'applique indistinctement aux actions menées, à cheval ou à pied, devant un taureau. Quant à *lidiar* – combattre et, implicitement, vaincre et mettre à mort – le terme a été d'abord utilisé pour les spectacles de tauromachie à cheval, puis à pied. Le spectacle qui retient aujourd'hui notre attention – la fête taurine formelle qui sera appelée plus tard corrida – se déroule dans un lieu clos, ancêtre des arènes – le *coso* - composé de deux espaces : la piste et les gradins (et fenêtres et balcons) pour les spectateurs et les autorités. L'architecture du lieu – une grande place clôturée pour l'occasion au cours des deux premiers siècles, des arènes spécifiques les siècles suivants – met le public en position de regarder et permet aux autorités de contrôler, puis d'empêcher les tentatives d'intervention, les initiatives individuelles.

Suivre l'histoire de ce spectacle, à partir de quelques grand moments qui le mettent en péril et leurs conséquences permet de mieux mesurer les dangers qui se sont abattus sur la corrida et la capacité de réponse et d'évolution du propre spectacle qui a assuré sa survie jusqu'à nos jours.

Au XVI^e^ siècle : naissance du spectacle tauromachique formel en coso

À l'aube de la modernité, les Rois Catholiques – Isabelle de Castille et Ferdinand d'Aragon – réunissent sous leur autorité royale conjointe les différents royaumes de la péninsule ibérique, à l'exception du Portugal, sans vraiment les unifier. Pendant les vingt-cinq dernières années du XV^e^ siècle, les monarques sillonnent le territoire espagnol du nord au sud, d'est en ouest, organisant les régions, construisant une monarchie centralisée en mettant au pas les plus réticents de leurs sujets, fussent-ils nobles ou roturiers, chrétiens, juifs ou musulmans. Le roi et la reine parcourent les campagnes, entrent dans des villes en pleine croissance et reçoivent l'allégeance des Espagnols qui rivalisent pour leur proposer les divertissements les plus divers, parmi lesquels des spectacles taurins, le plus souvent assez rudimentaires, héritiers de très vieilles

[2] L'expression *corrida de toros* contient nécessairement le concept de spectacle car elle implique la présence de spectateurs. Sans public, il n'y a pas de corrida. La corrida à l'espagnole est par ailleurs une corrida avec mise à mort du taureau et c'est dans ce sens que nous utilisons le terme. La corrida à la portugaise, au contraire, a supprimé depuis le XVIII^e^ siècle la mise à mort.

traditions agraires, et qui occupent une place de choix. Les chroniqueurs affirment que la reine n'y prenait pas goût, angoissée par le risque de mort encouru par les hommes qui affrontaient les taureaux et soucieuse du salut de leur âme. En effet, comment sauver son âme en mettant sa vie en jeu sans autre but que celui de se donner en spectacle, de se faire admirer, d'amuser ses semblables? Sans trop se soucier du peu d'intérêt manifesté par leur reine, encouragée par son confesseur, les Espagnols n'en ont pas moins continué de pratiquer leurs jeux taurins traditionnels. Cependant, au temps de la découverte de l'Amérique, du renouveau des institutions, de la centralisation de l'administration royale et de l'imposition de l'unité religieuse – bref, de l'entrée dans la modernité –, aucune innovation majeure ne semble avoir été apportée à la pratique ancestrale et variée des jeux taurins, aucun essai d'unification engagé. Des nobles s'essaient à la mise à mort du taureau, à cheval, dans certaines régions, alors que l'affrontement individuel ou collectif du taureau à pied, le plus souvent sans mise à mort, est pratiqué un peu partout, à l'occasion des fêtes religieuses, des mariages, des naissances.

En 1517, à l'arrivée de Charles de Gand, petit-fils des Rois Catholiques, sur ses terres espagnoles, rien ne laisse supposer que les spectacles tauromachiques vont changer de statut. Ce jeune prince, né et élevé au Nord de l'Europe, ignorant des traditions espagnoles, est un chevalier féru de joutes et de tournois. Il est grand maître de l'ordre de la Toison d'or et voue à la chevalerie une passion ardente. C'est d'ailleurs sans enthousiasme qu'il assiste à ses premiers spectacles taurins sur la grande place de Valladolid, ville qui fait office de capitale de la Castille. Dans les semaines qui ont précédé son arrivée à Valladolid, en traversant les contrées du nord, il a pu découvrir l'adresse des jeunes paysans pour immobiliser le taureau et le mettre à terre, au cours des fêtes rurales organisées en son honneur. À Valladolid, dans les fastes de l'arrivée du nouveau monarque, quelques tournois sont organisés par les nobles flamands et français de sa suite, alors que des nobles espagnols préfèrent affronter des taureaux à cheval à la lance et que des hommes du vulgaire le font à leur tour à pied, le plus souvent en groupe, dans la partie populaire du spectacle. Mais le jeune monarque ne semble manifester de l'intérêt pour aucune de ces pratiques taurines.

Il est vrai que les débuts du jeune Charles en Espagne sont plutôt décevants et qu'il est fort mal perçu par ses sujets espagnols, tous groupes sociaux confondus, qui n'apprécient ni ses manières ni les abus de son entourage étranger. Quand deux années après son arrivée, il est élu empereur et qu'il part pour Aix-la-Chapelle se faire couronner, le mécontentement de ses sujets castillans et des villes bat son plein et se

traduit par une révolte qui prend la forme d'une guerre civile, rapidement matée par la noblesse et des hommes en armes restés fidèles au monarque légitime. À son retour d'Allemagne, devenu Charles Quint, il rétablit l'ordre et rectifie ses erreurs de départ, conscient de la place de choix que la Castille et ses Indes Occidentales sont appelées à occuper au sein de son empire. Il entreprend alors un travail d'apprentissage et d'adaptation qui a souvent été défini comme une recherche d'hispanité. Au printemps 1527, à la naissance de son fils, le futur Philippe II, l'aboutissement de ce processus se vérifie symboliquement sur la même grande place de Valladolid qui l'avait vu arriver dix ans plus tôt. Pour le baptême de son héritier, alors que, comme le veut une très vieille tradition lors des naissances, une fête tauromachique est organisée, il descend dans l'arène et rejoint les nobles qui s'y produisent. À cette occasion, il tue lui-même un taureau d'un coup de lance et la tradition veut qu'il ait ensuite organisé l'ordre d'intervention des nobles face aux taureaux suivants, indiquant à chacun le moment d'engager le combat.

Par ce geste royal, par sa circonstance, la fête taurine de Valladolid fait figure d'acte fondateur de la corrida formelle, en tant que spectacle public avec mise à mort, cautionné par le pouvoir et placé sous son autorité. Après des temps troubles et un début de règne compliqué, alors que la continuité du lignage est assurée, la fête taurine officialisée par le monarque réaffirme l'ordre social, confirmant le noble dans son rôle de défenseur, exaltant la cohésion de la noblesse avec son roi, sous les yeux du peuple pris à témoin. La volonté politique de donner à la corrida chevaleresque la place encore occupée dans les autres cours européennes par les tournois, jeux et cortèges, assure sa survie et en même temps lui permet de mettre en place et de pérenniser un rituel et des usages qui subsisteront au-delà de la corrida chevaleresque elle-même[3]. Cela ne changera rien aux pratiques taurines du milieu rural dans les fêtes et occasions traditionnelles. Cela ne remplacera pas, non plus, la pratique taurine à pied en ville (en particulier dans le milieu des abattoirs), ni à la campagne, mais le noble espagnol à cheval face au taureau sera la quintessence du courtisan espagnol, comme le dit très bien Castiglione dans son traité consacré au parfait homme de cour. En somme, le courtisan espagnol – nous dit-il –, comme le français ou l'italien, est un parfait cavalier et manie les armes avec grande adresse mais lui, à la différence de ses pairs des autres

[3] L'ordre en piste, l'organisation, le déroulement du spectacle, les salutations aux autorités présentes et autres formes de courtoisie prendront peu à peu un caractère rituel. Pour ce qui est des usages, certains sont adoptés très tôt et restent immuables : couvrir le sol avec du sable, l'arroser au cours du spectacle les jours de forte chaleur, vendre des boissons rafraîchies à la neige et des confiseries, montrer son contentement en agitant des mouchoirs en l'honneur du vainqueur, faire traîner dehors la dépouille du taureau par un attelage de mules enrubannées…

pays, sait aussi toréer[4]. D'ailleurs, les chevaliers espagnols porteront la pratique du toréo à cheval en Italie, à Naples et à Rome principalement, alors que les vice-rois et leur entourage implanteront cette même corrida chevaleresque dans les Indes américaines.

Néanmoins, aux alentours de 1556, à l'arrivée de Philippe II sur le trône, des voix d'ecclésiastiques et de moralistes s'élèvent contre les spectacles taurins. Les fêtes taurines ont toujours eu des opposants mais, leur essor, en Espagne et en Amérique, au cours des décennies précédentes, qui allait de pair avec le développement des villes, finit par soulever de nouvelles inquiétudes. Ces spectacles mixtes, composés d'une partie noble – chevaleresque, officielle – et d'une autre populaire, sont désormais profondément ancrés dans la vie urbaine, tout en étant le résultat d'une symbiose entre la ville et la campagne, celle-ci apportant à la ville son savoir-faire millénaire. Ces spectacles très prisés sont aussi, selon les moralistes, l'occasion de bien des excès : d'une certaine promiscuité hommes-femmes, de dépenses excessives, d'oisiveté et le moment de tous les dangers. Certes, ce sont surtout les hommes à pied qui sont le plus souvent blessés ou tués, mais le danger s'étend à tous les participants. L'entremise de l'Église sous forme de bulle papal d'interdiction – fait bien connu – se produit en 1567, et, même si, sous sa forme la plus rigoureuse, elle ne dure pas plus d'une dizaine d'années, l'anathème lancé par le pape Pie V reste longtemps ancré dans les esprits. Le roi Philippe II, qui est profondément religieux et n'est pas très porté sur les spectacles tauromachiques, s'en éloigne encore davantage après la prohibition, tout en protestant contre l'ingérence de Rome dans les affaires relatives à la conscience de ses sujets. Il s'ensuit une désaffection de la noblesse pour les combats de taureaux et un retour des pratiques taurines aux formes les plus traditionnelles : lâcher de taureaux et de vaches dans les rues, taureaux encordés et autres jeux de la tradition rurale.

Les conséquences de ce retour aux origines fut une prolifération de jeux taurins rustiques, très certainement inventifs, dans les rues et hors les murs des villes et d'une reprise en main des opérations et du vedettariat par les hommes à pied. Sur un plan plus général, dans les sphères proches du pouvoir, il se produit une recherche de solutions destinées à limiter les accidents, comme les propositions du célèbre médecin Christóbal Pérez de Ayala d'intervenir sur les cornes des jeunes taurillons pour en modifier la forme pendant la pousse, les retournant vers l'arrière et les rendant ainsi moins

[4] « *Es torero* », B. Castiglione, *El Cortesano*, tr. de Juan Boscán de 1534, Madrid, éd. Saturnino Calleja, 1920, p. 49-50, premier livre, chap. 4. Le terme *torero* utilisé par Boscán est étonnant car c'est celui de *toreador* qui était le plus communément utilisé à l'époque.

dangereux. Mais, malgré ces tentatives, les spectacles tauromachiques formels disparaissent pratiquement de la cour pendant plus de vingt ans. Les nobles perdent ainsi l'habitude de toréer et de tuer le taureau à cheval en public, et il se produit un vide générationnel de toreros à cheval.

Au XVII^e^ siècle : une tauromachie de cour revisitée

À l'arrivée sur le trône de Philippe III, en 1598, à l'aube du XVII^e^ siècle, la culture de cour va connaître un grand renouveau et un développement spectaculaire. Dans un contexte courtisan désormais débarrassé du pieux et vieillissant Philippe II et une fois les interdictions papales levées, la tauromachie va vivre une croissance sans précédents et revenir avec force au cœur des célébrations de la cour. La monte à la genette, de vieille tradition arabo-andalouse, revient à la mode et s'adapte parfaitement à la pratique du *rejón*. En effet, ce javelot court exige une plus grande proximité du taureau et, par conséquent, une mobilité accrue du cheval. Et la monte à la genette, avec ses étriers très courts, rend plus aisée cette tauromachie de proximité car elle permet de manœuvrer le cheval et de le faire virevolter avec légèreté et élégance.

Bien entendu, il faut un apprentissage de cette nouvelle discipline équestre et taurine, que les rejetons de la plus haute noblesse, encouragés par le roi – grand cavalier – et par son favori Lerma, réussissent en quelques années, entre 1598 et 1605, pour être précis. D'ailleurs, lors des fêtes de Valladolid de 1605, à la naissance de l'héritier, le futur Philippe IV, la corrida à cheval, cas exceptionnel, exclut même la participation de l'homme à pied. Seuls des cavaliers de la plus haute noblesse interviennent face au taureau, en l'honneur du nouveau-né devant le roi, la cour et le peuple. Encore une fois, c'est à Valladolid que se produit la confirmation de la nouvelle tauromachie aristocratique à cheval et que se réaffirme le rôle politique et social du spectacle. Cette nouvelle tauromachie du *rejón*, plus aristocratique encore que celle de l'étape précédente, indissociable du jeu de cannes, sera constamment mise en œuvre dans tous les déplacements du roi, de sa famille et de sa suite dans le royaume de Valence et dans les villes et les bourgs de la Vieille et de la Nouvelle Castille[5]. Elle sera souvent sous le

[5] La corrida du temps de Charles Quint gardait des liens profonds avec la culture militaire qui ne sont plus que de parade au XVII^e^, suivant en cela l'évolution du rôle de la noblesse au sein de la société. Dans un autre ordre d'idées, l'itinérance taurine de la cour, comme précédemment celle des Rois Catholiques et de Charles Quint, voire le voyage de Philippe II en 1580 au Portugal, a comme conséquence une diffusion sur le territoire des usages taurins de la capitale, des nouveautés, des tendances. Voir A. Guillaume-Alonso, « El duque de Lerma y las corridas de toros. De lo taurino a lo encomiástico», *El duque de Lerma. Poder y literatura en el Siglo de Oro*, J. Matas, J. M. Micó, J. Ponce (dir.), Madrid, CEEH (en col. avec, Barcelone, Universitat Pompeu Fabra), 2011, p. 295-316.

signe de la recherche de nouveautés, d'inventions, d'extravagances et marquera l'apogée baroque de la tauromachie de cour.

Par la suite, le premier XVII^e^ siècle restera très taurin, sans persque aucune opposition religieuse, et avec une adhésion de la Couronne à la tauromachie qui ne se dément pas. Dans les années 1635-1645, les malheurs du royaume puis du roi et de sa famille, les décès répétés, les difficultés en tous ordres et les guerres empêchent l'organisation de bon nombre de spectacles, bien davantage que la volonté royale ou celle des pouvoirs locaux. À partir de 1640, la situation politique, militaire et économique de l'Espagne se dégrade considérablement et le nombre de spectacles officiels autorisés par le roi et le Conseil de Castille diminue drastiquement, même à Madrid, la capitale.

La conséquence immédiate est que des spectacles taurins plus informels prennent le relais un peu partout et que l'homme à pied y remplit le rôle principal. D'ailleurs, même au cours des quelques fêtes officielles autorisées, le torero à pied assume, outre le rôle accoutumé d'amuseur facétieux, celui de matador à la lance ou à l'épée, faute de cavaliers prêts à sacrifier leur monture. En effet, le cheval, nécessaire à la guerre sur tous les fronts de l'Europe où l'Espagne est engagée, est un animal cher et utile que l'on se doit d'épargner. Outre ces raisons économiques et militaires, d'autres d'ordre politique et social peuvent être invoquées : la désaffection de la haute noblesse pour l'exercice tauromachique, que nous pouvons détecter dès 1632-34 lors des fêtes d'inauguration du nouveau palais madrilène du Buen Retiro. Ce refus à se produire en public, devant le roi, les grandes familles militaires et taurines, telle celle du duc d'Albe, l'exercent comme une forme d'opposition à la politique du *valido* Olivares qui utilise la fête taurine pour sa propre propagande et pour conserver la faveur du roi, grand cavalier et amateur de courses de taureaux à cheval[6]. Certes, une petite noblesse, souvent peu fortunée ou en quête d'honneurs et de prébendes prendra pendant encore quelques décennies la place taurine libérée par les grands, pour honorer et plaire au roi, le plus souvent moyennant une monture fournie par la municipalité de la ville ou par le roi lui-même. Parmi ces hommes, certains sont de véritables professionnels du toréo à cheval, militaires pour la plupart issus des oligarchies urbaines en quête d'honneurs.

Ce qui paraît évident est que – parallèlement – en ce milieu de XVII^e^ siècle la tauromachie à pied prépare déjà son avènement officiel, malgré une certaine

[6] A. Guillaume-Alonso, « Tauromaquia para un rey: la fiesta de toros en la inauguración del Buen Retiro », *Fiestas de toros y sociedad*, A. García-Baquero, P. Romero de Solís (ed.), Séville, Universidad-Fundación Real Maestranza, 2003, p. 283-302.

prolifération de traités de toreo à cheval qui ne sont parfois qu'une manifestation de nostalgie d'un temps révolu[7]. Dans le deuxième XVII^e^ siècle, en particulier sous le difficile règne de Charles II (1665-1700), le nombre de spectacles à cheval se réduit encore. Ils sont désormais réservés aux grandes occasions, telles les deux mariages royaux, alors que même à Madrid, pour les fêtes traditionnelles de la Sainte-Anne et de la Saint-Isidro, les hommes à pied excellent et sortent de leur anonymat[8]. Aussi, dans le dernier quart du siècle, sous Charles II, des voix de penseurs, de réformateurs s'élèvent de nouveau avec force contre les spectacles tauromachiques, dans un avant-goût de ce qui sera la position majoritaire des hommes des Lumières au siècle suivant.

Au XVIII^e^ siècle : interdire et construire ou l'exercice paradoxal de l'invention de la corrida moderne

En matière de tauromachie, le XVIII^e^ siècle est bien celui de toutes les contradictions[9]. Le spectacle tauromachique formel est vite rejeté par la nouvelle dynastie des Bourbons, installée au pouvoir en 1700, à la mort de Charles II. La corrida à cheval ne sera plus le spectacle des célébrations de la Couronne, ni le lieu d'exaltation de la noblesse et de ses valeurs militaires, alors que la corrida à pied n'attire pas davantage les élites, tout au moins pendant les premières décennies du siècle. Cependant, malgré les interdictions générales à répétition, les nombreux refus d'autorisations ponctuelles pour l'organisation de spectacles taurins et les oppositions idéologiques en tout genre, au fur et à mesure que le siècle avance, des arènes spécifiques sont construites, l'élevage du taureau de combat se rationnalise et la corrida se réinvente[10].

[7] En Espagne, en matière tauromachique, comme pour le reste, les différences régionales sont grandes, et ces affirmations mériteraient d'être nuancées.

[8] A. Guillaume-Alonso, « Les fêtes tauromachiques dans le Madrid crépusculaire de Charles II (1665-177). Chronique d'une évolution imparable », *Fêtes et Divertissements,* éd. J.-P. Duviols, A. Molinié, Paris, PUPS, 1997, *Ibérica*, 8, p. 73-89.

[9] Il mérite à lui seul une étude en profondeur qui tienne compte des différences régionales et des évolutions d'un règne à l'autre. Voir, Beatriz Badorrey Martín, *Otra historia de la tauromaquia : toros, derecho y sociedad (1235-1848)*, Madrid, Boletín Oficial del Estado, 2017, en particulier le chapitre consacré à la réglementation légale des corridas au XVIII^e^ siècle. Ce travail très bien documenté qui aborde la question d'un point de vue juridique et couvre une vaste période de temps est un magnifique outil qu'il faudrait mettre en perspective avec d'autres approches.

[10] *Ibid*., p. 702 *sq*. Il y a des interdictions ponctuelles, régionales depuis le début du XVIII^e^ siècle (1703, 1715). La première d'ordre général est celle de 1720, mais justifiée par la menace de propagation de la peste de Marseille. Ferdinand VI (1746-1759), dans les années 50 du siècle, édicte plusieurs décrets et interdit de fêter l'obtention de titres universitaires avec les habituelles réjouissances taurines, tout comme il interdit d'autres pratiques taurines ancestrales non sanglantes. Finalement, en 1754, il interdit pour l'ensemble du royaume les corridas de mort. Cependant, de nombreuses exceptions à la règle et des

Mais comment résumer ce XVIII^e^ siècle ? Il s'y produit, surtout dans sa deuxième moitié, une dichotomie totale entre la norme et la pratique, entre la volonté affichée par les autorités de limiter, voire d'empêcher les spectacles tauromachiques et la poussée imparable d'une tauromachie qui avance. Il y a, d'une part, un rejet majoritaire de la part des intellectuels et des groupes dominants – roi compris – d'où découlent un certain nombre de prohibitions très rigoureuses. D'autre part, il y a une situation confuse sur le terrain, faite d'autorisations ponctuelles et d'interdictions répétées, laquelle ne paraît pas propice au dynamisme formel du spectacle que rien ne semble arrêter et qui fait entrer la corrida aussi bien que la *lidia* du taureau dans sa véritable modernité : invention de la muleta et du mot pour la désigner, indication de l'origine des taureaux et du nom des éleveurs, rôle prépondérant accordé au matador à pied au détriment du picador à cheval, puis – fait essentiel – division du temps de la *faena*, ou opérations menées avec un même taureau, en trois tiers : le temps de la pique, celui des banderilles et celui de la préparation et de la mise à mort.

Entre temps, la plus grande noblesse espagnole a oublié les toreros à cheval et admire et protège les hommes du peuple devenus des matadors d'une grande renommée, comme les frères Romero de Ronda et les sévillans Costillares et Pepe Hillo, pour ne citer que les plus célèbres. Paradoxalement, dans ce siècle plein de contradictions, le torero à pied – le *matador* – qui émerge comme le protagoniste de la corrida moderne en gestation, intégrera dans son costume stylisé de *majo* – la tenue du petit peuple – les épaulettes qui rappellent la vocation militaire désormais revolue de la *lidia* et cela jusqu'à nos jours[11].

C'est d'ailleurs au cours de la deuxième moitié du siècle que l'Andalousie va donner toute sa mesure tauromachique, avec ses toreros – comme ceux déjà cités – et ses taureaux qui, enfin, montent à Madrid[12]. La Castille, géographiquement plus proche du pouvoir central, est très touchée par les prohibitions royales, en particulier Madrid, la capitale, laquelle connaît de très longues périodes sans spectacles. Ce n'est pas le moindre des paradoxes que Philippe V, le premier Bourbon espagnol, qui n'apprécie

transgressions sont constatées sur tout le territoire. Nous renvoyons au chapitre très complet du travail cité de Béatrice Badorrey.

[11] Les magnifiques portraits légués par Goya, grand amateur de corridas, des frères Romero, nous permettent de constater l'élégance de la mise des toreros et le port des épaulettes, comme nous avons déjà eu l'occasion de le commenter ailleurs. Voir A. Guillaume-Alonso, « Être et paraître : le matador Pedro Romero par Francisco de Goya », *Éthique et Esthétique de la corrida* (dir. P. Córdoba, F. Wolff), *CRITIQUE*, t. LXIII – N° 723-724, août-septembre 2007, p. 623-636.

[12] Les raisons de cette forte poussée andalouse mérite une analyse détaillée qui dépasserait le cadre de ce que nous proposons ici.

pas du tout les spectacles taurins, autorise la construction d'une première arène consacrée exclusivement à la corrida, près de la Porte d'Alcalá. Son successeur, Ferdinand VI, paiera, en 1749, de sa cassette, la construction, au même endroit, d'une deuxième, de meilleure qualité alors qu'il édicte une interdiction rigoureuse en 1754 ! C'est sans doute la bienfaisance qui justifie ces constructions et l'autorisation éphémère des spectacles que s'y donnent. Les sommes obtenues lors des corridas se destinent à des œuvres de charité diverses : la veuve et l'orphelin surtout, les couvents parfois et, d'autres fois, elles participent à la restauration d'une église ou de la muraille de la ville, comme ce fut le cas à Cadix à la fin du siècle. C'est le but caritatif ou utilitaire qui devient non seulement au XVIII[e] mais aussi au XIX[e] siècle le meilleur argument pour obtenir l'autorisation de célébrer une corrida, malgré l'interdiction en vigueur. D'autres fois, les villages et les villes prennent le risque des amendes et des sanctions, et organisent leurs corridas ou fêtes taurines traditionnelles, malgré la prohibition. D'ailleurs, la pression est tellement forte, les transgressions si répétées, les cas particuliers si nombreux que Ferdinand VI est obligé de lever sa propre interdiction générale en 1758, peu avant sa mort.

Le règne de son successeur, Charles III est le comble de cette situation chaotique. Ce monarque, parfait homme des Lumières, aime aussi peu les jésuites qu'il expulse, que les corridas qu'il essaie de faire disparaître définitivement de ses royaumes par la pragmatique générale de 1785. Néanmoins, cette même pragmatique « générale » accepte les exceptions en les envisageant pour les villes et les lieux qui, par le passé, ont fait l'objet d'une autorisation royale. C'est le cas de la Real Maestranza de Séville qui, en 1730, avait reçu du roi Philippe V le privilège d'organiser deux corridas annuelles, privilège qui fut le point de départ d'autres autorisations. En réalité, nous avons l'impression d'un très grand arbitraire et que plus le lieu était loin de Madrid, cœur du royaume, plus l'organisation de spectacles était possible, venant contredire la norme générale.

Sans doute une première constatation pour ce siècle contradictoire est que la corrida a la vie dure, tant elle est portée, désirée par les publics les plus divers. Ce même siècle produit, au temps des interdictions, malgré tout et malgré tous, la mise en place d'une tauromachie moderne qui se fait dans un bâtiment spécifique, une arène ronde qui facilite la vision des spectateurs de tous les milieux sociaux et qui les réunit tous symboliquement autour de ce qui se produit en piste. Le siècle se finit, le roi Charles IV étant sur le trône, avec les mêmes controverses et les mêmes paradoxes que précédemment. La rivalité Pedro Romero-Costillares, toreros dont il a déjà été question,

ont soulevé des passions, alors que Pepe Hillo, autre grand matador – ou quelqu'un en son nom –, publie un texte célèbre qui définit et cherche à formaliser la nouvelle tauromachie à pied.

Une deuxième constatation est que la situation juridique de la corrida et les débats sur sa légitimité obligent les professionnel à prendre en main leur destin, à évoluer, à affirmer leur expertise et leurs capacités devant le taureau. Le traité de Pepe Hillo, qui mourra entre les cornes d'un taureau peu après[13], est la preuve de cette volonté et de cette nécessité d'ordonner, de cadrer l'activité tauromachique, de la raisonner et de le faire de l'intérieur, pour mieux se défendre des attaques extérieures de barbarie et d'ignorance.

À peine commencé le XIX^e^ siècle, une rigoureuse interdiction reprend en 1805, avec plus de rigueur encore que celle promulguée vingt ans plus tôt[14]. Elle précède de peu l'invasion française de 1808 et les années de grande violence qui vont suivre. Après la guerre, les débats sur la corrida reprennent et font rage aux Cortès de Cadix entre 1813 et 1814. Le XIX^e^ comme le XIX^e^ siècle connaitront d'autres périodes troubles et la tauromachie vivra d'autres avatars. L'initiative privée pour l'organisation de spectacles, le traité de Francisco Montes – un autre grand torero – de 1836 et les règlements de Málaga (1847) puis de Cadix (1848) ouvrent la voie à bien d'autres qui vont être décisifs pour ordonner et codifier la corrida et marquent un XIX^e^ siècle riche en évolutions. En Amérique, l'indépendance des anciennes vice-royautés et colonies, donne lieu à l'abandon de la tauromachie dans certains pays et à son maintien dans d'autres.

Dès le début du XX^e^ siècle, d'autres circonstances sociales soulèvent des questions nouvelles, en particulier celle du bien-être animal, au départ tourné vers le cheval de la pique, première victime de la bravoure du taureau de combat. Le *peto* ou caparaçon du cheval, rendu obligatoire partout en Espagne (précédemment adopté par le Sud-est français) en 1927, est sans doute la mesure la plus déterminante de l'évolution postérieure de la tauromachie. D'autres initiatives comme l'organisation des éleveurs en corporation, le tirage au sort des taureaux destinés à chaque matador, l'interdiction des corridas non-réglementées (*capeas*), la construction d'arènes monumentales… marquent le début du XX^e^ siècle et l'avenir de la corrida, sous la poussée de toreros très importants. Au fur et à mesure que le siècle avance, les troubles politiques, la guerre

[13] Le 11 mai 1801 à Madrid.

[14] Une règle ou loi qui se formule et se promulgue de manière répétée, révèle l'incapacité à la faire respecter !

civile et les évolutions sociales, politiques et économiques de l'Espagne vont mettre à l'épreuve, une fois de plus, la solidité de la corrida et son caractère de fête collective et de spectacle favori des Espagnols et des habitants d'un certain nombre des pays américains, auxquels, désormais, la France est venue s'ajouter avec passion depuis ses provinces du sud[15].

Le passage du XX^e^ au XXI^e^ siècle est marqué par l'émergence d'une opposition à la tauromachie d'ordre « animaliste », basée sur une nouvelle approche de l'animal – utilisant ce terme de manière globale, sans accepter de différences hiérarchiques entre les espèces ni dans le rapport de l'homme aux unes et aux autres, par exemple, au taureau de combat et au chat ou au chien[16]. La tendance végane, qui se développe également, est une étape de plus dans ce rapport égalitaire à l'animal qui menace fortement l'avenir de la corrida.

Conclusions

La corrida n'a jamais fait l'unanimité. De tout temps, elle a eu des détracteurs, des opposants dont le degré de virulence a été variable. En outre, chaque période charnière de l'histoire des royaumes hispaniques et des anciennes vice-royautés américaines a été critique pour la corrida dont l'avenir semblait souvent fort compromis. Aller de l'avant, survivre, restaurer, réinventer sont les maître-mots de cinq siècles de corrida. Au total, ses armes ont été un spectacle fortement ritualisé – immuable dans l'essentiel mais souple pour l'accessoire –, la volonté de l'homme et la nature du taureau. Parcourir cette histoire et ses avatars taurins – ce que nous avons fait à grands traits –, revenir sur les moments-clé permettent peut-être à l'historien de rejoindre une thèse chère à Francis Wolff, philosophe de la tauromachie et ami *aficionado*. En effet, tant qu'il y a aura un homme vaillant et tant qu'il y aura un *toro bravo,* comment pourraient-ils, l'un et l'autre, résister à s'affronter ? Autrement dit, comment le taureau pourrait-il aller contre son instinct de charger, conséquence de sa bravoure, et comment l'homme pourrait-il

[15] Le Portugal taurin suit sa propre tradition des forcados et sa tauromachie à cheval sans mise à mort.

[16] De manière remarquable, les travaux de Francis Wolff sont venus mettre de l'ordre dans une très large confusion conceptuelle autour du concept « animal » et ont cherché à expliquer la tauromachie à partir de la nature même du taureau de combat et de sa capacité à charger (*embestir*). Cette charge du taureau, conséquence de la bravoure recherchée par la sélection, étant la matière à partir de laquelle l'homme fait son œuvre, son toreo. Voir Francis Wolff, *Philosophie de la corrida*, Paris, Fayard, 2007, livre remarquable qui a été suivi par bien d'autres travaux, articles et conférences sur des sujets qui en découlent.

renoncer à l'envie impérieuse de dominer, de façonner cette charge – *la embestida del toro* – matière créatrice par excellence du *toreo* ou art de toréer?

Bibliographie

Badorrey Martín Beatriz, *Otra historia de la tauromaquia : toros, derecho y sociedad (1235-1848)*, Madrid, Boletín Oficial del Estado, 2017

Castiglione Baltasar, *El Cortesano*, tr. de Juan Boscán de 1534, Madrid, éd. Saturnino Calleja, 1920

Guillaume-Alonso Araceli, « Les fêtes tauromachiques dans le Madrid crépusculaire de Charles II (1665-177). Chronique d'une évolution imparable », *Fêtes et Divertissements,* éd. J.-P. Duviols, A. Molinié, Paris, PUPS, 1997, *Ibérica*, 8, p. 73-89.

Guillaume-Alonso Araceli, « Tauromaquia para un rey: la fiesta de toros en la inauguración del Buen Retiro », *Fiestas de toros y sociedad*, A. García-Baquero, P. Romero de Solís (ed.), Séville, Universidad-Fundación Real Maestranza, 2003, p. 283-302.

Guillaume-Alonso Araceli, « Être et paraître : le matador Pedro Romero par Francisco de Goya », *Éthique et Esthétique de la corrida* (dir. P. Córdoba, F. Wolff)*, CRITIQUE*, t. LXIII – N° 723-724, août-septembre 2007, p. 623-636.

Guillaume-Alonso Araceli, « El duque de Lerma y las corridas de toros. De lo taurino a lo encomiástico», *El duque de Lerma. Poder y literatura en el Siglo de Oro*, J. Matas, J. M. Micó, J. Ponce (dir.), Madrid, CEEH (en col. avec, Barcelone, Universitat Pompeu Fabra), 2011, p. 295-316.

Wolff Francis, *Philosophie de la corrida*, Paris, Fayard, 2007.

LES FANTOMES DU PARLEMENT[1]

Matthieu NIANGO

Il y a des dieux aussi dans la cuisine

Héraclite

> Au principe de toutes les idéologies, croyances ou pratiques humaines, à la source des mœurs, à la racine de la paix, des guerres, des conquêtes et de toutes les grandes mutations historiques, il y a sans doute, implicite ou explicite, une définition particulière de notre humanité[2].

La marche de l'Histoire s'expliquerait donc en partie par la succession et l'affrontement des définitions de l'homme. Peut-on en percevoir le bruissement dans les pas que l'humanité accomplit chaque jour ? Les quatre « figures » de l'homme que Francis Wolff met au jour dans *Notre humanité* – l'animal rationnel d'Aristote, l'union de l'âme et du corps de Descartes, le « sujet assujetti » ou Homme structural, conceptualisé par les sciences humaines au XX^e^ siècle, enfin, l'Homme naturalisé ou Homme neuronal, qui sous-tend les développements scientifiques contemporains – jouent-elles un rôle dans la vie politique actuelle ?

Les débats politiques contemporains laissent affleurer ces quatre figures de l'Homme : telle est l'hypothèse que nous souhaitons mettre à l'épreuve de la réforme pénale du 15 août 2014. En fixant notre attention sur un débat récent et circonscrit, en faisant de la philosophie appliquée, nous voulons tester le caractère opératoire, y compris sur un point précis, de la proposition de Wolff, tout en suggérant que la philosophie se niche dans la vie politique d'aujourd'hui, sur laquelle les philosophes jettent trop souvent un regard désabusé[3].

[1] Je remercie vivement Joël Chandelier, Julien Jeanneney, Camille Laplanche, Irlande Saurin et Raphaëlle Théry pour leurs précieuses relectures. Ils ne portent évidemment pas la moindre responsabilité pour les thèses ici soutenues.

[2] Francis Wolff, *Notre humanité : d'Aristote aux neurosciences*, Paris, Fayard, coll. « Histoire de la pensée », 2010, p. 19.

[3] Ce n'est pas le cas de Francis Wolff, qui connaît bien la vie politique contemporaine.

Corriger *avant* Punir

Passionnément débattue, la réforme du 15 août 2014 concerne la récidive pour des actes susceptibles d'être sanctionnés par des peines d'incarcérations de moins de cinq ans[4]. La loi compte parmi ses mesures principales : la suppression des peines planchers[5], la possibilité d'ajourner le prononcé de la peine afin de l'ajuster au mieux à la personnalité du contrevenant au terme d'une nouvelle enquête, et surtout, la création de la contrainte pénale, qui

> soumet le condamné à un ensemble d'obligations et d'interdictions (…) et à un accompagnement soutenu (...) pendant une durée qui peut aller de 6 mois à 5 ans. Elle concernera principalement des personnes majeures aujourd'hui condamnées à des peines de prison avec sursis et mise à l'épreuve, ou ayant commis un délit pour lequel une peine d'emprisonnement inférieure ou égale à 5 ans est encourue (vols, dégradations, outrages, délits routiers, violences, etc.). Au-delà de 2017, elle sera applicable à l'ensemble des délits[6].

Avec cette contrainte « sans lien ni référence avec l'emprisonnement », la prison deviendrait simplement « une peine comme les autres » et non plus la peine de référence[7].

Faire en sorte que les condamnés ne recommencent pas et punir le crime en infligeant au prévenu *ce qu'il mérite* : telles auraient dû être, *a priori* et à parts égales, les deux principales exigences de la réforme. C'est la première de ces exigences qui a pourtant nettement dominé les débats. Ainsi la Garde des Sceaux inscrit-elle son projet de loi dans une tradition qui, de la suppression des supplices en 1791 en passant par

[4] Présentée en conseil des Ministres le 9 octobre 2013, la loi est adoptée par une commission paritaire le 17 juillet 2014 par 328 voix contre 231 et promulguée le 15 Août 2014. Manuel Valls, alors ministre de l'Intérieur, avait fait ajouter au projet l'abaissement des seuils autorisés pour les aménagements de peine à un an contre deux auparavant pour les primo-condamnés, et de six mois pour les récidivistes. Il avait obtenu le maintien des tribunaux correctionnels pour mineur ainsi que celui de la rétention de sûreté, pourtant au cœur du projet initial de la Garde des Sceaux.

[5] Instaurées par la loi du 10 Août 2007 et étendues aux violences les plus graves par la loi du 14 Août 2011, elles consistaient en des peines de réclusion d'une durée minimum incompressible.

[6] *Cf.* http://www.gouvernement.fr/action/la-reforme-penale

[7] Synthèse du jury de consensus. L'ensemble des contributions de la conférence est disponible en ligne : http://conference-consensus.justice.gouv.fr/

celle de l'amputation du poing pour les parricides en 1832 ou l'abolition de la peine de mort en 1981, aura travaillé à l'amélioration du sort des condamnés[8].

La revendication de la peine comme souffrance ne s'est presque jamais présentée à visage découvert lors des deux étapes de la construction de la loi : conférence de consensus[9] puis discussion de son projet au Parlement. Le cas échéant, l'évocation d'un « droit des victimes » a servi de périphrase aux partisans de la compensation du préjudice au moyen de la souffrance du prévenu. Voilà ce qu'en dit par exemple Véronique Besse (MPF, non-inscrite) :

> La dignité de chaque homme, y compris celle des détenus, est évidemment à considérer, mais il faut rappeler avec insistance le caractère primordial du *droit des victimes* qui, bien sûr, n'ont jamais choisi de l'être. Elles ont le droit d'être assurées, rassurées, du caractère certain de l'application d'une sanction exemplaire à l'encontre de leurs agresseurs. Quant au coupable, ou au présumé coupable, si le respect de ses droits est essentiel, ne nous détournons pas du principe qui fonde toute justice et qui veut que l'on rende à chacun selon son dû[10].

L'article 1 de la loi semble malgré tout maintenir l'équilibre entre les différentes fonctions de la peine, énonçant : « la peine a pour fonctions : de sanctionner le condamné ; de favoriser son amendement, son insertion ou sa réinsertion. » Le rapporteur du texte à l'Assemblée, Dominique Raimbourg (PS), commente :

> nous écrivons ceci : la peine a pour but, premièrement, de sanctionner le condamné et, deuxièmement, de favoriser sa réinsertion. C'est bien dans cet ordre qu'est écrit le texte ; il n'y a donc nulle révolution. Nous mettons en avant la sanction, qui a un sens social, puis tâchons que cette sanction soit efficace (...)[11].

[8] Dans son discours du 3 juin 2014 à l'Assemblée Nationale. Les interventions des Parlementaires ainsi que des Ministres devant les chambres sont disponibles sur le site de l'Assemblée Nationale : http://www.assemblee-nationale.fr/14/dossiers/prevention_recidive_individualisation_peines.asp et du Sénat : http://www.senat.fr/dossier-legislatif/pjl13-596.html.

[9] Présidée par un jury d'une vingtaine de professionnels, comportant une soixantaine d'auditions d'experts, de magistrats, de personnel pénitentiaire, d'élus mais aussi de représentants des victimes et de personnes sous main de justice, nourrie par environ 200 contributions écrites ou orales émanant de plus de 70 organisations syndicales, associatives, professionnelles et préparée par un comité d'organisation réuni dès le 18 septembre 2012, cette conférence tenue en février 2013 a émis 12 préconisations sur lesquelles la Garde des Sceaux s'est appuyée pour élaborer son projet de loi.

[10] Deuxième séance du 3 juin 2014 à l'Assemblée Nationale.

[11] Deuxième séance du 3 juin 2014. Il s'agit manifestement d'une concession rédactionnelle faite à l'opposition, la présidente du jury de consensus, Nicole Maestracci, commentant ainsi cet article lors de son audition du 24 février 2014 au Sénat : « Pour nous, la fonction essentielle est celle de la réintégration et de la réinsertion dans la société. (…) L'article 1er du projet de loi ne va hélas pas dans ce sens, car il mêle amendement et réinsertion (…). »

Cependant, pour l'essentiel, les débats ont bel et bien porté sur l'*efficacité* de la sanction, c'est-à-dire sa capacité à proscrire des nuisances *à venir*, plutôt que sur sa *justice* en tant que réponse à un acte *passé*. Ainsi, pour Antoine Garapon, Secrétaire général de l'Institut des hautes études sur la justice, « ce projet de loi consacre d'abord une rupture symbolique en substituant à l'idée de peine comme souffrance celle de la peine comme contrainte[12]. »

Science avant Politique

Cette précellence de la prévention sur la punition, de la correction sur la rétribution, se double d'une autre hiérarchisation, accordant le primat à la science sur la morale et la politique. Un possible conflit de normativité a donc laissé la place à un conflit de compétence sur un sujet – comment faire pour que le contrevenant ne recommence pas ? – sciemment vidé de ses enjeux moraux.

Un des signes les plus manifestes de cette primauté du conflit des compétences sur celui des normes est l'incroyable récurrence de l'accusation « d'idéologie », consistant à blâmer chez l'adversaire, expert ou politique, sa tendance à placer la morale au-dessus de l'examen rigoureux des faits. Ainsi faut-il explorer les solutions de « la façon la plus rigoureuse, méthodique, scientifique », éviter tout « raccourci idéologique »[13], éloigner le droit pénal de ces « idéologies et approximations non scientifiques voire démagogiques qui nient ou négligent le souci de la sécurité publique ou, à l'inverse, lui assurent une primauté absolue »[14], « dépasser les dogmes et les idéologies », « donner enfin la parole aux vrais spécialistes », qui « appuient leur analyses et leurs propositions sur des éléments scientifiques indiscutables »[15], « agir au regard de l'analyse du réel, (…) en dehors de toute idéologie »[16]. Manuel Valls tonne : « Et je le dis aussi bien à l'opposition qu'à la majorité : sur ce sujet, point de posture, point d'idéologie ! »[17]. Le député Guy Geoffroy (UMP) condamne « l'aveuglement idéologique ou l'idéologie

[12] Audition au Sénat du 24 février 2014.

[13] Discours de la Garde des Sceaux du 18 septembre 2013.

[14] Contribution de l'Association française de criminologie.

[15] Contribution de l'Unité SGP Police Force Ouvrière (FO).

[16] Discours de la Garde des Sceaux du 3 juin 2014 à l'Assemblée Nationale.

[17] Discours du Premier Ministre du 3 juin 2014 à l'Assemblée Nationale.

aveugle » de la majorité[18]. Marion Maréchal Le Pen (FN) accuse : « Madame la ministre, avec ce texte, vous arrivez au sommet de votre art, l'art de votre gigantesque vision doctrinaire et idéologique ». Dans son discours du 3 juin 2014 à l'Assemblée nationale, le député Éric Ciotti (UMP) ne prononce pas moins de dix fois l'accusation « d'idéologie » en quelques minutes. Et chacun accuse l'autre d'être l'idéologue, comme le montre ce dialogue entre Nicolas Dhuicq (UMP) et Jean-Pierre Blazy (PS) : « M. Nicolas Dhuicq : Vous avez parlé d'idéologie, madame la Garde des Sceaux, mais avec cet article, nous voyons bien que vous êtes au service de l'idéologie. M. Jean-Pierre Blazy : Pas vous, bien sûr ! »[19].

Une des variantes de l'accusation d'« idéologie » est celle de... « philosophie ». Écoutons Alain Tourret (PRG) déplorant qu'avec cette loi « nous [soyons] dans le symbole, dans la philosophie »[20], ou encore les prières de Gérald Darmanin (UMP) : « de grâce, un peu moins de philosophie et un peu plus de concret »[21]. Inversement, chacun, quel que soit son parti, estime devoir opposer à « l'idéologie » de l'autre son propre « pragmatisme ». Ainsi, « ce n'est pas la posture idéologique de [ses] contradicteurs, mais une posture pragmatique qui vise à rendre les peines efficaces », pour Dominique Raimbourg (PS)[22].

Avant tout, c'est l'emploi d'une conférence de consensus pour l'élaboration du projet de loi qui indique combien le gouvernement veut éclairer la loi par la science[23].

[18] Deuxième séance du 3 juin 2014.

[19] Première séance du 4 juin 2014 à l'Assemblée Nationale. Le terme d'« idéologie » n'a donc pas ici le sens précis que lui donne Wolff dans *Notre humanité*, à savoir un « reflet inversé des conditions sociales et matérielles d'existence » (*op. cit.*, p. 97). Il doit s'entendre comme une pensée émise par esprit partisan, soit qu'il s'agisse de s'opposer pour s'opposer, soit qu'il s'agisse de chercher à imposer à la réalité le système de valeurs auquel est rattaché son parti. Ce qu'on pourrait appeler, en paraphrasant Wolff, un « reflet » inversé des conditions politiques d'existence !

[20] Deuxième séance du 3 juin 2014.

[21] *Ibid*.

[22] Deuxième séance du 4 juin 2014.

[23] « Cette méthode inédite a permis une évaluation des dispositifs existants et l'élaboration d'un texte en se mettant à l'abri de l'idéologie (…) » (Cécile Untermaier, PS, deuxième séance du 3 juin 2014). Le rapporteur du Sénat salue la méthode « inédite dans le domaine de la justice, qui a fait précéder l'élaboration de ce texte d'un travail scientifique, sociologique, ouvert sur les expériences étrangères et, loin de l'émotion du fait divers, d'une utile confrontation des points de vue qui a su faire émerger le consensus » (Sénateur Jean-Pierre Michel (PS), séance du 17 juin 2014). « Grâce à cette méthode, nous avons évité tout positionnement dogmatique, toute posture démagogique. Nous avons réussi à agir avec des personnes dont le travail se fonde sur des bases rigoureuses et rationnelles, et à tenir compte d'expériences conduites ici ou ailleurs et ayant fait l'objet d'une évaluation scrupuleuse » (Christiane Taubira, Commission mixte paritaire du 16 juillet 2014).

Démarche empruntée au domaine de la Santé Publique, la conférence de consensus consiste en effet à « transposer une méthode scientifique à des questions qui ne le sont pas strictement »[24]. Plaçant son action sous le signe de l'expertise, la majorité mais également l'opposition, qui salue la méthode tout en critiquant le manque d'impartialité du gouvernement dans son application[25], entendent ainsi que leurs décisions soient dictées par l'objectivité des *faits*.

Le premier constat de la conférence est que le phénomène de la récidive est mal connu. La récidive serait ainsi, pour la direction interrégionale des services pénitentiaires de Rennes, « fantasmée plus que connue par les acteurs professionnels sur les territoires ». Dans sa synthèse, le comité d'organisation de la conférence déplore que « les connaissances sur les profils et les situations économiques et sociales des personnes détenues [soient] largement insuffisantes pour fonder une politique solide de prévention de la récidive. » La direction interrégionale des services pénitentiaires nuance :

> L'approche de la prévention de la récidive est multiple. L'approche démographique est bien développée et ses résultats connus (…), l'approche historique également (...), l'approche sociologique, non de la récidive, mais de la délinquance et de la peine, a conduit à de très nombreux travaux (…), les juristes ont beaucoup écrit (…) ainsi que les psychiatres (…). Par contre, et c'est ce qui fait défaut en France, l'approche d'une criminologie « pratique » portant sur les spécificités délinquantes et sur les interventions les plus pertinentes est peu répandue.

Sciences humaines

Plus précisément, le législateur insiste sur la nécessité d'éclairer le prononcé de la peine par les sciences humaines[26]. Celles-ci auraient le pouvoir de dévoiler la conscience troublée du contrevenant. Au croisement d'un « faisceau de facteurs »[27], le parcours du prévenu se comprendrait mieux à la lumière de l'Homme comme « non-

[24] Nicole Maestracci, audition au Sénat du 13 février 2014.

[25] « En guise de conférence de consensus, nous avons assisté à une conférence de « pré-convaincus » soigneusement triés sur le volet » (Éric Ciotti, séance du 3 juin 2014).

[26] Cette exigence est martelée par la Garde des Sceaux, notamment lors de son intervention du 18 septembre 2013 devant le comité d'organisation du jury.

[27] Contribution de la *Confederation of European probation* (CEP).

sujet, déterminé par ses conditions d'existence familiale, sociale ou historique »[28]. De fait, pour les partisans de la loi, c'est principalement dans le capital culturel et social[29], le niveau de revenus[30] et la santé mentale[31] qu'il faut aller chercher l'explication du phénomène récidiviste :

> [Les] parcours de ceux qui sont condamnés par la Justice pénale aujourd'hui (…) sont avant tout marqués par une précarité des liens affectifs à laquelle s'ajoute une forte précarité économique et sociale amplifiée par un sentiment d'inutilité et de non-appartenance, d'absence d'alliances avec d'autres.

L'incarcération étant « souvent le résultat d'un long processus de désaffiliation » par lequel peu à peu ils « s'éloignent de tous systèmes et de tous liens sociaux » après avoir cumulé « les échecs et les handicaps », ils vivent « en marge et/ou en rupture avec les institutions » en lesquelles ils ont perdu toute confiance. Une enquête de 2002 a établi notamment que 47 % des pères de détenus sont ouvriers, 16 % sont artisans ou commerçants ; leurs mères sont soit inactives (54 %), soit le plus souvent ouvrières ou employées. La relation

> entre les détenus et leurs parents est fragile (...). Leur départ du domicile parental a souvent été précoce : un détenu sur sept est parti avant 15 ans ; la moitié avant 19 ans. Ils n'ont généralement pas fait d'études (plus du quart ont quitté l'école avant l'âge de 16 ans, et les trois-quarts avant 18 ans). Peu d'entre eux exercent une activité professionnelle

[28] Francis Wolff, *Notre humanité, op. cit.* p. 100.

[29] La Garde des Sceaux rappelle que le taux d'illettrisme s'établit à « 27,8 % environ au sein des établissements pénitentiaires, niveau bien supérieur à la moyenne nationale. » (Discours d'ouverture de la séance publique du 24 juin 2014 au Sénat). « Pour beaucoup, le réseau amical est aussi associé à la délinquance. Rompre avec la délinquance signifie donc pour eux rompre avec tout un réseau social (…) » (contribution de l'association pour la Formation et l'Aide à la réinsertion (FAIRE)).

[30] « À sa sortie, l'ex-détenu retrouve une autre prison faite de dettes et de créanciers qui sonnent à sa porte » (contribution de l'association FAIRE).

[31] « S'interroger sur la prévention de la récidive sans questionner les moyens de la psychiatrie serait un contresens » (contribution de la CGT PJJ). L'UFAP-UNSA Justice rappelle ainsi que 30 à 40 % des détenus présentent des problèmes psychiatriques identifiés. Les psychiatres insistent eux-mêmes sur la complémentarité entre leur discipline et les autres sciences humaines pour appréhender le phénomène récidiviste. C'est ce que fait l'Association pour la Recherche et le Traitement des Auteurs d'Agressions Sexuelles (ARTAAS) dans sa contribution : « Les experts psy n'ont pas compétence à repérer la dangerosité criminologique.(…) Les soignants (psy) ont compétence pour traiter de la souffrance psychique qui est à l'origine de l'acte violent (…) ». Dans sa contribution, le CHU de Rennes estime que « le comportement humain étant par essence multi-déterminé, multifactoriel, l'évaluation et la prévention du risque de récidive ne peuvent résulter que d'une participation pluridisciplinaire (…) ». Et « c'est ainsi que des facteurs tels que l'absence d'emploi, le manque de loisirs, et l'influence des « pairs », inscrits dans la délinquance, apparaissent comme déterminants. Trop souvent ils sont passés sous silence dans les évaluations psychiatriques » (Union fédérale autonome pénitentiaire (UFAP)-UNSA justice). Le CHU de Montpellier dénonce quant à lui la « psychiatrisation de la criminalité » et l'ASPMP, « la psychiatrisation abusive des maux de la société et de la condition humaine ».

> stable, moins de la moitié déclarent vivre en couple… Par ailleurs, près d'un tiers des entrants en prison sont toxicomanes et un cinquième serait atteint de troubles psychiatriques sévères[32].

Les représentants de la majorité empruntent cette vision éclatée de l'Homme au répertoire de ce que Wolff appelle la figure de « l'Homme structural », une anthropologie dont le structuralisme fournit la base doctrinale. Selon le structuralisme en effet, avec l'avènement des sciences humaines, « l'idée d'homme éclate en concepts hétérogènes (…) correspondant chacun à une ''science humaine'' aux frontières toujours mouvantes et révisables »[33]. Or c'est bien ainsi que le prévenu doit être envisagé : comme une somme de déterminants, tout comme nous tous, mais poussé par ceux-ci à commettre des actes répréhensibles.

Impossible, bien sûr, d'affirmer que cette conception est partagée dans tous ses aspects par l'ensemble des partisans de la loi. L'Homme structural ne possède pas de nature. Pourtant, la présidente du comité d'organisation de la conférence de consensus, Nicole Maestracci déclare : « la récidive est consubstantielle à la *nature humaine* » [je souligne], puis qu'« abolir la récidive est aussi utopique que de vouloir abolir la fragilité des hommes ». Elle ajoute, cette fois dans des termes en accord avec l'antinaturalisme de l'anthropologie du « sujet assujetti » : « Aucune loi, aucun comportement humain ne peut donner aux hommes la rationalité parfaite dont peuvent parfois rêver les juristes »[34]. Pour l'association des secteurs de psychiatrie en milieu pénitentiaire (ASPMP)

> la transgression de la loi est consubstantielle à la *condition humaine* [je souligne] comme le relatent les mythes fondateurs de l'humanité. C'est un fait anthropologique et une donnée culturelle. La répétition de cette transgression l'est tout autant d'où l'impossibilité de la délinquance zéro, qu'elle soit initiale ou récurrente.

Pour Nicolas Dhuicq (UMP), l'opposition entre les partisans du recours aux sciences humaines pour rendre compte du phénomène de la récidive et ceux qui discutent ou condamnent ce recours ne recoupe pas exactement celle de la Droite et de la Gauche : « Beaucoup d'entre vous considèrent que des déterminants socio-économiques sont à l'origine de la délinquance, analyse que nous sommes plus

[32] Contribution de l'Observatoire International des Prisons (OIP), qui cite ici des ouvrages de référence.

[33] Francis Wolff, *Notre humanité, op.cit.*, p. 89.

[34] Discours de mise en place du comité d'organisation du 18 septembre 2014.

nombreux, du côté droit de l'hémicycle, à contester »[35.] « Beaucoup » et « plus nombreux » signifient que certains pensent le contraire.

Bien sûr, le prévenu n'aura pas non plus la pureté optimale d'un échantillon de laboratoire. Il ne se confondra pas trait pour trait avec cette figure de l'Homme structural dont Francis Wolff donne une description si précise. Mais il se comprendra mieux grâce à elle selon ceux qui en font usage. À l'inverse, la croyance infondée « dans le primat de la responsabilité individuelle », au détriment des « contextes économiques, politiques, sociaux »[36] remplirait les prisons, selon ces mêmes partisans, sans que les causes de la délinquance soient attaquées à leur racine.

Y a-t-il, cependant, une dangerosité indéfectiblement liée aux causes mises au jour par le paradigme de l'Homme structural ? Personne ne le prétendra vraiment, la préconisation de l'emploi des méthodes de prédiction statistique du crime, dites « méthodes actuarielles », étant l'objet d'un large rejet, tout comme celui de la neurobiologie, pour évaluer la dangerosité des prévenus. L'association nationale des experts psychiatres (ANPEJ) dénonce ainsi un « glissement allant de l'identification de l'état psychique du contrevenant au moment des faits à l'identification de sa dangerosité »[37]. La Commission nationale consultative des droits de l'Homme (CNCDH) estime que

> la prédiction d'un comportement futur est impossible, et la suppression complète de toute forme de récidive est illusoire. Aucune étude sérieuse ne permet de prouver qu'une population est, par essence, plus délinquante qu'une autre [38].

Quant au comité national de liaison des associations de prévention spécialisée (CNLAPS), il rejette

> la prévention défensive où il est parlé de groupes à risques, avec un risque ségrégatif important, de population-cible pour laquelle il faut mettre en place un dispositif de protection, dégénérant en contrôle social, en limitation des libertés et de la capacité des personnes à trouver des solutions personnelles, dans une dépendance, un assistanat, dans une consommation passive[39].

[35] Deuxième séance du 3 juin 2014.

[36] Contribution de la CGT pénitentiaire.

[37] Contribution de l'ANPEJ.

[38] Contribution de la CNCDH.

[39] Contribution de la CNLAPRS.

Le TGI de Besançon invite à demeurer « extrêmement attentif au scientisme et à l'idéologie de l'évaluation des risques du modèle actuariel ». Le syndicat de la magistrature appelle chacun à se méfier de tout « scientisme » et à éviter les dérives constatées notamment aux États-Unis dans l'utilisation des échelles dites « actuarielles » en « posant le principe selon lequel ces simples probabilités ne doivent jamais prendre le pas sur les facteurs d'évolution humains propres à chaque individu »[40].

De même, selon l'ASPMP, condamnant d'un seul mouvement prédiction statistique et approche neuronale du crime, il faudrait « nous garder de la déraison mégalomaniaque des nouveaux devins, les criminologues autoproclamés, promoteurs d'une science de la prédiction (science actuarielle et imagerie fonctionnelle) ». Ainsi « l'étude savante (bavarde) de tous [les facteurs du crime], d'une évidence basique, peut prendre la forme pseudo-scientifique des échelles actuarielles, voire de la neuro-imagerie »[41]. À propos de la notion de dangerosité et de toute prétention à la prédictibilité du comportement humain, la section CGT de la protection judiciaire de la jeunesse (CGT PJJ) note quant à elle : « la confusion entre dressage et éducation reste la marque de cette politique construite au nom d'un comportementalisme mal digéré »[42].

Dans leur immense majorité, les contributeurs au débat sur la récidive sont donc loin de penser qu'on peut « inférer la valeur d'un humanisme tranquille »[43] d'une interprétation déterministe de la figure de l'Homme neuronal, la CNCDH allant même jusqu'à affirmer que « la croyance dans le déterminisme scientifique est une lourde entrave (…) à l'exercice des droits de l'homme et au principe fondamental que les hommes demeurent libres et égaux »[44].

Homme libéral contre Homme structural

Les détracteurs de la loi opposent à la figure du « sujet assujetti » qu'est l'Homme structural celle de l'homme libéral, qui possède un statut particulier dans l'analyse de Wolff, constituant une figure transfrontalière, pourrait-on dire.

[40] Contribution du syndicat de la magistrature.

[41] Contribution de l'APSPM.

[42] Contribution de la CGT PJJ.

[43] Francis Wolff, *Notre humanité*, *op.cit.*, p. 18.

[44] En 2011, le député UMP Jean-François Copé et une partie de la droite en avaient prôné l'usage, mais n'ont pas réitéré sa préconisation lors du débat sur la réforme pénale.

L'Homme structural « se croit sujet de sa volonté et de ses actes, mais c'est une illusion (...). Il croit savoir ce qu'il est et ce qu'il pense, mais c'est au scientifique qu'il revient de savoir vraiment »[45]. À l'inverse, l'homme libéral serait « moralement autonome et donc l'auteur de ses actes, qui ne sont déterminés que par ses volontés ou par ses intérêts »[46].

Ainsi,

> l'homme structural était opposé à la conscience de soi de l'homme cartésien, mais tout autant à l'être rationnel aristotélicien – la rationalité étant plutôt l'apanage de ses rivaux, l'*Homo economicus* ou l'homme libéral (…). L'homme [de Descartes] est maître de ses actions, car la volonté - la faculté d'affirmer ou de nier, le pouvoir de choisir, de décider librement ce qu'on fait - est en lui infinie [47].

Wolff cite également la *Quatrième Méditation* de Descartes :

> Je ne puis pas aussi me plaindre que Dieu ne m'ait pas donné un libre arbitre ou une volonté assez ample et assez parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente si ample et si étendue qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes. Et ce qui me semble ici bien remarquable est que, de toutes les autres choses qui sont en moi, il n'y en a aucune si parfaite et si grande que je ne reconnaisse bien qu'elle pourrait être encore plus grande et plus parfaite[48].

Ainsi, « l'homme cartésien (…) est transparent à lui-même (il est tel qu'il s'apparaît et s'apparaît tel qu'il est) et l'auteur responsable de ses actes (il fait librement ce qu'il veut-même s'il ne fait pas toujours ce qu'il doit, mais c'est une autre histoire) »[49]. L'homme libéral est une catégorie qui peut s'accorder avec la figure cartésienne de l'homme mais également avec l'animal rationnel d'Aristote, partageant avec l'un et l'autre la capacité de calcul.

Or, selon Nicolas Dhuicq :

> Pour une partie d'entre eux, les criminels sont des *gens rationnels* [je souligne], des gens qui calculent, qui comptent (…). Les dix ou vingt ans passés derrière les barreaux

[45] Francis Wolff, *Notre humanité, op.cit*., p. 281.

[46] *Ibid*.

[47] Francis Wolff, *Notre humanité, op.cit*., p. 347.

[48] Descartes, *Quatrième méditation*, traduction du Duc de Luynes.

[49] Francis Wolff, *Notre humanité, op. cit.*, p. 91.

> comptent finalement peu au regard des deux ans d'excitation, de transgression, de vie brillante avec autour de soi des attributs de pouvoir et de luxe considérables[50].

Il y aurait donc des hommes libéraux en prison.

Mais faut-il nécessairement sortir du cadre des sciences humaines pour penser l'homme libéral ? Y aurait-il au sein de celles-ci un espace pour la liberté conçue comme recherche de « ses intérêts » ? L'homme libéral « partage des traits » de l'*Homo economicu*s. Indissociable des sciences économiques, dont il constitue l'hypothèse fondamentale, cet « individu rationnel, conscient de ses désirs et de ses croyances », est « défini par des préférences hiérarchisables, capable d'analyser la situation afin de prendre toujours les meilleures décisions, susceptibles de maximiser sa satisfaction »[51]. Ainsi,

> l'homme tel que le conçoivent les sciences humaines est tantôt (…) libre de ses choix (une certaine psychologie du choix rationnel), voire un être systématiquement rationnel (l'*Homo economicus*), tantôt au contraire le vecteur passif des faits sociaux ou historiques [52].

L'homme des sciences humaines ne se confond donc pas avec l'Homme structural, quoique ce dernier soit emblématique de celles-ci. Davantage : « il est peu de penseurs, si critiques qu'ils soient vis-à-vis de l'idéologie dite "libérale", qui seraient réellement prêts à abandonner les traits essentiels de l'homme libéral, que ce soit pour eux-mêmes ou pour l'humanité qu'ils prônent, ou qui voudraient adopter réellement, pour eux-mêmes ou pour l'humanité dont ils se revendiquent, l'essentiel des traits du « sujet assujetti » »[53].

Familier de l'Homme cartésien, de l'Homme d'Aristote et de celui des sciences humaines, étendant discrètement son domaine sur leur territoire à la manière de ces royaumes anciens de l'Afrique dont les limites enjambent les frontières tracées par les puissances coloniales, l'homme libéral peut se revendiquer de la volonté infinie du

[50] Deuxième séance du 4 juin 2014.

[51] Francis Wolff, *Notre humanité, op.cit*., p. 282.

[52] Francis Wolff, *Notre humanité, op.cit*., p. 282.

[53] *Ibid*, p. 283.

premier, de la rationalité du deuxième mais aussi de celle de toute cette partie des sciences humaines qui n'adhère pas à l'idée d'Homme structural[54].

Deux dilemmes

D'un côté, conscience passive et obscure à elle-même. De l'autre, liberté, choix rationnel, lucidité. Et chacune de ces options peut s'appuyer sur les faiblesses de l'autre pour faire valoir sa propre pertinence.

Un premier dilemme surgit quand il s'agit de poser comme un fait l'autonomie du citoyen, sans laquelle il n'y a pas de démocratie possible : *des causes agissent sur le prévenu à son insu. Mais alors que devient sa capacité à effectuer des choix rationnels et par conséquent à participer à la vie démocratique ?*

« Si l'homme n'est pas le sujet qu'il croit être, la notion de conviction individuelle sur laquelle est fondée la démocratie moderne n'a évidemment aucun sens. Ou, plutôt, c'est une illusion néfaste et aliénante ». Ainsi,

> le danger consiste à prendre [la fiction théorique] du « sujet assujetti » pour une définition réelle de l'homme et à vouloir en tirer des conséquences pratiques. La tragédie des sciences humaines et sociales, c'est qu'elles sont portées par le projet humaniste universaliste, ce même projet humaniste qui a abouti, moralement, politiquement, à forger cette fiction de l'homme libéral, et qu'elles aboutissent à forger théoriquement, scientifiquement, cette fiction de l'homme structural, sujet assujetti, qui contredit la précédente et revient à saper dans ses fondements tout le projet humaniste[55].

Ainsi,

> qui croirait à la *réalité* de l'homme structural – et ne se contenterait pas de le prendre pour une condition épistémologique, qui penserait donc pour de bon que toute conscience individuelle est illusoire ou que toute liberté est un leurre, devrait porter son soupçon non seulement sur les croyances et les opinions de chaque sujet, mais aussi sur ses actes. Ses

[54] Le statut d'homme libéral est parfois envisagé comme la fin même du système pénal. Ainsi, pour le groupement étudiant national d'enseignement aux personnes incarcérées GENEPI, la prison doit « rendre aux personnes suivies judiciairement leur libre-arbitre ». Il cite aussi le rapport d'activité de 2009 du Contrôleur des lieux de privation de liberté pour définir le but de la prison, qui serait l'accès des prévenus à la « vie responsable », à savoir « celle qui consiste à décider soi-même des orientations qu'on entend donner à son existence et des modalités d'y parvenir ». Dans le même ordre d'idée, on lit dans la synthèse de la conférence de consensus : « Afin d'accroître la responsabilisation et l'estime de soi de la personne détenue, le jury estime qu'il convient de développer les dispositifs contribuant au respect de l'article 1er de la loi pénitentiaire du 24 novembre 2009 qui fait de la *préparation* [je souligne] à une vie responsable l'un des objectifs de la peine privative de liberté ».

[55] Francis Wolff, *Notre humanité, op.cit.*, p. 284.

> actes ne sont pas les siens, même s'il s'en croit l'auteur. [Or] c'est tout l'édifice du droit rationnel, qui repose sur les notions de responsabilité individuelle, par laquelle chacun doit pouvoir répondre de ses propres actes (et non la collectivité, le peuple, la nation) et être tenu pour responsable de ce qu'il a fait, en conscience, de ce qu'il a voulu, délibérément, de ce à quoi il a consenti, librement et lucidement, et non de ce à quoi il a été poussé, malgré lui, par un quelconque déterminisme psychique (...) ou par un déterminisme social (...)[56].

Comme on l'a vu, aucun des défenseurs de la loi ne va jusqu'à l'affirmation d'un strict déterminisme. C'est pourtant ce déterminisme, incompatible avec la responsabilité, que croit bon de reprocher Gérald Darmanin (UMP) aux partisans de la loi sur la récidive :

> Selon la philosophie globale qui domine ce côté gauche de l'hémicycle, les déterminismes sociaux, en grande partie, poussent la délinquance à exister et (…) il faut bien pardonner une grande partie de ceux qui commettent ces actes parce qu'ils le font poussés par la société et commandés par les déterminismes (…). Nous considérons au contraire que chaque homme, chaque citoyen a le droit de ne pas sombrer dans la délinquance et de ne pas commettre ces petits actes qui poussent à sortir du pacte républicain. Depuis *Surveiller et Punir*, la gauche socialiste a estimé que l'enfermement et la prison n'étaient pas une bonne solution, ni pour les délinquants ni pour la société[57].

Les droits civiques ne sont pas suspendus en prison sauf à de rares exceptions[58]. L'aumônerie catholique insiste ainsi sur la nécessité de « donner effectivement le droit d'expression aux personnes détenues et la possibilité d'exercer leur responsabilité, avec

[56] *Notre humanité, op.cit.*, p. 287.

[57] Deuxième séance du 3 juin 2014. *Cf.* également ce dialogue : « M. Georges Fenech (UMP) : C'est toute la différence entre vous et nous. Vous, vous croyez qu'il faut s'attaquer uniquement aux causes du crime parce qu'il y a un déterminisme social du crime et nous, nous laissons une grande part au libre arbitre de l'individu. Nous croyons que, dans une situation équivalente de difficulté, de précarité, l'individu a encore le choix, soit de s'en sortir… M. Marc Le Fur (UMP). Tout à fait ! M. Georges Fénech (UMP) …en faisant des efforts, soit de se livrer à une criminalité lucrative. Sur ce point, nous ne nous retrouverons pas et nous ne nous retrouverons manifestement jamais. » (*Ibid.*) Selon Nicolas Dhuicq, « Quelle que soit notre foi en l'humanité, (…) il est clair, madame la Garde des Sceaux, que votre projet de loi (…) néglige le fait que parmi les délinquants (…) certains sont dotés d'une structure psychique qui leur interdit toute empathie à l'égard des frères humains qu'ils ont agressés (…). Mais à force d'explications psychologisantes, associant, par des raisonnements courts et non démontrables, la délinquance aux conditions socio-économiques des populations qui se livrent à ces méfaits, vous allez augmenter le sentiment d'impunité de ceux qui font métier de vivre aux marges de la société. » (*Ibid.*) Ou encore : « Vous en êtes toujours à dire que, finalement, il ne faut pas trop en vouloir à l'auteur de l'infraction puisque l'on peut expliquer les raisons de son acte et que, si la société lui avait permis d'être différent de ce qu'il est devenu, il n'y aurait pas eu d'infraction » (Guy Geoffroy, deuxième séance du 4 juin 2014 à l'Assemblée nationale).

[58] Code pénal - Article 131-26 : https://www.legifrance.gouv.fr/affichCodeArticle.do?cidTexte=LEGITEXT000006070719&idArticle=LEGIARTI000006417290&dateTexte=&categorieLien=cid

l'accompagnement et les garanties nécessaires »[59]. Le CNLAPS revendique la mise en place d'une « démocratie participative où les jeunes ont toute leur place » et de tout ce qui pourra « favoriser l'insertion des jeunes dans le jeu démocratique»[60]. Après avoir rappelé l'article 29 de la loi pénitentiaire de 2009 portant que « sous réserve du maintien du bon ordre et de la sécurité de l'établissement, les personnes détenues sont consultées par l'administration pénitentiaire sur les activités qui leur sont proposées », le GENEPI rappelle qu'il faut « accepter que chacun soit acteur de ce processus, [que] c'est en un sens permettre à tous de s'emparer de sa citoyenneté, de devenir des acteurs de la société (…) » et que « l'impossibilité manifeste des personnes incarcérées de s'associer entre [elles] ou avec l'extérieur, dans des structures officielles non contrôlées par l'administration est contraire au droit et à l'intérêt de la société ». Ainsi,

> à rebours de l'habitude institutionnelle, les personnes prises en charge par les services de la justice doivent être considérées comme des citoyens à part entière, en capacité de porter un regard compétent sur leurs situations et sur la situation pénale de manière générale, et non comme des personnes irresponsables car déresponsabilisées[61].

Les détracteurs de la loi mettent en avant la liberté de choix pour revendiquer la nécessité de punir[62]. Ainsi, le syndicat des cadres de la sécurité intérieure dénonce dans sa contribution « la professionnalisation de la délinquance, qui induit un choix délibéré

[59] Contribution de l'aumônerie catholique.

[60] Contribution du CNPLAS.

[61] Contribution du GENEPI.

[62] Cette liberté est également posée par ceux qui tiennent l'homme pour une « créature divine » pour citer Wolff (*op. cit.*, p. 9), sans que ceux-ci se prononcent pour ou contre le projet dans leur contribution respective. Pour le Secours catholique : « la récidive est une réponse plus ou moins choisie à un problème personnel ou social. ». Et « [les aumôniers] veillent à mettre en lumière, quelle que soit la gravité des faits qui ont causé la privation de liberté, la possibilité du pardon accordé par Dieu, si l'Homme le désire. Au regard de Dieu, un nouveau départ est toujours possible » (Contribution de l'aumônerie nationale orthodoxe des prisons). De même, l'aumônerie musulmane combat chez les prévenus le sentiment d'être faits pour commettre des crimes « comme la chauve-souris est faite pour voler », autrement dit la négation par eux-mêmes de leur propre liberté. À de rares occasions, cette nécessité de sanctionner est affirmée indépendamment même des effets qu'aurait la sanction infligée sur la suite de la vie pénale du détenu. On le perçoit dans cet échange de la deuxième séance du 3 juin 2014 : « M. Jean-Pierre Vigier (UMP) : Madame la Garde des Sceaux, permettez-moi, dans un premier temps, à (*sic*) faire un petit rappel. Le bon sens commun, les us et coutumes et les dictionnaires donnent au mot ''peine'' le sens de sanction ou de punition. Mme Christiane Taubira : Et alors ? M. Jean-Pierre Vigier (UMP) : Pourquoi est-on puni si ce n'est en raison d'une faute grave ? Alors que l'objectif de la prison est précisément la sanction, vous lui donnez conjointement comme but d'insérer ou de réinsérer le condamné. » De même, Éric Ciotti (UMP) : « Vous placez en effet sur le même plan, pour établir ce sens de la peine, la sanction et la réinsertion. Comme nous vous l'avons dit, pour nous, le sens de la peine et sa vocation première résident d'abord dans la nécessité pour toute société d'infliger une sanction à ceux qui ne respectent pas la loi commune. » Et Georges Fenech (UMP) : « Lorsque le juge du tribunal correctionnel donne une peine de cinq ans, c'est cinq ans pour punir, priver de liberté, infliger une souffrance. »

de l'auteur, ou du moins une part prépondérante du choix, y compris lorsqu'il s'agit de mineurs ». Toujours selon le syndicat, les contrevenants n'ignorent d'ailleurs pas toujours les causes que les scientifiques et toute une partie de leurs interlocuteurs judiciaires placent au principe de l'infraction, ce qui remet en cause la prétendue opacité de leur conscience :

> aux policiers il faudra faire croire qu'ils sont dans une situation familiale stable pour renforcer l'image d'une personne présentant de bonnes garanties de représentation, aux magistrats il faudra tenter de se présenter comme victime d'un contexte, tandis qu'aux services sociaux ou de probation il faudra dépeindre une situation précaire pour obtenir des aides, etc.

Sophie Leverrier, dont les deux parents ont été assassinés, note pour sa part dans sa contribution :

> soyons sérieux, Madame le Président, comment une victime qui n'est pas elle-même « réparée » un minimum pourrait-elle faire cette démarche en toute connaissance de cause à l'égard d'individus qui nient les faits, n'éprouvent ni remords, ni regrets, et ne sollicitent d'ailleurs pas le pardon des familles ? Ou qui, quand ils le font, le font dans un but intéressé ?

Les instigateurs de la loi répondent alors à l'accusation de déterminisme en tâchant de rappeler que leur projet suppose la responsabilité des coupables[63]. Mais alors, à l'inverse, si chacun, et notamment le récidiviste[64], peut agir librement, que faire des régularités identifiées par les sciences en matière de sanction pénale ?

Second dilemme : *le contrevenant était libre de commettre ou non son acte, dites-vous. Mais alors comment expliquer que ce soient les plus fragiles, tant socialement que psychologiquement, qui soient le plus fréquemment placés sous main de justice ?*

[63] « L'Individualisation ne nie pas la responsabilité du prévenu. Au contraire. C'est parce qu'il est responsable qu'il participe à l'individualisation de la peine, qu'il doit être sanctionné et préparer l'avenir » (Discours de la Garde des Sceaux du 4 juin 2014). *Cf.* également ce dialogue : « M. Gérald Darmanin : tel un personnage des *Rougon-Macquart* de Zola, ce seraient la société ou ses déterminismes qui le pousseraient à commettre des infractions (…). Mme Christiane Taubira : Par exemple, M. Darmanin vient d'expliquer que le fait de tenir compte de la situation de l'auteur d'une infraction revient à dispenser celui-ci de peine. Je n'ai plus l'espoir de parvenir à établir le débat et les échanges d'arguments rationnels. Je n'y compte plus ! » (deuxième séance du 4 juin 2014).

[64] « Lorsqu'il y a récidive, c'est l'auteur des faits qui en est seul responsable : déjà condamné ou déjà averti que les faits commis n'étaient pas acceptables, il a, de son propre chef, pris la décision de les commettre de nouveau. » (contribution de l'union syndicale des magistrats).

Comment comprendre que les prisons soient pour l'essentiel peuplées de gens fragiles, socialement et psychologiquement ? Comment comprendre que ce soient presque toujours des parcours douloureux qui aient mené au crime ?

> Une fois qu'une infraction a été commise, la tendance du système pénal est de se focaliser sur la seule responsabilité individuelle, dans une démarche souvent stigmatisante à travers laquelle le corps social se dédouane des phénomènes d'exclusion qu'il engendre. Certes, toutes les personnes en difficulté sociale et sanitaire ne commettent pas des infractions et la vision d'un être humain entièrement déterminé par sa condition sociale apparaît réductrice. Pour autant, l'ensemble des facteurs (…) intervenus dans chaque passage à l'acte délinquant devraient être pris en compte au stade de la décision pénale, mais aussi du suivi engagé dans le cadre de l'exécution des peines[65].

Les débats parlementaires auront donc tourné autour de ces deux propositions se renvoyant l'une à l'autre, comme le résume le criminologue Alain Bauer :

> Les difficultés du système français proviennent de ce qu'il conjugue deux théologies irréconciliables, une théologie de la libération qui voit une victime dans tout auteur de crime et refuse la sanction, et une théologie de la répression aveugle qui ne se préoccupe ni des raisons du passage à l'acte ni des moyens de l'éviter. Entre les deux, il n'y a rien[66].

Serge Coronado (EELV) désigne une sortie possible en critiquant la hiérarchie des peines (sans qu'il soit possible dans le cadre restreint de cet article, d'en suivre le chemin jusqu'au bout) :

> je me disais tout à l'heure que nous étions extrêmement sévères à l'égard de cette petite délinquance, et très tolérants envers d'autres formes. Au moment des débats qui ont entouré l'affaire dite Cahuzac, pas un seul parlementaire n'a demandé une peine de prison pour ce ministre en déchéance, alors même qu'il avait reconnu les faits. Et je pense que si les faits de double facturation se trouvent confirmés par l'enquête de police et par l'instruction, personne dans cet hémicycle ne demandera non plus de prison ferme. Pourtant, c'est bien ce que l'on réclame, et tout de suite, pour le voleur de portables ou pour le petit trafiquant de shit ! (…) Nous sommes tous sévères pour les petits délits et tolérants pour la délinquance en col blanc.

Les troubles psychiques et sociaux conditionneraient, non pas l'*existence* du crime, mais la *forme* du crime, c'est-à-dire la nature de l'infraction ainsi que la sévérité de la réponse pénale, la peine de prison étant plus souvent prononcée pour les crimes *en*

[65] Contribution de l'OIP.

[66] Audition au Sénat du 13 février 2014.

col bleu. Comme pour confirmer, à son corps défendant, cette hypothèse, le député Frédéric Lefebvre (UMP) interroge :

> les délinquants en col blanc, les délinquants financiers doivent-ils dans tous les cas attendre leur jugement en prison ? Ne faut-il pas les condamner à *des peines financières lourdes* [je souligne], susceptibles d'affecter leur patrimoine alors qu'aujourd'hui ils retrouvent souvent l'intégralité de leurs biens, de leurs avoirs, de leurs placements après leur séjour dans les quartiers VIP du système carcéral[67] ?

Plus de prisons pour les riches, mais des amendes et seulement des amendes !

La CNCDH note quant à elle :

> certes, certaines populations sont surreprésentées en prison : les personnes issues des classes populaires, avec un système familial déstructuré, et n'ayant fait que peu d'études sont surreprésentées. Cela dit, cette surreprésentation s'explique en partie par le fait que le système judiciaire pénal sanctionne, pour des raisons tenant notamment aux capacités de réinsertion des personnes poursuivies, plus lourdement certaines catégories de populations que d'autres pour un même fait[68].

Ce serait donc une plus grande sévérité vis-à-vis de la *criminalité* en col bleu en général, mais aussi, à criminalité similaire, pour les *contrevenants* issus des classes populaires, qui rendrait le mieux compte de la population carcérale.

Plus grande sévérité vis-à-vis des crimes des personnes en plus grande difficulté sociale et psychologique, plus grande sévérité, à crime égal, contre ces mêmes personnes, ces deux attitudes permettraient ainsi de tenir ensemble les deux termes de l'alternative : la liberté serait maintenue dans tous les cas, mais ses actions plus sévèrement punies selon que vous serez puissant ou misérable.

Les fantômes du Parlement

Parmi eux, celui de l'Homme structural[69] a donc projeté son ombre lumineuse sur l'ensemble des débats. On a opposé à sa figure crépusculaire, jamais vraiment

[67] Deuxième séance du 3 juin 2014.

[68] Contribution de la CNCDH.

[69] C'est le début de *Notre humanité* : « Un beau jour, à la fin du siècle dernier, l'homme a changé. Considéré à la lumière de la psychanalyse ou de l'anthropologie culturelle depuis une trentaine d'années, il était soumis au poids des structures, déterminé par ses conditions sociales ou familiales, gouverné par des désirs inconscients, dépendant de son histoire, de sa culture, de sa langue (…). Cet homme-là s'est furtivement effacé du paysage. De nouvelles sciences nous parlaient d'un nouvel homme. C'étaient les neurosciences, les sciences cognitives, la biologie de l'évolution » (*op. cit.*, p. 7).

revendiquée, jamais vraiment oubliée, celle, transfrontalière, de l'« homme libéral », empruntant ses attributs, tantôt à la capacité de calcul de l'homme comme animal rationnel d'Aristote, tantôt à la volonté infinie de l'homme cartésien, mais tantôt également à cette partie des sciences humaines, économie en tête, qui n'adhère pas au structuralisme ni à l'idée d'un « sujet assujetti », et présuppose, chez l'homme, la capacité à hiérarchiser les biens et à poursuivre ceux qui le satisferont le plus. L'Homme neuronal des sciences cognitives a été quant à lui soigneusement tenu à la porte du Parlement. Pour son entrée en politique pénale, il faudra attendre. Quant à Francis Wolff, il nous a permis de saisir, au détour des discours et des actes de nos représentants politiques, les figures de notre humanité.

Bibliographie

Descartes René, *Quatrième méditation*, dans *Méditations métaphysiques*, texte latin et traduction du Duc de Luynes, présentation et traduction de Michelle Beyssade, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Classiques de la philosophie », 1990.

Wolff Francis, *Notre humanité : d'Aristote aux neurosciences*, Paris, Fayard, coll. « Histoire de la pensée », 2010.

L'HUMANISME RATIONNEL DE FW (FRANCIS WOLFF)

Frédéric WORMS

ENS Paris

Sous le nom d'« humanisme rationnel de FW », – c'est-à-dire ici bien sûr de Francis Wolff – nous n'entendons pas caractériser seulement la personnalité d'un homme, d'un philosophe et d'un ami, mais bel et bien définir une doctrine, et même une doctrine complète et centrale de notre temps, non seulement pour lui rendre l'hommage qu'elle exige, mais aussi pour reprendre la conversation avec elle et avec lui.

Cette doctrine, que nous caractériserons donc comme humanisme rationnel, répond d'une manière nouvelle et originale, mais encore une fois complète et centrale, aux exigences traditionnelles de l'humanisme qui sont elles-mêmes plus complexes et plus exigeantes que l'on ne croit d'habitude. Et c'est ce qu'il faut rappeler d'abord avant de lui adresser la question qui nous semble néanmoins plus secrètement encore cachée en son cœur, comme elle l'est aussi dans notre temps.

Mais quelles sont donc, tout d'abord, les exigences réelles d'un humanisme digne de ce nom ?

Nous en verrions trois. Pour parler d'humanisme, il faut d'abord, bien entendu, revendiquer une spécificité irréductible et caractéristique de l'homme ou de l'humain, parmi les êtres ou du moins, si l'on veut, parmi les vivants. Ce n'est déjà pas si simple, et cela a souvent été contesté. On l'a souvent cherchée dans la « raison », mais si Francis Wolff revient à ce geste, ce n'est pas au sens traditionnel de ce geste. Selon quelle méthode cherche-t-il à démontrer une spécificité rationnelle de « l'homme » ? On est curieux et on sera surpris de le savoir. Mais, pour parler d'humanisme, constater une spécificité de l'homme ou de l'être humain ne suffit pas. Encore faut-il y trouver une « valeur ». Là aussi, il y eut de nombreuses versions de cette « valeur » de l'humain : ou bien valeur « en soi » dans l'être, qu'il faut donc conduire tous les êtres à respecter ; ou bien « valeur » *a minima*, pour l'être humain lui-même, qui devrait donc orienter et normer son action sur ce qui le définit lui-même dans son être. Rien d'évident, d'aucun de ces deux côtés : comment prouver cette valeur de l'humain par rapport aux autres êtres et même comme principe de l'action des êtres humains ? Et cela ne suffit pas

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp426-431

encore. Parler d'humanisme, c'est soutenir que tous les êtres humains ont accès à cet être et à cette valeur de l'homme, et inversement (ce qui est non moins important), c'est trouver ce principe de l'humain à l'œuvre dans tout ce que font les humains. Rien d'humain ne doit être « étranger » à l'humaniste, qui œuvre aussi à ce que la connaissance de l'humain soit accessible à tous les humains, qui la portent en eux le plus souvent sans le savoir. Enlevez une de ces dimensions à l'humanisme et vous n'en aurez qu'une caricature, qui l'affaiblit en son principe et face à ses adversaires, qui ne sont pas toujours des antihumanistes seulement en théorie, mais qui le sont souvent aussi en pratique. Inversement, on peut discuter une grande doctrine humaniste en contestant un point constitutif de l'humanisme et en se déclarant anti-humaniste, mais on peut aussi le faire au nom de l'humanisme lui-même et en approfondissant une des dimensions constitutives pour le renforcer encore en en partageant le souci et le problème. Telle sera, on le devine, notre direction et notre question, dès que l'on aura parcouru rapidement ce qui constitue l'humanisme rationnel de FW, sa doctrine qui rejoint si profondément aussi sa personne, comme il se doit en général et peut-être plus encore pour un humanisme philosophique.

Mais une fois caractérisées rapidement les exigences de l'humanisme en général, examinons à présent les caractéristiques de l'humanisme de Francis Wolff.

Elles répondent à ces exigences générales, d'une manière qui se veut démonstrative et donc bien sûr rationnelle, mais qui passe à chaque fois par un détour que l'on peut dire empirique, ou factuel, et donc aussi par une épreuve et par une surprise, qui font l'originalité et la force de cette doctrine nouvelle, pour notre temps. On peut nommer rapidement ces trois détours ou ces trois surprises : il s'agit de l'histoire, du langage, et de ce que nous appellerons (comment faire autrement) la vie.

Il y a bien sûr l'histoire, tout d'abord et en premier lieu, et pas seulement parce que notre FW est d'abord un historien, en l'occurrence de la philosophie antique, mais bien plus largement, et jusqu'à une histoire d'un présent qui ne se définit comme tel, comme il se doit, que dans et grâce à une histoire. Mais il s'agit bien d'abord de la philosophie antique. Or, que constate ici Francis Wolff, dans toute la partie de son œuvre qui y est consacrée et qui culmine sans doute dans le recueil significativement intitulé *L'être, l'homme, le disciple* ? Ce qu'il constate, c'est que la figure grecque de l'homme comme « animal rationnel » n'est que la première figure de la rationalité de l'homme, qu'elle a des caractéristiques précises, datées, historiques donc, mais qu'elle ouvre aussi sur le problème transhistorique et même dit-il aussi « anhistorique » (introduction, p. 10) de la figure de l'homme rationnel. Il y a une « configuration »

grecque qui situe la question de l'homme, au carrefour des mathématiques et de la métaphysique notamment, comme inscrit dans une « raison » qui organise l'être et le monde. Mais ce qui demeure et de manière transhistorique, c'est bien plutôt (et on sent là une relecture d'une originalité frappante de l'un des maîtres de FW, à savoir Michel Foucault), la figure de l'homme et de la raison, au carrefour des savoirs, bien plutôt qu'au principe des savoirs, encore moins, comme à l'âge moderne, au fondement de tous les savoirs, cette figure fondatrice de l'homme rationnel n'étant qu'une transformation historique de plus de ce problème transhistorique de l'humain au carrefour de tous les savoirs rationnels. Le moment grec incarné alors de manière emblématique par Socrate est celui de l'ouverture de cette question, qui sera remise en question, dès que l'un de ses piliers, qu'il s'agisse d'un savoir fondamental ou de l'autre, sera lui-même bouleversé dans son histoire. Et l'on sait, bien sûr, que FW nous conduit d'Aristote aux neurosciences, dans son enquête historique sur la figure de l'homme au carrefour de toutes les raisons. La méthode est étonnante donc, et relève d'un premier constat qu'elle cherche à imposer : aucune histoire ne peut se passer de ce point géométrique sans cesse rejoué qui est celui de la rationalité humaine. Ainsi, il y a une spécificité de l'humain, comme question qui traverse les temps.

Mais un deuxième chemin s'ouvre alors qui semble contredire le premier, et même contredire la description de cette œuvre comme « humanisme rationnel » : c'est, cette fois, une métaphysique fondée sur une interprétation analytique et anhistorique du langage. C'est la pensée de *Dire le monde*. Pourquoi et comment faut-il articuler une histoire des figures de l'homme rationnel et une métaphysique analytique du langage ? Le point commun est simple pourtant : c'est *le constat empirique d'une condition effective et objective de l'humain*, qui elle aussi *s'impose* aux humains, au point, comme la première au fond, de menacer l'humanisme le plus traditionnel ! De même que l'homme rationnel ne se saisit pas comme tel intemporellement mais toujours à travers une histoire croisée des savoirs, de même, il ne se rejoint lui-même *qu'à travers le langage qu'il parle* et qui est la condition de son accès au monde, c'est-à-dire à toute chose et à quoi que ce soit, y compris lui-même ! Dès lors, FW court délibérément le risque de quitter l'humanisme : car on pourrait bien voir dans l'homme non pas le principe, non pas même un être ou une valeur spécifique mais simplement un effet de langage. Cette condition, cette fois, serait rationnelle, au sens de la logique et de la philosophie analytique qui sous-tendent en effet cette admirable entreprise en dialogue avec les plus exigeantes doctrines contemporaines du langage. Mais serait-elle encore un « humanisme » au sens que nous disions plus haut ? En réalité, elle le reste, en raison

de la troisième dimension que nous verrons dans un instant et d'une autre encore, mais aussi de l'intérieur de son propre développement. Car le langage qui caractérise l'être humain l'inscrit aussi dans l'être à travers sa propre structure, non pas tant comme structure de l'être parlant, mais, dans cette parole, par la place qui y est faite à l'être et même finalement au sujet agissant. Le « je » qui agit selon des raisons : ce n'est pas un postulat de la raison, mais c'est la condition que nous fait le langage dans le monde, selon Francis Wolff. Ainsi, bien loin de nous éloigner de l'humanisme rationnel, l'analyse logique du langage nous y ramène, et même à son aspect normatif. Il rejoint l'aspect normatif de la vie humaine par l'arête ou la face nord de l'analyse la plus exigeante du langage. L'homme a une place dans l'être, par la vertu du langage qui est la condition de l'un comme de l'autre. Condition formelle de l'action, complétant la condition historique du savoir, tel est l'humanisme rationnel original et contemporain de Francis Wolff.

Mais vous attendez bien sûr la troisième dimension. Elle est là, elle vient, elle ne cesse même de se développer dans cette œuvre et lui fait rejoindre comme il se doit le vaste public qu'elle vise depuis le début dans son écriture comme dans son enseignement d'une clarté et d'une rigueur toujours universelles (et souvent, comme nous le reprenons ici nous-mêmes, en trois parties). On ne peut mieux la caractériser que comme *anthropologie philosophique*. Il s'agit, autrement dit, dans cette troisième facette de l'œuvre, de comprendre la rationalité de l'homme à travers les pratiques *de sa vie*, qui en semblent le plus souvent bien éloignées ! Et pourtant, selon Francis Wolff, c'est bien la raison qui caractérise aussi les pratiques humaines, dans sa relation critique au vivant où elle est prise. C'est elle qui caractérise la relation et la distance avec l'animal, jusque dans la pratique de la « corrida » qui a justifié chez lui une « philosophie » et l'a inscrit dans un débat contemporain que l'on dira « vivant », c'est-à-dire aussi souvent violent. C'est elle qui caractérise l'art, et en particulier la musique comme « art des sons », c'est-à-dire rationalisation de la sensibilité sonore, dans ce livre au titre lui aussi révélateur comme un défi philosophique : *Pourquoi la musique ?* Mais c'est un projet général qui se dessine ici, et qui consiste à mesurer l'inscription concrète de la raison dans la vie sensible de l'homme qui est en quelque sorte en tension ou en écart constant avec elle. C'est donc bien toujours le même souci, ou la preuve par la convergence des détours : où qu'on se tourne, dans les directions les plus opposées à un rationalisme et à un humanisme simples, du côté de l'histoire, du langage ou de la vie, on retrouve toujours comme un fait contraignant pour le philosophe et pour tout homme

cette étrange figure de l'homme rationnel. L'immense travail de cet œuvre converge donc bien en ce point.

Mais il nous indique aussi, du même coup la question qu'on peut lui adresser, non pas de l'extérieur et pour le contester, mais de l'intérieur et pour le compléter, cette question qui seule à notre avis peut menacer mais aussi, si on la prend en compte, renforcer encore cet humanisme qui inspire notre admiration et notre gratitude.

Quelle est cette question ? Ce n'est pas seulement celle d'un détour, ou d'un écart, ou d'une tension, entre « l'homme » et le rationnel, mais bien du négatif ou d'une négativité qui vient se loger dans l'homme et dans l'humanisme rationnel et qui doit le faire, qui doit être en son principe et en son cœur. Comment d'ailleurs n'y serait-elle pas ? On sent, partout dans cette œuvre, et dans de rares textes explicites (comme l'étude des *Notions philosophiques* sur « le mal ») affleurer l'inquiétude devant le négatif qui l'anime de l'intérieur. Mais elle ne vient jamais complètement sur le devant de la scène et on sent lorsqu'elle le fait la « résistance » de l'humanisme rationnel de FW à cette question qui l'habite pourtant de part en part. Il y a bien ce « sensible » que la raison vient normer, humaniser, et esthétiser. Il y a cette action, ce cri : « j'agis », qui intervient dans le « monde ». Et, dans une admirable annexe à la deuxième édition de *Dire le monde*, la déduction de « l'interdit » anthropologique. Il y a la tragédie à côté de la philosophie dans le moment grec. Il y a surtout, développée de façon admirable à la fin du livre sur l'homme, et désormais de façon explicite, la revendication d'un humanisme universel et cosmopolite contre l'essentialisation de l'homme, ou les autres utopies qui viennent le menacer. Et finalement toute cette pensée affronte le risque de l'irrationnel sous la forme avant tout de l'idéologie et de l'anti-philosophie, du déni des faits et de la raison, de l'histoire, du langage et de la vie.

Mais tout cela n'est pas rapporté à ce qui fait à la fois la spécificité, la normativité et l'humanité de l'humanisme rationnel, à savoir la négativité vitale, morale, politique et historique contre laquelle il se définit et qui en effet l'habite de l'intérieur. Il ne s'agit pas seulement de critiquer une irrationalité extérieure qui peut devenir une menace redoutable, mais aussi d'affronter une négativité intérieure qui définit en effet l'humain et peut se servir en lui de toutes les puissances de la raison. Comment l'humanisme rationnel de FW peut-il mener ce combat ? Telle serait notre question ou plus exactement notre demande.

Elle est amicale, et ce n'est pas secondaire, car c'est là au contraire que tout culmine, dans la doctrine mais aussi dans la pratique de Francis Wolff. Une amitié qui passe par l'institution qui la rend possible, l'École, l'enseignement, le langage même, et qu'il faut défendre, comme il l'a fait et comme il le continue de le faire. Une amitié qui inscrit l'homme rationnel dans l'être. Une page admirable de *L'Être, l'homme, le disciple* (dont on comprend bien le troisième élément du titre à présent), situe dans cette amitié interhumaine l'animal lui-même et le dieu. Une amitié singulière enfin, personnelle, aurait-on envie de dire, dans nos vies. Il n'est pas nécessaire, pour partager cette doctrine, cette œuvre, cette amitié, d'en partager aussi comme c'est mon cas bien des circonstances, des lieux, des moments et même les initiales qui ont donné lieu dans nos cas à tant de malentendus, qui m'ont permis d'être invité à des conférences sur la corrida tandis que Francis l'était à des colloques sur Bergson, et j'en passe ! Ce n'est pas nécessaire, mais je peux vous dire aussi que le fait de partager ces initiales, cette familiarité, ces malentendus, est inséparable pour moi de celui de partager aussi ces exigences, ces arguments, ces déchirements, d'exprimer mon admiration pour tout cela et ma gratitude pour tout cela et pour tout le reste.

FW (Frédéric Worms)

Musique et philosophie

LA FRAGRANCE ET LA MUSIQUE

OU L'INVENTION D'UN ART « SONOLFACTIF »

Chantal JAQUET
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

À Francis, qui respire si profondément l'air de la musique

Souvent, l'art des parfums emprunte ses images, voire ses concepts à la musique pour exprimer sa temporalité évanescente et invisible. La création de parfums se présente comme une composition rythmée de notes olfactives : notes de tête, plus légères et volatiles, à la manière de croches aromatiques, comme les agrumes ou les menthes ; notes de cœur, florales et épicées, de plus longue durée ; notes de fond, plus lourdes et persistantes, comme un refrain musqué ou boisé. Faute d'un vocabulaire olfactif riche et développé, la description des fragrances puise elle aussi ses expressions dans un registre musical et s'appuie sur des analogies et des correspondances poétiques nourries par le symbolisme de Baudelaire. L'auteur des *Fleurs du mal* n'hésite pas à parler de parfums « doux comme les hautbois[1] » et à mêler les « parfums des verts tamariniers » au chant des mariniers. [2]» Dans *La chevelure*, son esprit qui se baigne dans cette forêt aromatique répond à ceux qui « voguent sur la musique ».

En dépit des apparences, la correspondance entre parfum et musique ne se joue pas à sens unique. Si la musique prête sa voix à l'indicible fragrance, le parfum le lui rend bien. Impuissant à restituer le charme secret de la sonate de Vinteuil, le narrateur, dans *À la recherche du temps perdu*, recourt au lexique olfactif et évoque « la fragrance de géranium de sa musique »[3]. Il reconnaît la fameuse petite phrase « odorante et aérienne » qu'il aime et compare ses effets « à la soierie embaumée d'un géranium ».

[1] *Les Fleurs du mal*, IV, « Correspondances », Paris, Édition Garnier, 1965, p. 13.

[2] *Les Fleurs du mal*, XXXII, *Parfum exotique*, *op. cit*., p. 29.

[3] *La Prisonnière*, dans *À la Recherche du temps perdu. 3, La Prisonnière ; La Fugitive*, Paris, Gallimard, 1983, p. 375 (Bibliothèque de la Pléiade, 102).

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp433-450

Au-delà de ces métaphores et de ces correspondances littéraires, qui relèvent du symbolisme et de l'entre-expression, les liens entre les arts olfactifs et sonores deviennent de plus en plus serrés depuis quelques années avec la multiplication de concerts odorisés et de performances mêlant fragrances et mélodies. Ce dialogue entre les deux arts n'est pas cantonné à la musique contemporaine, il concerne aussi bien des œuvres classiques odorisées par des parfumeurs que des morceaux célèbres de jazz ou des improvisations sur scène. Ainsi, pour ne retenir que quelques exemples récents, le pianiste marocain Marouan Benabdallah, se plaçant sous l'égide de Baudelaire, a donné un concert intitulé « Sons et parfums »[4] où étaient diffusées des fragrances conçues en harmonie avec la musique de Bartok, Debussy et Scriabine. Dans un autre registre, le saxophoniste Manuel Lefevre a revisité des standards de jazz à partir d'impressions olfactives, lors de trois concerts « Sax and scents », donnés à Ixelles, en octobre et novembre 2014. En association avec la parfumeuse Ursula S. Yeo, le tubiste Michel Godard s'est livré, quant à lui, au festival de Coutances de 2012, à une improvisation musicale basée sur la composition d'odeurs diffusées à l'aide de tissus imprégnés fixés sur des perches[5]. Certains, comme la pianiste et musicologue Marie-Anouch Sarkissian, vont même jusqu'à concevoir une interface parfum-musique et en faire une marque déposée, en organisant des manifestations visant à traduire l'un dans l'autre, l'un par l'autre[6].

[4] Concert donné le 12 Avril 2013 au Beldi Country Club à Marrakech.

[5] Ce type de pratique artistique ne concerne pas seulement la musique instrumentale, il touche également la musique vocale, qu'elle prenne des formes allant de la chorale au récital en solo, en passant par le chant a capella ou accompagné d'instruments. Ainsi le couple de musiciens et chanteurs aveugles Amadou et Mariam, venu du Mali, a convié le public à une expérience sensorielle sans précédent en chantant et jouant entièrement dans le noir en donnant à sentir différents parfums exprimant les situations et les lieux, comme l'odeur de la terre à Bamako le soir. Au cours d'une série de concerts intitulée *Éclipse*, dans les années 2011-2012, les deux artistes ont associé musique et parfums pour faire partager leur expérience de cécité et retracer leur histoire depuis leur rencontre à l'Institut des jeunes aveugles de Bamako, jusqu'à leur succès international totalement inattendu. Plus récemment, Léo Warynski et son ensemble vocal *Les Métaboles* ont donné le 2 juin 2015, à l'Église des Billettes de Paris, un concert de musique américaine à voir, entendre et sentir, en associant aux voix des chanteurs interprétant des œuvres de Aaron Copland, Morton Feldman, Samuel Barber, Morten Lauridsen et Eric Whitacre les fragrances créées par le parfumeur Quentin Bisch.

[6] Dans ce cadre, les parfumeurs, Dominique Ropion, Guillaume Flavigny, et Anne-Sylvie Selezneff ont composé des œuvres olfactives en hommage respectif à Francis Poulenc, Chopin et Ravel que le public a pu sentir en écoutant les morceaux de musique correspondant. *Cf*. Marie-Anouch Sarkissian, « Trois œuvres d'art olfactives, mettant en pratique le concept d'interface parfum-musique », *L'art contemporain olfactif*, sous la direction de C. Jaquet, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 155-169 Rencontres, 120. Série Les anciens et les modernes – études de philosophie, 2).

Bien que ces expériences « sonolfactives » ne soient pas toutes d'un égal intérêt et qu'elles obéissent parfois à un phénomène de mode, on peut s'interroger sur leur raison d'être et leur bien-fondé. On ne saurait en effet se contenter de ce qu'Étienne Souriau appelle de manière critique « la mystique des correspondances »[7] en invoquant les mânes de Baudelaire ou une mystérieuse alchimie entre les sons et les parfums pour justifier des associations vagues et arbitraires. C'est pourquoi avant même d'explorer les formes artistiques contemporaines alliant fragrance et musique, il est préalablement nécessaire de se demander ce qui peut légitimer le rapprochement entre les sensations olfactives et auditives et d'analyser les conditions de possibilité d'une collaboration entre les arts respectifs auxquels elles donnent lieu.

Les fondements d'un rapprochement

A priori, l'ouïe et l'odorat n'ont guère de points communs, car ils ne se fondent pas sur les mêmes principes constitutifs et n'obéissent pas aux mêmes lois. Les phénomènes sonores sont de nature mécanique et reposent sur la vibration, les phénomènes olfactifs sont de nature chimique et résultent de l'émanation de corps volatils perçus par le sens de l'odorat. Le son est par définition une vibration mécanique d'un fluide élastique, qui se propage sous forme d'ondes dont l'intensité, la fréquence et la hauteur peuvent faire l'objet d'une mesure et d'une quantification mathématique. L'odeur est le fruit d'un assemblage de molécules émanant d'un corps, captées par les récepteurs olfactifs. L'odeur n'existe donc pas indépendamment de sa perception par le sens de l'odorat. Un produit dit odorant n'a pas d'odeur par lui-même. Pour être qualifié comme tel, encore faut-il que ses molécules soient reconnues par des neurones olfactifs décodant le message chimique et le transformant en un message nerveux intelligible par le cerveau. Les molécules odorantes sont constituées par des molécules chimiques qui se distinguent en fonction de trois critères : leur composition, leur longueur et leur organisation spatiale. Si leur concentration dans l'air joue également un rôle dans la détermination de la nature de l'odeur, leur mouvement met en jeu un processus plutôt chimique que physique et n'a rien d'une vibration mécanique.

[7] *Cf*. Edmond Roudnitska, Préface à *L'Esthétique en question : introduction à une esthétique de l'odorat*, Paris, Presses universitaires de France, 1977, p. 6.

Il est vrai qu'en 1755 le père Polycarpe, dans sa *Chimie du goût et de l'odorat*, a soutenu la thèse selon laquelle toutes les sensations sont de nature vibratoire et a analysé les odeurs comme les vibrations des sels volatils et des soufres et qu'aujourd'hui encore le biophysicien Luca Turin défend un modèle analogue[8]. Turin estime ainsi que ce que nous sentons n'est pas la forme des molécules mais leur vibration. Il considère que l'odorat est un sens spectral permettant d'entendre des odeurs. La réception olfactive correspond aux vibrations des molécules odorantes. Dans cette perspective, la chimie des parfums, loin d'être étrangère à la science des sons, pourrait étudier la fréquence ou la hauteur des molécules odorantes et devenir une branche de l'acoustique. Quoi qu'il en soit, cette thèse très controversée[9] nourrit l'imaginaire artistique de ceux qui plaident pour un rapprochement entre musique et parfum et qui voient dans ces débats un argument supplémentaire en faveur de leur démarche.

Sans doute les rapprochements ont-ils toujours quelque chose d'intempestif et d'approximatif parce qu'ils s'effectuent par définition sur un fond irréductible de distance première et s'opèrent parfois moins sur la base de similitudes profondes que de dissemblances avec un tiers qui permet par contraste de tisser artificiellement des liens de parenté. L'ouïe et l'odorat n'échappent pas à la règle et ils ont d'abord ceci de commun qu'ils n'entrent pas dans le champ de la vision, contrairement aux objets du goût ou du toucher. Le mode de donation de leurs objets n'est pas le même que celui de la vue et ils entretiennent un rapport très différent à l'espace et au temps. En dépit de la différence des canaux sensoriels mobilisés et du mode de construction des perceptions sonores et odorantes, l'art musical et olfactif partagent un certain nombre de traits communs qui les distinguent de l'art pictural ou sculptural. Ils reposent sur le mouvement, propagation des sons ou des molécules odorantes et mettent en jeu une temporalité, une tonalité et une intensité variable en fonction de leurs sources

[8] *Cf.* C. Burr, *L'homme qui entend les parfums. L'étonnante redécouverte de Luca Turin*, traduit de l'américain par O. Versini, Paris, Autrement, 2004.

[9] Voir notamment : Luca Turin, Simon Gane, Dimitris Georganakis, Klio Maniati et Efthimios M. C. Skoulakis : « Plausibility of the Vibrational Theory of Olfaction », *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 112 (25) 2015, E3154 (DOI : 10.1073/pnas.1508035112) ; et Eric Block, Seogjoo Jang, Hiroaki Matsunami, Victor S. Batista, Hanyi Zhuang : « Reply to Turin et al.: Vibrational theory of olfaction is implausible », *Proc. Natl. Acad. Sci. USA* 112 (25) 2015, E3155 (DOI : 10.1073/pnas.1508443112).

d'émission. Arts de la durée, ils opposent à l'immédiateté instantanée de la vue, une succession continue de notes et d'accords choisis, appréciés en eux-mêmes et par eux-mêmes, pour ainsi dire indépendamment de la source productrice. Alors que dans la vision, il n'est guère possible de dissocier la contemplation de l'objet à l'origine de la perception, dans l'audition et l'olfaction, on peut faire abstraction de la source pour appréhender les notes musicales et odorantes. La preuve en est que l'on perçoit très souvent des sons et des odeurs sans savoir d'où ils proviennent et sans pouvoir en assigner l'origine, tandis qu'il est impossible de percevoir visuellement un objet sans l'entrevoir, de sorte que la cause, la présence de la chose, et son effet, la perception de cette chose, sont indissolublement liées, voire confondues. Dès lors, l'ouïe et l'olfaction offrent une voie d'accès privilégié à un monde abstrait, de purs sons et odeurs, monde invisible propice à l'imagination et à la rêverie, tandis que la vue nous arrime davantage au réel, bien qu'elle puisse être aussi cause de visions, de mirages et que l'art pictural, loin de se borner à la représentation du sensible ou à sa simple transposition, revendique aussi un caractère non figuratif.

Cette dimension abstraite, très présente dès l'origine dans la musique en vertu de son potentiel illimité de combinaisons sonores, s'est vu renforcée dans la parfumerie avec l'avènement des molécules de synthèse qui l'a arrachée à sa dépendance à l'égard des produits végétaux et animaux et lui a ouvert les portes de l'imaginaire en démultipliant les possibilités de composition. Le célèbre parfum « N°5 » de Chanel créé par Ernest Beaux en 1921 comprend ainsi des composés synthétiques, notamment un aldéhyde, le 2-méthylundécanal, et a été présenté comme un « bouquet de fleurs abstraites ».

Les sensations auditives et olfactives nous soustraient à l'hégémonie visuelle et nous ouvrent les portes de l'invisible, voire de l'imprévisible, car elles surgissent parfois inopinément et font irruption brusque dans le flux continuel des perceptions. Elles rompent avec le cours habituel des choses et font événement, au sens premier du terme. En effet, elles adviennent et constituent des phénomènes survenant en un temps et un lieu déterminés. Ce caractère événementiel a des conséquences sur l'art musical et olfactif qui requièrent la réitération permanente de leurs objets, parce qu'ils s'évanouissent dans la durée, à la différence des objets picturaux ou sculpturaux. Si arts plastiques ne sont pas exempts des ravages du temps, s'ils peuvent délibérément se vouloir éphémères et nomades, notamment dans le cadre des performances et des installations contemporaines, ils ne sont pas tout entiers marqués par la nécessité de la

reproduction de la composition, de son exécution à nouveau. La reproduction semble au contraire prohibée sous peine d'académisme ou de plagiat, mis à part chez certains artistes, comme Andy Warhol, qui jouent sur l'art en série. Dans le cas de la musique ou de l'art olfactif, une fois le morceau terminé, ou le parfum évaporé, l'œuvre ne disparaît pas à jamais ; il en reste des traces déposées dans la mémoire, les partitions et les formules, les enregistrements ou les flacons. Mais la partition ou la formule qui pérennisent la composition ne constituent pas l'œuvre d'art à elles seules. La musique est faite pour être jouée et entendue, le parfum pour être senti, ne serait-ce que mentalement, et ils impliquent l'exécution ou l'émission réitérées. Ils appartiennent donc aux arts renaissants et laissent la possibilité d'une multiplicité d'interprétations, voire, le cas échéant, d'improvisations à partir du thème initial, comme c'est le cas dans le jazz.

Tandis que la vue s'exerce à distance de ses objets, les odeurs et les sons s'insinuent dans les narines ou le creux de l'oreille, de sorte que l'olfaction et l'audition impliquent toujours une forme d'irruption et d'intrusion de leurs objets en nous, qu'elle soit ou non consentie. Les yeux sont pénétrants, les oreilles et les narines sont pénétrées. Ce caractère intrusif explique en partie que les sons et les odeurs puissent nous surprendre et nous ébranler en causant de vives émotions. Emotions vitales, avant que d'être esthétiques, car il s'agit d'abord de se conserver en écartant les dangers de mort. L'odorat et l'ouïe jouent ainsi le rôle de sentinelle et d'alarme face aux menaces invisibles. L'oreille aux aguets est avertie d'un péril imminent par un bruit insolite ou un fracas soudain, tandis que le nez en alerte sent le roussi et flaire immédiatement l'odeur de brûlé ou les miasmes empoisonnés. A la différence du goût, qui repose sur l'absorption volontaire des aliments, l'ouïe et l'odorat opèrent sur le mode de l'ingestion forcée et nous obligent bon gré malgré à fusionner avec le monde, à abolir les frontières entre intériorité et extériorité.

Si l'ouïe et l'odorat ne relèvent pas du même univers sensoriel, ils obéissent cependant à une logique des fluides qui contraste avec la solidité et la stabilité apparente des objets de la vue. Bien qu'ils soient également frappés d'évanescence et n'aient pas la consistance d'une essence immuable, les phénomènes visuels semblent davantage apparentés au monde de l'être alors que les émissions sonores et odorantes s'écoulent en flux et sont en perpétuel devenir. Toutes proportions gardées, les objets de la vue et des arts plastique semblent plus statiques et s'offrent à davantage à un regard *tota simul*, bien que tout ne soit pas nécessairement perçu à la fois. Dès lors, en raison de leur

dynamique propre et de leur déroulement temporel, les sons et les odeurs semblent mieux appariés et se prêtent plus aisément au jeu des correspondances. La succession mélodique des notes épouse les circonvolutions du parfum et leurs rythmes et leurs évolutions propres sont susceptibles de s'accommoder, car ce sont moins des arts de la forme que de la métamorphose, ou du moins leur forme par essence se transforme connaît des mutations et des variations autour du même thème.

Vers un art « sonolfactif »

Si d'un point de vue artistique, l'association entre parfum et musique reste rare au cours de l'histoire, elle n'est pas toutefois une pure invention de l'art contemporain. A la fin du XIX^{e} siècle, elle apparaît comme l'une des formes que peut prendre la logique symbolique qui trouve son acmé dans les œuvres de Baudelaire et de Rimbaud. Si la postérité a surtout retenu l'association entre les lettres et les couleurs, telle qu'elle s'exprime dans *Voyelles*, Rimbaud ne congédie pas les autres sens. Loin s'en faut. Lorsqu'il soutient que le poète doit se faire voyant, il n'affirme pas le primat de la vision, mais il invite à la recherche d'une écriture multi-sensorielle Dans sa lettre du 15 mai 1871 à P. Demeny, il précise ainsi que « Le poète se fait *voyant* par un long, immense et raisonné *dérèglement de tous les sens*. […] il devra faire sentir, palper, écouter ses inventions ». Dans cette même lettre, Rimbaud assigne à la poésie la tâche de trouver une langue à cet effet : « Cette langue sera de l'âme pour l'âme, résumant tout, parfums, sons, couleurs, de la pensée accrochant la pensée et tirant ».

L'exploration artistique des correspondances peut se nourrir aussi bien d'une synesthésie bimodale reposant sur le couplage musique/couleurs ou musique/odeurs, par exemple, que d'une synesthésie multimodale, associant sons, couleurs, odeurs, ou encore d'une synesthésie généralisée impliquant l'entre-expression universelle des sens. Si les cas de synesthésie les plus fréquemment évoqués concernent la corrélation entre musique et couleur, ils peuvent aussi avoir trait aux sons et aux odeurs, comme en témoigne Maupassant dans *La vie errante, la nuit*.

Ce récit de voyage, publié en 1890[10], relate une expérience sensorielle intense et insolite, vécue sur un bateau en Méditerranée, en route vers l'Italie. Contemplant les

[10] *La vie errante*, Paris, P. Ollendorff, 1890, p. 10-24.

étoiles enveloppées dans la brume de la mer, Maupassant entend soudain une musique d'opéra lointaine venue on ne sait d'où, provenant en réalité des côtes de San Remo, comme le signalera un matelot :

> J'écoutais, tellement surpris que je me croyais le jouet d'un joli songe. J'écoutai longtemps, avec un ravissement infini, le chant nocturne envolé à travers l'espace. Mais voilà qu'au milieu d'un morceau il s'enfla, grandit, parut accourir vers nous. Ce fut d'un effet si fantastique et si surprenant que je me dressai pour écouter. Certes, il venait, plus distinct et plus fort de seconde en seconde. Il venait à moi, mais comment ? Sur quel radeau fantôme allait-il apparaître ? Il arrivait, si rapide, que, malgré moi, je regardai dans l'ombre avec des yeux émus ; et tout à coup je fus noyé dans un souffle chaud et parfumé d'aromates sauvages qui s'épandait comme un flot plein de la senteur violente des myrtes, des menthes, des citronnelles, des immortelles, des lentisques, des lavandes, des thyms, brûlés sur la montagne par le soleil d'été.
>
> C'était le vent de terre qui se levait, chargé des haleines de la côte et qui emportait aussi vers le large, en la mêlant à l'odeur des plantes alpestres, cette harmonie vagabonde.
>
> Je demeurais haletant, si grisé de sensations, que le trouble de cette ivresse fit délirer mes sens. *Je ne savais plus vraiment si je respirais de la musique, ou si j'entendais des parfums, ou si je dormais dans les étoiles*[11].

Cette expérience troublante décrite comme « une confuse vibration nerveuse »[12] apparaît comme intraduisible en langage clair. Maupassant se pose alors la question de savoir comment un poète symboliste aurait rendu « ce mélange inexprimable de sons parfumés, de brume étoilée et de brise marine, semant de la musique par la nuit »[13]. Il cite intégralement le sonnet *Correspondances* de Baudelaire en se demandant s'il « ne venai[t] pas de sentir jusqu'aux moelles ce vers mystérieux : Les parfums, les couleurs et les sons se répondent »[14] ; et il rajoute : « Et non seulement ils se répondent dans la nature, mais ils se répondent en nous et se confondent quelquefois "dans une ténébreuse et profonde unité", ainsi que le dit le poète, par des répercussions d'un organe sur l'autre »[15].

Maupassant rattache cette expérience au phénomène d'audition colorée, cette forme de synesthésie la plus fréquente, qui associe la vue et l'audition, et qui faisait l'objet de nombreux travaux et discussions à la fin du XX^e^ siècle chez les médecins et physiologues, après sa découverte par Georges Sachs en 1812 et la publication de

[11] *La nuit, la vie errante*, *op. cit*., p. 16-17. Nous soulignons.

[12] *Ibid.*, p. 17.

[13] *La nuit, la vie errante*, *op. cit*., p. 17.

[14] *Ibid.*, p. 18.

[15] *Ibid*.

l'étude systématique de Francis Galton en 1880. Si des sons, des chiffres ou des lettres éveillent chez certaines personnes des visions de couleurs, ne peut-on pas concevoir qu'une impression sonore puisse se communiquer aux sens voisins par « une sorte de contagion de sensibilité »[16] et soit traduisible par eux selon leur propre manière ?
Maupassant envisage ainsi l'hypothèse d'une synesthésie élargie dont certains poètes comme Rimbaud ou Baudelaire pourraient avoir fait l'expérience de sorte que leur esthétique symboliste serait avant tout alimentée par une sensibilité pathologique :

> S'il est reconnu par la science – du jour – que les notes de musique agissant sur certains organismes font apparaître des colorations, si *sol* peut être rouge, *fa* lilas ou vert, pourquoi ces mêmes sons ne provoqueraient-ils pas aussi des saveurs dans la bouche et des senteurs dans l'odorat ? Pourquoi les délicats un peu hystériques ne goûteraient-ils pas toutes choses avec tous leurs sens en même temps, et pourquoi aussi les symbolistes ne révéleraient-ils point des sensibilités délicieuses aux êtres de leur race, poètes incurables et privilégiés ? C'est là une simple question de pathologie artistique bien plus que de véritable esthétique[17].

Maupassant, certes, reste prudent et se borne à poser la question de savoir s'il n'est pas possible d'envisager que certains écrivains « névropathes par entraînement »[18] soient parvenus à une excitabilité de la sensibilité telle qu'elle produise en eux « un concert des facultés perceptives »[19]. C'est ce concert que l'étrange sonorité de leurs vers s'efforcerait d'exprimer en traduisant les sensations l'une dans l'autre dans un langage obscur pour le profane mais parfaitement clair pour eux[20].

Cette démarche est somme toute le propre de la recherche artistique qui se jette « au fond de l'inconnu pour y trouver du nouveau », selon la formule de Baudelaire. Dès lors, il s'agit de briser le cloisonnement entre les sens et son cortège d'arts institués pour explorer des combinaisons sensorielles et renouveler l'inspiration artistique à bout de souffle. C'est ce que souligne fortement Maupassant :

> Car les artistes sont à bout de ressources, à court d'inédit, d'inconnu, d'émotion, d'images, de tout. On a cueilli depuis l'antiquité toutes les fleurs de leur champ. Et voilà que, dans leur impuissance, ils sentent confusément qu'il pourrait y avoir peut-être pour

[16] *Ibid.*, p. 19.

[17] *Ibid ;*, p. 20.

[18] *Ibid.*, p. 21.

[19] *La nuit, la vie errante*, *op. cit*., p. 21.

[20] « Et n'est-ce pas bien cela qu'exprime leur bizarre poésie de sons qui, tout en ayant l'air inintelligible, essaie de chanter en effet la gamme entière des sensations et de noter par les voisinages des mots, bien plus que par leur accord rationnel et leur signification connue, d'intraduisibles sens, qui sont obscurs pour nous, et clairs pour eux ? » *La nuit, la vie errante, op. cit.,* p. 21.

> l'homme un élargissement de l'âme et de la sensation. Mais l'intelligence a cinq barrières entr'ouvertes et cadenassées qu'on appelle les cinq sens, et ce sont ces cinq barrières que les hommes épris d'art nouveau secouent aujourd'hui de toute leur force[21].

L'alliance entre sons et parfums participe de ce mouvement de renouveau de l'art à la fin du XIX^e^ siècle, qui vise à faire sauter les verrous au profit de l'entre-expression. Certes, la création artistique s'est davantage orientée vers la recherche d'un art total, ou vers l'exploration des correspondances entre vision et audition ; néanmoins certains artistes et parfumeurs imaginent que les sons et les parfums se répondent ou se répandent, forgeant, comme Baudelaire, des correspondances poétiques ou de véritables expériences mariant les fragrances à la musique. La recherche de l'entre-expression est menée aussi bien par des musiciens que par des parfumeurs.

L'œuvre de Debussy, par exemple, illustre bien cette préoccupation d'exprimer les odeurs et les parfums dans la musique. Dans la Revue blanche, il écrit le 1er juin 1901 qu'il entrevoit

> la possibilité d'une musique construite spécialement pour le plein air […]. Il y aurait là une collaboration mystérieuse de l'air, du mouvement des feuilles et du parfum avec la musique ; celle-ci réunirait tous ces éléments dans une entente si naturelle qu'elle semblerait participer de chacun d'eux.

Le second mouvement d'*Ibéria*, *Les parfums de la nuit*, ou le quatrième *Prélude* (livre I), *les sons et les parfums tournent dans l'air du soir* montrent que cette aspiration à créer une musique aérienne et olfactive n'est pas restée un songe-creux[22].

Les parfumeurs de leur côté ne sont pas en reste. À la fin du XIX^e^ siècle, au moment où la parfumerie industrielle se développe à grande échelle avec l'essor des produits de synthèse, le chimiste et parfumeur anglais, Septimus Piesse ne se contente pas d'évoquer de secrètes correspondances entre les notes et les odeurs. Il conçoit la composition parfumée sur le modèle de la composition musicale et va jusqu'à imaginer une gamme de notes olfactives : « Il y a des odeurs qui n'admettent ni dièse ni bémols et il y en a d'autres qui feraient presque une gamme à elles seules, grâce à leurs diverses nuances ».[23] La profonde harmonie qu'il perçoit entre sons et odeurs le conduit à établir

[21] *Ibid*.

[22] Pour une analyse plus détaillée de ces œuvres, je me permets de renvoyer à *Philosophie de l'odorat*, « Les expressions musicales et plastiques de l'odeur », Paris, Presses universitaires de France, 2010, p. 197-205.

[23] Septimus Piesse, *Histoire des parfums et hygiène de la toilette, poudres, vinaigres, dentifrices, fards, teintures, cosmétiques, etc,* éd. française par F. Chardin-Hadancourt, Henri Massignon et Georges

une table très personnelle de correspondances entre notes musicales et olfactives. La civette est ainsi associée au fa, la verveine au mi, la citronnelle au ré, la menthe poivrée au si, la lavande au la, le magnolia au sol, dans une clé de sol[24].

Sans doute ces correspondances n'engagent-elles que l'imagination de leur auteur et sont-elles révélatrices avant tout de son histoire et de sa sensibilité intimes, probablement marquées par le désir de de voir reconnaître la dimension artistique du parfum en l'érigeant au niveau de la musique, mais au-delà de ce constat, elles témoignent d'un engouement pour une recherche esthétique qui ne se soit pas cantonnée à l'art monosensoriel et qui explore les possibilités offertes par la synesthésie. Il peut paraître étonnant que les hommes au cours de l'histoire aient privilégié avant tout la création d'arts fondés sur la séparation des sens alors que leur perception du monde intègre toutes les données sensibles à la fois et aurait dû les prédisposer d'emblée à la recherche d'un art polysensoriel. Cette orientation s'explique sans doute en partie par la difficulté de créer des dispositifs artistiques sollicitant tous les sens à la fois, de manière vraiment satisfaisante et a contrario par le plaisir éprouvé de manière intense et auto-suffisante à travers la pratique d'un art dévolu à un seul sens.

Il faut noter, toutefois, qu'un art qui se constitue par analogie avec un autre ou qui forge audacieusement des moyens pour l'exprimer dans son registre propre, ne sort pas de sa sphère et, à ce titre, il reste monosensoriel sans construire un dialogue au sens fort. En effet il traduit dans son langage les impressions liées à une autre modalité sensorielle. C'est pourquoi la création d'un art qui allie véritablement sons et odeurs passe par leur usage effectif de concert et implique notamment la diffusion d'odeurs orchestrées avec la musique. Il est donc nécessaire de se pencher plus précisément sur les entreprises artistiques qui pratiquent concrètement cette alliance.

Les œuvres sonolfactives contemporaines

Tributaire des progrès de la technique, l'odorisation des spectacles qui existe depuis longtemps au théâtre, avec plus ou moins de bonheur,[25] implique assurément non

Halphen, Paris, Baillière, 1890, p. 41 ; op. cit. in Annick Le Guérer, *Le parfum des origines à nos jours*, Paris, Odile Jacob, 2005, p. 187.

[24] *Cf*. Annick Le Guérer, *Ibid*, p. 187.

seulement la création de fragrances expressives qui rompent avec la production industrielle en série de parfums commerciaux stéréotypés mais des moyens matériels, économiques et commodes de diffusion et de ventilation permettant d'éviter la saturation[26]. À cet égard la tentative d'odoriser les *Indes galantes* à l'opéra de Paris en 1952, bien qu'elle ait connu un relatif succès avec ses cent cinquante représentations ne fit pas école, probablement en raison d'un dispositif trop complexe et trop coûteux proportionnellement aux effets produits sur le public.

Bien que le procédé reste onéreux, l'invention en 1999 par Michel Pozzo et la société AC2i de la technologie Olfacom offre de nouvelles perspectives artistiques. Cette technique de pointe permet de diffuser de matière contrôlée parfums et arômes, grâce à des cartouches amovibles qui sont placées à différents points de l'espace, sous le siège des spectateurs, par exemple, et qui fonctionnent comme des périphériques ou des enceintes olfactives rattachées à un ordinateur central. Ces cartouches contiennent différentes molécules d'odeurs qui libèrent leurs fragrances ou cessent de les émettre grâce à un système de ventilation et de vanne dont l'ouverture et la fermeture sont commandées par un logiciel. L'intérêt de ce système est de pouvoir diffuser par ordinateur autant d'odeurs jumelées aux images ou aux sons que l'on veut, et cela de manière à la fois très rapide, en ouvrant l'opercule de la cartouche, et très efficace, en évitant la saturation et la confusion olfactive grâce à des molécules odorantes conçues de telle sorte qu'elles cessent de répandre une fragrance dès que le clapet est fermé.

C'est à un procédé analogue qu'a eu recours Christophe Laudamiel, en collaboration avec la compagnie Fläkt Woods, pour concevoir son « orgue à parfum » basé sur des microphones odorants distribués à chaque spectateur lors de la représentation de *Green Aria*, *a Scent opera* Créé, écrit et dirigé par Stewart Matthew, cet opéra olfactif a été donné pour la première fois en 2009 au Guggenheim Museum of New-York, puis au musée de Bilbao. Stewart Matthew a confié la partition olfactive au parfumeur Christophe Laudamiel[27] et la composition sonore aux musiciens Valgeir

[25] Dominique Paquet a recensé une cinquantaine de spectacles odorisés en France depuis le XVI[e] siècle, Cf. *La dimension olfactive dans le théâtre contemporain*, Paris, L'Harmattan, 2005.

[26] Voir sur ce point l'article de Roland Salesse et Sophie Domisseck « techniques d'odorisation dans les arts vivants » *L'art contemporain olfactif*, sous la direction de C. Jaquet, *op. cit.*, p. 79-93.

[27] Né en 1969 à Clermont-Ferrand, Christophe Laudamiel est créateur parfumeur. Après des études de chimie, il a travaillé pour des maisons comme Estée Lauder, Ralph Lauren, Burberry. Il est actuellement président et maître parfumeur de Dream Air LCC, à New-York.

Sigurðsson[28] et Niko Mulhy[29]. *Green Aria* est un opéra d'une quinzaine de minutes, joué dans le noir, qui exprime en musique et odeurs, la lutte de la nature et de la technologie et leur réconciliation finale sous l'influence de *Green Aria*. Musiciens compositeurs et parfumeur créateur l'ont réalisé de concert et ont conçu la diffusion musicale et olfactive orchestrant thèmes sonores et trente-trois odeurs entièrement imaginaires.

Green Aria se présente comme un *Scent opera* et se distingue d'une simple odorisation visant à agrémenter un spectacle en toile de fond. La dimension olfactive y joue en effet un rôle central, car les personnages sont incarnés par des parfums appariés à des airs musicaux[30]. Aucun acteur sur scène, aucune image, uniquement les sons et les odeurs qui expriment les éléments, au nombre de 5 : terre, eau air, feu, métal de base, et les personnages aux noms évocateurs : Zéro Absolu, Chaos, Vert Evangélique, Feu + Fumée, Air Frais, Imposteur Vert Puant, Aria Verte, Métal Vert, Métal Lourd, Métal Vert & Chaud, Industrie, Magma, Vert Factice, Vert Fugitif Croquant, Vert Chatoyant, Vert Hurlant, Acier Brillant[31].

L'opéra comprend quatre mouvements qui se déroulent dans le noir pour éviter que la vue interfère et parasite la perception. Il est cependant précédé d'un prologue, lumières allumées, au cours duquel sont présentées les 18 odeurs personnages et leurs musiques associées afin de pouvoir donner quelques clés aux spectateurs peu habitués à ce type de performance artistique. Pour l'occasion, Christophe Laudamiel a choisi de créer des fragrances nouvelles, afin de permettre au public de se concentrer sur la dramaturgie sans perdre son temps à s'efforcer de reconnaître les odeurs. Il lui fallait également les concevoir comme suffisamment singulières et expressives, pour que le profane puisse les discerner et identifier les personnages. En outre, il se devait de

[28] Né en 1971 Valgeir Sigurðsson est un ingénieur du son et compositeur islandais qui a notamment travaillé avec Bjork.

[29] Né en 1981 dans le Vermont, Niko Mulhy est un compositeur américain de musique contemporaine, minimaliste, qui a également travaillé avec Bjork et qui a composé des œuvres pour orchestre de chambre, ballets, opéras et films.

[30] Voir sur ce point l'article de Roland Salesse et Sophie Domisseck, « Peut-on raconter une histoire rien qu'avec des odeurs ? La gageure de "Green Aria: A scent Opera " »
http://artshebdomedias.com/sites/default/files/etude_green_aria_christophe_laudamiel.pdf

[31] Nous reprenons la traduction des noms donnés par Roland Salesse et Sophie Domisseck : Cf. « Peut-on raconter une histoire rien qu'avec des odeurs ? La gageure de "Green Aria: A scent Opera" »
http://artshebdomedias.com/sites/default/files/etude_green_aria_christophe_laudamiel.pdf

ménager le passage d'une odeur à l'autre et adopter une temporalité adaptée à la perception d'un public au nez généralement peu exercé.

Sous l'impulsion de Steward Matthew, Valgeir Sirgudsson, Niko Mulhy et Christophe Laudamiel, rompent donc avec la pratique d'un art monosensoriel, pour imaginer des formes sonores et olfactives mixtes, totalement inédites et très favorablement accueillies par le public[32]. Leur démarche reste cependant ponctuelle et expérimentale, notamment en raison du coût très élevé d'une telle performance.

À cet égard, les tentatives les plus intéressantes proviennent d'artistes qui s'engagent de manière durable sur la voie d'un art « sonolfactif » ou « olfactivosonore », pour reprendre la formule du compositeur pianiste, Laurent Assoulen,[33] qui pratique depuis plusieurs années l'alliance musique/fragrance, au cours de concerts et de disques parfumés réalisés en collaboration avec Guillaume Flavigny[34].

L'ouïe et l'odorat, selon lui, sont deux sens qui ont un point commun, celui d'être perceptible dans l'air. Reprenant les thèses de Luca Turin, il pense qu'il existe une véritable analogie entre musique et parfum fondée sur la vibration. En 2008, il réalise son premier concert parfumé au festival de Vienne en distribuant au public des touches olfactives à humer. Le titre de son premier album *Reasonances* avait des accents baudelairiens, et peu à peu se forge en lui la conviction d'un accord possible entre musique et parfum principalement basé sur la tripartition des notes olfactives en notes de têtes, notes de cœur, notes de fond, qu'il rattache à la tripartition des notes musicales en note aigüe, medium et grave.

Les notes de têtes, qui désignent les molécules les plus volatiles, sont souvent constituées en parfumerie par des hespéridés, citrons, oranges, agrumes, arômes de menthe, etc. Les notes de cœur, reposent sur les molécules à volatilité moyenne, d'une durée de deux à dix heures, comme les notes florales, épicées, aldéhydées. Les notes de

[32] Voir à ce sujet, l'article de de Roland Salesse et Sophie Domisseck, « Peut-on raconter une histoire rien qu'avec des odeurs ? La gageure de "Green Aria: A scent Opera" » http://artshebdomedias.com/sites/default/files/etude_green_aria_christophe_laudamiel.pdf

[33] Après une formation de musicien au conservatoire de Lyon dans la section classique, puis dans la section Jazz, Laurent Assoulen s'est intéressé à la parfumerie et à la composition de parfums. Il a notamment travaillé dans les groupes de parfumerie Quest, Robertet puis chez Takasago pendant cinq ans. En 2005, il réalise son premier album de piano solo, *Reasonances*. Il est l'auteur à ce jour de 3 CD olfactifs, *Musicent*, 2008, *Muscs*, 2011, *Sentire*, 2015.

[34] Guillaume Flavigny est créateur, compositeur de parfums. Après avoir fait des études à l'ISIPCA de Versailles, il intègre le centre de formation de Givaudan. Prix international du jeune créateur parfumeur en 2002, il est notamment l'auteur chez Guerlain de *La môme* et d'*Ambre gris* ainsi que *Purple Lips* de Salvador Dali. Il s'intéresse tout particulièrement à la mise en odeur de la musique.

fond, plus chaudes et lourdes, sont composées de notes vanillées, boisées, musquées, ambrées qui peuvent durer parfois jusqu'à plusieurs jours. Or pour Laurent Assoulen, comme pour le public qu'il interroge à ce sujet, les hespéridés évoquent d'emblée une note musicale aigüe tandis que les vanilles ou les muscs sont associés à des notes plus chaudes et graves :

> Passionné par les matières premières parfumantes, j'ai voulu trouver des correspondances de sons à chacune d'entre elles au travers d'harmonies, de rythmes, de tonalités ou au contraire de dissonances. Loin d'une réflexion intellectuelle, ces sons trouvent écho à des vibrations corporelles. Par exemple, une note citronnée est pour moi associée à un son très aigu, de crispation tandis que la vanille est plus ronde, sensuelle... un ressenti que l'on retrouve dans les cordes d'une basse caressées par les doigts[35],

explique-t-il.

Laurent Assoulen va jusqu'à concevoir la pyramide olfactive, notes de tête, de cœur, de fond, sur le modèle de la disposition d'un orchestre.

> D'un point de vue général, sans entrer dans les détails des parfums très créatifs, on retrouve souvent les notes hespéridées en tête (comme les violons au premier plan) les notes florales en cœur (les soufflants [flûtes, clarinettes ...] au deuxième plan) et les notes boisées en fond (les percussions en dernier plan). Les vibrations de ces matières premières font l'écho et le parallèle avec les instruments d'un orchestre symphonique. L'appellation « Pyramide Olfactive » pourrait alors s'appeler « Orchestre Olfactif »[36] !

Son objectif est ainsi d'appréhender les variations d'une fragrance à la manière d'un morceau de musique et d'entendre les parfums en rendant leur volume, leur texture et leur grandeur. Guillaume Flavigny partage cette approche, car pour lui un parfum s'écoute autant qu'il se respire.[37] De leur rencontre et de leur travail pendant plusieurs années naît un album parfumé, *Musiscent*, CD accompagné de touches olfactives à sentir pendant l'écoute. Le titre, en forme de jeu de mots français / anglais, associe musique et senteur et joue sur l'homophonie musiciens, *musi-scent*. L'album est la retranscription olfactive par Guillaume Flavigny de cinq morceaux de musique extrait du premier album *Reasonances*, sur la base des indications de Laurent Assoulen. Les cinq compositions olfactives créées pour l'occasion sont basées respectivement sur des

[35] Cf. *Expression cosmétique*, bimestriel sept/oct 11, p. 1, consultable sur http://www.musiscent.com/pdf/EXPRESSION_COSMETIQUE.pdf

[36] *Cf.* son site MUSiSCENT http://www.musiscent.com/popup/entendre.html

[37] On ne peut manquer d'être frappé par l'analogie entre cette démarche et celle du *kôdô* japonais, la voie des fragrances, présentée comme une *écoute* des parfums des bois précieux.

notes florales, fruitées, agrumes, musquées, boisées qui correspondent aux thèmes musicaux.

Musiscent a fait l'objet d'une série de concerts parfumés depuis 2008, durant lesquels le public a été convié à respirer les mouillettes odorantes en écoutant la musique. Dans le prolongement de ce travail, une borne musicale olfactive est exposée en permanence au Musée International de la Parfumerie à Grasse. Elle propose aux visiteurs d'écouter au casque trois morceaux de piano solo extraits de *Reasonances* et dès que la musique est lancée des accords parfumés se libèrent : une note florale à la fois douce et câline, une note boisée sensuelle tout en étant râpeuse et triste et un accord champagne-mûre pétillant.

Si la mise en parfum opérée par Guillaume Flavigny repose dans ce cas de figure sur des compositions musicales préalablement existantes, elle ne se réduit pas à une démarche illustrative qui cantonnerait la fragrance à un rôle ornemental et décoratif. L'alliance se fait dans tous les sens et elle est réversible, de sorte que c'est parfois le parfum qui mène la danse et qui commande la composition musicale ou l'improvisation que le jazz permet librement en concert au fil du nez et des essences diffusées. Les résonnances ne sont pas codifiées et n'ont rien d'une traduction mot à mot en parallèle. On peut jouer sur les dissonances et contrarier les perceptions, puiser dans un répertoire olfactif et sonore connu ou s'aventurer vers de nouvelles contrées. Du reste les odeurs ne sont pas nécessairement identifiables et identifiées. Si elles sont parfois expressément nommées, Laurent Assoulen évite de le faire systématiquement pour éviter les interférences sensorielles et les associations parasites.

Laurent Assoulen vise donc tout autant à exprimer l'évolution du parfum en musique que la musique comme une vibration fragrante, une matière olfactive à entendre ou à inhaler. Il passe subrepticement de l'un à l'autre, les mêlant sans cesse pour créer une identité olfactivo-sonore. Les titres de ses albums sont très révélateurs à cet égard. Après le mélange *Musiscent*, *Musc* en 2011, fondé sur des duos de piano /batterie et de piano/contrebasse pourrait sembler placé tout entier sous l'égide du fameux parfum mais sur la pochette un doigt subreptice en forme de I se glisse subrepticement entre le S et le C du titre et rappelle qu'il s'agit de *MusIc*, accentuant l'unité du sentir. Le dernier album *Sentire* témoigne davantage encore de l'harmonie du son et de l'odeur en jouant sur l'ambiguïté et la polysémie du mot en italien qui signifie à la fois sentir et écouter. Le disque parfumé incorpore cinq compositions parfumées, créées par Anne Flipo, Napoleão Bastos et Carlos Benaïm qui font écho aux cinq

morceaux composés et interprétés par Laurent Assoulen. L'écoute et l'olfaction se mêlent dans le sentir(e) provoquant des émotions mixtes qui se diffusent dans un corps vibrant à l'unisson au rythme des accords sonores et parfumés. Du reste, la musique écoutée seule paraît fade et orpheline et n'acquiert sa puissance qu'à travers son couplage avec le parfum.

Loin de remettre en cause la spécificité de chaque modalité sensorielle, l'émergence de ces nouvelles formes d'art contemporain invite à interroger les constructions de nos perceptions artistiques et à redécouvrir avec étonnement la puissance des sens conjugués. Sans préjuger de leur qualité ni de leur avenir, ces expérimentions artistiques « sonolfactives »dépassent le simple jeu des correspondances : elles abolissent les frontières entre musique et fragrance en dessinant les contours d'une esthétique poreuse et vaporeuse, éprise de brouillage à travers un mariage sensoriel. Elles jettent le trouble dans l'âme qui ne sait plus, pour sa plus grande volupté, si elle respire la musique ou écoute les fragrances, comme si elle faisait écho au dernier chant d'Isolde au chevet de son amant :

> « Ces voix plus claires qui m'environnent
> sont-ce les ondes de brises suaves ?
> sont-ce des flots de parfums délicieux ?
> Comme ils se gonflent, comme ils m'enivrent
> Dois-je respirer, dois-je regarder ?
> Dois-je savourer, m'y plonger ?
> Doucement, dans ces parfums, m'évaporer ? »[38]

Bibliographie

Assoulen Laurent, *Expression cosmétique*, sept./oct. 2011 (bimestriel), http://www.musiscent.com/pdf/EXPRESSION_COSMETIQUE.pdf.

Baudelaire Charles, *Les Fleurs du mal*, Paris, Édition Garnier, 1965.

Block Eric & Seogjoo Jang, Hiroaki Matsunami, Victor S. Batista, Hanyi Zhuang, « Reply to Turin et al.: Vibrational theory of olfaction is implausible », *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America,* 112 (25) 2015, E3155 (https://doi.org/10.1073/pnas.1508443112).

Burr Chandler, *L'homme qui entend les parfums : l'étonnante redécouverte de Luca Turin*, traduit de l'américain par Olivier Versini, Paris, Autrement, 2004.

[38] Wagner, *Tristan et Isolde*, Acte III, scène III, ; traduction française de M. S. Caussy.

Jaquet Chantal, *Philosophie de l'odorat*, Paris, Presses universitaires de France, 2010.

Jaquet Chantal (dir.), *L'art olfactif contemporain*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Rencontres. Série Les anciens et les modernes – études de philosophie », 2015.

Le Guérer Annick, *Le parfum des origines à nos jours*, Paris, Odile Jacob, 2005.

Maupassant Guy de, *La vie errante*, Paris, P. Ollendorff, 1890.

Paquet Dominique, *La dimension olfactive dans le théâtre contemporain*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Piesse Septimus, *Histoire des parfums et hygiène de la toilette, poudres, vinaigres, dentifrices, fards, teintures, cosmétiques, etc*, éd. française par F. Chardin-Hadancourt, Henri Massignon et Georges Halphen, Paris, Baillière, 1890.

Proust Marcel, *À la Recherche du temps perdu. 3, La Prisonnière ; La Fugitive*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983.

Roudnitska Edmond, *L'Esthétique en question : introduction à une esthétique de l'odorat*, Paris, Presses universitaires de France, 1977.

Salesse, Roland & Sophie Domisseck, 2015a : « Techniques d'odorisation dans les arts vivants » dans Chantal Jaquet dir., 2015, p. 79-93.

Salesse, Roland & Sophie Domisseck, 2015b : « Peut-on raconter une histoire rien qu'avec des odeurs ? La gageure de "Green Aria: A scent Opera " »,
http://artshebdomedias.com/sites/default/ files/etude-green-aria-christophe-laudamiel.pdf.

Sarkissian Marie-Anouch, « Trois œuvres d'art olfactives, mettant en pratique le concept d'interface parfum-musique », dans Chantal Jaquet (dir.),2015, p. 155-169.

Turin Luca & Simon Gane, Dimitris Georganakis, Klio Maniati, Efthimios M. C. Skoulakis « Plausibility of the Vibrational Theory of Olfaction », *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 112 (25) 2015, E3154 (https://doi.org/10.1073/pnas.1508035112).

Wagner Richard, *Tristan und Isolde* (traduction française de M. S. Caussy), 1865.

Témoignages

Les amis et les disciples
Mélanges en l'honneur de Francis Wolff

Genèse des Mélanges

L'idée de ces *Mélanges* me fut venue lorsque j'appris avec beaucoup de tristesse le départ en retraite de Francis Wolff, à la fin de l'année 2014.

Mon maître devenu ami quittait l'Ens, ses élèves, ses collègues et ses murs, lui qui m'avait tant appris, lui sans lequel je ne serais pas celle que je suis.

Succédant à la tristesse me vint l'idée des *Mélanges* donc : offrir un livre à Francis pour le remercier, et lui dire ma reconnaissance et mon amitié. J'en parlai à mon amie Julie, et l'aventure commença.

Le préalable à ce livre fut une journée mémorable pleine de philosophie, de musique et d'amis venus de tous horizons géographiques et philosophiques dans la salle Dussane. Puis commença la préparation du livre lui-même.

La tâche d'édition fut confiée à une ancienne collègue devenue éditrice en sciences humaines qui, devant le grand nombre de textes, opta pour une édition électronique. Mais l'éditrice les *Mélanges* jamais n'édita …

Sauvées des eaux par Marco Zingano qui nous proposa généreusement d'accueillir les *Mélanges* dans sa revue, Julie et moi avons repris le travail – Julie toujours là, moi reprenant chaque texte, le mettant en page, le relisant, le corrigeant, envoyant les épreuves, … Ce fut long et tortueux, parfois douloureux, mais l'édition achevée, la lecture de ces *Mélanges* confère un tel plaisir que la souffrance s'est envolée.

Très cher Francis, voici donc enfin ces *Mélanges*, intitulés « Les amis et les disciples », reflet de tes intérêts philosophiques, de ton travail d'enseignant et de l'amitié.

Juliette Lemaire

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp452-453

Hé bien voilà, nous y sommes. Il aura fallu toute la ténacité de Juliette et tout mon inusable optimisme, et surtout le généreux accueil de Marco Zingano pour parvenir au bout de ce périple éditorial. Cher Francis, la boucle est bouclée, et nous pouvons enfin t'offrir ce bouquet de *Mélanges* en témoignage de notre amitié et de notre gratitude. Nous espérons que tu en apprécieras chaque fleur. Elles sont bien diverses, tant sont variées les personnes qui ont souhaité y joindre leur talent ; c'est un signe de plus de l'affection que tu as su susciter chez tous ceux que tu as pu croiser dans ta carrière, et ce n'est pas la moindre de tes qualités. Et puisqu'il paraît que le plaisir est la fin, je te souhaite un très grand plaisir de lecture en parcourant le résultat final de cette entreprise collective mouvementée. Malgré toutes les péripéties que nous avons dû affronter, crois bien que de notre côté, le plaisir de préparer ce recueil pour toi a été réel.

Julie Giovacchini

UN QUATUOR

Pour Francis

Ouverture

Sarah
20 ans après

Wolff, disait le programme d'agrégation.

Un professeur entra.

C'était un homme de la quarantaine, de taille moyenne mais bien prise, l'œil vif et spirituel, les cheveux fous, comme il arrive toujours lorsqu'on a trouvé la vie trop bonne ou trop mauvaise, et surtout quand on est fort brun.

Wolff fit quatre pas dans la salle de cours qu'il reconnaissait pour y être venu vingt ans auparavant.

C'est vous qui êtes Wolff ?

Par la fenêtre, un élève chantait :

Un vent de fronde s'est levé ce matin. Je crois qu'il gronde. Soyons libres, Philosophons.

Vingt ans après, Francis, tu revenais dans tes pénates ulmiennes, après avoir fait le tour du monde tel Ulysse, heureux d'un beau voyage. Tu revenais plein d'usage et raison dans ton petit village, échappé de justesse aux charmes des Circé et Calypso…

Encore vingt ans après, tu t'apprêtes à repartir. Nous sommes de nouveau là, réunis dans la même antichambre. Quelques mousquetaires d'arrière-garde. Fidèles non plus à sa majesté, mais à la liberté de penser et à l'amitié.

En songeant à ce nouveau départ qui est aussi l'occasion de nos retrouvailles, nous constatons que, par un étrange renversement des effets, à notre tour nous sommes ces vieux lieutenants de mousquetaire aguerris, un peu Gascons. Et c'est le moment d'évoquer cette rencontre originelle, où la philosophie ne fut pas simple prétexte mais expérience commune d'une amitié alliant intelligence et vie. Car c'est sans doute l'essentiel de ton enseignement : non pas une doctrine, mais une quête de ce qui pourrait sauver le sens de nos existences. Terriblement attentif aux écorchures vives qui blessent les vingt ans, acceptant qu'elles ne soient pas refermées à quarante, à peine apaisées à soixante, tu nous as montré qu'il fallait aller de l'avant, avec un peu d'insolence et beaucoup de confiance et d'amitié.

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp454-465

Tel maître, tel serviteur. Tu fus notre maître, tu restes notre ami. Nous avons gardé de nos premières années, le goût de la philosophie, qui se mesure à l'aune des grands textes, qui se rend attentive à la cuisine de la langue, qui demande à être vérifiée dans la chair. À notre tour, nous avons pénétré dans les salles de cours avec l'audace que tu nous enseignas : rencontre avec les plus grands auteurs, solitude du professeur qui accepte de se battre avec pour seule arme la raison, rencontre avec les étudiants quels qu'ils soient pourvu qu'ils cherchent à vivre et comprendre.

Au chapitre Paternité, Athos écoute avec émerveillement les récits de son fils, avec l'indicible bonheur de redécouvrir à travers son enfant les premières émotions fraîches et juvéniles au combat qu'il avait lui-même vécues vingt ans auparavant, oublieux de ce qu'il y a de sombre et nuageux dans le présent et l'avenir. Tu écoutes pareillement les aventures de tes amis éparpillés par les hasards de la vie dans des îles, banlieues ou provinces lointaines. Non plus les duels et les batailles entre Milady et la Reine, mais les passes d'armes en salles de cours où bataillent les esprits et les idées, mais aussi les ardeurs de la jeunesse et les incertitudes de la société et du monde. Car nous demeurons finalement mousquetaires de la philosophie, un peu insolents mais profondément fidèles à un idéal dont toute la grandeur est d'accepter de se coltiner à la réalité.

Rencontre(s)

Anne-Sophie

Ma rencontre avec Francis remonte à l'automne 1992. De retour du Brésil, il était « le » nouveau caïman. Quant à moi, j'achevais deux années de scolarité à l'ENS marquées par un doute incessant, une incertitude intérieure sans nom, et le sentiment profond d'être complètement perdue, dans ma vie comme dans mes études. Dans la douleur, j'avais rédigé un mémoire de maîtrise sur Vico, où je croyais sans trop le penser unir ce qui, sous une forme vague, incertaine d'elle-même, me tenait pourtant à cœur : la philosophie et l'italien, la puissance de l'imagination et la force de la raison. Mais à aucun moment, je ne m'étais véritablement sentie « au plus près de moi-même » dans ce travail, et c'est assez désespérée que j'abordais l'agrégation. Je ne savais plus faire une dissertation et, ce problème entre les mains, je suis allée voir Francis.

« Je suppose que vous êtes la fille de Christiane Menasseyre », m'a-t-il demandé pour commencer. « Oui », ai-je répondu évidemment. « Il n'en sera plus question ». D'emblée, le vif du sujet, et la question, maintes fois abordée ensuite, explicitement ou implicitement,

philosophiquement ou sur un plan directement personnel – quelle différence, d'ailleurs ? – de savoir qui parle. Qui est le sujet de sa propre parole, qui s'engage à travers la parole qui est la sienne, qui choisit-on d'être en parlant ? Question de la parole en son nom propre, de l'énoncé assumé de sa propre pensée, et partant, de son identité.

Plus tard, Francis me manifesta à plusieurs reprises sa préoccupation de savoir quel nom je choisirais une fois mariée ; il aurait préféré, je crois, que je garde définitivement « mon nom à moi », et non que j'essaie de jongler entre différentes identités, selon que j'écrive – si peu – ou que j'enseigne, selon les lieux et les temps ; ce que tu as finalement choisi de faire toi-même en me remerciant, dans *Philosophie de la musique*, sous l'abracadabrant nom d'Anne-Sophie Menasseyre de la Vaissière !

Pour l'heure, la rencontre était déjà décisive : non seulement par le soulagement profond qu'elle me procura aussitôt de me voir en l'espace de deux phrases délivrée de l'assignation constante, réelle ou supposée, dans laquelle je me maintenais depuis mon entrée à l'École ; mais parce qu'apparaissait déjà la possibilité d'une véritable relation entre deux sujets : lui, caïman au fait des noms et institutions du monde philosophique, choisissant de les laisser de côté là où une autre de ses collègues m'avait dit : « mais enfin, vous avez à qui parler, non ? », et, parce qu'il m'invitait sans détour à assumer la mienne, si difficile que cela me fût, moi.

Jean-Pierre

J'ai rencontré Francis à l'automne 1993. Je revenais des États-Unis où j'avais passé une année comme lecteur dans un College du Massachussets ; j'y avais aussi rédigé un DEA, selon la dénomination d'alors, sur Spinoza et je devais profiter de ma dernière année « d'École » pour commencer un doctorat. C'est Barthélémy qui m'avait parlé de ce nouveau caïman arrivé l'année précédente et qu'il disait, je crois me rappeler l'expression exacte, « trop sympa ».

De fait, si j'avais déjà connu plusieurs caïmans durant mes trois premières années de scolarité, cette rencontre fut différente, d'abord parce qu'il me mit immédiatement à l'aise, sans formalisme, sans aucune posture hiérarchique. Ensuite, dès cette première entrevue, nous n'avons pas parlé seulement de questions académiques : il joua au mieux son rôle de conseiller, si important, en me recommandant dans ma recherche d'un directeur de thèse, mais j'ai aussi le souvenir d'avoir discuté de musique, en particulier de jazz. Je tentais depuis quelques années d'apprendre la trompette, sans résultats très convaincants mais avec

beaucoup de plaisir (du moins pour moi, donc), et Francis me raconta une expérience analogue en piano-jazz. Voilà quelqu'un, me disais-je, qui non seulement est capable d'auto-dérision, mais qui surtout incarne la philosophie dans la vie et la diversité de ses plaisirs ; mieux, son plaisir évident à philosopher semblait s'harmoniser avec d'autres pratiques. C'est ce lien, que j'éprouvais comme essentiel dans mon propre choix de la philosophie, qu'il avait visiblement réussi à filer au cours de sa vie et de son travail : cet homme semblait heureux.

Et, comme Barthélémy partait à son tour pour une année américaine, la présence de Francis rue d'Ulm et ses cours, que je suivais assez régulièrement, contribuèrent à ma rencontre avec Sarah et Anne-Sophie, que je connaissais peu jusqu'alors.

Un cours

Jean-Pierre

Après la rencontre de Francis et pendant ma dernière année de scolarité, j'assistai donc à quelques-uns de ses cours. Il en est un qui m'a particulièrement marqué et le texte que Francis m'a alors fait redécouvrir m'accompagne depuis, chaque année, dans mon propre enseignement de la philosophie.

Je connaissais sans doute le mythe de Prométhée, dans le *Protagoras* de Platon, ou plus exactement le mythe proprement technologique dont Prométhée est le héros et le mythe politique qui le poursuit, que l'on pourrait nommer par analogie « mythe de Zeus » ; Protagoras n'hésite pas, dans le dialogue platonicien, à faire parler le roi des dieux… en faveur de la démocratie. Il est vrai qu'il avait eu à subir à Athènes, avant Socrate, un procès pour impiété, mais sans se laisser condamner à mort, comme le faisait déjà remarquer ironiquement Hume dans *l'Enquête sur l'entendement humain*.

Francis prit bien la peine, dans mon souvenir, de commencer par la première partie du mythe, plus classique mais non moins radicale. Et c'est précisément ce qui me passionna : le texte, que j'avais lu superficiellement sans doute, révélait toute sa richesse et sa force, qu'il s'agisse de l'hypothèse d'une humanité « nue, sans chaussures, sans couvertures, sans armes » et vouée à disparaître dès sa naissance, jusqu'au vol salvateur du feu et des arts par Prométhée, ou de celle d'un état de nature, soit solitaire, soit belliqueux, les hommes étant dans les deux cas détruits… jusqu'à ce que Zeus ne les sauve à son tour en demandant à Hermès de distribuer, « à tous indistinctement », la vertu politique.

L'année suivante, j'effectuai mon service national comme « scientifique du contingent » au Lycée militaire de Saint-Cyr-l'Ecole, ville où résidaient alors les Wolff – commencer à

enseigner la philosophie en uniforme n'est pas idéal… mais à titre de consolation les élèves l'étaient aussi et, surtout, presque tous bienveillants. J'entrepris de travailler l'explication du texte avec ces élèves de Terminales ; je le fis encore dans la quasi-totalité des classes que j'eus dans les années suivantes, dans les académies de Paris pour mon année de stage, puis de Créteil et de Besançon. Je pus en particulier remarquer avec les élèves de séries technologiques, tertiaires et plus encore industrielles, souvent circonspects devant les textes de philosophie, combien l'expérience de pensée qui consiste à supprimer le monde des objets techniques, puis toute société ou organisation politique, est à la fois simple et féconde. Et quelle meilleure façon de les conduire vers la lecture de Hobbes et de Rousseau que de jouer sur les deux modèles d'état de nature distingués par Protagoras dans le second mythe ?

Aujourd'hui encore, en classes préparatoires, c'est par la question de la technique, à partir du mythe de Prométhée et en prenant le temps de lire avec les élèves le début de ce grand dialogue qu'est le *Protagoras*, que je commence le cours en première année ; plus tard, je m'appuie toujours sur le mythe de la fondation des Cités afin de poser des questions politiques. Et, pour en avoir discuté avec d'anciens élèves devenus à leur tour des amis, je sais que le texte les a marqués également. Tous te doivent donc, Francis, sinon l'origine du feu ou de la vie civile, du moins cette source féconde.

Une parole

Anne-Sophie

Avec le recul des années, lointaine à présent l'étudiante que j'étais, je m'aperçois qu'un des traits les plus caractéristiques peut-être de la parole de Francis est, justement, qu'elle est une parole. Une parole vivante, en acte, toujours présente à ce qu'elle dit, qui n'a jamais rien d'artificiel ou de mécanique. Raison pour laquelle au lieu de « l'enseignement » de Francis, j'ai préféré dire « parole ». Raison aussi pour laquelle je n'ai jamais éprouvé, écoutant Francis, de différence fondamentale entre les cours qu'il faisait et les conférences qu'il prononçait ou les conversations que nous menions ensemble. Dans l'un et l'autre cas, la même clarté, la même précision : rien d'implicite, rien d'allusif. Une rigueur de tous les instants, une passion de l'exactitude sensible dans l'absence de toute approximation verbale, une volonté d'explicitation que je crois être ou avoir été d'abord une exigence envers soi-même bien plus qu'une politesse envers autrui, bref un désir de clarifier pour soi-même d'abord sa propre pensée, et d'aller autant que possible au fond des choses.

Exigence profondément philosophique, et non simple procédé pédagogique ;

« profondément philosophique », parce qu'indissociable du questionnement philosophique lui-même bien sûr, ainsi que Francis lui-même l'explique admirablement à propos du *Lachès* dans son *Socrate*[1] ; mais indissolublement liée aussi aux plus fondamentales des thèses que j'oserais dire « wolffiennes », s'il est bien vrai que la parole est « une expérience de l'infini » et renvoie toujours à « une seule question originaire : Qui ? »[2]. Thèses elles-mêmes inséparables d'une pratique universitaire (et plus généralement personnelle) résolument désireuse de « dire le monde », et par là, de donner la priorité aux *realia* plutôt qu'aux *dicta* ! Voilà pourquoi, je pense, nous avons tous eu l'impression – et la joie – de rencontrer – enfin ? – un philosophe complet. Un homme en qui la philosophie n'était pas un simple choix professionnel impliquant, à certaines heures ou dans certaines circonstances seulement, une attitude, un discours, un type de propos ou un certain style de parole. Car en privé ou en public, dans un cours ou lors d'une conférence, Francis est à peu de choses près le même, il dit la même chose, ne parle pas différemment[3].

Donc toujours de cette voix rappelant par moments – Sète en moins – celle de Brassens, toujours avec cette intelligence et ce sérieux jamais dénué d'humour. Humour parfois très fugace, comme cette fois où, au milieu d'un cours sur la métaphysique, dans le silence attentif d'une salle pleine à ne plus savoir où en mettre d'agrégatifs recueillis, alors qu'il évoquait la multitude des étants rapportée à l'unité de l'Être, Francis mima un bref instant d'une main courant en l'air ces « tas de petits *onta* » qui peuplaient le réel...

Tropiques philosophiques

Jean-Pierre

Francis a enseigné la philosophie au Brésil de 1980 à 1984, à l'Université de Sao Paulo où il « succédait » à Gérard Lebrun sur un poste du Ministère des Affaires Etrangères ; je commence par remercier Françoise Wolff qui a bien voulu me parler de leur séjour. En effet, même s'il existe des différences essentielles entre ces deux expériences tropicales, je me suis

[1] Francis Wolff, *Socrate*, Paris, Puf, coll. Philosophies, 1987[2] , p. 50-53, pages dont je me suis souvent et beaucoup servie dans mon propre enseignement, tout comme mes élèves ont bénéficié sans le savoir de ce que j'avais retenu – au sens le plus fort, personnel et intellectuel – du cours d'agrégation de Francis sur l'épicurisme antique, et particulièrement de l'étude du *tetrapharmakos* (traitement d'attaque, traitement d'entretien, traitement de fond) dans la *Lettre à Ménécée* et des fondements matérialistes de l'éthique épicurienne.

[2] Francis Wolff, *Dire le Monde*, Paris, Puf, 1997, p. 180 et 177 (chapitre 5 : Parole-monde et langage-monde).

[3] Me reviennent à l'esprit – tant pis pour la modestie de l'intéressé ! – à la fois Socrate disant de la philosophie, dont il est amoureux, qu'elle « dit toujours la même chose » (Platon*, Gorgias*, 482a) ; et d'autre part Francis faisant remarquer aux agrégatifs suivant son cours sur l'épicurisme antique à quel point la profession à laquelle nous aspirions était en un sens différente du choix antique d'une vie philosophique, me donnant incoerciblement l'impression – à moi seule ? – qu'une autre façon d'envisager le « métier » était possible, et sans doute réelle chez cet homme-là. Ou Francis, encore, s'accordant avec moi, qui commençait à enseigner en terminale, pour dire que dans « faire cours » ou « donner un cours », « faire » et « donner » pouvaient s'entendre au sens le plus fort, si intense peut être l'acte d'enseigner.

souvenu de cette période brésilienne de la famille Wolff lorsque nous avons, avec mon épouse et notre fille, quitté Besançon pour la Guadeloupe, il y a quelques années.

Plusieurs élèves guyanais et/ou lusophones viennent chaque année dans les classes préparatoires guadeloupéennes, tandis que de nombreux autres, attirés par l'émergence du Brésil, projettent d'y aller vivre et travailler ; mais surtout, il existe des points communs fondamentaux entre les sociétés brésilienne et antillaises, à commencer par le rôle décisif de l'esclavage dans leur formation. Ainsi ai-je appris par exemple, en lisant *Les traites négrières* d'Olivier Pétré-Grenouilleau[4] que Rio de Janeiro, plus encore que Nantes ou Liverpool, était sans doute le plus « grand » port négrier de l'Histoire. Or, beaucoup plus que dans les colonies britanniques, y compris les futurs États-Unis, le métissage y a mélangé les ethnies même entre maîtres et esclaves, sans diminuer pour autant la violence des rapports de domination. Mon premier souvenir d'enseignant en Guadeloupe aura été l'extraordinaire diversité de mes nouvelles classes, avant que je ne comprenne que cette belle palette de couleurs pouvait masquer aujourd'hui encore des hiérarchies, profondément ancrées au profit des peaux les plus claires[5].

Je ne sais si la mémoire de la traite et de l'esclavage est au Brésil aussi douloureuse, traumatique même, qu'elle peut l'être dans les « vieilles colonies » françaises et qui le sont restées, mais je ferai l'hypothèse d'une différence essentielle : l'indépendance du Brésil a depuis longtemps permis, comme partout ailleurs en Amérique… ou presque, la constitution d'une identité propre, distincte de celle de l'ancienne puissance coloniale. Cela ne résout sans doute pas la question raciale, entre descendants de colons, d'esclaves, de mulâtres, mais les départements français d'Amérique (le cas de la Réunion et, désormais, de Mayotte est sans doute différent jusqu'à un certain point) constituent des exceptions, n'ayant pas pris la voie de l'indépendance même dans la deuxième moitié du XX^{e} siècle, contrairement aux vœux de Fanon ou Sartre[6].

Aujourd'hui une grande majorité de Guadeloupéens, comme on le voit à la faiblesse

[4] Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les Traites négrières : essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 2004, p. 158.

[5] Pap NDiaye, *La Condition noire : essai sur une minorité française*, préf. de Marie NDiaye, Paris, Calmann-Lévy, 2008. Voir en particulier le Chapitre II : « Gens de couleur. Histoire, idéologie et pratiques du colorisme ».

[6] En vérité, le livre-testament de Fanon, *Les Damnés de la terre*, et la préface écrite par Sartre lors de sa publication en 1961 aux éditions Maspero, traitent beaucoup plus de l'Algérie que des Antilles. Ce n'est pas un hasard si le psychiatre martiniquais, après son premier livre *Peau noire, masques blancs*, s'est engagé aux côtés du FLN, qui avait le mérite à ses yeux de combattre le colonialisme par la violence. C'est ailleurs dans la Caraïbe, à Cuba en particulier, que le message de Fanon portera davantage, quoi qu'on pense de sa justification de la « violence absolue », renforcée encore par Sartre lorsque celui-ci écrit dans sa préface : « en le premier temps de la révolte, il faut tuer : abattre un Européen c'est faire d'une pierre deux coups, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé : restent un homme mort et un homme libre » (Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, préf. de Jean-Paul Sartre, Paris, La Découverte, coll. « La Découverte-poche. Essais », 2002, p. 29).

politique de l'indépendantisme alors même que ce dernier exerce une grande influence dans les syndicats par exemple, souhaitent rester dans l'État français… sans pour autant s'y sentir bien reconnus. Ainsi, de même que le métissage ne résout pas la question des couleurs de peau, le désir d'intégration à la France ne résout pas celle de l'identité. Dans l'archipel des Caraïbes, plusieurs îles nettement plus petites en taille et en population, telles que la Dominique ou Sainte-Lucie, sont néanmoins des États souverains, mais aux prises avec des difficultés sociales et économiques au moins aussi graves. Martinique et Guadeloupe apparaissent donc comme des îles à part, à la fois par leur relative richesse et, simultanément, par une interrogation sourde, ponctuée de coups de colère soudains que « la métropole » ne semble guère comprendre : ainsi du LKP en 2009 (Liyannaj Kont Pwofitasyon, ou Collectif contre l'exploitation outrancière, selon la traduction française un peu fade, alors que le créole mélange « profit » et « exploitation » en un seul mot). Ce mouvement social très puissant et parfois violent, initié en Guadeloupe et repris moins radicalement dans les autres DOM, avait pour slogan majeur « La Gwadloup sé tannou, La Gwadloup sé pa ta yo », que l'on peut rendre par « La Guadeloupe, c'est à nous, La Guadeloupe, c'est pas à eux ». Mais qui sont alors ce « nous » et ce « eux » ?

Vivre et enseigner la philosophie en Guadeloupe implique, je l'aurai en tout cas éprouvé ainsi en venant de « l'hexagone » (mot moins chargé d'histoire coloniale que « la métropole »…), de prendre en compte cette dimension passionnante, mais complexe et très sensible ; plus qu'au Brésil peut-être. Heureux qui comme Francis a fait un beau voyage…

Musique et amitié

Francis est un ami, au sens vrai du mot, c'est-à-dire en un sens qui, justement, unit le sens de l'amitié et le goût de la vérité. Car l'ami vous veut du bien, c'est entendu. Que ce soit pour rire ou pour pleurer ensemble, il écoute, il répond, il console. Il est celui à qui l'on peut se confier, et celui qui se confie à vous. Il est toujours là quand ça ne va pas, toujours présent, et plus encore, présent avant même de l'être, car sa présence, sa capacité d'attention et d'écoute, est sue comme certaine, pas même *espérée*, déjà *donnée*, par le fait même, on peut dire la *grâce* de l'amitié. Il est celui sur lequel on pourra toujours compter.

Mais l'ami est celui avec lequel on parle, d'une parole qui n'est pas bavardage futile ou discussion savante : parole au sens entier et vrai du terme. Il écoute – encore. Il sait partager, mais surtout il veut et aime partager. Partager quoi ? La pensée. Non pas la sienne seulement, c'est-à-dire rendre intelligible, et parfaitement, ce qu'il pense. Mais celle de l'ami, qu'il veut

aussi claire et précise que la sienne, incitant donc par son écoute à cet effort de penser auquel, confusion ou paresse, on ne se prête pas toujours volontiers de soi-même. La pensée commune surtout, celle qui naît dans et par le dialogue, la pensée partagée.

Donc il écoute. Mais il n'adhère pas. Il ne fait pas un. Il distingue, précise, objecte. La parole de l'ami n'est pas une parole à l'unisson. Elle ne se fond pas avec : elle répond. Elle ne se veut pas simple écho : elle contredit. Et elle trouve les mots justes, et incite à les trouver, pour définir et pour qualifier, pour aider à penser ce qu'il importe de penser, que ce soit la nature de la violence et ses formes de représentations, ou bien l'amour, le chagrin, le deuil ou la joie.

Tout ceci, tous ces aspects de l'amitié, Francis n'a pas seulement cherché à les penser et à les conceptualiser de façon subtile et magistrale[7]. Il n'a peut-être voulu en faire l'objet de sa réflexion *que* parce que d'abord l'amitié tenait la place qu'elle tient dans son existence, une place fondamentale. Mais il en va de même de la musique : elle aussi fait partie des *realia* avant d'entrer dans l'ordre des *dicta* – dont ceux de Francis – et autant que l'amitié sans doute, elle a certainement été non moins intensément vécue et aimée par Francis, dès l'enfance, avant même de devenir l'objet de sa réflexion.

Plutôt que de me hasarder plus avant sur le terrain toujours mouvant et par essence douteux des supputations d'ordre psychologique, je voudrais simplement souligner « l'air de famille » qui unit musique et amitié ; et ce, afin de mieux comprendre l'amitié qui nous lie, Francis et moi.

La musique suppose l'écoute, évidemment. L'écoute des autres, compositeur et interprète(s), écoute de la musique écrite comme de la musique jouée. Mais écoute de soi aussi lorsque l'on joue de la musique ; ou plutôt, écoute de la musique que l'on joue, du jeu musical – et de la possibilité même d'un jeu – au moment même où l'on « fait » de la musique. C'est sans doute même l'un des plaisirs les plus grands qu'offre le jeu musical que cette possibilité de s'écouter *soi* (car la musique naît de soi, elle ne serait rien si elle n'était jouée, en l'occurrence par soi) dans *l'autre* – c'est-à-dire dans la musique elle-même, qu'elle soit écrite ou improvisée. Car l'on a beau s'écouter soi-même, ce n'est pas soi que l'on écoute, mais la musique se faisant, les multiples possibilités de jouer ainsi, ou autrement, l'infinie beauté de ces variations possibles[8]. Autrement dit, l'écoute musicale a ceci de

[7] Notamment dans « L'homme heureux a-t-il des amis ? Figures entrecroisées de l'amitié chez Aristote et chez Épicure », chapitre V de F. Wolff, *L'Être, l'homme, le disciple*, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 2000.

[8] Ainsi de l'attaque du premier mouvement de la Sonate en la mineur K. 310 de Mozart : faut-il jouer l'appogiature comme une appogiature ou, comme le suggère l'édition *Urtext*, comme une croche ? Ou chercher *entre* quelque chose qui tiendrait un peu des deux ? Il faut chercher.

« musical » qu'elle n'a pas seulement pour objet la musique, mais qu'elle vise, dans l'écoute de la musique, ce qui est le plus essentiel à celle-ci, à savoir, comme Bernard Sève l'a clairement défini, *l'altération*[9]. Or il y a là quelque chose à voir avec l'amitié ; car l'amitié aussi suppose cette attention distante à autrui, cette façon de lui être présent sans se fondre en lui, cette manière d'être tout à lui sans cesser pourtant d'être « au plus près de soi-même », faute de quoi l'amitié, relation à cet autre soi qui pourtant n'est pas soi, serait creuse, et pauvre.

Au-delà de l'écoute, la musique suppose le partage. Écrite pour être jouée, elle est faite pour être entendue et écoutée, mais aussi pour être jouée avec d'autres. Même quand on ne joue que « pour soi-même », jouer de la musique est un temps que l'on se donne à soi-même, une recherche que l'on mène pour soi-même, donc une façon de partager avec soi-même un questionnement. A fortiori lorsqu'il s'agit d'en jouer à plusieurs, par exemple dans un orchestre, mais aussi à quatre mains ou dans un ensemble, où la musique n'est que d'être répartie entre les différentes voix et partagée dans une même écoute. Expérience inouïe que celle de l'orchestre : elle donne à éprouver au plus profond de soi-même le sentiment que l'on est *pars totalis*, partie d'un tout qui à la fois nous comprend et nous dépasse. Là encore, j'y vois un trait commun avec l'amitié, quoique à une autre échelle, car autant l'écoute suppose une relation à deux, ou guère plus, autant le partage – de la musique ou de la pensée – peut s'étendre bien au-delà : partage de la musique dans l'expérience du concert, partage de la pensée dans celle du séminaire. Dans l'un et l'autre cas, l'on retrouve à la fois le *jeu* – la musique est jouée, la pensée est pensée en acte, et non lecture d'un « papier » ; et le *partage*, car l'un et l'autre ne vont pas sans risque – la musique est offerte à l'écoute, la pensée se donne à l'attention, au risque de la critique. Si les séminaires de Francis possèdent cette tonalité à la fois amicale et musicale qui est la leur, c'est, il me semble, parce qu'il y règne une conception en quelque sorte musicale de la réflexion philosophique : la « musique » que l'on y joue fait entendre plusieurs voix – celle de la philosophie, mais pas seulement –, plusieurs rythmes – celle de l'exposé, ou de la « position », mais pas seulement, plusieurs styles – celle de la philosophie analytique par exemple, mais pas seulement – sans que l'essentiel se perde : le partage de la pensée[10].

Enfin, mais ceci ne fait que répéter cela sous une autre forme, la musique suppose l'altérité – mais une altérité qui n'empêche pas l'accord. La différence habite la musique sous les

[9] Bernard Sève, *L'Altération musicale ou Ce que la musique apprend au philosophe*, Paris, Seuil, 2002.

[10] Pour le dire à la manière de Kant : en matière de musique, « jouerions-nous beaucoup et jouerions-nous bien, si nous ne jouions pas [pour ainsi dire] en commun avec d'autres, qui nous font part de leur jeu, et auxquels nous communiquons le nôtre ? ».

formes bien diverses de l'harmonie, de la polyphonie, de la dissonance même, de la polyrythmie, et parfois de l'unisson, d'un unisson d'autant plus remarquable cependant qu'il surgit par contraste avec le jeu multiple de la différence mélodique et rythmique[11] ; la musique elle-même naît du contraste avec le silence, sur fond de ce qui semble lui être radicalement étranger, donc. Et pourtant, la différence en musique n'est pas jamais cacophonie, d'une façon ou d'une autre elle concerte, elle *est* musique malgré la dissonance, au-delà du déchirement de sons assourdissants ou de l'anomie apparente du rythme[12]. Il y a là encore quelque chose à voir avec l'amitié, mais avec la philosophie aussi : car l'amitié suppose la contradiction, parfois la mésentente, voire le conflit, qui peut aller jusqu'à un déchirement dont nul ne sait s'il sera ou non définitif ; et la philosophie suppose non seulement l'argumentation, mais la réfutation, pratiquée et acceptée jusqu'à la possibilité de voir sa position renversée[13]. Mais sur fond d'amitié, c'est-à-dire avec la certitude que l'expérience de la l'altérité n'empêchera pas l'accord.

L'amitié qui me lie à Francis se nourrit sans doute de notre amour commun pour la musique – celle du concert que l'on va écouter ensemble, celle à laquelle on peut réfléchir dans un livre. Mais elle tient aussi à l'expérience vécue de la nature pour ainsi dire musicale de l'amitié ; car l'amitié comme la musique est faite d'écoute et d'entente, et chacun, sur fond de silence parfois, y joue sa partition sans cesser pourtant de jouer *avec* l'autre et *pour* l'autre.

Finale

Barthélémy

Le projet *derrière*

Au départ, une dette infinie, celle qu'on a à l'égard de tous ses professeurs. Surtout quand ils font partie des tout meilleurs. C'est d'abord cette dette que j'ai eue envers Wolff. J'ai décidé de prendre Wolff comme mon directeur d'études (caïman) après avoir suivi la première séance de son cours de préparation à l'agrégation de philosophie, à la rentrée 1992. De caïman, Wolff est devenu un ami.

La dette du disciple est inextinguible, c'est pourquoi le disciple doit tuer le maître. Mais,

[11] Voir par exemple Frédéric Chopin, *Nocturne* op. 55 n° 1 en fa mineur, mesures 49 et suivantes.

[12] Voir Luciano Berio, *Sequenza VIII* pour violon, telle qu'elle fut jouée en particulier par Floriane Bonanni dans *Les Méfaits du tabac, concert en un acte,* au Théâtre des Bouffes du Nord, en 2014, pièce que Francis et moi avons vue ensemble.

[13] *Cf.* Socrate : « Je suis de ceux qui ont plaisir à être réfutés, s'ils disent quelque chose de faux, et qui ont plaisir aussi à réfuter les autres, quand ils avancent quelque chose d'inexact, mais qui n'aiment pas moins à être réfutés qu'à réfuter. » (Platon, *Gorgias*, 458a).

quelquefois, il a le bonheur de racheter sa dette dans l'amitié.

Francis est le seul de mes professeurs avec qui j'ai senti le besoin, et le réconfort, de discuter de mon projet de me retirer de la carrière universitaire à laquelle mes études de philosophie me préparaient. À l'époque, il s'agit dans mon esprit de me mettre en réserve de la philosophie. Je me rappelle encore ce soir d'été 1997. Francis, que je n'avais pas pu voir pendant ses permanences à l'École, m'invite à dîner chez lui à Saint-Cyr-l'École. Dès la fin du dîner, la discussion s'engage. J'allais démissionner de mon poste d'assistant-moniteur normalien à l'université, afin de poursuivre des études complémentaires de droit aux États-Unis. Mais je comptais bien revenir à la philosophie universitaire plus tard. L'écoute est bienveillante et critique. Francis ne cherche ni à encourager ni à décourager. Il faut comprendre le sens de cette décision de partir. Une fois parti de l'université, on ne revient que rarement… Quel est donc le projet *derrière* le départ ? Je dois me confronter à une question dont le libellé de ma décision voilait la face. La discussion s'enfonce dans la nuit. Exigeante. Je rate mon train de retour vers Paris et dois abuser de l'hospitalité amicale de Francis et Françoise.

Aujourd'hui, bien des années plus tard, la discussion de cette nuit d'été se poursuit à l'occasion de rencontres amicales, toujours agréables, avec Francis. Avec cette interpellation amicale sur le projet *derrière*, alors que se prolongent mes tours et détours hors de l'université.

Jean-Pierre BABIN, professeur de philosophie, Lycée Edouard Herriot, Lyon
Sarah CARVALLO, professeur de philosophie, ENS, Lyon
Barthélémy FAYE, avocat, Cabinet Cleary Gottlieb Steen & Hamilton, Paris
Anne-Sophie MENASSEYRE, professeur de philosophie, Lycée Montaigne et École Duperré, Paris

---

Bibliographie

Fanon Frantz, *Les Damnés de la terre*, préf. de Jean-Paul Sartre, Paris, La Découverte, coll. « La Découverte-poche. Essais », 2002.

NDiaye Pap, *La Condition noire : essai sur une minorité française*, préf. de Marie NDiaye, Paris, Calmann-Lévy, 2008.

Pétré-Grenouilleau Olivier, *Les Traites négrières : essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 2004.

Sève Bernard, *L'Altération musicale ou Ce que la musique apprend au philosophe*, Paris, Seuil, 2002.

Wolff Francis, *Socrate*, Paris, Puf, coll. Philosophies, 1987[2].

Wolff Francis, *Dire le Monde*, Paris, Puf, 1997.

Wolff Francis, *L'Être, l'homme, le disciple*, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 2000.

Discours de Marc Crépon[1]

Cher Francis, la meilleure façon de te rendre hommage aujourd'hui ce serait d'évoquer pour commencer tous ces bruits de couloirs qui agitent le pavillon Pasteur depuis quelques semaines.

« Comment allons nous faire quand Francis sera parti à la retraite ? Qui va s'occuper des Lundis de la Philosophie ? » Toi encore, j'espère.

Qui va, comme tu l'as fait toutes ces dernières années guider, conseiller, orienter les élèves dans le choix de leur sujet de thèse, la rédaction de leur projet et la détermination si importante de son encadrement ? Qui enfin les initiera à la philosophie ancienne ?

Toutes ces questions pour dire que je ne vois pas très bien finalement pourquoi nous sommes réunis ici ce soir car il n'est tout simplement pas vraiment imaginable que tu partes ; et que nous allons déployer tous les trésors d'imagination possibles pour te retenir le plus possible, pour faire en sorte que tu restes encore dans les couloirs du pavillon Pasteur.

Je vais très rapidement laisser la parole à Paul Clavier qui est de tous tes collègues celui avec lequel tu as le plus longtemps partagé cette aventure collective que sont l'enseignement et l'encadrement des élèves, dans un département comme le département de philosophie. Mais je voudrais dire auparavant quelques mots au nom de tous les élèves, de tous les collègues, de tous les centres de recherche associés au département de philosophie. Ce département, c'est le tien : c'est pour cela que tu ne peux pas vraiment partir. C'est le tien parce qu'il est tel que tu l'as pensé, et je mesure, depuis quatre ans que je le dirige, tout ce qu'il doit à cette impulsion initiale. C'est toi par exemple qui a voulu que la recherche, telle que la poursuivent le centre Jean Nicod, les Archives Husserl, le centre Léon Robin et la République des Savoirs, y prenne toute sa place, faisant du département, dans toute son extension, le foyer commun de toutes ces recherches, et faisant des chercheurs des tuteurs ; un grand département, donc, je l'espère. C'est toi qui as su éviter les cloisonnements, les chapelles, permettant aux élèves dès leur entrée à l'École d'avoir accès à plus d'une manière de faire de la philosophie, comme on dit.

C'est toi encore qui lui a donné la vitrine de ces manières de faire que sont les désormais célèbres Lundis de la Philosophie. Et si je veux, aujourd'hui, te rendre hommage,

[1] Ce discours fut prononcé par Marc Crépon, alors directeur du Département de philosophie de l'Ens, lors du pot de l'amitié organisé par le département de philosophie et la direction de l'Ens le 26 juin 2015 en l'honneur de Francis Wolff.

ce n'est pas seulement au nom des élèves du département, au nom des collègues du département, présents et passés, ni seulement au nom des générations d'étudiants qui te doivent tant de leçons, d'enseignements, de conseils ; c'est au moins également au nom de tous ces chercheurs qui savent ce qu'ils te doivent ; qu'ils te doivent en tout cas toute cette construction, tous ces liens, toutes ces relations qui ont dessiné, durablement, pour le profit de tous, la place de la philosophie à l'École Normale Supérieure. Tu l'as dessinée avec passion (j'en sais quelque chose), avec conviction et en confiance. Et les premiers à en avoir bénéficié ont été les élèves. C'est à eux que je songe en premier lieu, en souhaitant qu'ils continuent de trouver au département une attention aussi vigilante, une écoute aussi bienveillante que celle que tu leur as toujours donné. La tâche n'est pas si facile ; c'est pourquoi je voudrais au nom de tous te demander, avec la certitude de ne pas être le seul à le faire, je voudrais te demander de ne pas trop t'éloigner, en dépit de ces longs voyages en Afrique et en Amérique latine que tu affectionnes, de ne pas trop t'éloigner car nous avons, nous aurons encore besoin de tes conseils. La philosophie, c'est ma conviction, la philosophie se passe difficilement d'amitié. Et ce pourrait être une thèse à défendre pour les Lundis de la Philosophie ; et les arguments ne manqueraient pas pour la soutenir. La philosophie se passe difficilement d'amitié ; et parce que la tienne nous a été et nous est encore si précieuse, à ce titre, parmi tant d'autres, je veux te dire, au nom de tous, au nom des élèves et des collègues, merci.

LIEUX DE FRANCIS WOLFF

Jean-Michel SALANSKIS

Université Paris-Nanterre

Avec Francis Wolff, j'ai d'abord eu le sentiment d'une affinité, qui au fil des années a pris pour moi le visage d'une complicité. Pour le dire simplement, je le percevais comme un des rares qui fût réellement tolérant à l'égard des nombreuses manières de faire de la philosophie : j'entends ici tolérant non seulement au sens de celui qui n'a pas le projet de moquer ou calomnier les autres – ceux qui écrivent autrement, qui ont une autre bibliothèque de référence – mais au sens de celui qui entend et comprend le génie de plusieurs démarches, extrêmement différentes, et même s'il ne leur adhère pas. À vrai dire et par parenthèse, il est triste de l'observer, fort rares sont de nos jours dans la communauté philosophique ceux à qui il est facile de concéder que des gens travaillant tout à fait en dehors d'eux, sans intersection avec aucune de leurs écuries, sont excellents.

Cette faculté pluraliste de Francis Wolff, elle s'apercevait d'emblée si l'on voulait bien considérer qu'il était à la fois un spécialiste reconnu de la philosophie ancienne, et un lecteur engagé de la philosophie contemporaine, réagissant à ses propositions et s'efforçant d'y faire valoir son message propre. Mais à l'intérieur même de cette dernière facette, un second double visage le recommandait à mon estime : il était à la fois quelqu'un de soucieux de la philosophie comme telle, assumant ce que l'on pourrait appeler « philosophie de la philosophie », se refusant à dissoudre dans d'autres compétences l'acquis traditionnel, et quelqu'un d'ouvert sur les cas, régimes ou objets appelant de notre part un philosopher dédié (quelqu'un qui pouvait écrire sur la corrida, par exemple).

Une telle figure, Francis Wolff n'a pu la tenir qu'en s'en faisant le militant. À cet égard, je dois témoigner ici de ce que je lis aujourd'hui, rétrospectivement, comme une incompréhension, qui m'a quelque temps retenu en deçà d'une meilleure proximité avec sa sensibilité. Un des « actes » portant la signature de Francis Wolff, dans notre petit monde, est le séminaire qu'il a tenu, à Nanterre puis à l'ENS Ulm, dans le but de donner la parole à de réelles propositions philosophiques, soutenant quelque chose à propos de

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp468-480

quelque chose, au lieu de se cantonner à ruminer les alternatives nôtres dans la compréhension et la réception des grands messages reçus. « Positions et arguments », on le sait, fut à l'origine le nom de ce séminaire, qui a perduré par la suite au sein de la série *Les lundis de la philosophie*. Dans l'argumentaire qui définissait le séminaire, à Nanterre au tout début du nouveau siècle, figurait selon mon souvenir la demande d'interventions qui traitassent des *realia* plutôt que des *dicta*. Pour sûr, le texte s'empressait de préciser que l'on ne se fixait pas, en l'espèce, une notion bornée des *realia*, ce qui permettait, on le devinait, de récupérer des intentions tournées vers du social, du symbolique et du textuel. Néanmoins, je me sentais rebuté par cette formule, qui me semblait ignorer la différence qu'il y avait entre proposer véritablement une conceptualisation nouvelle, et proposer un morceau de discours théorique prétendant couvrir une classe de data. Comme je ressentais la philosophie analytique contemporaine comme embarquée (le plus souvent, ou encore officiellement à tout le moins) dans l'idée que la philosophie devrait se replier sur le second exercice, je voyais le projet de Francis Wolff, malgré le démenti que me donnait régulièrement le choix de ses intervenants, comme faisant pencher la barque du côté analytique.

Avec le recul, je pense aujourd'hui que ce que voulait véritablement Wolff, c'est que les philosophes formés dans le style interprétatif et de la mise en abîme (c'est-à-dire, tous, la donne institutionnelle étant ce que l'on sait) fissent l'effort de préparer des conférences ayant un tour thétique. Il voulait les convaincre d'entrer dans le jeu de l'assertion, de la prévention des objections, de la machinerie argumentative, afin de les aguerrir et de les rendre potentiellement audibles par ceux qui, depuis des décennies, marchaient au *paper* corrigeant sur un point archi-précis une thèse totalement explicite. Une intention que j'ai moi-même reprise à mon compte, bien que formulée de façon un peu différente, dans le projet sur trois ans « Philosophie française et philosophie analytique au XX^{e} siècle » que nous animons avec Elie During, Dan Smith, Arkady Plotnitzky et Sandor Goodhart. Donc je me convaincs que ma lecture était mauvaise, et que nous étions beaucoup plus proches que je ne le supposais alors.

Au chapitre de la peinture générale préalable, je voudrais mentionner deux traits que j'ai observés de longue date chez Francis Wolff, et qui forçaient ma sympathie *a priori*, avant que je comprisse mieux de quel ordre était sa pensée : sa volonté d'apporter une clarté synthétique sur ce qui était en débat à un moment donné dans un groupe d'une part, sa capacité à raisonner sur les dossiers, c'est-à-dire les individus, dans le contexte

des commissions de spécialistes aujourd'hui rebaptisées comités de sélection, sans allergie, sans mépris, à rechercher des raisons positives de prendre plutôt A que B, C, et D (c'est-à-dire de distribuer le malheur en direction de B, C et D, selon l'expression éthiquement si juste de mon ami Martin Andler).

Mais j'aurais le sentiment de ne pas prendre au sérieux la situation, de ne pas m'engager véritablement dans l'hommage, si je n'en venais pas maintenant à lire et discuter Francis Wolff. Je le ferai, je l'avoue, sur la seule base de ses deux ouvrages *Dire le monde* et *Notre humanité*, des contributions de « philosophie générale » qui m'ont semblé a priori (peut-être à tort) les mieux proportionnées à mon éventuelle réaction.

Dire le monde

Au sujet de ce premier ouvrage, je dois commencer par exprimer une surprise, en résonance avec ce que j'ai déjà dit dans mon préambule. Ma surprise fut, en lisant cet opus, de découvrir que le point de vue, pour l'essentiel, était transcendantal. Je le dis au sens suivant : Wolff s'attache à décrire les structures que le monde ne peut éviter d'endosser si nous devons pouvoir le dire et l'accueillir dans un langage nôtre. Cela revient à déployer, au niveau langagier, une épure transcendantale de toute réalité : à expliciter les traits que porte et affiche nécessairement le réel s'il doit arborer l'uniforme de réel connu dans et par notre langage. On reconnaît dans de telles formules un décalque de celles qui décrivent les structures a priori de la réalité selon Kant : à ceci près que, chez lui, le crible par lequel passe la réflexion transcendantale en vue de leur dégagement n'est pas le même, il est celui de la phénoménalité et de la discursivité conjuguées, et non pas celui du langage et de la proposition.

Or, j'anticipais plutôt chez lui, voyant Wolff comme un champion du renouveau de la métaphysique, une énonciation abrupte des structures ultimes de la réalité telles qu'en elles-mêmes, de l' « absolu », comme on l'appelle en mode continental. Pourtant, non seulement il n'en va pas ainsi, mais Wolff amorce sa méditation par la description des divers « milieux totalitaires » qui nous piègent, au sens où nous ne pouvons pas vraiment leur échapper ni en sortir, s'il est vrai que nos façons de tenter de le faire peuvent être revendiquées par le milieu en question, réduisant et ruinant notre échappée putative. Il mentionne ainsi la conscience aussi bien que le langage, et l'on comprend, du coup, que le transcendantal puisse être prononcé au moins deux fois, une fois de façon

phénoménologique, et une fois de façon logico-linguistique. Ce qui serait, donc, en substance ce que fait Wolff dans son livre.

Pour rester encore un instant sur ce point, Wolff fait un petit peu plus que je n'ai dit, va un peu plus loin : il constate que, à certains égards, l'énonciation du transcendantal et celle de la vérité métaphysique sont indiscernables. Lorsque nous déclarons des structures de l'être qui sont déduites de son destin de *dictum* – de ce seul fait qu'il est appelé à se montrer comme ce que nous dépeignons dans nos énoncés – nous pouvons les déclarer dans la relativisation à nous/notre langage, ou bien, prenant acte, avec modestie en quelque sorte, que nous ne saurions – notre convention expressive linguistique étant ce qu'elle est – concevoir qu'il en soit autrement, déclarer les mêmes structures absolument : il n'y a pas place en nous pour ne pas « valider » la structure transcendantale.

Je pense que la possibilité d'une telle ambiguïté ou d'un tel recouvrement est constitutive de l'espace ouvert par Frege : un espace qui, nous sommant de reconnaître que nous ne sortons jamais de la revendication de la référence, supprime l'écart propre à la posture épistémologique, et permet que l'on reverse le transcendantal dans la positivité. Cependant, même s'il mentionne cette double valeur indifférente, Wolff ne la prend pas vraiment pour son compte comme indifférente, et il maintient tout au long de son livre la position kantienne d'un en soi inconnaissable « au-delà » de la structure qu'il décrit : du moins est-ce ainsi que je l'ai lu et compris.

Cette première observation une fois faite – elle est appelée à revenir dans mon commentaire – il me faut maintenant parler de la première grande « mise au point » qu'apporte *Dire le monde*. Il s'agit, on le sait, d'une mise en perspective de notre langage usuel sur le monde comme une sorte d'intermédiaire ou de compromis entre deux langages-limite, celui des choses et celui des événements.

En fait, Wolff commence par dégager une situation fondamentale, en liaison avec la figure inquiétante d'Antisthène. Ce dernier, on le sait, soutenait que l'on ne pouvait pas se contredire, puisque, quand il semblait que cela arrivait, ce qui se produisait en vérité était que chacun parlait de la chose qu'il avait en vue, et que les deux choses en question n'étaient pas les mêmes. La morale, pour Wolff, c'est qu'un langage conséquent sur le monde doit permettre d'une part que nous parlions des mêmes choses, d'autre part que nous n'en disions pas la même chose, notamment que nous puissions nous opposer, un interlocuteur attribuant à telle chose une propriété, l'autre la niant d'elle. Un des

éléments qui « sort » de cette analyse dérivée d'Antisthène, c'est la structure fondamentale de la déclaration : $P(a)$, une propriété P est dite d'un individu a. Dans les diverses interventions de Wolff qu'il m'a été donné d'entendre, il met toujours en avant cette forme comme la forme fondamentale de la raison et du langage à la fois. Je ne peux m'empêcher, à chaque fois, de ressentir à cet endroit la gêne d'un anachronisme. La révolution frégéenne n'est-elle pas venue, en effet, amender cette image, en nous imposant d'une part de prendre pour structure fondamentale de la prédication la forme $R(t_1,\ldots t_n)$, qui ne préjuge pas du caractère unaire de l'assertion relationnelle, en nous forçant d'autre part à reconnaître comme forme la plus générale celle de la formule du calcul des prédicats du premier ordre quelconque, incluant comme ingrédients les connecteurs logiques et les quantificateurs ? En même temps, je suis plein de doutes à l'égard de ma perception d'anachronisme. Le discours de Wolff, qui reprend au fond la forme *S est P* discutée dans Kant et dans Hegel [sauf que *S* est une fois pour toutes un nom d'individu], ne pourrait-il pas être suffisant pour ce qu'il a en vue ? Quelle différence la prise en compte de la quantification, par exemple, serait-elle susceptible d'apporter ici ?

Pour en juger, il faut peut-être passer, justement, aux deux langages-limite : le premier, le langage des choses, se contente au fond de nommer les choses, chacune ayant son nom exclusif et personnel. Toute la fonction du langage s'épuise alors dans cette « reconnaissance » de l'individualité des choses, il n'y a rien à dire de chacune une fois qu'on l'a nommée. C'est comme si la nomination en avait cerné l'essence ou le contenu d'un seul coup. Il en résulte notamment que le langage ne saurait former de proposition.

L'alternative pour Wolff, est un langage des événements, un langage qui ne se tourne vers aucun individu stable, mais se contente de déclarer que des événements P surviennent. Le P de $P(a)$ est gardé, mais comme événement : il n'est plus propriété, puisqu'il ne s'attribue à rien. La déclaration occurrentielle P ne saurait être une proposition, pas plus que la nomination a ne l'était. L'idée wolffienne est bien que notre langage est un langage d'articulation de contenu précisément parce qu'il n'est aucun de ces deux langages limite, mais plutôt leur conjonction ou combinaison judicieuse. Et cette conjonction, c'est, « originairement », la forme $P(a)$ qui l'accomplit : ce que je repérais comme anachronisme apparaît à l'examen comme une thèse sur la « logique du langage ». On en tirerait que la prise en compte des relations n-aires et de la quantification introduisent seulement des strates de complication supplémentaires.

Dans le livre de Wolff survient à vrai dire, en rapport avec la détection de notre « forme fondamentale », une assez longue méditation sur des conceptions impossibles qui nous viennent nécessairement à l'esprit : celle d'un événement qui serait l'événement origine cause de tous les autres, celle d'une substance fondamentale qui envelopperait toutes les autres, ou dont toutes les autres seraient des accidents. Pour Wolff, un tel événement privilégié serait à la fois une substance nommable, et une telle substance privilégiée serait à la fois un événement[1]. C'est notamment en cela que ces conceptions ne tiennent pas, si j'ai compris. Mon sentiment de lecteur, à cet endroit, est que Wolff fait ici intervenir implicitement la métaphysique ancienne dont il est grand connaisseur. Pour lui, ce que je désigne dans mon langage, les référents répondant aux constantes individuelles du type *a*, sont des substances en même temps, et la quiddité de ces substances. Le langage de la nomination est également un langage de l'essence. Pour un regard contemporain et dépourvu de culture comme le mien, cela ne va pas de soi. Le langage limite de la nomination ne vaut pas immédiatement comme langage de l'essence et de la substance à mes yeux. De même, je résiste à l'interprétation de la prédication comme événement. L'argument implicite, je pense, est que s'il n'y a pas d'individus, alors au moins, il faut qu'il y ait des événements : autant dire qu'on se place au plan d'une ontologie et des concepts qu'elle peut ou doit se donner pour avoir quelque vraisemblance. Mais pour le regard contemporain dépourvu de culture, un prédicat du langage n'est pas déjà un événement : au contraire, envisager les prédicats comme événements, c'est une façon de mettre en délicatesse la forme obligée de déclaration du monde $R(t_1,\ldots,t_n)$. En revanche, la lecture wolffienne rejoint celle de Deleuze, il est vrai inspirée selon lui des stoïciens : la proposition exprime un événement, ce qui veut notamment dire pour lui que le prédicat enveloppé dans la proposition, en tant que véhicule ou effecteur de sens, doit être regardé comme événement : le noème du vert de l'arbre, dit-il en reprenant Husserl, demande à être compris comme le verdoyer de l'arbre.

Mon sentiment est le suivant : pour donner consistance aux « langages-limite », à l'un comme à l'autre, il faut sortir de la logique, et convoquer des raisons et des notions

[1] Wolff analyse les concepts métaphysiques de *substance* et de *fondement* comme, respectivement, celui de Ur-chose qui enveloppe tout événement, et celui d'Ur-événement pris comme chose. Il signale aussi que Dieu a toujours été considéré comme les deux à la fois, donnant support à une tension irréductible.

ontologico-philosophiques « pré-logiques », comme la philosophie grecque peut nous en donner, mais aussi certaines philosophies contemporaines que Wolff a fréquentées.

Mais finalement, ce qui importe à Wolff, c'est de comprendre au niveau de la forme de notre dire le monde la possibilité des actions, c'est-à-dire de propositions exprimant des actions. Son problème ressemble à celui, qu'il évoque, de Davidson dans *Essais sur l'action et l'événement*, lorsque ce dernier cherche à caractériser les actions parmi les événements. Il ressemble aussi, et finalement, comme je vais essayer de le justifier, ce fil me paraît plus significatif, à Lyotard allant chercher – dans *Le différend* – une philosophie du langage frégéano-austino-wittgensteinienne pour présenter le monde de notre pratique, notre éthique et notre politique.

D'une façon qu'on peut juger surprenante, Wolff ne se satisfait pas d'une pragmatique ordinaire, insistant par exemple sur la dimension illocutionnaire, pour penser l'action : pour lui, le marqueur grammatical *Je* du sujet de l'énonciation est la chose essentielle. Le rapport de l'énoncé avec cette instance, à laquelle se réfèrent tous les indexicaux, fait de cet énoncé une parole, de l'événement qu'elle dit une action, et elle soustrait l'auteur et l'événement de son action à la pure logique en troisième personne, conduisant nécessairement à traiter l'agent comme une substance nommable et l'action comme un événement causalement dérivable. Lorsqu'on essaie de penser dans les termes du « langage du monde », on ne peut faire mieux que d'imputer l'action à une entité-limite, la *personne*, qui serait à la fois chose et puissance d'événements ultime, ce qui n'est pas tenable (*cf*. ce qui était dit sur la *substance*). En revanche, de la prise en compte du *Je* découle finalement un « monde de la parole » qui n'est pas le même que le monde corrélat d'un langage attribuant des propriétés à des individus évoqué à l'instant. Wolff insiste beaucoup sur ceci que le fait originaire, en l'occurrence, est que des événements, via la parole, deviennent des actions « miennes » : la mienneté des actions rend possible l'évaluation, l'axiologie, l'imputation.

Si l'on veut, Wolff retrouve, par son analyse linguistique et son recours à la dimension "pragmatique" – comprise par lui dans les termes du *Je* – la distinction kantienne entre la vue déterministe en troisième personne sur nos actions et leur vue « responsabilisante » dans les termes de la causalité intelligible révélée par l'impératif catégorique. En vérité, il fait plus : il justifie et redéploie la figure du « sujet originairement synthétique », en montrant comment le *Je* de l'indication et de la parole est présupposé dans toute identification d'objet.

Comme je le suggérais un peu plus haut, la démarche de Wolff me rappelle, à certains égards, celle de Lyotard dans *Le différend*. En un sens, Lyotard, lui aussi, veut partir de la donne d'un monde qui est ce que dit notre langage, pour arriver à une pensée (nouvelle) de l'affaire éthico-politique. Deux différences pourraient ici être marquées : 1) D'abord, Lyotard se donne d'emblée la dimension pragmatique, en décrivant la « présentation d'univers » accomplie par chaque phrase comme consistant en l'introduction d'un destinateur, d'un destinataire, d'un sens et d'un référent ; il superpose en quelque sorte l'enseignement de Frege et celui d'Austin. À une telle décision correspond, sans doute, le fait que le monde mis en scène à travers « l'ontologie des phrases » est d'emblée le monde de l'intersubjectivité (bien qu'il soit aussi le monde de l'objectivité pour Lyotard, pour ainsi dire à l'arrière-plan). 2) L'orientation de Lyotard est d'aller jusqu'au politique, sa grande affaire. Il traverse l'enjeu éthique, à travers son commentaire de Kant et de Levinas essentiellement, mais il ne s'agit que d'une étape. À l'inverse, il semble en lisant Wolff que la question de la possibilisation de l'éthique soit le plus important pour lui. Dans cet ouvrage, la perspective ou la dimension du politique ne sont pour ainsi dire pas abordées.

Poursuivant ma réflexion limitée sur le travail de Francis Wolff, je m'intéresse maintenant à son ouvrage *Notre humanité*. Je sais gré, pour commencer, à notre auteur d'avoir reconnu la question de l'humain – c'est-à-dire encore de ce que nous concevons comme l'essence ou le trait déterminant de cette humanité que nous supposons notre appartenance – comme centrale et décisive pour le débat contemporain. Poser une telle question, c'est une des manières d'échapper à l'éviction péjorative de l'enjeu subjectif dans la philosophie française des années 60-70. Une éviction qui fut la règle, et qui domina toute expression philosophique. Qui de plus, curieusement, n'a pas été abolie, y compris dans les pensées de ceux qui ont voulu s'écarter de ce style. Les adeptes des paradigmes phénoménologiques et analytiques – les deux voies méthodologiques alternatives à cette non-méthodologie que fut la pensée française des années 60-70 – convergent pour l'essentiel avec la volonté de surmonter toute pensée en termes du sujet : les uns placent le monde et ses aspects, les affects qu'il commande même, *avant* l'instance qui éprouve, prônant une phénoménologie non subjective et non transcendantale ; les autres placent le langage et l'architecture logico-compositionnelle de ce qu'il permet d'échanger avant celui qui émet les propositions.

Se demander ce qu'il en est de l'humain, c'est se demander, malgré tout, quelle est la retombée pour nous ou auprès de nous de ce que nous pensons, de notre méthodologie elle-même éventuellement. C'est remarquer qu'aucune décision ou dévalorisation, aucune critique ardente du narcissisme, ne peuvent retirer à une telle question sa pertinence et son importance. « Pour nous » certes, mais quelle autre finalité est opposable à celle du *pour nous*, pour l'entreprise « humaine, trop humaine » de la philosophie ?

Le livre de Francis Wolff, cela dit, nous propose quatre figures de l'humain, dont la présentation occupe la part prépondérante du livre. Ces quatre figures sont celles de l'animal rationnel d'Aristote, de l'esprit (ineffablement) uni au corps de Descartes, celle de l'homme structural défendue par les penseurs des années 60-70, et celle de l'homme neuronal, donnant son titre à un livre de Jean-Pierre Changeux, mais compris par l'auteur comme à l'arrière-plan de beaucoup de démarches contemporaines.

Francis Wolff considère, au fond, chacune de ces figures comme toujours vivante, comme une ressource pour envisager l'humain ici et maintenant, même si seule la dernière appartient au présent contexte épistémologique et philosophique. Chacune de ces figures, de plus, est pour lui à la fois une figure métaphysique, une figure épistémologique et une figure éthico-politique. A partir d'un placement de l'humain dans l'ordre général de l'être, se détermine selon lui une conception de la connaissance possible et une prescription de ce qui est souhaitable, obligatoire ou interdit dans l'ordre pratique.

Il faut ici, avant toute chose, faire l'éloge de la clarté et de la force avec lesquelles l'auteur présente chacune de ces figures. Tout à la fois, mettant en œuvre un esprit de synthèse admirable, il la ramène au noyau conceptuel de ce qui importe le plus, et il signale les difficultés ou les interprétations erronées, dans un travail de mise au point redressant les préjugés particulièrement appréciable.

Je voudrais, cela dit, signaler à cette occasion ce qui est pour moi un symptôme, revenant sur un point déjà évoqué, correspondant à une difficulté de réception que j'ai et qui tend à se maintenir, même si je comprends que je ne dois pas m'en tenir à mes premières réactions. Pour moi – peut-être précisément parce que j'ai été, à l'origine, l'élève de Lyotard – il est de prime abord inacceptable que le métaphysique commande l'épistémologique et le pratique. C'est pourtant justement pour ce motif, je pense, que le métaphysique connaît une telle faveur, et se voit compris comme la part la plus haute de

la recherche philosophique par beaucoup. Or, resté kantien à cet égard, il me semble insurmontable que les modes de légitimation dans le domaine ontologique, dans le domaine épistémologique et dans le domaine pratique ne sont pas les mêmes, et que les acquis dans une entreprise ne sont pas *eo ispso* des acquis dans les deux autres. La démarcation entre la diction ontologique et la diction épistémologique correspond chez Kant exactement au rejet de la métaphysique dogmatique. Kant donne la priorité à la question transcendantale de la possibilité de la connaissance, et il en conclut que la connaissance universelle et générale de l'absolu, ne reposant sur aucun autre élément que le caractère incontournable de l'accord de l'entendement avec lui-même, se limite à l'épellation des formules universellement valides de la logique (pour l'exprimer de façon contemporaine), c'est-à-dire est vide ou triviale[2].

De cet écart qui demeure, je discerne un symptôme dans le livre *Notre humanité*. La seconde figure de l'homme pour Wolff est clairement celle de l'homme « moderne » après l'homme « antique » (si l'on me passe l'expression un peu bizarre), un homme qui se voit explicitement associé, dans l'ordre de la connaissance, à l'essor de la physique mathématique. Chez Wolff, la figure de l'humain sous-jacente est la figure cartésienne de « l'union de l'âme et du corps ». J'avoue que je tique ou que je sursaute à cet endroit. À mon gré, c'est Kant qui devrait ici intervenir, avec sa philosophie transcendantale. Certes, Descartes a pensé, lui aussi, que la mathématique avait tout pouvoir pour modéliser le réel, mais il l'a pensé, justement, de façon métaphysique, ajoutant crédit – dût-ce être, en dernière analyse, par le truchement d'une interprétation de Dieu – à la constitution ultimement mathématique de l'être mondain (comme le fait Leibniz, dans un langage autre mais cousin). Or, pour ce que décrit Wolff, il me semble important que l'on s'en tienne à la formulation kantienne : pour le maître de Königsberg, la mathématicité de toute science authentique résulte de ce que la mathématique est le lieu de l'*a priori* et que la science coïncide avec le projet d'une connaissance universelle *a priori*. La physique mathématique est donc l'orientation souveraine que nous connaissons par notre faute et de notre fait, plutôt qu'elle résulterait d'une assurance métaphysique quelconque. Mais la figure corrélative du sujet n'est, du même coup, pas la même. Chez Descartes on a l'union ineffable de l'âme et du corps, ainsi que le livre de Wolff l'expose et l'explique

[2] Sur ce dernier point on peut éventuellement songer à le critiquer, en suivant Hintikka par exemple.

lumineusement. Chez Kant en revanche, on a la dualité du sujet empirique factuel et d'un sujet de la science identifié comme sujet transcendantal, qui n'est pas une structure réelle : plutôt une structure juridique, un ensemble de droits encadrant des pouvoirs relatifs au jugement et à l'intuition.

Mon sentiment est que cette divergence que je marque, correspondant à la question du traitement de la figure « moderne », retentit sur les deux figures venant ensuite : il n'est nullement indifférent que l'homme structural et l'homme neuronal (ou l'homme cognitif ? ou l'homme naturalisé ?) se soient volontiers fait valoir en liaison avec un rejet de la philosophie transcendantale, une réfutation de celle-ci. Et il est intéressant pour nous de comprendre que l'homme structural et l'homme neuronal ont eu d'autant plus de mal à assurer leur posture que l'ennemi qu'ils se donnaient ne parlait pas le même langage, et introduisait la couche du transcendantal au-delà des positivités.

Un dernier point général m'intéresse, après la lecture de *Notre humanité*. Le morceau de bravoure de la fin du livre est la discussion par Francis Wolff des « conséquences » pratiques tirées des diverses figures métaphysiques de l'humain. À l'intérieur même de ce morceau de bravoure, la vedette est tenue, il me semble, par son débat avec certaines orientations éthiques prétendument déduites de la thèse métaphysique posant l'homme comme « un animal comme les autres », notamment l'orientation dite « animaliste ».

Une fois de plus, je commencerai par formuler une réticence, qui correspond toujours au même écart : me tenant dans la filiation – cette fois plus bigarrée que dans les discussions précédentes – de Hume, Kant, Moore, Wittgenstein, Levinas et Lyotard, je résiste à l'idée que l'on puisse dériver un prescriptif d'un dénotatif, l'obligation de l'être, le bien pur de la description du monde, que l'on puisse traduire dans le langage naturaliste la propriété de bonté, que nos maximes pures puissent découler d'un savoir quelconque, qu'un *is* puisse dériver d'un *ought*. Donc le chapeau proposé par Wolff me gêne. Pas plus qu'une épistémologie, une morale ne peut sortir d'une métaphysique, comme je l'entends.

Maintenant lorsqu'on entre dans le détail de ce qu'énonce Wolff, dans chaque cas, on y trouve beaucoup de subtilité et de plausibilité. Je ne suis pas sûr que, si on regarde avec minutie le fonctionnement logique de son propos, il s'agisse jamais de dérivation. Wolff repère plutôt de l'extérieur des continuités entre les attitudes, qu'il ne construit pas forcément comme des déductions métaphysiques. Notamment, avant même d'entrer sur

le terrain moral, je remarque qu'il critique la confusion, chez nombre d'auteurs ou dans nombre d'esprits, entre le principe méthodologique commandant une enquête sur l'homme, sa cognition, ses comportements, les animaux, leurs relations, ressemblances et différences, et un résultat définitif et global. Si les sciences cognitives, par exemple, doivent étudier la connaissance comme cognition, comme fait de la nature, et par suite n'ont pas à présupposer une discontinuité essentielle avec la cognition animale, cela ne signifie pas qu'elles aient obtenu de manière claire et univoque un résultat d'identité, d'homogénéité. La « rationalité cognitive » a bien souvent fait perdre de vue à ses consommateurs (qui sont parfois ses acteurs) une telle distinction. De même, beaucoup estiment que, puisque les performances cognitives de l'humain sont étudiées (ou ont été souvent étudiées) au moyen de l'analogie avec l'ordinateur (en cherchant à quel programme équivalaient nos traitements cognitifs), il est pour ainsi dire établi que notre cerveau est un ordinateur. Or il y a loin de l'un à l'autre. De ce point de vue, je trouve d'ailleurs que Francis Wolff minimise trop le débat inter-paradigmatique à l'intérieur des sciences cognitives. Même si, en dépit de l'invraisemblance scientifique du computo-représentationnalisme, assez bien mis en lumière par les partisans du néo-connexionnisme à la fin des années 80, le paradigme symbolique est resté sociologiquement dominant, souvent en mettant de l'eau dynamique dans son vin, je pense que la question de savoir s'il ne faudrait pas traduire les recherches cognitives dans le paradigme de la modélisation continuiste qui est celui de la physique (y compris quantique, les espaces de Hilbert sont des objets incorporant **C** et donc **R**), et la question de savoir si la description de nos performances ne doit pas se régler sur un constructivisme radical, ayant à rendre compte de l'émergence des régulations elles-mêmes, n'ont pas été tranchées et décidées de façon définitive.

Enfin, l'essentiel n'est pas là. Il réside plutôt dans la façon dont Francis Wolff, prenant au sérieux les pensées explicites et implicites des uns et des autres, montre que ni ce qui s'affichait comme connaissance scientifique de l'homme structural, ni ce qui aujourd'hui se prévaut des succès du paradigme de l'homme naturalisé, notamment neuronal, ne nous apporte ou ne nous a apporté de raisons sérieuses pour amender les principes d'un humanisme « moderne » qui reste, d'ailleurs, la référence la plus difficilement éliminable de notre droit et de nos institutions. A l'image de la faculté de clarification et d'articulation qu'il manifeste tout au long du livre, ses mises au point sur

de tels sujets sont percutantes, et donnent le sentiment de redresser tout un ensemble de confusions usuelles.

Conclusion

Ce que je retiens comme la bonne nouvelle liée à l'œuvre de Francis Wolff, même au vu de la connaissance limitée que j'en ai prise, c'est la possibilité de maintenir et faire entendre la parole d'un rationalisme ouvert, au sein d'un espace intellectuel qui trouve mille prétextes pour s'en écarter. Certains se replient sur les avancées hexagonales d'il y a plus de quarante ans comme si elles avaient été voulues une prison. Certains embrassent la cause du nouveau rationalisme analytique sans envisager qu'il puisse envelopper lui-même des biais l'empêchant d'accueillir et comprendre toutes les grandeurs de la raison. Certains se fient au naturalisme de la science comme si ses programmes de recherche étaient déjà la capture et la maîtrise des essences, et comme si, de ce qu'ils découvrent à comment nous pouvons évaluer nos affaires éthiques et politiques, la conséquence était bonne. Certains, enfin, valorisent ce qui est contemporain presque comme les dernières parutions de la culture commerciale le sont, et se montrent incapables, du coup, d'entendre ce qui a été pensé dans le passé dans sa cohérence et sa force propre.

Que le vrai rationalisme, le plus fort et le plus intelligent, soit celui qui en même temps comprend et entend les voix bigarrées de la raison des autres, c'est ce que nous rappelle et nous prouve par l'exemple Francis Wolff dans son travail.

LA METHODE DE SYMETRIE CHEZ FRANCIS WOLFF

Bernard SEVE

Université de Lille - UMR 8163 STL

Il y a des jardins à la française et il y a des jardins à l'anglaise. Les jardins à la française sont marqués par l'ordre, la symétrie, l'équilibre des plans et des volumes, la régularité des chemins qui obéissent à une pensée maîtrisée et qui présentent esthétiquement cette maîtrise. Les jardins à l'anglaise sont marqués par la dissymétrie, le déséquilibre des plans et des volumes, l'irrégularité de chemins tortueux dont on ne sait où ils mènent ; c'est un désordre étudié, et qui doit dissimuler l'artifice supérieur dont il est le produit, selon le principe « l'art cache l'art ». Il y a des livres qui ressemblent à des jardins à l'anglaise, avec leurs parcours sinueux, leurs caprices, leurs raisonnements esquissés mais inaboutis, leur désordre étudié, la dissimulation de la rhétorique subtile qui les commande en sous-œuvre. Et puis il y a des livres qui ressemblent à des jardins à la française, marqués par l'ordre, la symétrie, l'équilibre, la régularité, la cohérence et je dirais la probité de la pensée. Les chemins sont nets, et, même lorsqu'ils font de complexes et savants détours, on sait d'où l'on vient et on sait où l'on va.

Les articles et les livres de Francis Wolff relèvent, tous sans exception, de cette seconde catégorie. On les lit comme on arpente les jardins de Chantilly, de Vaux-le-Vicomte ou de Versailles. On en admire la construction savante, cette sorte de perfection formelle, voire géométrique, du Grand Siècle qui, bien loin d'être froide et pauvre, se lie admirablement avec l'inventivité vraie, la tension et la vie de la pensée. Loin d'être obstacle ou carcan, la forme est condition d'inventivité. Les articles et les livres de Francis Wolff sont admirablement *méthodiques*.

J'ai choisi d'aborder la pensée de Francis Wolff par le biais de la méthode. Une philosophie se construit dans ses concepts, ses problèmes, ses thèses et ses arguments. Ceci est son contenu, sa matière. Mais elle se définit également, et peut-être d'abord, par la façon dont elle pose ses problèmes, dont elle construit ses concepts et ses arguments, dont elle valide ses thèses - par sa méthode en un mot. La méthode est la forme de la pensée, et cette forme fait système avec la matière. La pensée de Platon est

Journal of Ancient Philosophy - ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP
Supplementary volume, n. 1, 2019 DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1iSupplementp481-493

inséparable de la forme du dialogue, comme celle de Descartes de la méditation analytique, celle de Spinoza de la construction synthétique *more geometrico* ou celle de Hegel de la dialectique. Ce qui me frappe chez Francis Wolff c'est l'usage de ce que j'appellerai la méthode de symétrie, que l'on retrouve dans pratiquement tous ses textes, qu'ils relèvent de l'histoire de la philosophie ou de la philosophie spéculative – par « philosophie spéculative » je veux simplement dire philosophie inventive et créatrice. Je serai amené à nuancer plus loin cette distinction entre histoire de la philosophie et philosophie spéculative, mais elle me paraît nécessaire dans un premier temps.

Dans ses travaux d'histoire de la philosophie, Francis Wolff construit souvent son champ problématique sous forme d'une opposition binaire et symétrique, opposition qui apparaît parfois dans le titre même de l'étude. Je citerai notamment : « Les deux voies de l'ontologie : la voie physique (Démocrite) et la voie logique (Platon) » 1996[1] ; « Les deux voies de la métaphysique : le premier principe d'Aristote et celui de Descartes », 1997[2] ; « L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme, l'invention de l'animal dans l'Antiquité », 1997[3] ; « Les principes de la science chez Aristote et Euclide », 2000[4].

Dans ses travaux de philosophie spéculative, Francis Wolff use également de la méthode de symétrie, par exemple dans *Dire le monde*[5] qui oppose, pour simplifier beaucoup, l'hypothèse d'un monde de choses dépourvu d'événements à l'hypothèse d'un monde d'événements dépourvu de choses. La seconde branche de cette dichotomie est brillamment prolongée dans le tout récent *Pourquoi la musique ?*[6]. Le très important livre *Notre humanité, d'Aristote aux neurosciences*[7], use largement de la méthode de

1 Première publication en portugais (Brésil) sous le titre : « Dois Destinos Possíveis da Ontologia », *Analytica* 3/1, 1996, p. 179-225.

2 Titre original : « Le principe de la « Métaphysique » d'Aristote et le principe de la métaphysique de Descartes », *Revue Internationale de Philosophie*, 51/3 1997, p. 417-443.

3 Titre original : « L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme : remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal » dans Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), Barbara Cassin et Jean-Louis Labarrière (éd.), *L'animal dans l'Antiquité,* Paris, Vrin, 1997 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série), p. 157-180.

4 « Les principes de la science chez Aristote et Euclide », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 105/3, 2000, p. 329-362.

5 *Dire le monde*, Paris, PUF, 1997.

6 *Pourquoi la musique ?*, Paris, Fayard, coll. « Histoire de la pensée », 2015.

7 *Notre humanité : d'Aristote aux neurosciences*, Paris, Fayard, coll. « Histoire de la pensée », 2010.

symétrie, ainsi que l'article « Le temps comme concept hybride » (2011), construit autour du couple temps-série et temps-devenir[8].

Avant d'analyser cette méthode, je voudrais, par honnêteté intellectuelle, faire part d'une certaine réticence personnelle devant l'usage argumentatif de la symétrie, non pas chez Francis Wolff en particulier, mais dans la philosophie en général. C'est cette réticence qui m'a sans doute rendu particulièrement attentif au choix wolffien de la méthode de symétrie. D'un point de vue pédagogique comme d'un point de vue heuristique, la méthode de symétrie est excellente : elle fixe les idées de manière nette, elle dégage les grands contours, elle fabrique les contrastes nécessaires à une bonne perception, elle dégage des voies. Mais la méthode de symétrie vaut-elle au-delà de ses usages pédagogique et heuristique ? Ne risque-t-elle pas de simplifier, de réduire, de brutaliser le divers ? L'abus de la méthodologie des paires indiscernables dans l'esthétique analytique m'a rendu particulièrement méfiant devant les symétries *ad hoc* qui ne correspondent à rien dans la réalité. Et j'ai souvent médité une idée très étrange, soutenue par James Agee dans son livre *Louons maintenant les grands hommes*, selon laquelle la symétrie et le mal sont identiques[9]. Cette idée est un peu obscure, mais elle présente de façon radicale l'idée qu'il y a quelque chose de louche et de forcé dans la symétrie. Est-ce le cas chez Francis Wolff ?

Si Wolff use fréquemment de la méthode de symétrie, ce n'est nullement par facilité ou par inadvertance. Il s'agit d'un choix délibéré, et qui est réfléchi dans le paratexte de ses différents livres, notamment dans les préfaces et les intertextes. La méthode de symétrie est donc présente sous deux formes dans les textes de Wolff : comme pratique effective de construction de sa pensée, et comme théorisation de cette pratique. Je commenterai donc à la fois l'usage de fait et la justification de droit.

Je choisis comme exemple paradigmatique l'étude de 1996 sur les deux voies de l'ontologie, reprise dans le livre *L'être, l'homme, le disciple*[10]. « Après le 'il est' de Parménide […] deux voies s'ouvraient, Démocrite ou Platon. Ces voies sont

8 « Le temps comme concept hybride », *Revue de Métaphysique et de Morale* 72/4, 2011, p. 487-511 (URL : http://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2011-4-page-487.htm; DOI : 10.3917/rmm.114.0487).

9 James Agee, Walker Evans, *Louons maintenant les grands hommes : Alabama, trois familles de métayers en 1936*, traduction par Jean Queval, Plon, Paris, coll. « Terre humaine », 1972, p. 229-232.

10 Cf. *L'être, l'homme, le disciple : figures philosophiques empruntées aux Anciens,* PUF, coll. « Quadrige », Paris, 2000 : « Les deux destins de l'ontologie : la voie physique (Démocrite) et la voie logique (Platon) », ch. 1 p. 21-71.

symétriques [11]». La formule « ces voies sont symétriques » énonce-t-elle un simple constat ? Sans doute pas. L'affirmation qu'il y a deux voies symétriques ne peut pas relever d'un simple constat factuel, elle comporte nécessairement une part de jugement. En réalité, Wolff pose la *nécessité* de cette opposition symétrique, en la *déduisant* de la nécessité de *penser le non-être* pour fonder la science. Or il y aurait, selon Wolff, deux façons (et deux seulement) de penser le non-être : le penser comme vide, le penser comme autre. Penser le non-être comme vide permet de sauver le mouvement, qui est un fait, penser le non-être comme autre permet de sauver le langage, qui est un autre fait. D'un côté Démocrite, de l'autre Platon. Partagée entre ces deux voies, l'ontologie s'achève en physique chez Épicure et en logique chez Aristote. Ce résumé sommaire d'une analyse brillante et précise nous apprend au moins trois choses.

Premièrement, chacune des deux voies symétriques est bel et bien une *voie*, c'est-à-dire un chemin cohérent, continu, et qui débouche quelque part[12] : d'un côté on va de Démocrite à Épicure, de l'autre on va de Platon à Aristote ; derrière les évidentes différences doctrinales entre Platon et Aristote, Wolff met en lumière la continuité de la voie catégoriale, de même qu'il met en lumière la continuité de la voie physique de Démocrite à Épicure.

Deuxièmement, cette symétrie des voies tient à la nature du problème légué par Parménide, c'est une symétrie produite par une bifurcation *à partir* de Parménide, Wolff parle aussi d'embranchement et de carrefour[13]. Il existe une origine commune des deux voies, et cette origine commune contribue à la structure de symétrie : c'est parce qu'elles divergent à partir d'un point d'origine unique que ces voies sont symétriques. Wolff va jusqu'à écrire « le parallélisme entre les deux voies est si étroit que l'on est en droit de se demander si la pensée de l'Autre et celle du vide ne constituent pas une seule pensée[14] ». Pourtant ces deux voies sont « incompatibles[15] », entre elles il faut choisir. La symétrie est à la fois complicité et alternative.

Troisièmement, cet exemple met en évidence l'important concept wolffien de *figure empruntée aux Anciens*, instrument théorique permettant d'éclairer le présent de

11 *L'être, l'homme, le disciple, op. cit.* p. 15.

12 *Ibid.*, p. 31.

13 *L'être, l'homme, le disciple, op. cit*., p. 13.

14 *Ibid*. p. 59.

15 *Ibid*. p. 68.

la pensée par l'examen de son passé. « Les deux voies de la philosophie contemporaine, l'analytique et la phénoménologique, reproduisent peut-être, en un deuxième jeu de figures, la voie catégoriale et la voie physique de la philosophie ancienne [16]». Comme si les deux voies dessinaient une double grammaire de la pensée philosophique, historique par son origine, anhistorique par sa validité, par sa rationalité propre.

La méthode de symétrie est donc fermement assumée et même revendiquée par Francis Wolff, elle présente des propriétés descriptives, des propriétés cognitives, et des propriétés heuristiques.

Je ne puis commenter chacune des études évoquées ci-dessus. Mais nous avons chemin faisant enrichi le concept de symétrie par celui de *figure*, que Wolff définit comme une « forme nécessaire d'oppositions, de symétrie, de complémentarité ou d'incompatibilité entre des concepts, des arguments, des thèses ou des problématiques[17] ». La symétrie appartient analytiquement au concept de figure, ou plutôt de *configuration* : car en fait la figure n'existe que dans une *configuration*, définie par « le jeu nécessaire des symétries et des oppositions qui les définissent [les figures] les unes par rapport aux autres[18] ».

Parfois pourtant Wolff propose, ou semble proposer, une trichotomie et non une dichotomie. C'est le cas de l'étude de 1997 sur « L'invention de l'animal dans l'Antiquité », reprise également dans *L'être, l'homme, le disciple*[19]. Ce ne sont pas deux, mais trois termes et trois logiques qui sont ici confrontés : l'animal, l'homme, le dieu. Mais cette trichotomie apparente repose en son fond sur une symétrie réelle : la symétrie entre l'animal et le dieu, qui offrent deux « modèles » pour penser l'homme. « L'animal a une fonction symétrique à celle du dieu dans la constitution de l'homme[20] ». La thèse de Wolff ne consiste pas seulement à dire que pour les Grecs l'homme est à la fois un dieu, parce qu'il pense, et un animal, parce qu'il est mortel, ce qui est juste mais banal ; la thèse, beaucoup plus forte, est que les Grecs ont « inventé » la figure de l'animal pour disposer d'un parallèle à la figure du dieu, afin de pouvoir, dans le cadre de ce parallèle et de cette symétrie, penser l'homme. La nature de

16 *Ibid*. p. 70.

17 *Ibid.* p. 9.

18 *Ibid.* p. 10.

19 *Ibid.* ch. 3, p. 113-138.

20 *Ibid*., p. 107.

l'homme ne peut être *constituée* que par sa situation intermédiaire entre les deux figures symétriques de l'animal et du dieu[21]. Ce qui m'importe ici n'est pas que le *trois* apparent recouvre un *deux* plus réel, c'est que les deux figures parallèles de l'animal et du dieu sont *inventées* ; Wolff va jusqu'à écrire « l'animal naturellement amoral et le dieu naturellement amoral sont les deux inventions parallèles dont avait besoin l'invention de l'homme moral[22] ». Si la symétrie est *res facta*, voire *res ficta*, ce n'est pas le fait du commentateur, Francis Wolff, mais bien le fait des Grecs eux-mêmes.

Il y a donc une différence capitale entre cette étude et celle portant sur Démocrite et Platon. *En ontologie, les Grecs ont inventé deux voies qui se sont trouvées, pour des raisons de fond, être symétriques et incompatibles ; dans leur philosophie de l'homme, les Grecs ont inventé la symétrie elle-même, ils ont créé la symétrie en tant que symétrie et pour ses propriétés de symétrie*. On comprend que la méthode de symétrie chez Francis Wolff ne relève pas de ce formalisme que Hegel reprochait à Schelling, à savoir plaquer sur toute donnée quelle qu'elle soit un schéma abstrait et passe-partout. La méthode de symétrie est chez Wolff une méthode adaptée à la diversité de ses objets et qui même, à certains égards, en est issue.

Parfois cependant le *trois* semble bien être réellement et définitivement un *trois* non réductible à un *deux*, ainsi dans l'étude « Trois figures de disciples » (1993)[23], dans laquelle Wolff distingue les trois figures du disciple : le socratique, l'épicurien, l'aristotélicien. Mais dans cette triade même la symétrie et son principe duel arrivent à se glisser : « Nous redessinerons les figures symétriques et opposées des deux disciples déjà étudiés, le socratique et l'épicurien, puis nous les confronterons à une troisième figure, l'aristotélicien[24] ». On sent ici que la troisième figure est surnuméraire, qu'elle vient troubler la belle et suffisante symétrie du socratique et de l'épicurien ; dans l'économie générale du livre cette symétrie est d'ailleurs éclatante, puisque s'il existe un chapitre « Être disciple de Socrate » et un autre chapitre « Être disciple d'Épicure », il n'existe aucun chapitre intitulé « Être disciple d'Aristote ». Cette troisième figure, aristotélicienne, se place « entre[25] » les deux figures précédentes ; on notera toutefois

21 *L'être, l'homme, le disciple, op. cit.,* p. 130.

22 *Ibid*. p. 133.

23 Titre original : « Trois figures du disciple dans la philosophie ancienne », *Le trimestre psychanalytique*, 2, 1993, repris dans *L'être, l'homme, le disciple*, *op. cit*., ch. 9, p. 289-310.

24 *Ibid.* p. 289.

25 I*bid*. p. 298.

que la fin de l'étude consacre une certaine primauté du *trois*. Ici la méthode de symétrie vacille sans doute quelque peu, mais non le principe de la configuration exhaustive, s'il est vrai que les trois figures de disciples correspondent, selon Wolff, au trois seuls rapports que l'on peut avoir avec un discours originaire : l'écrire (si le maître ne l'a pas fait lui-même), le répéter, ou l'interpréter, ce qui donne Socrate, Épicure, Aristote[26]. Autrement dit, la symétrie est la forme la plus éclatante d'une structure plus profonde qu'elle, la *configuration exhaustive*, qui est presque une forme de *divisio carneadia*. Si on poussait à son terme cette intuition, cela donnerait l'idée suivante : *Wolff ne privilégie pas la symétrie pour elle-même, mais en tant qu'elle condense les traits décisifs de la configuration exhaustive*.

Après les études d'histoire de la philosophie, j'en viens aux études de philosophie spéculative. Dans *Dire le monde*, la méthode de symétrie fonctionne de façon toute différente. Il ne s'agit plus d'un procédé pour ainsi dire dicté par l'objet d'étude, comme en histoire de la philosophie, mais bien d'un artifice assumé comme tel, d'une expérience de pensée, ce concept est explicitement revendiqué[27]. La symétrie n'oppose pas simplement deux termes, elle oppose deux séries : chaque série comporte trois éléments : un monde, ou plutôt ce que Wolff appelle un langage-monde, une question, et un principe rationnel. D'un côté, un monde d'essences pures, de sujets sans prédicats, répondant à la question « qu'est-ce que ? » et au principe d'identité ; d'un autre côté, un monde de prédicats sans sujets, spécifié ensuite comme monde d'événements purs, répondant à la question « pourquoi ? » et au principe de raison suffisante. Chacune de ces deux séries « monde-question-principe » offre une grande cohérence interne, et la cohérence interne de chacune des deux séries parallèles renforce la prégnance de la symétrie. Mais la fiction n'est pas gratuite, et l'expérience de pensée n'est pas arbitraire. Si la symétrie entre deux mondes irréels, l'un formé de substances auxquelles il n'arrive jamais rien, l'autre formé d'événements qui n'arrivent à rien ni à personne, est une construction de l'esprit, cette construction est fondée dans la nature de l'esprit. C'est ce que souligne l'enracinement de ces deux mondes fictifs dans les deux principes fondamentaux de la raison humaine, le principe d'identité et le principe de raison suffisante. Aussi Wolff peut-il écrire « Notre volonté de tout comprendre est partagée

26 *L'être, l'homme, le disciple, op. cit*., p. 309.

27 *Dire le monde*, *op. cit.*, p. 59.

entre deux voies[28] », notre raison est au croisement de ces deux voies symétriques, comme notre monde réel est à l'entrecroisement[29] des deux mondes fictifs décrits dans *Dire le monde*. On notera enfin, la remarque est importante du point de vue méthodologique, que Wolff ne commence pas par poser ses deux mondes fictifs, le monde des choses pures et le monde des événements purs, pour fabriquer ensuite une habile synthèse correspondant précisément à notre monde réel. Il commence au contraire par poser le vrai monde, notre monde, dont les deux mondes fictifs sont pour ainsi dire des abstractions ou des dérivés-limites.

Je voudrais à présent m'arrêter sur un texte de philosophie spéculative dans lequel la méthode de symétrie joue à plein, de manière d'ailleurs assez complexe dans le détail des raisonnements. Il s'agit de l'étude de 1995 sur « Le mal[30] ». Wolff distingue deux voies : la première voie, en-deçà de l'expérience, dissout le mal dans des rapports infiniment variables entre les entités composant le monde, et conclut à l'irréalité du mal; la seconde voie, au-delà de l'expérience, voit la racine du mal dans le fait que le monde n'est pas ce qu'il aurait dû être. Mais la seconde de ces voies reproduit en elle-même, comme en abyme, la dualité des deux voies, sous forme d'une dualité seconde entre deux types de théodicées, celles qui vont du mal à Dieu, que Wolff appelle l'aller, et celles qui vont de Dieu au mal, que Wolff appelle le retour. « La recherche d'un sens au mal conduit à un Dieu moral à partir duquel on ne peut plus expliquer le mal » : c'est un aller sans retour[31]. Symétriquement, la théodicée leibnizienne va *a priori* de Dieu au mal, lequel n'est qu'une conséquence fâcheuse de l'ordre le meilleur choisi par Dieu, mais il est impossible de remonter des maux bien réels à ce Dieu mathématicien et distant : c'est un retour sans aller[32]. L'aller sans retour nous donne du sens, mais point d'explication : le retour sans aller nous donne de l'explication, mais point de sens. Or, dit Wolff dans une phrase décisive, « cette alternative entre l'aller et le retour est celle-là même qui partage la raison : veut-elle du sens ou de l'explication ? [33]». Dans les

28 *Ibid*. p. 87.

29 *Dire le monde*, *op. cit.*, p. 94.

30 « Le mal », dans *Notions de Philosophie*, dir. Denis Kambouchner, Paris, Gallimard, tome III, 1995 (Folio Essais), p. 151-219.

31 « Le mal », *op. cit*. p. 216.

32 *Ibid*. p. 213.

33 *Ibid*. p. 216.

théodicées, la raison est en débat avec elle-même, la raison cherche qui elle est, ce qu'elle peut, ce qu'elle veut.

Nous l'avions déjà perçu en évoquant *Dire le monde* et certaines études d'histoire de la philosophie ancienne : c'est la structure même de la raison qui est en jeu dans la méthode de symétrie. Il faudrait, pour préciser et enrichir cette idée, analyser ici l'étude sur les deux principes de la métaphysique, celui d'Aristote et celui de Descartes[34] ; il s'agit d'une étude magistrale confrontant les deux voies possibles pour une autofondation de la raison, une raison toujours tendue vers des objectifs ou des valeurs différentes et à certains égards incompatibles.

Cette étude sur le mal appelle un autre commentaire encore. Nourri en profondeur d'une vaste culture philosophique, exposant et discutant Platon, Épicure, saint Augustin, Spinoza, Leibniz, Rousseau, Kant, Max Scheler, Ricoeur, et quelques autres, ce texte *ne relève pourtant pas de l'histoire de la philosophie*. C'est ici qu'il faut commencer à défaire l'opposition proposée tout à l'heure entre histoire de la philosophie et philosophie spéculative. Certains textes de Wolff relèvent plutôt d'un de ces genres, certains textes plutôt de l'autre – mais en réalité ils sont tous, à l'exception sans doute de son récent livre *Pourquoi la musique ?*, à la fois des textes d'histoire de la philosophie et des textes de philosophie spéculative. Dans sa monumentale et trop peu lue *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Martial Gueroult soutenait que toute grande philosophie enveloppait, de manière implicite ou explicite, une représentation de la logique de l'histoire de la philosophie, une philosophie de l'histoire de la philosophie[35]. La philosophie de Francis Wolff enveloppe une philosophie de l'histoire de la philosophie, de manière parfois très explicite, comme dans les pages réflexives de *L'être, l'homme, le disciple*. Il me semble que pour Wolff l'histoire de la philosophie réalise, de manière successive, des figures spéculatives qui sont comme des possibles de la raison humaine ; mais ces possibles ne sont pas compossibles, on ne peut pas avoir à la fois le sens et l'explication, on ne peut pas avoir à la fois le vide et l'autre, et c'est cette incompossibilité des figures qui prend forme de symétrie. Il faut cependant noter une certaine prudence dans les formulations de Wolff, notamment dans les textes réflexifs de *L'être, l'homme, le disciple* : parlant de l'autofondation de la raison, il

34 Titre original : « Le principe de la *Métaphysique* d'Aristote et le principe de la métaphysique de Descartes », *op. cit*., repris dans *L'être, l'homme, le disciple*, *op. cit*., ch. 2, p. 73-102.

35 Martial Guéroult, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, 3 volumes, Aubier, Paris, 1984-1988.

indique que le parallèle Aristote/Descartes présente « une alternative entre les deux manières, les deux seules possibles *peut-être* pour la raison, ancienne ou moderne, de prétendre à l'autofondation [36]». De même écrit-il que les deux voies de l'ontologie sont « les deux seules possibles *peut-être*[37] ». Il faudrait sans doute se demander alors pourquoi, « à un problème historiquement posé » ne s'offre qu'un « nombre limité de solutions, solidaires mais incompatibles[38] ».

Ce lien étroit entre philosophie spéculative et histoire de la philosophie se lit à plein dans ce qui est pour moi un des plus grands livres de Francis Wolff, *Notre humanité, d'Aristote aux neurosciences* (2010). C'est un livre à la fois extrêmement ambitieux et extrêmement courageux. Nous le savons tous, la logique concurentielle de la recherche universitaire amène mécaniquement à survaloriser l'érudition pointilleuse, la recherche du menu et la gloire du microscopique. Mais faut-il laisser Alciphron l'emporter sur Philalèthe ? Wolff ose, lui, prendre à bras le corps une immense question, qui est la seule vraie question digne de ce que Montaigne appelait « le désir de la philosophie » : qu'est-ce que l'homme, qu'est-ce que « notre humanité » ? Cette question n'est pas seulement théorique, elle est aussi pratique, éthique et politique. Wolff n'hésite pas à parcourir l'ensemble de la philosophie occidentale, déclinée en quatre configurations : l'homme d'Aristote, l'homme de Descartes, l'homme des sciences humaines et l'homme neuronal. Une immense question, un immense corpus, est-ce bien sérieux ? Oui, c'est même la chose la plus sérieuse qui soit. La méthode de symétrie va déployer ici toute sa puissance. Chacune des quatre figures de l'homme est « l'entrecroisement d'un rapport à un savoir qu'elle permet de garantir et d'un rapport à des normes qu'elle permet de fonder [39]», « entrecroisement d'exigences scientifiques et morales [40]», « croisement de concepts théoriques et de notions pratiques[41] ». Ces quatre figures de l'homme forment une immense configuration, présentée page 188 sous forme d'un tableau à double entrée organisé selon deux variables : « l'homme a-t-il ou non une

36 *L'être, l'homme, le disciple, op. cit.*, p. 17. Je souligne.

37 *Ibid*. p. 16. Je souligne.

38 *L'être, l'homme, le disciple, op. cit.*, p. 9.

39 *Notre humanité, op. cit.* p. 11.

40 *Notre humanité, op. cit*. p. 13.

41 *Ibid*. p. 19.

essence ? », « l'homme est-il un être simple ou double ? ». Le tableau à double entrée, dont Wolff n'abuse pas, est sans doute l'expression achevée du principe de symétrie.

Notre humanité, comme *L'être, l'homme, le disciple*, pense le rapport du philosophique à l'historique, du système au récit. Chacune des quatre figures de l'homme, portées, je le rappelle, par Aristote, Descartes, les sciences humaines, les neurosciences, chacune de ces quatre figures donc se comprend structuralement par « les relations formelles d'identité et d'opposition » qui la lient aux trois autres[42], mais se comprend aussi diachroniquement par l'histoire des quatre révolutions scientifiques que chacune de ces figures a permise, ou accompagnée. Wolff montre enfin qu'il serait naïf de croire simplement périmées les figures anciennes, celles de Descartes ou d'Aristote par exemple, et, dans un nouvel usage du principe de symétrie, il analyse chacune des quatre figures par le couple « attrait et danger ». Chaque figure de l'homme a un avers et un envers ; la naïveté consiste à ne voir que l'envers sans l'avers, ou, inversement, à ne voir que l'avers sans l'envers. C'est en effet à chaque fois au nom d'une certaine idée de l'humanité que des êtres humains ont asservi, exploité ou exterminé d'autres êtres humains, et Wolff montre avec beaucoup de précision et de finesse comment le meilleur d'une position philosophique peut recéler des menaces dont le philosophe ne pouvait avoir aucune idée. Sous cet aspect, *Notre humanité* offre un prolongement inattendu de l'étude sur « Le mal ».

Je ne puis entrer plus avant dans l'étude de ce grand livre dont chaque page contient une idée neuve, une vue originale portée sur des pensées que l'on croit connaître depuis toujours, mais qui sont, ici, *mises en relation*, et même en double relation – synchronique et diachronique. Ce que prouve ce livre, c'est que la méthode de symétrie est parfaitement compatible avec cette vertu intellectuelle supérieure qu'est le sens de la *nuance*, dont Nietzsche disait qu'elle était la meilleure et la plus tardive acquisition de la vie[43].

Ce que nous découvrons, au terme de ce parcours, c'est que l'examen de la méthode de symétrie nous a menés au cœur de la pensée de Francis Wolff. Certains s'étonnent de la diversité des objets traités par Wolff : la philosophie antique, la philosophie morale, la philosophie de la musique, la corrida, la question de l'humanité, la philosophie de l'animal. Cette diversité n'est pas dispersion. On peut certes trouver,

42 *Ibid*. p. 163.

43 Nietzsche, *Par-delà Bien et Mal*, aphorisme 31.

entre ces différents objets, des constantes thématiques : la structure prédicative du langage humain, le caractère fondateur de la parole humaine, le rapport de l'homme et de l'animal, l'amitié, le dialogue, la question du mal et de la souffrance. Mais l'usage, non systématique mais insistant, de la méthode de symétrie contribue fortement à assurer l'unité et la cohérence d'une œuvre qu'on aurait tort de croire dispersée au seul motif qu'elle travaille des objets différents. Dans cette méthode s'exprime une certaine conception de la raison, dont je citerai la définition donnée à la page 369 de *Notre humanité* : « Être rationnel, c'est disposer d'un langage prédicatif par lequel on peut juger de ce que sont les choses et s'opposer sur elles ».

Mais je m'avise, au moment de conclure, que mon étude de la méthode de symétrie chez Wolff a elle-même emprunté à Wolff sa méthode de conceptualisation des figures. Qu'est-ce en effet que la méthode de symétrie, sinon une « figure de la pensée wolffienne », figure qu'il nous est désormais loisible de faire travailler dans d'autres champs et à d'autres usages ?

Cette journée a été très judicieusement intitulée « Les amis et les disciples ». Le concept d'amitié est symétrique, le concept de disciple est dissymétrique. L'ami est ami de son ami, le maître n'est pas disciple de son disciple, ce qui nous fait une dissymétrie de niveau deux entre l'ami et le disciple. Et pourtant, dans l'amitié intellectuelle que Francis Wolff pratique si parfaitement, cette dissymétrie de niveau deux entre l'ami et le disciple cesse de fonctionner. Dans l'amitié intellectuelle, chacun des amis apprend de l'autre, chacun est tour à tour maître et disciple, et le maître devient disciple de son disciple. Ou encore : dans l'amitié vraie, on peut être disciple authentique sans cesser d'être ami, et cette propriété est admirablement symétrique, ou, si l'on veut, réciproque. La réciprocité de la parole partagée est le fond vivant de la méthode wolffienne de symétrie.

Bibliographie

Agee James & Walker Evans, *Louons maintenant les grands hommes : Alabama, trois familles de métayers en 1936*, traduction par Jean Queval, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 1972.

Guéroult Martial, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, 3 volumes, Aubier, Paris, 1984-1988.

Wolff Francis, « Trois figures du disciple dans la philosophie ancienne », *Le trimestre psychanalytique*, 2, 1993, repris dans *L'être, l'homme, le disciple*, *Figures philosophiques empruntées aux Anciens,* Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2000, ch. 9, p. 289-310.

Wolff Francis, « Le mal », dans *Notions de Philosophie*, tome III, dir. Denis Kambouchner, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1995, p. 151-219.

Wolff Francis, « Dois Destinos Possíveis da Ontologia », *Analytica* 3/1, 1996, p. 179-225.

Wolff Francis, « Le principe de la *Métaphysique* d'Aristote et le principe de la métaphysique de Descartes », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 51, n° 201/ 3, septembre 1997, p. 417-443, repris dans *L'être, l'homme, le disciple*, *op. cit*. ch. 2, p. 73-102.

Wolff Francis, *Dire le monde*, Paris, PUF, 1997.

Wolff Francis, « L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme : remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal » dans Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), Barbara Cassin et Jean-Louis Labarrière (éd.), *L'animal dans l'Antiquité,* Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série », 1997, p. 157-180.

Wolff Francis, « Les principes de la science chez Aristote et Euclide », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 105/3, 2000, p. 329-362.

Wolff Francis, *L'être, l'homme, le disciple : figures philosophiques empruntées aux Anciens,* Paris, PUF, coll. « Quadrige » 2000.

Wolff Francis, *Notre humanité : d'Aristote aux neurosciences*, Paris, Fayard, coll. « Histoire de la pensée » 2010.

Wolff Francis, « Le temps comme concept hybride », *Revue de Métaphysique et de Morale* 72/4, 2011, p. 487-511 (URL : http://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2011-4-page-487.htm ; DOI : 10.3917/rmm.114.0487).

Wolff Francis, *Pourquoi la musique ?*, Paris, Fayard, coll. « Histoire de la pensée », 2015.

LISTE DES CONTRIBUTEURS

Jean-Pierre Babin
Lycée Edouard Herriot, Lyon

Jonathan Barnes
Sorbonne Université

Jocelyn Benoist
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne / Institut des Sciences Juridique et Philosophique de la Sorbonne

Étienne Bimbenet
Université Bordeaux Montaigne

Maddalena Bonelli
Università di Bergamo / Centre Léon Robin

Sarah Carvallo
ENS Lyon / Institut d'Histoire des Représentations et des Idées dans les Modernités

Paul Clavier
Université de Lorraine / Archives Poincaré

Daniel Cohen
École d'Économie de Paris / ENS Paris

Marc Crépon
ENS Paris / Archives Husserl

Isabelle Delpla
Université Lyon 3 Jean Moulin

Dimitri El Murr
École Normale Supérieure, Université PSL / Centre Jean Pépin

Barthélémy Faye
Cabinet Cleary Gottlieb Steen & Hamilton

Julie Giovacchini
CNRS / Centre Jean Pépin

Charles Girard
Université Lyon 3 Jean Moulin

Victor Gómez Pin
Université Autonome de Barcelone

Romain Graziani
École Normale Supérieure de Lyon / Institut d'Asie Orientale

Araceli Guillaume-Alonso
Université de Paris IV Sorbonne / Civilisations et Littératures d'Espagne et d'Amérique du Moyen-Âge aux Lumières

Chantal Jaquet
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Gilles Kevorkian
Lycée du Parc; Lyon

Juliette Lemaire
CNRS / Centre Jean Pépin

Angela Longo
Università degli Studi dell'Aquila

Béatrice Longuenesse
New York University

Luiz Henrique Lopes dos Santos
Universidade Federal do Rio de Janeiro / Universidade de São Paulo

Yoann Malinge
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne / Centre de Philosophie Contemporaine de la Sorbonne

Élise Marrou
Université Sorbonne Paris

Anne-Sophie Menasseyre
Lycée Montaigne et École Duperré, Paris

Jorge Mittelmann
Universidad de los Andes

Carlos Ulises Moulines
Ludwig-Maximilian-University Munich/ Académie Bavaroise des Sciences

Matthieu Niango
Réseau 'À Nous la Démocratie !'

Begoña Ramon Camara
Universitat de València / International Plato Society

Marwan Rashed
Université Paris IV – Centre Léon Robin

François Recanati
Collège de France / Institut Jean Nicod

Jean-Michel Salanskis
Université Paris X Nanterre / Institut de Recherches Philosophiques

Bernard Sève
Université de Lille / CNRS - Savoirs, textes, langage (STL)

Céline Spector
Université Bordeaux Montaigne-SPH

Frédéric Worms
ENS Paris / Centre International d'Étude de la Philosophie Française Contemporaine

Marco Zingano
Universidade de São Paulo

TABLE DES MATIÈRES

PREFACE 1

PHILOSOPHIE ANCIENNE

Maddalena BONELLI, *Alexandre d'Aphrodise et les présocratiques* 3

Dimitri EL MURR, *Pourquoi le Bien? Apparence, réalité et désir du bien (*République *VI, 504b-506d)* 26

Angela LONGO, *Il rapporto tra anima e corpo nel vivente. Alcuni spunti di riflessione su Plotino e H. Bergson* 42

Jorge MITTELMANN, *Le noyau et le fondement. Francis Wolff, lecteur de* Métaphysique Zeta *54*

Begoña RAMON CAMARA, *Signification et portée de l'Idée du Bien chez Platon* 72

Marwan RASHED, *De l'attachement du philosophe à son école. Théophraste et Athènes* 89

Marco ZINGANO, *Sur* Protagoras *351c4-5 et 352b3-c2* 95

LOGIQUE / ONTOLOGIE

Jonathan BARNES, *Toi, moi et le soi* 109

Jocelyn BENOIST, *Dire dans le monde* 132

Paul CLAVIER, *Le retour de la théodicée et le défi de la « théodicée du retour »* 149

Daniel COHEN, *D'une science résistante, l'autre* 173

Isabelle DELPLA, *Solipsime ou division du travail ? Où est la perversion de l'agent moral ?* 178

Victor GÓMEZ PIN, *Après la physique ionienne et la physique du XX^e^ siècle. Naissance et renaissance de la métaphysique* 202

Luiz Henrique LOPES DOS SANTOS, *Le langage est un monde* 212

Gilles KEVORKIAN, *Principe de non-contradiction, négation et pluralisme logique* 222

Béatrice LONGUENESSE, *Usages du « je »* 240

Yoann MALINGE, *Comprendre pourquoi j'agis. Le sens de l'action en première personne* 256

Élise MARROU, *Du monde qui ne va pas sans dire* 268

C. Ulises MOULINES, *Un monde contradictoire est-il possible ? Quelques réflexions inspirées par* Dire le monde *de Francis Wolff* 283

François RECANATI, *Réflexion et réflexivité* 296

Céline SPECTOR, *Une théorie de la justice peut-elle être réaliste ?* 304

HUMANITE / ANIMALITE

Étienne BIMBENET, *Les grands arguments d'Aristote et Descartes. Francis Wolff sur notre humanité* 332

Charles GIRARD, *La sagesse de la multitude. Actualité d'un argument d'Aristote* 348

Romain GRAZIANI, *Le maître inhumain. Des figures de la déroute éducative dans le taoïsme antique* 370

Araceli GUILLAUME-ALONSO, *La corrida : histoire d'une survie* 394

Matthieu NIANGO, *Les fantômes du parlement* 407

FW (Frédéric WORMS), *L'humanisme rationnel de FW (Francis Wolff)* 426

MUSIQUE ET PHILOSOPHIE

Chantal JAQUET, *La fragrance et le musique, ou l'invention d'un art « sonolfactif »* 433

TEMOIGNAGES

Juliette LEMAIRE, Julie GIOVACCHINI, *Genèse des* Mélanges 452

Jean-Pierre BABIN, Sarah CARVALLO, Barthélémy FAYE, Anne-Sophie MENASSEYRE, *Un quatuor* 454

Marc CREPON, *Discours* 466

Jean-Michel SALANSKIS, *Lieux de Francis Wolff* 468

Bernard SEVE, *La méthode de symétrie chez Francis Wolff* 481

LISTE DE CONTRIBUTEURS 494